filozofia kultury i edukacja

Rafał Włodarczyk

Lévinas W stronę pedagogiki azylu

Lévinas
W stronę pedagogiki azylu

*Joachimowi, Rucie, Tymonowi oraz
których imion nie potrafię jeszcze wymienić*

filozofia kultury i edukacja

Rada Programowa: Andrea Folkierska, Piotr Dehnel, Leszek Koczanowicz,
Rafał Godoń, Maria Reut

w serii:

Andrea Folkierska, *Sergiusz Hessen – pedagog odpowiedzialny* (2005)

Michael Walzer, *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości* (2007)

Hans-Georg Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja* (2008)

Paulina Sosnowska, *Filozofia wychowania w perspektywie Heideggerowskiej
różnicy ontologicznej* (2009)

Rafał Włodarczyk

Lévinas
W stronę pedagogiki azylu

Recenzenci

Leszek Koczanowicz

Tomasz Szkudlarek

Projekt okładki i strony tytułowej

Jakub Rakusa-Suszczewski

Redaktor prowadzący

Maria Szewczyk

Redaktor

Jolanta Karbowska

Redaktor techniczny

Ewa Choińska

Korektor

Grażyna Pachnik

Skład i łamanie

Dariusz Dejnarowicz

Publikacja dofinansowana ze środków Instytutu Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2009

ISBN 978-83-235-3758-8 (PDF)

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4

<http://www.wuw.pl>; e-mail: wuw@uw.edu.pl

Dział Handlowy WUW: tel. (0 48) 22 55 31 333

e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl

Księgarnia internetowa: <http://www.wuw.pl/ksiegarnia>

Wydanie I

SPIS RZECZY

WSTĘP – GOŚCINNOŚĆ, POGRANICZA, „BIBLIA / GRECY”	9
PODZIĘKOWANIA	21
SYNDROM AMOSA	22
1. Świadomość diasporyczna	22
2. Etos prorocki – Michael Walzer	27
3. Moment uniwersalny – moralność rozrzedzona	36
 CZĘŚĆ PIERWSZA – ROZDROŻA PEDAGOGIKI MIĘDZYKULTUROWEJ. KONTEKSTY, IDEE, KRYTYKI	 47
ROZDZIAŁ I – KONTEKSTY KRYSTALIZACJI NURTU	49
1. Demobilizacja, demokratyzacja, deformacja	51
2. Między zwrotem kulturowym a etycznym. Nowoczesność/ponowoczesność	63
3. Ryzyko próżni i entropii	72
4. Do pedagogiki międzykulturowej i dalej	77
 ROZDZIAŁ II – PEDAGOGIKA, MIĘDZYKULTUROWOŚĆ I ETYKA	 80
1. Refleks transformacji – pedagogika przejścia i pogranicza	80
2. Wielokulturowość/międzykulturowość	85
3. Idea pedagogiki międzykulturowej	89

4. Zwrot etyczny a pedagogika międzykulturowa	95
5. Wrażliwość etyczna, dialog i orientacja krytyczna	100
ROZDZIAŁ III – MAKRO- I MIKROKRYTYKI	105
1. Kłopoty z uprawomocnieniem	106
2. Dwuznaczność tolerancji	113
3. Fetysz kultury i optymizm poznawczy	120
CZĘŚĆ DRUGA – CZYTANIE LÉVINASA – PRINCIPIA, PRIORYTETY, WSTĘPNE ANALIZY	129
ROZDZIAŁ IV – PISMO I ETYKA	131
1. Komentarz i żydowski etos pisma	136
2. Komentarz/interpretacja	148
3. Dwa komentarze do ofiary Izaaka	152
4. Komentarz trzeci – Jacques Derrida	161
ROZDZIAŁ V – GENEZY	167
1. Praca przekładu międzykulturowego	167
2. Poza całością – odrębność i jednokrotność	173
3. Redukcja Innego a relacja z Innym	183
ROZDZIAŁ VI – REWIZJE PRYMATÓW	189
1. Kwestia pierwszeństwa	189
2. Kontra-Hobbes	197
3. Dwuznaczność przemocy	205
CZĘŚĆ TRZECIA – WYNAJDYWANIE AZYLU – ANALIZY DRUGIE	213
ROZDZIAŁ VII – PRZESTRZEŃ AZYLU	215
1. Limitowanie odpowiedzialności	215

2. Niszczenie transcendencji – zawłaszczanie	222
3. Sprawiedliwość, solidarność i nielimitowane dobro	228
4. Odpowiedzialność poza limitem	237
5. Poza niszczenie transcendencji	242
ROZDZIAŁ VIII – HERMENEUTYKA PRZEKŁADU	249
1. Filozofia ekspresji – Maurice Merleau-Ponty	251
2. Życie słów – Michaił M. Bachtin	258
3. Tradycja ustna – figury twarzy i mowy	265
4. Przekład, dialog i źródło mowy	270
ROZDZIAŁ IX – CZAS AZYLU	279
1. Arendt o antidotum na ludzką nieprzewidywalność	279
2. Przymierze a idea mesjańska	285
3. Czas beze mnie, czas Innego	295
OTWARCIA	301
1. Lekcja gościnności – w stronę pedagogiki azylu	304
2. Między pedagogiką międzykulturową a pedagogiką azylu	308
3. Postscripta. Biblia i Grecy <i>po</i> Lévinasie	321
BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA	329
BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA	332
INDEKS OSÓB	351

*Pamiętaj o stwórcy Twoim, za dni młodości Twojej,
Póki nie przyjdzie czas udręczenia,
I nie nadejdą lata, o których mówić będziesz:
„Nie podobają mi się”.
Póki się nie zaćmi słońce i światło, i księżyc, i gwiazdy,
I póki nie wrócą się po deszczu obłoki,
Kiedy drzeć będą stróżowie domowi,
I zachwieją się silni mężowie,
I ustaną w pracy mielnicy, a będzie ich mało
I niedowidzieć będą, który przez okno patrzyłem.
I zawrą wrota na ulice, i nie słyszeć głosu żaren,
I wszystkie śpiewy zamilkną, i wstawać będą na głos ptaka,
A na równej drodze serce będzie się trwożyć,
Zakwitnie drzewo migdałowe, utyje szarańcza,
I rozproszą się kapary.
Bo człowiek teraz idzie do swego wiecznego domu,
I krąży po rynku żałobnicy,
Póki się nie przerwie srebrny sznur
I stłucze lampa złota, i rozbije się dzban u źródła,
I pęknie koło u studni.
I wróci się proch do ziemi swej, z której był,
A duch wróci się do Boga, który go dał.
Księga Koheleta 12,1-7*

*Jeżeli nie ja dla mnie – kto dla mnie?
A gdy ja tylko dla siebie – kim ja jestem?
I jeśli nie teraz – to kiedy?
Pirke Awot 1,14*

*Z podziękowaniami
Dzięki wszystkim moim nauczycielom zmartwych
Tehilim 119,99*

WSTĘP – GOŚCINNOŚĆ, POGRANICZA, „BIBLIA I GRECY”

W powstałym ponad 200 lat temu, później nieco zapomnianym, a niejednokrotnie przywoływanym obecnie traktacie *Do wiecznego pokoju* Immanuel Kant przewiduje, iż w przyszłości jedyną szansą na zachowanie pokoju będzie wysiłek podporządkowania poszczególnych suwerennych państw powszechnemu prawu, do czego też ustrój republikański, jak wyraźnie zaznacza, najlepiej jest przystosowany. Jednym z istotniejszych elementów tego projektu światowego porządku czyni Kant prawo gościnności. Twierdzi:

g o ś c i n n o ś ć (*Hospitalität*) oznacza prawo obcego przybysza, ażeby z powodu, iż przebywa na terytorium należącym do kogoś innego, nie był przez tego kogoś traktowany wrogo. Ten ostatni może go wprawdzie wydalić, o ile nie pociągnie to za sobą jego zguby, ale jak długo zajmuje on spokojnie swoje miejsce, nie wolno się do niego odnosić wrogo. Nie jest to prawo g o ś c i n n o ś c i (*Gastrecht*), do którego ów cudzoziemiec mógłby zgłaszać pretensje (w tym celu byłby konieczny osobny, dobroczynny układ, czyniący go na pewien czas domownikiem), lecz przysługujące wszystkim ludziom p r a w o o d w i e d z i n, przyłączania się do towarzystwa, [a to znów] mocą prawa do wspólnego posiadania powierzchni Ziemi, na której jako że jest ona kulista, ludzie nie mogą rozprzestrzeniać się w nieskończoność, lecz w końcu muszą zacząć znosić się nawzajem obok siebie; pierwotnie zaś nikt nie ma większego prawa do przebywania w jakimś miejscu Ziemi aniżeli ktoś inny¹.

¹ I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, przeł. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Antyk, Kęty 2005, s. 178. Podkreślenia w tekście według wydania polskiego. Warto zaznaczyć, iż trzeci definitywny postulat (artykuł) traktatu brzmi: „Ogólnoświatowe prawo obywatelskie powinno być ograniczone do warunków powszechnej gościnności”.

Następnie zaznacza:

prawo do gościnności, tzn. prawo obcego przybysza, nie dotyczy niczego więcej aniżeli p o s z u k i w a n i a możliwości nawiązania stosunków z rdzennymi mieszkańcami. Dzięki temu oddalone części świata mogą wejść we wzajemne, przyjacielskie stosunki, które w końcu staną się powszechnym prawem i ostatecznie będą mogły zbliżyć ludzkość do ustroju kosmopolitycznego.

Krótką uwagę poczynioną przez Kanta, niejako na marginesie, zdaje się zdradzać, jak odległy od obserwowanego przez niego stanu rzeczy i jednocześnie dalekowzroczny był to projekt:

Jeśli porównamy z tym n i e g o ś c i n n e zachowanie się cywilizowanych, przede wszystkim kupieckich państw naszej części świata, to ich niesprawiedliwość, ujawniająca się podczas o d w i e d z i n obcych lądów i narodów (jest to dla nich równoznaczne ze z d o b y w a n i e m i c h), okazuje się przerażająca².

Patrząc z perspektywy czasu na wydarzenia dominujące dwa ubiegłe stulecia, można powiedzieć, że to właśnie przerażenie i nieprzyjaźń, wbrew oczekiwaniom Kanta, stały się powszechnym udziałem ludzkości, przemieszczając tym samym zamiar utwierdzenia pokoju w sferę niepamięci.

Gościnność jako kluczowy motyw projektu filozoficznego wraca w XX wieku w myśli Emmanuela Lévinasa, intelektualisty żydowskiego wychowanego na Litwie w kulcie tradycji talmudycznych. Lévinas rozpoczął studia oraz filozoficzną karierę akademicką na zachodnich uniwersytetach jeszcze przed II wojną światową, a po jej zakończeniu, mimo tragedii, jaką dotknęła społeczność żydowską Europa nazistowska, ostatecznie osiadł wraz z najbliższą, ocalałą z zagłady rodziną we Francji, gdzie do śmierci – zmarł mając prawie dziewięćdziesiąt lat w grudniu 1995 roku – kontynuował swą pracę. Słuchacz przedwojennych seminariów Edmunda Husserla i Martina Heideggera we Fryburgu (1928–1929), adept metody fenomenologicznej i jej popularyzator na gruncie francuskim – autor publikacji i książek na ten temat, współtłumacz *Medytacji kartezjańskich* (wyd. franc. 1931) – uczestnik wykla-

² *Ibidem*, s. 179. Podkreślenia w tekście według wydania polskiego.

dów Leona Brunschvicga, Aleksandra Kojève’a, spotkań filozoficznych u Gabriela Marcela, wreszcie oryginalny myśliciel rozwijający swoje koncepcje w kilkunastu książkach oraz esejach ukazujących się we Francji i tłumaczonych na wiele języków. Tuż po zakończeniu wojny, bowiem w 1946 roku, Lévinas podejmuje zarzucone wcześniej studia talmudyczne inspirowane mistrzem rabinicznej egzegezy, Chouchonim, dużo publikuje, równolegle pełni obowiązki dyrektora École Normale Israélite Orientale³ i prowadzi wykłady, zaproszony przez Jeana Wahla w Collège Philosophique, później, od 1967, jako profesor mianowany kolejno uniwersytetów w Poitiers, Paris-Nanterre, następnie w latach siedemdziesiątych Sorbony⁴. Początkowo jego dociekania nie znajdują większego oddźwięku, jak zaznacza Jacek Migasiński:

Lévinas to jednak postać znana, szczególnie w latach trzydziestych, wąskiemu tylko gronu specjalistów. W okresie powojennym zaczyna być znany szerszej publiczności – i tak bywał na ogół traktowany – jako żydowski pisarz religijny, który w błyskotliwy sposób potrafi przetransponować odwieczne symbole judaizmu na problemy współczesnego świata, odczytywane w perspektywie uniwersalnej. Dopiero esej J. Derridy „Violence et métaphysique” z roku 1964 i narastająca po tym fala komentarzy i studiów uczynić miały z Lévinasa przede wszystkim filozofa, a przy tym filozofa o znaczeniu paradygmatycznym dla całego nurtu współczesnej francuskiej filozofii⁵.

W recepcji krytycznej głównie pogłębiane są te konteksty jego filozofii, które wyraźnie wiążą ją z myślą zachodnią i mimo iż często zazna-

³ Szkoła kształcąca nauczycieli języka francuskiego dla Alliance Israélite Orientale. W szkole tej Lévinas pracował jeszcze przed wojną; po jej zakończeniu, oprócz tego, że uczył, objął w niej również kierownicze funkcje. Zob. S. Malka, *Lévinas, la vie et la trace*, Albin Michel, Paris 2005, s. 69–79, 99–119.

⁴ Zwięzłe informacje na temat biografii intelektualnej, związków z judaizmem, nauczycielami i podstawowych idei: zob. E. Lévinas, *Sygnatura*, [w:] E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Atext, Gdynia 1991, s. 313–319; S. Malka, *Un parcours philosophique*, „Le Magazine Littéraire” 2003, nr 5, s. 22–27.

⁵ J. Migasiński, *Emmanuel Lévinas (1906–1995)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1996, nr 1, s. 14.

cza się afiliacje jego myśli z tradycją żydowską, dla większości śledzącej jego dociekania, nie związanej w jakikolwiek sposób z ową tradycją, pozostają one zapoznane.

Sporo czytelników prac Lévinasa – podkreśla Catherine Chalier – raczej nie zna jego talmudycznych lektur lub sprowadza je do drugorzędnych pozycji. Jak uważają, mimo iż egzegetyczny wysiłek wykazany w nich może wywoływać ewentualne zainteresowanie, lektury te pozostają bez większego znaczenia dla filozofa⁶.

Chalier upomina się o wrażliwość na pełny kontekst myśli Lévinasa, który postrzegał i charakteryzował Europę przez pryzmat naznaczenia jej generującą napięcia podwójną lojalnością: wobec Biblii i Greków, proroków i filozofów, dobra i prawdy.

Fakt – zauważa Chalier – iż Lévinas zabiegał, by publikować swoje filozoficzne oraz żydowskie pisma u odrębnych wydawców, nie powinien prowadzić nas do wniosku, że żydowskie źródła były obce jego filozofii czy że jego dociekania słowa hebrajskiego pozostają całkowicie wolne od zanieczyszczeń wpływami greckimi⁷.

⁶ C. Chalier, *Levinas and the Talmud*, [w:] *The Cambridge Companion to Levinas*, red. S. Critchley, R. Bernasconi, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 100. Lévinas pierwszą swą lekturę prezentuje w 1957 roku w ramach Kolokwium intelektualistów żydowskich, organizowanych przez francuską sekcję Światowego Kongresu Żydów. Odtąd wygłasza je już systematycznie aż do lat 90. oraz równie systematycznie publikuje ich zbiory: *Difficile liberté* (1963; pol. wyd.: *Trudna wolność*); *Quatre lectures talmudiques* (1968; pol. wyd.: *Cztery lektury talmudyczne*); *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1977); *L’Au-delà du verset* (1982); *À l’Heure des Nations* (1988); *Nouvelles lectures talmudiques* (1996); zob. „Le Magazine Littéraire” 2003, nr 5, s. 35–36.

⁷ C. Chalier, *Levinas and the Talmud*, [w:] *The Cambridge Companion to Levinas*, s. 100. George Steiner puentuje tę kwestię w krótkim przypisie odnoszącym się do tradycji Kantowskiego odgraniczenia między teologią a filozofią, które „utrzymało się co najwyżej do czasów Husserla. Warto zwrócić uwagę na dwóch autorów filozoficznych najwyraźniej obecnych w połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku: Heideggera, którego ontologia opiera się na nieustannym «trzymaniu teologii w komórce», i Lévinasa, który splata oba typy wywodu”. G. Steiner, *Gramatyki tworzenia*, przeł. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2004, s. 22, przyp. 2.

Przeciwnie, Lévinas, ów „eklektyczny komentator Husserla i Talmudu”, jak go nazywa Josy Eisenberg⁸, pozostaje nieprzejednanym krytykiem tradycji, w którą sam się wpisuje, jednocześnie zasila ją oryginalnymi dla niej wątkami, które nie mają swoich odpowiedników u poprzedzających go („zapowiadających”) filozofów, a znajdują kontynuację pośród grona jego czytelników, nie tylko francuskich. Ta wyłaniająca się dwoistość skłania do poszukiwań perspektyw, dzięki którym uzyskamy potencjał pogłębiania recepcji jego filozofii także od strony tradycji talmudycznej jako tradycji intelektualnej. Wśród jego komentatorów znajdziemy liczną grupę podkreślających związki metafizyki Lévinasa z żydowską tradycją etyczną, co w zasadzie jest wysoce zbieżne z samym jego wysiłkiem przedstawienia osiągnięć uczonych żydowskich jako możliwych do zaakceptowania w standardach filozofii zachodniej. Odczytując nieukrywane intencje i deklaracje Lévinasa, by przypomnieć: „Wszędzie moją troską jest właśnie przełożenie tego biblijnego nie-hellenizmu na terminy helleńskie...”⁹, wyciągamy niejednokrotnie z nich wnioszek, że implikują zrazu przyporządkowanie filozofii religii. Dla nas ów wysiłek translacyjny niech stanowi przesłankę problematyki pedagogiki międzykulturowej oraz uprawianej przez niego krytyki – jest to nie tyle sama krytyka filozoficzna, ile kulturowa albo raczej międzykulturowa.

Urodzony na Litwie, wychowany na rosyjskiej i talmudycznej literaturze, kształcony na francuskich i niemieckich uniwersytetach, należy do tej grupy współczesnych „ludzi pogranicza”, myślicieli działających na polu zachodniej tradycji humanistycznej – a poniekąd będących również bohaterami tej książki – takich jak Hannah Arendt, George Steiner, Jacques Derrida, Michael Walzer, Harold Bloom czy Erich Fromm, których inspiracje również związane są z żydowską kulturą, jej intelektualną spuścizną. W swoich pracach, mających na celu wzbogacenie

⁸ Zob. J. Eisenberg, *Judaizm*, przeł. I. Stapor, E. Wolańska, Cyklady, Warszawa 1999, s. 58.

⁹ E. Lévinas, *Pytania i odpowiedzi*, [w:] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 152.

poszczególnych dyscyplin – filozofii, krytyki literackiej, psychoanalizy, myśli społecznej i politycznej – posiłkują się, nie zawsze jawnie czy bezpośrednio, odwołaniami do motywów, wątków, koncepcji, nurtów czy tekstów kanonicznych dla tradycji żydowskiej, ale słabo lub w ogóle nie znanych poza jej obrębem. Stanowi to poważną przeszkodę w recepcji, która dąży do ogarnięcia i krytyki tak wyników dociekań, jak i ich źródeł, a w dalszej kolejności także poprzedzonych akceptacją kolejnych adaptacji. Ale należy podkreślić, że dokonywany przez nich ruch inkluzji wiąże się niejednokrotnie z poważnym przekształceniem dotychczasowego pola danej dyscypliny. Pytania o miejsce i znaczenie poszczególnych idei w ich pierwotnym kontekście oraz zmiany, jakim podlegają, tak w momencie ich podjęcia w owym kontekście, jak i w trakcie przemieszczenia, wydają się w takim wypadku nieodzowne.

Stąd przypadek Lévinasa w świetle zagadnień, które będziemy tutaj podejmować, wydaje się szczególnie wartościowy, gdyż, z jednej strony, głównym tematem jego prac jest podmiotowa gościnność, napięcie relacji Ja-Inny (jako całkowicie inny) – figury różnicy, w tym i kulturowej, zakorzenionej w etycznej odpowiedzialności stanowiącej punkt odniesienia dla społecznej sprawiedliwości, matrycy dialogowego nauczania – a z drugiej, jego pisarstwo stanowi wyjątkowy wśród wymienionych przykład świadomej i zadeklarowanej translacji międzykulturowej, co wzięte razem wprowadza nas w dziedzinę pedagogiki międzykulturowej. Pedagogiki, w zakres której wchodzi wiele różnych projektów, dotyczących w ogólności praktyk, zadań, metod, technik, wartości, norm kształcenia i wychowania w radykalnie nowej sytuacji społecznej, kulturowej i ustrojowej, ale domagającej się wciąż odkrywczych ujęć, bowiem przekształcający się coraz dynamiczniej świat ludzkich relacji stawia dziś przed milionami jednostek to samo wyzwanie – utrzymania pokojowego współistnienia bez wsparcia ze strony kulturowej jedności w skali znacznie przekraczającej skromny wymiar okolic zamieszkania, a jednocześnie nie sprzeniewierzenia się wezwaniu do odpowiedzialności za świat.

Obecnie, kiedy myślimy o sąsiedztwie, kładzie się w kulturze Zachodu nacisk na heteronomię i egalitaryzm, na to, iż obok siebie zamiesz-

kują wspólnoty i jednostki odmienne kulturowo w szerokim znaczeniu, których stosunków nie może już regulować siła, dominacja, przemoc. Tak więc życie w pluralistycznych społeczeństwach wymaga wielu kompetencji, za których nabycie odpowiedzialny jest system oświaty i edukacja. Jednostka w świetle praw człowieka, stanowiących współczesny ideowy standard, to obywatel, który ma prawo do pracy, zdobycia wykształcenia, umiejętności językowych, ochrony wolności i godności ze strony państwa, to ten, który bierze aktywny udział w życiu publicznym, głosuje w wyborach, dba o swoje otoczenie, potrafi korzystać z instytucji publicznych. Współdecydując, współtworząc – w tym wszystkim obywatele, kobiety i mężczyźni biorą odpowiedzialność również za innych, za ich prawa jako odrębnych, autonomicznych podmiotów różniących się między sobą i przywiązanych do tych różnic. Stąd też konieczność edukacji międzykulturowej, z jej naciskiem na upelnocnienie do dialogu i zaangażowania w świat, edukacji, która ma ograniczyć inwazyjność i opresywność zarówno wynikłą z programowania własnych procesów, jak również tendencyjnie obecną w stosunkach międzyludzkich. Jak zobaczymy, wszystkie centralne kategorie i zagadnienia związane z pedagogiką międzykulturową – od dialogu począwszy, a na szacunku skończywszy – składają się na szkielet myśli Lévinasa i znajdują u niego swoje oryginalne rozwinięcie¹⁰. Próba rekonstrukcji koncepcji Lévinasa na licznych polach myśli humanistycznej, po których się porusza, wraz z odniesieniem do źródeł tradycji żydowskich¹¹, stanowi ważny wkład do ujęć pedagogiki międzykulturowej – nie tylko

¹⁰ Należy od razu zaznaczyć, że w pracy tej pedagogika międzykulturowa nie jest omówiona wyczerpująco, z wykorzystaniem pełni literatury przedmiotu, lecz jedynie w ograniczonym zakresie rekonstrukcji jej zasadniczych napięć, dylematów i odniesień, pozwalających zrealizować podstawowe zamierzenie, jakim jest kierowanie się ku pedagogice azylu.

¹¹ To istotna uwaga metodologiczna, gdyż przez długi czas w studiach nad kulturą żydowską nie doceniano wagi jej wewnętrznej złożoności i związanej z rozproszeniem kulturowej regionalizacji. Zob. M. Goodman, *The Nature of Jewish Studies*, [w:] *Oxford Handbook of Jewish Studies*, red. M. Goodman, J. Cohen, D. Sorkin, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 1–13.

wprowadza do niej zgodny z jej założeniami i wytycznymi nowatorski porządek, ale i sama, poprzez czerpanie z „innych” źródeł, stanowi jej systematyczną realizację.

Ale rzeczywistość społeczna państw zachodnich demokracji liberalnych jest nie tylko zróżnicowana w swym podłożu, zmienna w swych zwyczajach – jest także nader ruchliwa. Współczesne państwo, to znaczy państwo w dobie ponowoczesnej, staje przed problemem wielkich migracji, których nasilenie się w skali globalnej pod koniec XX wieku, prognozy dalszego ich narastania i w związku z tym ogłoszenie XXI wieku „Wiekem migracji”, przyczynia się do wzrostu znaczenia fenomenu „gościnności”. Również w perspektywie globalizacji i ruchów migracyjnych należy umieścić pewien aspekt równolegle przebiegającego procesu – fragmentaryzacji, tj. odrodzenia – po okresie zmierzchu, związanym z gwałtowną industrializacją oraz towarzyszącą jej forsowną urbanizacją, ograniczeniem znaczenia tradycji, jak również wzrostem roli państwa i ideologii nacjonalistycznych w życiu zbiorowym – zainteresowania lokalnością, wspólnotą i właściwą im kulturą. Wydaje się, że właśnie ten wymiar życia zbiorowości staje się kluczowy w kontekście nasilenia się migracji, bowiem nie tyle azyl polityczny administracyjnie udzielany przez państwo czy indywidualne wysiłki poszczególnych jednostek, ile gościnność społeczności i wspólnot lokalnych, w obszarze których „świata życia codziennego” odnaleźć muszą swoje miejsce migranci międzynarodowi i wewnątrz krajowi, stanowi właściwy obszar niezbędnego im wsparcia. Innymi słowy, „Wiek migracji” dzieli między kobiety i mężczyzn dwie role: migrantki, migranta albo strony przyjmujące.

Przygotowanie grup i wspólnot do gościnności, pedagogika azylu, staje się warunkiem wstępnym integracji społecznej, mogącej przeciwdziałać izolacji i w konsekwencji przybrać postać jednej z matryc wypracowywanych w ramach pedagogiki międzykulturowej – czy to asymilacji, tygla narodów, czy też pluralizmu kulturowego. Nie powinno też umknąć naszej uwadze, iż zagadnienie gościnności dotyczy również relacji sąsiedzkich, traktowanych z założenia jako nacechowane o wiele skromniejszym dystansem, stąd też niejednokrotnie ignorowanych. Tra-

giczne doświadczenia ubiegłego stulecia – totalitaryzmu, kolonializmu i Holocaustu – które wpłynęły decydująco na charakter współczesnych zachodnich demokracji, pokazały, że metafory przestrzeni są fałszywą miarą społecznego i indywidualnego dystansu. Jest to oczywiste w dobie globalnego przepływu informacji, idei, towarów, usług, zasobów, mężczyzn i kobiet, gdzie krzepiący fakt, iż czas i przestrzeń nie stanowią już ograniczeń dla naszego dostępu do świata, niesie ze sobą także konsekwencje podważające jednostkowe poczucie bezpieczeństwa ontologicznego – równie nieograniczonego dostępu do nas samych, jaki staje się udziałem świata.

Podobnie jak otwierający ten wstęp autor traktatu, również Lévinas jest świadkiem przerażających konsekwencji niegościnnych praktyk Zachodu. Podobnie jak Kant, choć w nawiązaniu do innej, bo żydowskiej tradycji intelektualnej, eschatologię mesjanicznego pokoju przeciwstawia ontologii wojny. Co jednak tutaj istotne, gościnność dla Lévinasa, inaczej niż dla Kanta, stanowi sam fundament podmiotowości, podstawową strukturę wrażliwości etycznej jednostki. W swoich badaniach fenomenów etycznych, ustanawiających tak określoną podmiotowość – przede wszystkim odpowiedzialności, wolności, sprawiedliwości i solidarności – problematyzuje relacje międzyludzkie, wychodząc od tego, iż nawet należąc do jednej grupy, wspólnoty, społeczeństwa czy kultury, tradycji, pozostajemy względem siebie źródłowo odseparowani i z racji tej odrębności nieskończenie dla siebie odmienni, ale jednocześnie podmiotowo konstytuowani przez etyczne wezwanie do szacunku, mające swe źródło w innym człowieku, jak również solidarności odżywającej w śladzie oności rozbijającym moją tożsamość. Stąd też w Przedmowie do *Całości i nieskończoności*, pracy opublikowanej po raz pierwszy na początku lat sześćdziesiątych XX wieku, zapowiada: „W książce tej przedstawiamy podmiotowość jako gościnność przyjmującą drugiego człowieka”¹², co określa ogólne ramy jego filozoficznego projektu rozwijanego następnie w kolejnych odsłonach. Wreszcie, w ko-

¹² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność: Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 11.

mentarzu do talmudycznego traktatu *Makkot* (10a) zatytułowanego *Les villes-refuges*¹³, odnoszącego się do fragmentów czwartej (Lb 35,10 i n.) i piątej (Pwt 4,41 i n.) Księgi Mojżeszowej, podejmuje zagadnienie przestrzeni azylu, ochrony, która jest niezbędna, ponieważ, jak pisze, „mamy dość świadomości, by mieć dobre zamiary, ale nie dość, by ich nie zdradzać przez nasze czyny”¹⁴.

Miasto-azyl jest miastem cywilizacji czy człowieczeństwa, które ochrania przed subiektywną nienawiścią i wybacza obiektywne winy oraz wszystkie sprzeczności, które czyny nakładają na intencje¹⁵.

Świat, w którym przebaczenie jest wszechmocne, staje się niehumaniczny, podobnie jak świat, w którym nie ma na nie miejsca. Gościnność jest inicjatywą podmiotu, ale i potrzebuje towarzystwa, kontekstu, by nie zostać przytłoczoną, by móc rozwinąć się i postępować urzeczywistniając etyczny porządek, gdzie można być odpowiedzialnym. Stąd azyl, ta nieciągłość w przestrzeni, zdaje się funkcjonować na zasadzie kontrastu:

Opuszczamy nieporządek – pisze Lévinas – gdzie każdy istniejący niepokoi się o swoje istnienie, by wejść w porządek, gdzie wreszcie widzialny jest inny człowiek¹⁶.

Nie jest to porządek trwały mocą jego ustanowienia. Etyka, troska o Innego, nie jest czymś danym, ale zadaniem. Nie wyczerpuje się w inicjacji, domaga się wiedzy i ciągłego jej pogłębiania. Azyl daje nadzieję na powstrzymanie przemocy, ale również jest miejscem nauczania i uczenia się życia bez przemocy, miejscem, gdzie toczy się dialog – „Uczyłem się wiele od moich mistrzów, więcej od moich kolegów, najwięcej od moich uczniów” – przypomina Lévinas słowa rabiego Jehudy ha-Na-

¹³ E. Lévinas, *Les villes-refuges*, [w:] E. Lévinas, *L’Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Editions de Minuit, Paris 1982, s. 51–70.

¹⁴ *Ibidem*, s. 68.

¹⁵ *Ibidem*, s. 69–70.

¹⁶ *Ibidem*, s. 68.

siego¹⁷. Przypomina również, iż uczenie się jest dyskusją, izolacja grozi zbłądzeniem.

Ostatecznie azyl staje się czymś więcej niż tylko samą przestrzenią, co podkreśla Jacques Derrida, nawiązując przy tym zarówno do komentarza Lévinasa, jak również traktatu *Do wiecznego pokoju* Kanta:

Nasze d o ś w i a d c z e n i e miast-azylów byłoby nie tylko tym, czym winno być niezwłocznie, czyli pilną odpowiedzią, odpowiedzią sprawiedliwą, sprawiedliwszą w każdym razie od istniejącego prawa, odpowiedzią natychmiastową na zbrodnię, przemoc, prześladowanie. Wyobrażam sobie to doświadczenie miast-azylów również jako coś, co stwarza pole – pole myśli, a to też jest azyl lub gościna – d o e k s p e r y m e n t o w a n i a nad przyszłym prawem i przyszłą demokracją¹⁸.

* * *

Zarysowane powyżej wybrane wyzwania, jakie stawia świat współczesny edukacji międzykulturowej, decydują, według mnie, o potrzebie spojrzenia na życie społeczne jednostek i zbiorowości jako skupiające się w azylach. Stąd też głównym celem tej książki jest przedstawienie filozoficznych podstaw pedagogiki azylu, w swych założeniach nawiązującej do dorobku myśli Lévinasa.

Pomijając aspekty pedagogiczne figury Twarzy, relacji Ja-Inny (uczeń-Mistrz), gościnności, ryzykujemy, jak zawsze w takich sytuacjach, zubożenie potencjału jego myśli. Przyjęcie szerokiej perspektywy nie jest wolne od wad, ale może pozwolić, jak myślę, na wykorzystanie komplementarności prac Lévinasa oraz zmienić nadawany poszczególnym aspektom jego myśli wydźwięk. Mam też świadomość problemu, jakim jest analizowanie i przekazywanie koncepcji, które wymagają wie-

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ J. Derrida, *Kosmopolici wszystkich krajów, jeszcze jeden wysilek!*, przeł. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12, s. 132. Zob. także: H. Arendt, *Prawda i polityka*, [w:] H. Arendt, *Mędzy czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Aletheia, Warszawa 1994, s. 303–308.

dzy z zakresu wewnątrznie zróżnicowanych tradycji znacznie różniących się od zachodnich, a które jednocześnie, często obnażając, także podważają jej aksjomaty. Było to dla mnie szczególne wyzwanie, któremu nie zawsze byłem w stanie podołać, jednak, jak myślę, jest to wyzwanie nie tylko dla indywidualnych przyzwyczajęń, ale także dla poszczególnych dyscyplin, dlatego też tak istotne wydaje mi się komentowanie pism Lévinasa na polu pedagogiki międzykulturowej i z uwzględnieniem perspektyw pedagogiki krytycznej. Stanowi to również przygotowanie do praktycznego i głębszego wykorzystania potencjału zawartego w tej myśli, gdyż koncepcje Lévinasa eksploatowane są głównie w obrębie filozofii. Jest to także przyczynek, co staram się w książce wyzyskać, do refleksji nad innymi koncepcjami, które z podobnych przyczyn są w porównywalnej sytuacji.

Moja praca ma zatem trzy podstawowe wyznaczniki. Jeden to filozofia Emmanuela Lévinasa, którą rozwija na gruncie zachodniej tradycji. Drugi to żydowskie źródła jego filozofii, które według mnie mają decydujący wpływ na kształt jego myśli. Trzeci, zbierający dwa pozostałe, to badania w obrębie filozoficznych podstaw pedagogiki międzykulturowej. Stawianie pytań o jej teoretyczne i filozoficzne podstawy ma pomóc zarysować się pedagogice azylu.

Wrocław, 29 grudnia 2008

PODZIĘKOWANIA

Wszystkim moim nauczycielom, szczególnie prof. Elżbiecie Hurnikowej oraz prof. Leszkowi Koczanowiczowi, niedoścignionym w wiedzy, trosce i uroku. Nieobecnemu prof. Zbigniewowi Przybyle za draśnięcie i jaskrawość. Koleżankom i kolegom z Instytutów Filozofii, Kulturoznawstwa oraz Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego, zwłaszcza prof. Alicji Szerląg za otwartość i życzliwość. Prof. Annie Zeidler-Janiszewskiej, prof. Tomaszowi Szkudlarkowi i prof. Andrei Folkierskiej za przychyłność i wsparcie. Studentom za to, czego się od nich nauczyłem, za inspiracje, dyskusje, wysiłek rozumienia, wyrozumiałym za wyrozumiałość. Twórczym towarzystwom „Krzemienia”, „Aporiów”, „Didaskaliów” i „Chiazmu” za wytrwałość, aspiracje, spotkania i rozmowy, lata ciepła, cierpliwości i zaufania. El i jej bliskim, ale zwłaszcza Jej za drzwi zawsze otwarte. Przyjaciołom, także tym już nieobecnym, za przyjaźń, pamięć i obecność, dziadkom za mądrość i jej nauki, bliskim, rodzicom, bratu, Tymowi i Rucie, Katii za bezwarunkową bliskość. Znajomym z czasów szkolnych, studenckich, przygodnie spotkanym za serdeczność i cenne chwile uwagi. Autorom wielu książek za to, że po swych licznych z nimi zawirowaniach pozwolili im odejść, by mogły przypaść i mnie w udziale. Tym, którzy dali mi je do ręki: przyjemne jest ich światło.

Wszyscy oni sprawili, że dociekania, z których część tutaj zapisałem, moje życie stały się tak wciągającą przygodą. Chciałbym, żeby ciepło wspominali swój w nich udział. Bez nich nic dla mnie nie stałoby się zrozumiałe. Prawda, nie wszyscy bliscy są dziś blisko.

SYNDROM AMOSA

Nie lekceważ echa; żyjesz bowiem echem.
Edmond Jabès

*...którzy depczecie ubogiego
i tępicie biednych kraju.*
Księga Amosa 8,4

Proroctwo jest istotą psychiczności.
Emmanuel Lévinas

1. Świadomość diasporyczna

Kohelet przezornie zastrzega:

Lepiej dwóm niż jednemu, bo większy jest ich zysk z ich trudu. Bo jeżeli upadną, jeden może podnieść drugiego, ale biada temu, kto jest sam, bo gdy upadnie, nie ma nikogo, kto by go podniósł (4,9–10).

A w całości ten fragment brzmi:

Oto człowiek sam i bez nikogo, przy którym ani syna, ani brata, a jednak nie ma końca jego trudu, a jego oko również nigdy nienasycone bogactwem. Dla kogo się trudzę, odmawiając sobie przyjemności? To też daremność i przykra sprawa. Lepiej dwóm niż jednemu, bo większy jest ich zysk z ich trudu. Bo jeżeli upadną, jeden może podnieść drugiego, ale biada temu, kto jest sam, bo gdy upadnie, nie ma nikogo, kto by go podniósł. Także gdy dwóch śpi razem, jest im ciepło, a jak się

ogrzeje ten, kto jest sam? Gdzie jednego można pokonać, dwóch może się ostać, a sznur potrójny niełatwo zerwać (4,8–12)¹.

Przywołany w *Pirke Awot*, talmudycznym traktacie w całości poświęconym etyce, Rabi Hilel poucza: „Nie odłączaj się od społeczności, nie dowierzaj sobie samemu” (2,5)². Traktat *Taanit* odnotowuje przysłowie „Albo towarzystwo, albo śmierć” (23a)³.

Tradycja żydowska, wiekami kształtowana przez doświadczenia nomadyzmu, przesiedlenia i diaspory, przekazuje wizję ideału życia jako życia między ludźmi, w towarzystwie. Kwestia terytorium schodzi na plan dalszy wobec wagi relacji międzyludzkich i priorytetu utrzymania w nich pokoju. Stąd, o ile wydaje się, że zasadniczo nie ma miejsc lepszych i gorszych wśród nadających się do zasiedlania, o tyle w kon-

¹ Przekład za: Kohelet wraz z komentarzem Meam loez, przeł. S. Pecaric, Stowarzyszenie Pardes, Kraków 2007.

² Tak samo Rabi Cadok (4,7). Cytaty z traktatu *Pirke Awot* będę podawać za: *Pirke Awot*, red. S. Pecaric, przeł. E. Gordon, S. Pecaric, Fundacja Ronalda S. Laudera, Kraków 2005. Talmud, o czym szerzej w innym rozdziale, stanowi obok Tory (Pięcioksięgu), i na równi z nią, podstawowy tekst ortodoksyjnej tradycji żydowskiej. Jego geneza związana jest ze spisaniem przekazu ustnego. Zawiera zapis trwających setki lat rozważań i dyskusji uczonych żydowskich dotyczących praktycznie wszystkich sfer życia człowieka w wymiarze religijnym, jednostkowym, społecznym, świeckim, psychicznym, politycznym. Zob. hasło „Talmud”, [w:] *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, t. 1–2, opr. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003. Należy od razu zaznaczyć, że w wielu wypadkach tłumacze przytaczanych w tej książce dzieł, które odsyłają do znaczeń wypracowanych w żydowskiej tradycji, ze względu na zasadnicze różnice w treści, wynikające ze sposobu podejścia do lektury (o czym szerzej będzie mowa w dalszych partiach książki), nie mogli oprzeć polskiego przekładu fragmentów z Pisma na Biblii Tysiąclecia. Brak jednolitego wzoru odczuwalny jest również na poziomie oznaczeń cytowanych źródeł. Sam również ze względu na wymowę poszczególnych fragmentów sporadycznie posługuję się innymi dostępnymi przekładami w mottach umieszczonych w książce.

³ Cyt. za: A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, przeł. R. Gromacka, Cyklady, Warszawa 2002, s. 198.

tekście współtworzenia społeczności dyskutuje się problem właściwego i niewłaściwego sąsiedztwa. Obawa przed odłączeniem nie wynika bowiem jedynie z troski o biologiczne przetrwanie. Dobrze oddaje to jeszcze inny fragment z *Pirke Awot*:

Awtaljon uczył: Mędrcy – bądźcie ostrożni w waszych słowach, abyście nie zasłużyli na [karę] wygnania i nie byli wygnani do miejsca złej wody [herezji]. [Bo] napiją się [z niej] uczniowie idący za wami i poumierają, a Imię Nieba zostanie zbezczeszczone (1,11).

Passus ten rysuje również specyficzne wyczulenie na to, co nazywamy dzisiaj różnicą kulturową, dylematy związane z byciem obcym wśród obcych, które obficie wypełniają karty nawarstwiającej się tradycji. Stąd ów ideał budowania więzi – bycia człowiekiem w otoczeniu o niejednorodnym składzie kulturowym i społecznym, tak z najbliższego otoczenia, jak i wśród ludzi zamieszkających w dalszym sąsiedztwie, gdzie związki i zależności nie są już bezpośrednie – jest z gruntu złożony.

Należy dodać przy tym, iż owa koncentracja na życiu społecznym nie oznacza, że musi w ten sposób zostać zagubiony wymiar jednostkowy ludzkiego życia. Ujmowany jest jednak w stałym napięciu z wymiarem konstytuowanym przez współobecność innych jednostek w ich wielości. Ciągłe powracające dyskusje dotyczące proporcji między nimi dowodzą raczej, iż możemy mówić tu o zgodzie co do tego, że oba – społeczny i jednostkowy – nie zlewają się ze sobą. Że kwestia ta ciągle odżywa i podlega ustalaniu, zdaje się zaświadczać filozofia jednego ze współczesnych amerykańskich kontynuatorów linii egzystencjalizmu żydowskiego, Josepha D. Soloveitchika, który, „podobnie jak Rosenzweig i Buber, koncentruje się na interpretacji obrazu istoty ludzkiej, podkreślając pojęcie ja [*self*]”⁴. W jego ujęciu:

⁴ Zob. O. Leaman, *Jewish existentialism: Rosenzweig, Buber, and Soloveitchik*, [w:] *History of Jewish Philosophy*, red. D.H. Frank, O. Leaman, Routledge, London–New York 2003, s. 799–819 (cyt. s. 807). Rozróżnienie to, wyprowadzane z tradycji, zajmuje również ważne miejsce w filozofii Hermanna Cohena, jednego z najważniejszych myślicieli żydowskich przełomu XIX i XX wieku. Zob. H. Cohen, *The Discovery of Man as Fellowmen* oraz *The Individual as*

Religia jest kwestią samorealizacji, samoświadomości oraz samokreacji, jak i umożliwia nam ucieczkę przed asymilacją z tłumem. [...] Niezwykle ważne jest dla Soloveitchika, że nie podążamy za prawem ślepo [...], ale używamy naszego intelektu do rozpracowania kwestii, jak mamy działać i jaki cel jest zawarty w takim działaniu⁵.

Soloveitchik podkreśla ontologiczno-egzystencjalny wymiar bycia we wspólnocie. Pyta:

Co to znaczy być samemu? Oznacza to nie tyle fizyczny dystans, ile ontologiczno-egzystencjalne oddalenie czy ontologiczno-egzystencjalne wyobcowanie ja z ty, bez względu na to, jak blisko mogą być siebie⁶.

W tym sensie Ja Soloveitchika nadal mieści się w ideale wyznaczonym tradycją, gdzie samotnej egzystencji nie postrzega się jako przeznaczenia człowieka. Zgodnie z nią, spoczywają na jednostce obowiązki wykraczające daleko poza horyzont zarysowany udziałem w danej wspólnocie czy społeczności. Tak też Abraham Cohen, autor obszernego omówienia kwestii poruszanych w Talmudzie, wprowadzając czytelnika w rozdział zatytułowany „Życie społeczne”, zaznacza:

jest on [człowiek – R.W.] pojedynczą częścią całej ludzkości i stąd wypływają jego liczne zobowiązania wobec współbraci. Życie człowieka nie należy do niego samego, tak by mógł czynić, co mu się podoba. Jego postępowanie ma wpływ na bliźnich, podobnie jak ich poczynania wpływają na jego życie⁷.

the I, [w:] H. Cohen, *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism*, przeł. S. Kaplan, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1995, s. 113–143, 165–177. Jak pisze: „Z obu pojęciami, w których osobliwość religii jest widoczna, koresponduje podwójne pojęcie Boga: Boga miłości społecznej [*the God of social love*] oraz Boga przebaczącego grzech [*the God of forgiveness of sin*]”, *ibidem*, s. 236.

⁵ O. Leaman, *Jewish existentialism: Rosenzweig, Buber, and Soloveitchik*, [w:] *History of Jewish Philosophy*, s. 808.

⁶ J.D. Soloveitchik, *The Community*, [w:] *The Jewish Philosophy Reader*, red. D.H. Frank, O. Leaman, G.H. Manekin, Routledge, London–New York 2004, s. 461.

⁷ A. Cohen, *Talmud*, s. 195.

A zatem: jednostki, wspólnoty, społeczności, w końcu ludzkość – różne formy organizacji, uczestnictwa, podległości, nakładające się relacje, gęstwina powiązań, dynamika praw i obowiązków. Mędracy talmudyczni przy całej świadomości odrębności żydowskiej tradycji – prawa, norm, praktyk, zwyczajów, rytuałów – pozbawieni byli złudzeń co do jej autarkii. Ten brak złudzeń zdaje się oddawać przysłowie odnotowane przez Talmud: „Jeśli dom runął, biada oknom!”⁸. Stąd niemalże zapowiadające Hobbesa zalecenie Rabiego Chaniny: „Módl się o pomyślność władzy, bo gdyby nie strach przed nią, ludzie żywcem pożarliby siebie nawzajem” (*Pirke Awot* 3,2). Jak poucza komentarz: „Zasada ta opiera się na wersecie: «Starajcie się o pokój miasta, do którego was wygnałem, i módlcie się do Boga o jego pomyślność»” (*Jirmija* 29:7)”⁹. Uczeni w piśmie nie zalecali eskapizmu, wręcz przeciwnie, zachęcali do podejmowania wysiłków na rzecz społeczności i jej zwierzchnictwa. Zalecano lojalność wobec władzy, ale odradzano zabieganie o jej względy. „Szemaja uczył: Kochaj swoją pracę, a miej w nienawiści urzędy i nie bądź stronnikiem władzy” (*Pirke Awot* 1,10), bowiem: „Władza grzebie tych, którzy ją obejmują” (*Joma* 86b)¹⁰.

Dyskusje uczonych zebrane w Talmudzie zarysowują istotną tendencję, którą krótko można byłoby scharakteryzować jako: utrzymać wewnętrzny i zewnętrzny pokój, utrzymując równocześnie ciągłość tradycji, tożsamość. Tendencja ta, jak się zdaje, dochodzi do głosu w propozycji rozstrzygnięcia dyskusji wokół newralgicznej kwestii konfliktu między prawem żydowskim i prawem kraju pobytu. Jak pisze Cohen:

Naczelną regułą postępowania Żyda wobec państwa została ujęta w krótkim zdaniu: „Prawo danego kraju jest prawem” (*Bawa kamma* 113a). Taką zasadą mieli kierować się Żydzi żyjący poza własnym krajem i podlegający prawom odmiennym od ich własnego kodeksu. Do wymogów prawnych danego kraju należało nawet dostosować prawo żydowskie, o ile dało się to zrobić bez pogwałcenia naczelných przykazań *Tory*¹¹.

⁸ *Ibidem*, s. 197.

⁹ *Pirke Awot*, s. 37.

¹⁰ Cyt. za: A. Cohen, *Talmud*, s. 201.

¹¹ *Ibidem*, s. 200.

Co prawda, może dziwić ta generalna spolegliwość uczonych w piśmie, skądinąd skrupulatnie pilnujących ścisłego przestrzegania wyznaczników objawionego prawa. Należy jednak pamiętać, iż dbano o pomyślność zarówno wspólnoty, jak i całej społeczności, i, co istotne, rozumiano wszak to przesłanie jako ogólnoludzkie – słowem, troska o świat to idea ściśle związana z owym objawionym prawem.

Szymon Sprawiedliwy był pośród tych, którzy pozostali z Wielkiego Zgromadzenia. On nauczał: na trzech rzeczach stoi świat: na Torze, na służbie [Bogu] i na dobrych uczynkach (*Pirke Awot* 1,2).

Raban Szymon ben Gamliel uczył: Dzięki trzem rzeczom świat trwa: [Dzięki] sądowi, prawdzie i pokojowi, jak jest napisane: „Prawdę i pokojowy wyrok wydawajcie w waszych bramach” (*Zch* 8,16) (*Pirke Awot* 1,18).

Zatem nie tylko zalecano zaangażowanie zarówno po stronie wspólnoty, jak i społeczeństwa, bez wchodzenia w pozycje władzy, ale także oczekiwano od jednostki bezinteresownego działania na rzecz pomyślności ogółu. Brania na siebie obowiązków, kiedy inni je zaniedbują, stąd szerokie znaczenie wersetu: „W miejscu, gdzie nie ma ludzi, ty staraj się być człowiekiem” (*Pirke Awot* 2,6) – pewne prace muszą być wykonane; jednocześnie traktat *Berachot* dorzuca uwagę: „Stąd wniosek, że tam, gdzie jest człowiek, nie bądź człowiekiem” (63a)¹², co poucza, że nie powinno kierować się ambicjami. „Wszyscy pracujący dla dobra społeczności powinni to czynić w imię Nieba, bo wtedy zasługi ojców będą ich wspierać, a ich sprawiedliwość ostoja się na zawsze” (*Pirke Awot* 2,2).

2. Etos prorocki – Michael Walzer

Michael Walzer, współczesny amerykański filozof i teoretyk, zajmujący się również żydowską myślą polityczną, w eseju *Prorok jako krytyk społeczny* koncentruje uwagę na figurze, w której powszechnie widzi się

¹² *Ibidem*, s. 201.

profetę, pyta, kim prorok jest przede wszystkim dla wyznawcy wiary albo demagoga. Walzer, choć jego uwagi wiele zawdzięczają Maxowi Weberowi, polemizuje z nim:

Nie jest to do końca prawda, bowiem prorocy – mimo że mówili do ludu i przypuszczalnie w jego imieniu, mimo że przemawiali z gwałtownością i gniewem, które zwyczajowo przypisujemy demagogom – nie szukali masowego poparcia i nie aspirowali do stanowisk politycznych. Weber jest bliższy prawdy, gdy twierdzi, że spisane proroctwa krążące po miastach Izraela i Judei to najstarsze przykłady politycznych pamfletów. Jednak i to stwierdzenie nie wyczerpuje istoty rzeczy. Religia profetyczna obejmowała nie tylko politykę, lecz wszystkie aspekty życia społecznego. Prorocy byli (termin „prorok” jest tu tylko trochę anachroniczny) krytykami społecznymi. Więcej, byli wynalazcami krytyki społecznej, choć nie autorami swojego krytycznego przesłania. Czytając ich proroctwa i analizując społeczeństwo, w którym żyli, możemy dowiedzieć się czegoś o warunkach umożliwiających krytykę i nadających jej siłę oraz o pozycji, jaką zajmuje krytyk wśród tych, których krytykuje¹³.

Podążając za myślą Walzera, możemy uzupełnić, iż liczne z pouczeń proroków funkcjonowały przez stulecia w formie przekazu ustnego, a zachowały się dzięki temu, że zostały zebrane przez uczniów. Biblijne Księgi Prorockie zostały zredagowane prawdopodobnie pod koniec lub po powrocie z niewoli babilońskiej (VI–V w. p.n.e.). Za proroków, zgodnie z tradycją, uznaje się również takie postaci, jak Abraham, Mojżesz, Aaron, Miriam, Debora, Samuel... Ten ambiwalentny zakres, jak się zdaje, określa znaczenie archetypu. Przynależny im okres zasadniczo kończy się wraz z nastaniem epoki królewskiej (ok. X w. p.n.e.). Sama tradycja jednak nie zanika, ich funkcję przejmują „synowie proroków”, a następnie prorocy zwani „pisarzami” – począwszy od Amosa, na którym koncentruje się w swym eseju Walzer, po Malachiasza (od poł. VIII do poł. V w. p.n.e.)¹⁴.

¹³ M. Walzer, *Prorok jako krytyk społeczny*, [w:] M. Walzer, *Interpretacja i krytyka społeczna*, przeł. M. Rakusa-Suszczewski, M. Szuster, Aletheia, Warszawa 2002, s. 83.

¹⁴ Zob. hasła: „Prorockie Księgi” oraz „Prorocy”, [w:] *Polski słownik judaistyczny*, s. 360–362. Zob. także: M. Grant, *Dzieje dawnego Izraela*, przeł. J. Schwakopf, PIW, Warszawa 1991, s. 145–155, 173–183, 189–194.

Co należy także dodać, amerykański teoretyk polityki, dostrzegający w figurze proroka prekursora nowożytnego krytyka społecznego, intelektualisty, w swej opinii nie jest odosobniony. Paul Johnson w *Historii Żydów* zaznacza, iż jednym z ważniejszych powodów przemieszczania się sympatii wśród wykształconej części społeczności żydowskiej zamieszkałej w Europie w okresie Haskali – Oświecenia żydowskiego – na spektrum ówczesnej sceny politycznej (zwłaszcza XIX wieku) był właśnie etos prorocki. Dostrzega on pewną prawidłowość w tym, że Żydzi, którzy zaczęli brać udział w ogólnej polityce, „przechodzili w przeważającej mierze najpierw na liberalne, a następnie lewicowe skrzydło politycznego spektrum. Istniała przede wszystkim biblijna tradycja społecznego krytycyzmu, coś co można by nazwać syndromem Amosa”¹⁵.

Podobnie, w swojej *Pochwale intelektualistów* Bernard-Henri Lévy czyni aluzję do współczesnego intelektualisty jako „spadkobiercy biblijnego proroka”. Lévy’ego opis intelektualisty w wielu miejscach zbiega się z Walzera wizją krytyka społecznego. Tutaj ograniczmy się do jednej uwagi. Dla Lévy’ego intelektualista jest funkcją społeczną, organizm społeczny „pobudza go do działania lub toleruje, co samo w sobie stanowi dla tegoż organizmu obietnicę i szansę”¹⁶. Ostatecznie, stwierdza, iż:

W gruncie rzeczy intelektualista to nie człowiek. To wymiar społeczeństwa. Błogosławiona częśćka rzeczy. [...] Świat zupełnie pozbawiony intelektualistów? Nie, nie przyjmuję takiej ewentualności¹⁷.

¹⁵ P. Johnson, *Emancypacja*, przeł. A. Nelicki, [w:] P. Johnson, *Historia Żydów*, Platan, Kraków 2000, s. 354. Innymi czynnikami, według niego, były wzrost demograficzny Żydów aszkenazyjskich (z grubsza rzecz ujmując, zamieszkałych we wschodnich rejonach Europy), nierówne traktowanie przez instytucje państwowe i antysemityzm.

¹⁶ B.-H. Lévy, *Pochwała intelektualistów*, przeł. M. Żurowska, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8–9, s. 436, 435.

¹⁷ *Ibidem*, s. 439. Również Hermann Cohen pozwala sobie na tego typu porównanie: „Prorocy pojawili się, jak gdyby pochodzili z nowego świata, i nawoływali ludzi do pewnego rodzaju polityki, jak gdyby byli osiemnastowiecznymi kosmo-

Odwołajmy się jeszcze raz do Soloveitchika i jego interesującej charakterystyki tej figury. Przecistawiając jednostkę społeczeństwu, zwraca szczególną uwagę na rolę postaci zbuntowanych w tradycji, siłę pojedynczego człowieka i pyta:

Kim był Abraham? Kim był Eliasz? Kim byli prorocy? Ludźmi, którzy ośmielali się upominać społeczeństwo, żeby zniszczyć jego *status quo* i zastąpić je nowym porządkiem społecznym. [...] Heroizm jest centralną kategorią w praktyce judaizmu. Tora pragnie Żyda żyjącego heroicznie, upominającego, wyrzucającego, potępiającego, ilekroć społeczność jest krzywdząca i niesprawiedliwa. [...] Samotny człowiek jest odważny, jest kontestatorem, nie boi się nikogo, podczas gdy człowiek społeczny [*social man*] idzie na kompromis, utwierdza pokój, czasem tchórzy¹⁸.

Rozwijając aspekt społeczny życia jednostki Soloveitchik podkreśla zasadniczy konflikt tkwiący w tej podwójnej strukturze kondycji ludzkiej, odwołując się przy tym do motywu stworzenia kobiety i mężczyzny prezentowanego w pierwszej księdze Tory (Rdz 1,26–28; 2,21–22), gdzie dzieło człowieka jest rozbite na dwa osobne akty – Bóg tworzy Adama, następnie kreuje jego towarzystwo. Nie umyka jego uwadze, że obie te pozycje są ze sobą źródłowo powiązane, jak i że z obu wynikają odmienne obowiązki.

Porzucając dygresję, wróćmy do charakterystyki Walzera. Jak pisze,

przesłanie proroków dotyczy tego, doczesnego świata. Ich etyka jest powszednią etyką społeczną. Dwie kwestie są tu kluczowe – obie zapożyczam od Webera, którego porównawcza perspektywa jest szczególnie pouczająca. Po pierwsze, nie istnieje nic takiego jak prorocka utopia – wizja (w duchu, powiedzmy, platońskim) „najlepszego” reżimu politycznego czy religijnego, krainy wolnej od historii, umiejscowionej wszędzie i nigdzie. Prorocy są pozbawieni wyobraźni filozoficznej. Mimo swojego gniewu pozostają wierni własnym społeczeństwom. [...] Po drugie, proroków nie interesuje jednostkowe zbawienie ani doskonalenie własnej duszy¹⁹.

politami”. H. Cohen, *The Idea of Messiah and Mankind*, [w:] H. Cohen, *Religion of Reason*, s. 242.

¹⁸ J.D. Soloveitchik, *The Community*, [w:] *The Jewish Philosophy Reader*, s. 462–463.

¹⁹ M. Walzer, *Prorok jako krytyk społeczny*, [w:] M. Walzer, *Interpretacja i krytyka społeczna*, s. 95–96.

Rezerwuarem krytyczności, jak sugeruje Walzer, nie jest wyobraźnia filozoficzna proroka, lecz jego praktyka społeczna. Skoncentrujmy zatem uwagę na jego kondycji jako członka społeczności.

Nie bez znaczenia dla sposobu działania proroka jest jego społeczne położenie. Po pierwsze, nie jest obcym – należy do wspólnoty, choć ta przynależność jest dla niego tylko punktem wyjścia, kieruje on bowiem słowa pouczenia, nagany i nakazu do owej wspólnoty, wykazując przy tym znajomość jej sposobu życia, wartości, problemów, nadużyć. Jak pisze Walzer, w kontekście jednego z proroków, na którego wyraźnie zwraca szczególną uwagę:

Proroctwo Amosa jest przykładem krytyki społecznej, ponieważ rzuca on wyzwanie przywódcom, konwencjom i rytuałom określonego społeczeństwa i ponieważ czyni to w imię wartości wyznawanych przez to społeczeństwo²⁰.

Po drugie, nie należy do kasty kapłanów; krytyka, jaką wypowiada, dotyczy również ich. Jego domeną nie jest tego samego rodzaju wiedza, jaką dysponują kapłani – dotycząca Świątyni, kultu, rytuału. Warto zaznaczyć tę kwestię – prorok odwołuje się do innej wiedzy albo do innego jej aspektu, choć bazuje zasadniczo na tych samych źródłach. Po trzecie, nie należy on do domu władcy – prorocy są częstokroć przez władzę prześladowani.

W Izraelu – pisze Walzer – religia nie była wyłączną własnością kapłanów, a prawo – królewskich urzędników. Proroctwo, w tej formie, jaką znamy, w formie krytyki, nie byłoby możliwe, gdyby nie względna słabość kapłanów i biurokracji. Już same prorockie teksty wskazują na te konieczne warunki: sprawiedliwość wymierza się (lub nie) w „bramach” miasta, kwestie religijne dyskutowane są na ulicach²¹.

Po czwarte, jego krytyka wykracza poza partykularyzm jednego kręgu kulturowego i kierowana jest także do współmieszkańców wywodzących się z odmiennych i odrębnych środowisk, grup i nacji, można powie-

²⁰ *Ibidem*, s. 106.

²¹ *Ibidem*, s. 84–85.

dzieć, że ostatecznym horyzontem prorocstwa, choć – co istotne – nie wyłącznym, jest ludzkość.

Prorok, o którym mówi Walzer, pojawia się, kiedy mamy już do czynienia z rozbudowaną strukturą społeczną, zróżnicowaniem kulturowym, pluralizmem, rozwarstwieniem, złożonością ról oraz różnorodnością i podziałem instytucji.

Po Salomonie królów Izraela i Judy nie mają bezpośredniej komunikacji z Bogiem. [...] Rządzący oraz walczący są odtąd odrębni od proroków. Dawid jest pierwszym prawodawcą Izraela, do którego Bóg posyła proroków, którzy upominają go za jego grzechy²².

Prorok zna zwyczaje danej społeczności, jednocześnie jednak „zajmuje miejsce” jak gdyby poza nią. Jego punktem zaczepienia nie są istniejące urzędy, ale tworzy on odrębną, względnie autonomiczną instytucję, w działalności której niezwykle istotną sferą odniesienia staje się tradycja. Jak podkreśla tę kwestię Walzer: „Przed wszystkim trzeba zauważyć, że treść prorocstwa zależy od wcześniejszych przekazów” – innymi słowy, prorok odwołuje się do zasobów społecznej pamięci, co stanowi punkt wyjścia do krytyki obecnego obyczaju i nadużyć.

Jednakże przekaz, tradycja nie jest czymś ustalonym i trwałym czy zbieżnym ze zwyczajem, nie ma charakteru spójnego i jednolitego, co sprzyjałoby niewątpliwie niezakłóconej transmisji międzypokoleniowej, sama w sobie stanowi pewne wyzwanie. Dlatego też „prorocy nie tylko przywołują i odtwarzają tradycję, ale także poddają ją rewizji i interpretują”²³. W tym sensie prorok, będąc komentatorem zarówno pamięci, jak i obecnej sytuacji społecznej, budując dialog między nimi, ustanawia tym samym poczucie ciągłości, więzi, a także społecznej toż-

²² *Prophets*, [w:] *The Jewish Political Tradition*, vol. I, *Authority*, red. M. Walzer, M. Lorberbaum, N.J. Zohar, Yale University Press, New Haven, London 2000, s. 201.

²³ M. Walzer, *Prorok jako krytyk społeczny*, [w:] M. Walzer, *Interpretacja i krytyka społeczna*, s. 83, 97. W kwestii powiązania zagadnień sprawiedliwości i żydowskiego komentarza zob. esej Lévinasa *Sur la justice* („Cahiers de l’Herne”, red. C. Chalier, M. Abensour, 2005, nr 60).

samości. Z jednej strony, mamy tu bowiem do czynienia z wielością i niestabilnością źródeł tradycji i przede wszystkim przynajmniej częściowo ustnym ich funkcjonowaniem, z drugiej strony jednak, z czymś, do czego one odsyłają i co stanowi o wadze, jaką przywiązuje się do ustnych i pisemnych przekazów, jak i o tym, że słowa pouczenia wywodzą się i są kierowane właśnie do tej, a nie innej społeczności.

Stąd wydaje się – wychodząc poza kwestie poruszone przez Walzera – że należy zwrócić uwagę na istotne miejsce, jakie zajmuje w przywoływaniu tradycji Przymierze, bowiem proroctwo znajduje właśnie w nim ważny punkt odniesienia. To wokół niego koncentruje się tradycja. To z niego, jako ustanowionego i społecznie uznawanego początku, prorok czerpie swój autorytet. Proroctwo pojawia się z racji zawartego w przeszłości, kolejno odnawianego oraz weryfikowanego, jak i wymagającego ciągłego odnawiania Przymierza, które leży u podstaw owej społeczności – zawiera w sobie zasadnicze obietnice i umowy, dotyczące tak relacji między ludem Izraela a jego Bogiem, jak i członkami społeczności między sobą, oraz intuicje dotyczące przyszłości tego związku²⁴. Krytyka proroków, tak w jej aspekcie religijnym, jak i etyczno-politycznym, dotyczy obietnic, jakie wiążą w ich rozumieniu tradycji członków społeczności. W związku z tym: „Celem proroctwa jest ożywienie pamięci, wzbudzenie oburzenia i wywołanie skruchy”²⁵.

Działalność i skuteczność proroka wskazują, że nie ma być może zgody co do treści Przymierza, jednak sam jego autorytet społecznie funkcjonuje. Prorok krytykuje ze względu na niewierność Przymierzu – które przyrównać moglibyśmy do swego rodzaju „umowy społecznej” (zwłaszcza przypadek Przymierza z Synaju), naruszenia której powinny z założenia podrażniać poczucie sprawiedliwości jej członków – ale i jednocześnie interpretuje jego przesłanie, a zatem dokonuje krytycznej selekcji w nawarstwionych źródłach tradycji, komentarzy i świadectw Przymierza. Nie tylko trafność napomnień i projekcji, ale i biegłość tłumaczenia źródeł tworzy podstawę jego wiarygodności.

²⁴ Zob. *Covenant: God's Law and the People's Consent*, [w:] *The Jewish Political Tradition*, s. 6–10.

²⁵ M. Walzer, *Prorok jako krytyk społeczny*, [w:] M. Walzer, *Interpretacja i krytyka społeczna*, s. 88.

[Prorocy – R.W.] mimo że krytykują całe społeczeństwo – podejmuje kwestię w innym komentarzu: *Prophetic Criticism and Its Targets*, Walzer – mając nadzieję na jego moralne przekształcenie, ich ścisłym żądaniem jest indywidualna tszuwa – „skrucha”; dosłownie „zawrócenie” ku prawom umowy. [...] Celem jest seria zwrotów, a nie zmiana politycznego reżimu – chociaż jeśli książęta i sędziowie wyrażą żal, skutek może być podobny do zmiany reżimu. „Być może usłuchają i zawrócą – mówi Jeremiasz – każdy ze swej złej drogi” (26,3)²⁶.

Przykłady, na które powołuje się prorok, metafory, których używa, są powszechnie znane i rozumiane, choć ich dobór i uporządkowanie jest wynikiem jego pracy, poprzez którą próbuje on odpowiedzieć na wiele złożonych zagadnień: co, przez kogo i komu zostało w ten sposób obiecane, co ma być rozumiane jako odstępstwo od Przymierza, kto i jakie ma obowiązki i prawa na mocy tej zawartej w odległej przeszłości umowy społecznej. Dlatego też napomnienie różnicuje on w zależności od tego, do kogo – członków swojej kultury czy obcych – jest kierowane.

Zatem krytyka nie jest ograniczona jedynie do wąskiego kręgu wspólnoty czy narodu, równocześnie jednak jej program różni się ze względu na podmioty, do których jest kierowana, i sfery ich funkcjonowania. Ów podział moglibyśmy poprowadzić wzdłuż dwóch osi. Jedna linia przebiegałaby między jednostkami należącymi do tej samej kultury, ale zajmującymi różne pozycje społeczne (kapłan, rodzic, urzędnik, rzemieślnik, sługa, dziecko, władca), druga – wprowadzałaby różnicę co do obowiązków między członkami tego samego społeczeństwa, ale należącymi do odmiennych kultur czy społeczeństw ze sobą sąsiadujących, wobec których prorok również wysuwa roszczenia – z jedną jednak różnicą:

Prorok sądzi sąsiadów Izraela tylko za złamanie kodeksu minimalnego, „czegoś w rodzaju międzynarodowego prawa religijnego” – jak sugeruje Weber – „które uchodziło za obowiązujące wśród narodów Palestyny”²⁷.

²⁶ *Prophets*, [w:] *The Jewish Political Tradition*, s. 217.

²⁷ M. Walzer, *Prorok jako krytyk społeczny*, [w:] M. Walzer, *Interpretacja i krytyka społeczna*, s. 93.

Za przykład takiego „kodeksu minimalnego” możemy uznać (na niego też powołuje się Walzer) przypadek tzw. Praw Noachidów – Siedmiu przykazań dla potomków Noacha, które zgodnie z tradycją zostały nadane całej ludzkości. Jak pisze Alan Unterman:

Wprawdzie istnieją nieco odmienne wersje tych praw, lecz powszechnie przyjmuje się, że synom Noego zabrania się bałwochwalstwa, bluźnierstwa, mordowania, rozwiązłości seksualnej, rabunku oraz zjadania części wyrwanej z ciała żywego zwierzęcia. Muszą także stworzyć system sądowniczy. W teorii goja łamiącego te zakazy można ukarać śmiercią. Inne przykazania Tory obowiązują wyłącznie Żydów, choć nie-Żydzi mogą się im wedle swej woli podporządkować, z wyjątkiem świętowania szabatu i studiowania Tory, które są gojom zabronione. Goja trzymającego się tych reguł należy traktować jak osiadłego cudzoziemca, ger toszaw, któremu gmina żydowska powinna udzielać wsparcia. Zostanie on zaliczony do sprawiedliwych wśród narodów świata, którym dany będzie udział w Olam Haba [Świecie Przyszłym – R.W.]²⁸.

Na marginesie i w związku z tym, co zostało wcześniej już powiedziane, należy tutaj dodać, że Walzer zaznacza także związek między erą proroków, a dalszymi losami judaizmu, podkreślając różnicę między charakterem następujących po sobie kolejno epok, które z perspektywy czasu ukazują dążność do stopniowej kodyfikacji judaizmu i dominacji judaizmu ortodoksyjnego. Jak zauważa,

spójność religii Izraelitów była w większym stopniu konsekwencją niż wstępnym warunkiem działania proroków. Ich prorocтва, wraz z pismami szkoły deuteronomicznej, rozpoczęły tworzenie tego, co możemy określić mianem normatywnego judaizmu²⁹.

²⁸ A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przeł. O. Zienkiewicz, Książka i Wiedza, Warszawa 2003, s. 220. Zob. *613 przykazań judaizmu*, opr. E. Gordon, Austeria, Kraków 2006, s. 241–242.

²⁹ M. Walzer, *Prorok jako krytyk społeczny*, [w:] M. Walzer, *Interpretacja i krytyka społeczna*, s. 97–98.

Zatem przejęcie funkcji³⁰ proroków przez twórców Talmudu, uczonych w piśmie znawców tradycji, oznaczało również przejęcie perspektywy krytyki społecznej w jej zróżnicowanych wymiarach (jednostkowym, wspólnotowym, społecznym i ogólnoludzkim).

3. Moment uniwersalny – moralność rozrzedzona

Podział, który staramy się cały czas podkreślać, wraz z tym, co na jego temat mówią uczeni Talmudu, oznacza ostatecznie, że mamy tu do czynienia z wypracowaną architekturą sieci wzajemnych zależności – jednostka ma obowiązki zarówno wobec wspólnoty, jak również społeczeństwa, państwa, ludzkości³¹, podobnie wspólnota i społeczeństwo mają zobowiązania i winny brać pod uwagę potrzeby jednostki.

Wrażliwość uczonych w piśmie, jak i wcześniej proroków, nie sprowadza się do samego zauważenia i wyartykułowania owej kwestii, ale obfituje w próby zbadania zależności między jednostką, wspólnotą, społeczeństwem i ludzkością oraz ich uporządkowania. Zwraca to szczególną uwagę w kontekście podejmowanego tu tematu. Owa architektura zakłada źródłową heteronomię. Wymiary te nie posiadają wspólnej genezy – mityczna, jak byśmy powiedzieli, formuła stworzenia zostaje poddana kolejnym korektom w opowieści o Potopie i budowie wieży Babel, w końcu Przymierza na Synaju jako wzajemnego wybrania. Można podejrzewać, że na kształt idei narodowej odrębności duży wpływ

³⁰ Wraz z zakończeniem ery Proroków „płaszcz proroka” przejął *chacham* (hebr. „mędrzec”; określenie to odnosi się szczególnie do mędrców okresu talmudycznego), „ceniony w istocie wyżej od proroka”. A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, s. 221.

³¹ Wprowadzenie pojęcia „ludzkości”, istotnego składnika uniwersalizmu, Hermann Cohen wiąże z działalnością proroków, które to pojęcie następnie przeniknęło do kultury greckiej za sprawą Filona z Aleksandrii. Zob. H. Cohen, *The Idea of Messiah and Mankind*, [w:] H. Cohen, *Religion of Reason*, s. 236–268.

miała także praktyka i doświadczenie poszczególnych grup żyjących w „rozproszaniu” (*galut*), a zatem różniących się również od siebie³².

A zatem w sferze ideowej nie ma prostej zależności między jednostką, wspólnotą, społeczeństwem i ludzkością. Nie można założyć prostego zawierania się w sobie tych poszczególnych wymiarów i sprowadzić ich do siebie. Dana wspólnota, jako diasporyczna (grec. *diáspora*, hebr. *tfuca*, *gola*), wchodziła w skład społeczności, dla której była kulturowo obca, której prawa i zwyczaje różniły się zasadniczo od praw i zwyczajów wspólnoty żydowskiej. Jednak w skład samej wspólnoty, jak było to już powiedziane, wchodziły zależności między jednostkami nie tylko o różnym statusie kulturowym, ale i klasowym (np. prawnie odróżniano niewolnika hebrajskiego i niewolnika cudzoziemca).

Talmud, idąc w tym śladem Tory, dostrzega i stara się uregulować również te relacje. Znamienne, że ponownie podział kulturowy i społeczny nakładają się na siebie. Współcześnie Erich Fromm, podobnie jak Lévinas, co przyjdzie nam jeszcze eksponować, zwraca uwagę w tym kontekście na status biblijnych figur obcego (przybysza), wdowy i sieroty.

Fakt – pisze Fromm – iż przykazanie dotyczące szacunku i miłości do przybysza wyjaśnione jest przez przypomnienie losu Hebrajczyków w Egipcie sugeruje, że nie odnosi się ono jedynie do wyznawców tej samej religii (określenie *ger* znaczy w zasadzie *gość*, *osoba bawiąca gdzieś przejazdem*). To samo odwołanie się do sytuacji przybyszów z ziemi egipskiej znajdujemy w *Księdze Powtórzonego Prawa* (10,19). *Wy także miłujcie cudzoziemca, boście sami byli cudzoziemcami w ziemi egipskiej*, a także w *Księdze Wyjścia* (23,9); *Nie będziesz uciskał cudzoziemców, gdyż znacie życie cudzoziemców, bo sami byliście cudzoziemcami w Egipcie*. Zasada ta określa miłość do cudzoziemców jako miłość do innych istot ludzkich, do kogoś, kto jest po prostu i wyłącznie człowiekiem (wyłącznie, gdyż w żyłach jego nie

³² Można to porównać do sytuacji we współczesnym Izraelu, gdzie ostatnia fala emigracji lat 90. Żydów z Rosji (prawie 1/5 populacji Izraela) zderzyła się z grupami osadników żydowskich oraz upośledzonymi społecznie i politycznie grupami Żydów sefardyjskich, co znalazło natychmiast odzwierciedlenie w systemie partyjnym i przetasowaniu na scenie politycznej. Zob. R. Balke, *Izrael*, przeł. J. Koźbiał, Cyklady, Warszawa 2005, s. 128–143.

płynie moja krew, nie wyznaje tej samej co ja religii, nie mówi tym samym językiem itp.). W szerszym sensie wersety te mówią: wszelka miłość oparta jest na wiedzy o drugim człowieku, wiedza zaś powstaje w oparciu o przeżyte doświadczenie. [...] Odkrywszy cudzoziemca w sobie, nie potrafię już nienawidzić cudzoziemca w kimś innym, gdyż w rzeczywistości przestał on dla mnie być cudzoziemcem³³.

Jak czytamy dalej:

Cudzoziemiec pojawia się w *Biblii* hebrajskiej w innym jeszcze wymiarze, nie tylko jako nieznaną istotą ludzką, ale również jako istota bezsilna i słaba. [...] podobnie jak w innych fragmentach *Pięcioksięgu* uwypuklona jest podstawowa zasada biblijnej sprawiedliwości społecznej; należy bronić tych, którzy nie mają w nikim oparcia, są bezsilni (wdowę, sierotę, nędzarza, wędrowca) przed tymi, którzy mają władzę. Etyka biblijna nie koncentruje się na bogactwie i władzy jako takich, lecz na stosunkach społecznych pomiędzy silnymi i słabymi³⁴.

Należy bronić tych, którzy nie mają w nikim oparcia (co zdaje się odbijać dalekim echem także w *Teorii sprawiedliwości* Johna Rawlsa), ponieważ bycie u siebie oznacza posiadanie statusu, możliwość odwołania się uznanej społecznie jednostki

³³ E. Fromm, *Halacha*, przeł. K. Masewicz, [w:] *Judaizm*, red. M. Dziwisz, wyb. W. Jaworski, A. Komorowski, Kraków 1989, s. 195–196. W tym duchu możemy odczytać definicję narodu, jaką podaje Alain Finkielkraut: „Naród stanowi zbiorowość, w której to, co przydarza się innym, przydarza się również mnie”. A. Finkielkraut, *Niewdzięczność. Rozmowa o naszych czasach*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005, s. 59.

³⁴ E. Fromm, *Halacha*, s. 196. Zob. także E. Fromm, *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, PIW, Warszawa 1971, s. 61–62. Wspaniały komentarz do tego biblijnego motywu, eksplikujący jego uniwersalne roszczenie, daje inny żydowski intelektualista i pedagog, Henryk Goldszmit, w utrzymanym w tonie prorockim napomnieniu o bezwzględny szacunek do unikalności innego człowieka: „Dziecko jest cudzoziemcem, nie rozumie języka, nie zna kierunku ulic, nie zna praw i zwyczajów. Niekiedy samo rozejrzeć się woli; gdy trudno, prosi o wskazówkę i radę. Potrzebny przewodnik, który grzecznie odpowie na pytanie” (J. Korczak, *Prawo dziecka do szacunku*, [w:] J. Korczak, *Pisma wybrane*, t.1, wyb. A. Lewin, Nasza Księgarnia, Warszawa 1984, s. 77; zob. też s. 61–88). Ta ekwiwalencja ujawnia zasadniczą stawkę szacunku do inności.

do znanych sobie praw i obowiązków, przysługujących jej z racji bycia członkiem danej wspólnoty, czemu nie podoła obcy, jak też wdowa czy sierota, również z racji braku wsparcia ze strony bliskich. Uznanie obcości jako odrębnego statusu, a zarazem uniwersalnego minimum („moralności rozrzedzonej”, mówiąc językiem Walzera³⁵) jest, z jednej strony, wyrazem solidarności na poziomie ogólnoludzkim, z drugiej strony, podstawą, od której nie może abstrahować skomplikowana sieć społecznych pozycji, praw i obowiązków, „moralność gęsta” (przy czym warto nadmienić, iż sprawiedliwe czynienie jest praktyką jednostek, które potrzebują przyzwoitych instytucji, by móc owe praktyki bez przeszkód skuteczniać³⁶).

Uznanie dla innego jako podstawa zasad uniwersalnych wymaga odpowiedzi na pytanie, co oznacza to dla niego w praktyce. Innymi słowy, dzięki statusowi obcego przybysz zostaje objęty praktyką sprawiedliwości, ochroną (co nie oznacza jego bezkarności), a ludzkość staje się jej punktem odniesienia (zatem i do niej prorok kieruje swoje pouczenia).

Zatem mamy dwie linie podziału przebiegające w dwóch wymiarach; jedna to linia rozciągająca się między jednostką a kolektywem, druga to linia sprawiedliwości społecznej. Z jednej strony, swój-obcy, z drugiej, silny-słaby.

Prorok Walzera jako krytyk społeczny ewidentnie spełnia owo zadanie kwestionowania, ufając przy tym, że jego społeczność może postępować bardziej sprawiedliwie, staje na drodze etycznego rozwoju. Formułuje wyzwania, stawia warunki. Z jednej strony, moglibyśmy uznać za słabość to, iż musi on przekonywać do swojej wizji sprawied-

³⁵ Zagadnieniu wyodrębnienia z moralności gęstej (*thick*) moralności rozrzedzonej (*thinly*), kodeksu minimalnego, poświęcił Walzer osobną pracę. Zob. M. Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994.

³⁶ Zob. A. Margalit, *The Concept of Humiliation*, [w:] A. Margalit, *The Decent Society*, przeł. N. Goldblum, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 1998, s. 9–53.

liwości, jednak z drugiej strony, podstawą jego mocy jest to, że nie musi przekonywać do sprawiedliwości samej. By jeszcze raz oddać głos Walzerowi:

Siła takich proroków jak Amos bierze się bowiem stąd, że potrafią powiedzieć, czym jest ucisk, jak się przejawia tu i teraz, i wyjaśnić, w jaki sposób łączy się z innymi cechami życia wspólnotowego³⁷.

Innymi słowy, społeczność traci warunki możliwości bycia przyzwoitą w momencie, w którym słabnie wrażliwość etyczna jej członków, podatność na kwestionowanie, na krytykę, w której to społeczności nie ma miejsca dla działalności proroka.

W tym, co zostało dotychczas powiedziane, widać już wyraźnie, że nie chodzi jedynie o odnotowanie historycznego procesu, ale o pojawienie się oraz zinstytucjonalizowanie pewnej praktyki i świadomości społecznej, łącznie z mechanizmami umożliwiającymi ich zachowywanie i ciągle odradzanie w licznych adaptacjach, co przyjęło się nazywać tradycją. Ostatecznie krytyk społeczny „przymocowany” jest do wspólnoty, a aktualność jego nauki etycznej zależy od „mechanizmów” pamięci. Wydaje się, że napór postulatów wierności objawieniu, Torze (hebr., dosł.: nauczanie, pouczenie), narosłej tradycji, z jednej strony, pomógł uruchomić procesy ujednolicania i kanalizacji zjawisk, wartości i czynności związanych z wychowaniem, a z drugiej, ugruntować i tak już silne przekonanie o korelacji wychowania i wiedzy, co w rezultacie pomogło uwspólnotowić wychowanie (uczynić za nie odpowiedzialną całą wspólnotę) i wykształcić instytucje edukacyjne. W efekcie chodzi o wychowanie na drodze zdobywania wiedzy, gdzie wiedza z zakresu etyki zajmuje szczególne miejsce. Talmud przytacza popularne przysłowie: „Jeśli nabyłeś wiedzę, czegoś ci brak? Jeśli brak ci wiedzy, coś nabyłeś?”. „Miasto, w którym nie ma dzieci szkolnych, ulegnie zagładzie” (*Szabbat* 119b)³⁸.

³⁷ M. Walzer, *Prorok jako krytyk społeczny*, [w:] M. Walzer, *Interpretacja i krytyka społeczna*, s. 108.

³⁸ Cyt. za: A. Cohen, *Talmud*, s. 185.

Powróćmy zatem do ujęć talmudycznych. Wspólnota jako przestrzeń, w której rozgrywa się życie jednostki, wymaga szczególnej troski o jej stabilność i reprodukcję. W jakimś sensie niemożliwy jest pojedynczy Żyd. Przede wszystkim jest to funkcja wychowania, które *de facto* staje się podstawą wspólnoty. Powiedzielibyśmy, iż owo wychowanie zorientowane jest na oba wymiary, społeczny i kulturowy – indywidualnej odpowiedzialności i pokojowego współistnienia z innymi. Z jednej strony, jest to wychowanie do odpowiedzialności – znajomości norm społecznych, praw zamieszkiwanego państwa, niezależności, rozsądnego postępowania, zawodu, wykształcenia, brania na siebie społecznych obciążeń zanieganych przez innych. Z tego wynikały obowiązki rodziców i wspólnoty wobec dzieci. „Człowiek ma obowiązek wyuczyć swego syna zawodu, a kto nie uczy swego syna zawodu, uczy go złodziejstwa” (*Tosifta Kidduszin* 1,11)³⁹. Z drugiej strony – wychowanie do pokojowego współistnienia, życia moralnego, przestrzegania Szabatu, szukania zgody, sprawiedliwego postępowania, lojalności wobec państwa, szacunku bliźnich. O tym, między innymi, traktuje nauka Rabiego Ben Zomy:

Kto jest mądry? Ten, kto się uczy od każdego człowieka⁴⁰, jak jest napisane: „Dzięki wszystkim moim nauczycielom zmadrzałem” (*Tehilim* 119,99). Kto jest silny? Ten, kto poskramia swoje skłonności, jak jest napisane: „Lepszy cierpliwy od siłacza i ten, kto ma władzę nad swoim usposobieniem, od tego, kto zdobywa miasto” (*Miszle* 16,23). Kto jest bogaty? Ten, kto jest szczęśliwy, z powodu tego, co przypadło mu w udziale, jest napisane: „Będziesz jadł z owocu [pracy] twoich rąk, będziesz szczęśliwy i będzie ci dobrze” (*Tehilim* 128,2) „Będziesz szczęśliwy” – na tym świecie, „będzie ci dobrze” – w Przyszłym Świecie [Olam ha-Ba – R.W.]. Kto jest godny szacunku? Ten, kto szanuje innych, jak jest napisane: „Tych, którzy mnie szanują – ja uszanuję, ci, którzy mną gardzą – będą wzgardzeni” (I *Szmuel* 2,30) (*Pirke Awot* 4,1).

³⁹ Cyt. za: *ibidem*, s. 205.

⁴⁰ Warto przytoczyć komentarz uczonego z XI wieku, Rasziego: „Człowiek mądry potrafi nauczyć się czegoś nawet od osoby, która nie dorównuje mu mądrością, gdyż z każdego dostępnego źródła stara się on czerpać wiedzę i nie czuje się tym zawstydzony”, *Pirke Awot*, s. 52.

Są cztery rodzaje charakterów ludzkich. Ten, który mówi: „Moje jest moje, twoje jest twoje” – to jest cecha przeciętnego [człowieka]; „Moje jest twoje, twoje jest moje” – [człowiek] nieuczony; „Moje jest twoje, twoje jest twoje” – [człowiek] pobożny; „Twoje jest moje i moje jest moje” – [człowiek] zły (*Pirke Awot* 5,13).

Wszystko to jednak nie jest możliwe bez wiedzy⁴¹, ignorant nie może być sprawiedliwy.

Kolejność cnót w przytoczonym fragmencie (*Pirke Awot* 4,1) nie jest przypadkowa. Wartość nauki, która ostatecznie okazuje się nauką przede wszystkim – a później nazbyt często wyłącznie – Tory, stoi niepomniernie wysoko.

Zatem mimo tego nastawienia na etyczno-krytyczny i wydawałoby się uniwersalistyczny charakter tradycji, a zatem i wychowania, uderza przywiązanie do wspólnotowego partykularyzmu i jego konserwatyzm, co stało się przedmiotem krytyki maskilim – oświeconych Żydów. Jak odnotowuje Cohen:

Największym obowiązkiem spoczywającym na rodzicach było przysposobienie dzieci do życia jako członków społeczności Izraela. Idealem, do którego dążono, było włączenie ich w bezpieczne ogniwo łańcucha tradycji, tak by religijne dziedzictwo otrzymane od poprzedniego pokolenia mogło zostać przekazane w nietkniętym stanie pokoleniu następnemu. Niezbędnym warunkiem osiągnięcia tego celu było wpojenie im znajomości Tory⁴².

Możemy zobaczyć podmiot, jednostkę albo jako taką, o której tożsamość toczy się batalia wspólnoty, powiedzielibyśmy wtedy, że wspólnota w pewnym sensie wywłaszcza jednostkę z jej przynależności do społeczeństwa czy ludzkości i zagarnia ją, albo jako taką, która musi posiadać tożsamość wspólnotową, by przynależność i relacja do społeczeństwa i ludzkości mogła się w jakimkolwiek sensie ukonstytuować.

⁴¹ „Są cztery rodzaje tych, co chodzą do *bet hamidrasz* (domu nauki): ten, który przychodzi i nie uczy się – otrzyma nagrodę za przychodzenie; ten, który uczy się i nie przychodzi – otrzyma nagrodę za uczenie się; ten, który przychodzi i uczy się – [to człowiek] pobożny; ten, który nie przychodzi i nie uczy się – [to] zły [człowiek]”, *Pirke Awot* 5,17.

⁴² A. Cohen, *Talmud*, s. 184–185.

Wróćmy w tym miejscu do rozważań Walzera, w których podejmuje on ponownie kwestię nieciągłości w relacji między jednostką a społeczeństwem, tym razem z naciskiem na rolę niedobrowolnych wspólnot i mając na uwadze współczesne społeczeństwa zachodnie. Krytykuje on stanowiska liberalne, które ignorują istnienie i rolę niedobrowolnych stowarzyszeń:

Spółeczeństwo obywatelskie – pisze w *Polityce i namiętności* – to termin opisowy, konstrukcja socjologiczna oraz marzenie liberałów. Marzenie zostało wysnute z teorii dobrowolnych zrzeszeń: jest to wizja świata złożonego z grup społecznych, do których przynależność jest swobodnie wybierana i nieprzymusowa⁴³.

Walzer nie wierzy w ideę, iż celem liberalnego społeczeństwa jest rozmontowanie niedobrowolnych stowarzyszeń, przyjmuje on, że te są faktem.

W skład społeczeństwa obywatelskiego wchodzi nietolerancyjne i niedobrowolne stowarzyszenia – zachłanne lub totalizujące grupy [...]. Nie dominują one świata stowarzyszeń, ale odgrywają w jego obrębie istotną rolę. Organizują swoje życie wspólnotowe, mając za zaplecze grupy o bardziej pierwotnym charakterze, kategoryczne, do których przynależności się nie wybiera i które przeważnie przesądzą nie tylko o tożsamości, ale i o statusie społecznym, i nie zachęcają do przychodzenia i odchodzenia. Wnikliwy z socjologicznego punktu widzenia i politycznie użyteczny opis społeczeństwa obywatelskiego musi to wszystko jakoś uwzględnić, nawet jeśli wspomniane grupy obu rodzajów są, co się często zdarza, wrogami wolności i pluralizmu⁴⁴.

Jak twierdzi, zdolność do opuszczenia niedobrowolnego stowarzyszenia cechuje jednostki silne, co dodatkowo podkopuje wewnętrzny potencjał tych stowarzyszeń do przeprowadzenia krytycznej autoreformy. W ten sposób silniejsi stają się jeszcze silniejsi, a słabsi coraz to słabsi. Rozważania Walzera, być może, zmierzają w innym kierunku, jednak jeden z wniosków, jakie podaje, współbrzmi pod pewnym względem

⁴³ M. Walzer, *Spółeczeństwo obywatelskie i państwo*, [w:] M. Walzer, *Polityka i namiętność. O bardziej egalitarny liberalizm*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2006, s. 102.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 106.

z tym, co zajmowało wielu spośród starożytnych rabinów i wydaje się, że trafnie podsumowuje wątki rozwinięte w tej części:

Niewykluczone, że najważniejszą rzeczą, jakiej ludzie uczą się w społeczeństwie obywatelskim, jest współistnienie z wieloma różnymi formami konfliktu społecznego⁴⁵.

* * *

Nawiązanie to jest nam potrzebne, by uwyraźnić kilka kwestii bezpośrednio związanych z podjętymi w całej tej pracy problemami. Po pierwsze, współczesne zagadnienie międzykulturowości znajduje swego rodzaju odbicie w tradycji rabinicznej zarówno na poziomie teoretycznym, filozoficznym, antropologicznym, społecznym, prawnym, historycznym, jak i praktycznym. Po drugie, współcześni myśliciele nawiązujący do tej tradycji otwarcie dają wyraz zainteresowania tym odbiciem. Po trzecie, problem multikulturalizmu rozgrywa się na różnych poziomach, poczynawszy od jednostek poprzez wspólnoty, społeczeństwa aż po społeczność międzynarodową. Po czwarte, jedną z najistotniejszych sfer, wciąż zyskującą na znaczeniu, jest sfera edukacji. Wreszcie, wzrost znaczenia Talmudu wśród intelektualistów związanych z tradycją żydowską, do których zalicza się również Lévinas, daje o sobie znać w nurtach Haskali – Oświecenia żydowskiego, którego podstawowym problemem od czasów wystąpienia jego inicjatora⁴⁶, Mojżesza Mendelssohna, jest stworzenie modelu życia nowoczesnego Żyda w sytuacji nieciągłości między tradycją, z której ów się wywodzi, a społeczeństwem, którego kształt współtworzy i za który staje się w pełni odpowiedzialny. W kontekście tego, co zostało w tym rozdziale powiedziane, należy pamiętać, iż jest to problem mający swoją wielowiekową tradycję, stąd należy uznać za zasadne uogólnienie, którym posługują się Artur Hertzberg i Aron Hirt-Manhaim:

⁴⁵ *Ibidem*, s. 110.

⁴⁶ Zob. J. Ochman, *Wstęp oraz Filozofia Haskali berlińskiej*, [w:] J. Ochman, *Filozofia Oświecenia żydowskiego*, Universitas, Kraków 2000, s. 11–18, 21–52.

Żydzi w każdej epoce wkładali wiele wysiłku w próby pogodzenia u siebie dwóch tak odmiennych pragnień. Chcieli pozostawać odmienną i wyjątkową kulturą, nawet jeśli jednocześnie pragnęli być akceptowani przez większość. Ta dwoistość leży u podstaw wielkiego zamętu na trzech płaszczyznach. Po pierwsze, jest źródłem niepokoju w duszy każdego Żyda, który nie wie, do jakiej kultury należy. Po drugie, żydowskie frakcje spierają się o to, w jakim stopniu można przyjąć kulturę większości, zanim zacznie ona zagrażać żydowskiej tożsamości. I wreszcie, Żydzi zawsze starają się osiągnąć pojednanie ze społeczeństwem, kompensując swoją odmienność pragnieniem przynależności do niego⁴⁷.

Od momentu otwierania się społeczeństw zachodnich, dopuszczenia wielu mniejszości do praw i obowiązków (choć ów proces rozciąga się w czasie), jest to sytuacja dla wspólnot żydowskich tylko w pewnym sensie nowa, stają przed nimi ponownie szanse wyjścia z getta, wewnętrznej reformy, uwolnienia się od dominanty konserwatywnego i zamkniętego stylu życia⁴⁸.

W tym duchu pozostaje przemowa Gershoma Scholema, którą wygłosił w marcu 1970 roku na konferencji w Jerozolimie. Przytoczmy jej fragment:

Całkowite utożsamienie przynależności do żydostwa z faktem bycia Żydem religijnym tego lub innego nurtu, którego rzecznikami są obrońcy tradycyjnego judaizmu, było zjawiskiem historycznym, wynikającym z określonych procesów historycznych i podlegającym zmianom historycznym. Ukształtowało się ono w ogólnym zarysie po zburzeniu Świątyni i dominowało w diasporze przed erą emancypacji. [...] Gdy pod koniec XVIII wieku rabiniczna moc cheremu [ekskomuniki, zakazu – R.W.] wygasła, na światło dzienne wyszła pewna różnorodność. [...] Wraz z nadejściem ery emancypacji rozpoczął się nowy proces – pod naciskiem sił zarówno zewnętrznych, jak i wewnętrznych⁴⁹.

⁴⁷ A. Hertzberg, A. Hirt-Manhaim, *Żydzi. Istota i charakter narodu*, przeł. B. Paluchowska, Mada, Warszawa 2001, s. 52.

⁴⁸ Zob. P. Johnson, *Getto*, przeł. M. Wójcik, [w:] P. Johnson, *Historia Żydów*, s. 299–311; A. Hertzberg, A. Hirt-Manhaim, *Żydzi. Istota i charakter narodu*, r. 11, s. 148–165; R. Kolarzowa, *Haskala*, [w:] R. Kolarzowa, *Wprowadzenie do tradycji i myśli żydowskiej*, Wyd. URz, Rzeszów 2006, s. 232–237, 248–255.

⁴⁹ G. Scholem, *Kto jest Żydem?*, przeł. B. Szwarcman-Czarnota, „Midrasz” 2006, nr 10, s. 7.

Podstawowym problemem jednak nadal pozostaje pogodzenie tych dwóch ról i wielu wymiarów społecznego odniesienia, by, mówiąc metaforycznie, sprawiedliwi nie byli traktowani jakby popełniali zło, a źli, jakby wypełniali powinności tych pierwszych. Nieprzypadkowo na okres ten (XIX wiek) przypada powstanie dwóch głównych odłamów judaizmu: konserwatywnego i reformowanego, oraz wzmożona aktywność na polu humanistycznym i społecznym intelektualistów żydowskich⁵⁰.

⁵⁰ Zob. H. Arendt, *Żydzi a społeczeństwo*, [w:] H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1–2, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, NOW, Warszawa 1993, s. 93–128. Przybierało to niekiedy formy wymierzone we własne korzenie. Zob. P. Johnson, *Emancypacja*, przeł. A. Nelicki, [w:] P. Johnson, *Historia Żydów*, s. 341–354.

CZĘŚĆ PIERWSZA

ROZDROŻA PEDAGOGIKI MIĘDZYKULTUROWEJ. KONTEKSTY, IDEE, KRYTYKI

ROZDZIAŁ I

Konteksty krystalizacji nurtu

Romeo: Miałem sen tej nocy...
Merkucjo: I mnie coś się śniło.
William Szekspir

Tytułem wprowadzenia posłużę się ilustracją – opowiadaniem Franza Kafki *Kolonia karna*¹. Jego głównym bohaterem jest „podróżny-badacz”, który z niewiadomych przyczyn znalazł się w charakterze obserwatora, powiedzielibyśmy – turysty, w karnej kolonii i niespodziewanie dla siebie bierze udział w egzekucji.

Zdawało się, że podróżny jedynie z grzeczności – jak sugeruje Kafkowska narracja – przyjął zaproszenie komendanta, który go wezwał do asystowania przy egzekucji żołnierza skazanego za nieposłuszeństwo i obrazę zwierzchnika².

Skazany wykazał się niesubordynacją – został przyłapany na tym, że nie zasalutował o równej godzinie przed drzwiami kapitana, kiedy ten, by go sprawdzić, pojawił się nagle nocą na werandzie. Jednak o tym, że obowiązywał go jakiś związany z tym rozkaz, nic nam nie wiadomo³. Skazany żołnierz ma zostać umieszczony wewnątrz skomplikowanej maszyny, która wykona wyrok. Treść owego wyroku, zakaz, który przekroczył skazany, ma być ryty przez nią na jego plecach, stąd domyślamy

¹ F. Kafka, *Kolonia karna*, [w:] F. Kafka, *Wyrok*, przeł. J. Kydryński, PIW, Warszawa 1957, s. 140–183.

² *Ibidem*, s. 140.

³ *Ibidem*, s. 149–150.

się, że nigdy nie dowie się on o swojej winie. Wraz z końcem egzekucji przewidziany jest zgon skazanego⁴.

Przez większą część opowiadania odpowiedzialny za wykonanie egzekucji oficer w obecności jeszcze jednego żołnierza, zafascynowany wynalezioną przez poprzedniego komendanta maszyną, wyjaśnia podróżnemu (rozmowa między nimi odbywa się w języku skazańcowi nieznanym) z uwzględnieniem wielu szczegółów zasady jej działania, opowiada dzieje jej powstania, jak i samej kolonii.

Zasługa dokonania wynalazku – mówi – przypada zresztą wyłącznie naszemu poprzedniemu komendantowi. Czy słyszał pan o nim? Nie? A więc nie przesadzę, jeśli powiem, że urządzenie całej kolonii karnej jest jego dziełem. My, jego przyjaciele, wiedzieliśmy już w chwili jego śmierci, że urządzenie kolonii jest dziełem na tyle skończonym w sobie, że jego następca, choćby miał w głowie tysiąc nowych planów, nie będzie mógł – przynajmniej w ciągu wielu lat – zmienić nic ze starego⁵.

Rozeznawszy się w trudnym położeniu skazanego, który nic nie wie o swoim wykroczeniu, rozumiejąc z całego zajścia tylko tyle, że sytuacja jest paradoksalna, podróżny-badacz zastanawia się, jak w tej sytuacji on sam powinien się zachować. Jak czytamy:

Podróżny rozważał: wtrącać się energicznie w cudze sprawy, to zawsze budzi wątpliwości. On sam nie był ani obywatelem karnej kolonii, ani obywatelem państwa, do którego ona należała. Gdyby chciał potępić lub zgoda próbować wstrzymać egzekucję, mogliby mu powiedzieć: „Jesteś obcy, siedź cicho”. Nie mógłby na to nic odpowiedzieć, lecz tylko dodać, że w tym wypadku on sam nie rozumie swego postępowania, gdyż podróżuje jedynie po to, aby obserwować, a w żadnym razie nie po to, aby cokolwiek zmieniać w obcych procedurach sądowych. Ale tutaj sytuacja

⁴ Podróżny nie przestaje się dopytywać o sytuację skazanego: „Ale on chyba wie o tym, że w ogóle został skazany? – Także nie – odrzekł oficer i uśmiechnął się do podróżnego [...] – Nie dano mu żadnej sposobności obrony – powiedział oficer i spojrzał w bok, jakby przemawiał do samego siebie i nie chciał zawstydząć podróżnego opowiadaniem tych oczywistych dla niego rzeczy” (*ibidem*, s. 148).

⁵ *Ibidem*, s. 142–143.

aż prowokowała do tego. niesprawiedliwość postępowania i nieludzkość egzekucji nie ulegała wątpliwości⁶.

Ostatecznie próbuje wyjawzić oficerowi swoje zastrzeżenia. Okoliczności jeszcze bardziej się komplikują, tak że wydaje się, iż podróżny przestaje zupełnie rozumieć swoją rolę w całym zajściu. W końcu otwarcie wyraża sprzeciw⁷. W efekcie oficer uwalnia zaskoczonego skazańca i sam zajmuje jego miejsce, w czym pomaga mu uwolniony wraz z obecnym przy egzekucji żołnierzem.

Podróżny zagryzł wargi i nic nie mówił. Wiedział wprawdzie, co się stanie, ale nie miał prawa w czymkolwiek oficerowi przeszkadzać. Jeżeli nawet postępowanie sądowe, z którym związany był oficer, było naprawdę bliskie uchylecia – być może wskutek wystąpienia podróżnego, do którego ten ze swej strony czuł się zobowiązany – to jednak obecnie oficer postępował całkowicie słusznie; podróżny na jego miejscu nie postąpiłby inaczej⁸.

Jednak w trakcie „wznowienia” egzekucji maszyna zaczyna się psuć i zamiast wykonać wyrok zwyczajnie morduje oficera, mimo usiłowań podróżnego, który zorientowawszy się próbuje go z niej wyciągnąć.

Opowiadanie kończy krótki epilog w herbaciarni, do której udali się po epizodzie z maszyną podróżny, skazaniec i żołnierz. Następnie podróżny odpływa, czy raczej ucieka promem.

1. Demobilizacja, demokratyzacja, deformacja

We współczesnych odczytaniach kształtowania nurtu pedagogiki międzykulturowej wskazuje się nie tylko na społeczno-polityczne oraz historyczno-kulturowe zmiany, jakie zaszły w Europie czy Stanach Zjednoczonych w dwóch pierwszych dekadach po II wojnie światowej, ale

⁶ *Ibidem*, s. 158–159.

⁷ *Ibidem*, s. 171–172.

⁸ *Ibidem*, s. 176.

także na rozprzestrzenienie się na szeroką skalę nowych idei oraz podstaw światopoglądowych.

Do grupy tych pierwszych z pewnością należy zaliczyć ruchy dekolonizacyjne, zwłaszcza w Azji i Afryce – bezkrwawą rewolucję (*satyagraha*) Mohandasa K. Ghandiego i wycofanie się Brytyjczyków⁹ z ich dumi, kolonii indyjskiej w końcu lat czterdziestych, usamodzielnienie się Egiptu w latach pięćdziesiątych, rok Afryki (1960) i uzyskanie niepodległości przez kilkanaście państw; w przypadku Francuzów – przegrana wojny w Indochinach (1948–1954), w wyniku której utworzone zostały w miejsce francuskiej kolonii: Wietnam Północny, Wietnam Południowy, Laos i Kambodża, również w latach pięćdziesiątych wyzwolenie Maroka, Tunisu i w końcu wojna algierska oraz ostateczne wycofanie się z Algierii (dotąd Departament Zamorski Francji) w 1962 roku; utrata kolonii przez inne europejskie kraje – Włochy, Holandię, Belgię¹⁰.

Wyliczenie to pokazuje skalę dekolonizacji, jak i rozpiętość czasową samego tylko procesu wycofywania się z zajmowanych obszarów, który nie jest równoznaczny z utratą wpływów. Jest to krótki okres – zwłaszcza w zestawieniu z epoką kolonizacji – gwałtownych przemian w dotychczasowej strukturze społecznej i politycznej świata, której logiki nie zdołały załamać inicjowane przez Europejczyków wojny światowe. W rękach kolonizatorów znajdowały się urzędy, finanse, agendy wojskowe, szkolnictwo, transport, przemysł. Ich wycofywanie często przyczyni-

⁹ Szacuje się, że kolonie brytyjskie zajmowały łącznie ok. 1/4 globu i zamieszkiwane były przez piątą część ludzkiej populacji.

¹⁰ Zob. J. Rydel, *Początki dekolonizacji 1945–1948*, oraz *Dekolonizacja 1948/1949–1962*, [w:] *Najnowsza historia świata*, t. 1 1945–1963, red. A. Patek, J. Rydel, J.J. Węc, Wyd. Literackie, Kraków 2003, s. 169–174, 358–368; J. Rydel, *Dekolonizacja w latach 1964–1980*, [w:] *Najnowsza historia świata*, t. 2 1963–1979, red. A. Patek, J. Rydel, J.J. Węc, Wyd. Literackie, Kraków 2003, s. 99–102. Inny niż faktograficzny szkic dekolonizacji rysują reportaże i wypowiedzi Ryszarda Kapuścińskiego. Zob. R. Kapuściński, *Wojna futbolowa*, BGW, Warszawa 2008; R. Kapuściński, *Heban*, Czytelnik, Warszawa 2003; R. Kapuściński, *Rwący nurt historii. Zapiski o XX i XXI wieku*, wyb. K. Strączek, Znak, Kraków 2007.

niało się do ostrych, przedłużających się kryzysów gospodarczych oraz dyktatur politycznych w państwach tworzonych w miejsce byłych kolonii, w ich granicach i na ich zasadach. Widać tu wyraźną różnicę między krajami Azji i Afryki, gdzie w przypadku tej ostatniej kilkusetletni proceder masowego uprowadzania rdzennej ludności w celach handlowych, ekstremalne warunki środowiska życia, brak struktury i tradycji narodowych przyczyniły się do upadku całego niemal regionu. O ile jeszcze Francja, która oszczędnie w czasie II wojny światowej angażowała swoje zasoby i środki w działania militarne, w okresie powojennym mogłaby próbować utrzymać kolonie w ramach prestiżu, o tyle Wielka Brytania nie była w stanie finansowo podołać takiemu przedsięwzięciu w wyniku zadłużenia.

Angażując się w wojny, które z kolonialnej perspektywy mogły wyglądać na „bratobójcze”, Europejczycy nadwyrężyli nie tylko swój potencjał materialny i gospodarczy, ale, co być może ważniejsze, stosując wyczerpujące rozwiązania siłowe, obnażyli przed „resztą” świata własną słabość polityczną, w wyniku czego powszechna wiara w nie naruszalność porządku kolonialnego zaczęła szybko wygasać. Dekolonizacja obnażyła również „okaleczenia” fizyczne, materialne i duchowe zdominowanych. Świadomość kolonialną zastępuje jej postkolonialny powinowaty.

W bezpośrednim następstwie II wojny światowej dochodzi do uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, ale należy uznać, iż wydarzenia tej wojny stanowią tragiczną kulminację ludobójczych, totalitarnych i kolonialnych tendencji pierwszej połowy XX wieku, do czego zdaje się nawiązywać preambuła Deklaracji¹¹. Ona sama, odwołując się do tradycji Oświecenia, zbiera w sobie wątki ideałów liberalnych, które jako dokument zaczynają – przy wsparciu ze strony państw Zachodu – odgrywać znaczącą rolę w polityce międzynarodowej. Akt ten stanowi istotny kontekst dla pedagogiki międzykulturowej, gdyż,

¹¹ Zob. K. Liszka, *W stronę innego uniwersalizmu. Minimalizm moralny a międzykulturowa skuteczność praw człowieka* (niepublikowane); M. Freeman, *Prawa człowieka*, przeł. M. Fronia, Sic!, Warszawa 2007, s. 42–69.

z jednej strony, stanowi on w zasadzie unikatowy zwięzły zbiór idei wypracowanych i charakterystycznych głównie dla zachodniej kultury, pozwalający również – przy całym bankructwie moralnym Europy – na przeprowadzanie korzystnych porównań z innymi, a z drugiej, jako narzędzie międzynarodowej polityki motywuje do przeprowadzania społecznych reform. W tym sensie Deklaracja także wzmacnia poczucie słuszności mieszkańców koloni dążących do oswobodzenia.

Dyktatury, ubóstwo, wojny domowe, resentyment, porachunki plemienne, obietnica lepszego życia inicjują ruchy migracyjne. Z obszarów dekolonizowanych zaczyna się exodus na obszary zamożniejsze, szczególnie do krajów byłych kolonizatorów. Do metropolii „wracają” także kadry administracyjne byłych kolonii. Okres dekolonizacji, a następnie koniec zimnej wojny wprowadzają nową jakość i zapowiadają kolejną epokę w dziejach globalnej migracji¹².

Jednocześnie Plan Marshalla finansowej pomocy w odbudowie Europy pod koniec lat pięćdziesiątych dawał już wyraźne efekty¹³. Po kryzysach przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych, reformach socjalnych i politycznych oraz powstaniu szeregu układów między państwami Europy Zachodniej o współpracy gospodarczej (których sukces był podstawą do rozszerzania kooperacji w ramach nowego organizmu – Unii Europejskiej), zdziesiątkowane dwoma wojnami kraje Europy stanowiły dla migrantów obietnicę dobrobytu oraz kulturowo-politycznej swobody. Swoboda ta wciąż wzmacniana była działaniami konsolidujących się, niezwykle istotnych dla istnienia społeczeństwa obywatelskiego oraz jakości życia kontestacyjnych, ewoluujących wraz z Europą ruchów społecznych¹⁴ – feministycznych, antyrasistowskich,

¹² Zob. A. Giddens, *Socjologia*, przeł. A. Szulżycka, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 281–283, 297–301. Zob. także: T. Paleczny, *Migracje*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, WAM, Kraków 2004, s. 660–671.

¹³ J.J. Węc, *Plan Marshalla oraz Integracja europejska 1949–1962*; A. Grzywacz, *Źródła koniunktury lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych*, [w:] *Najnowsza historia świata*, s. 106–114, 216–231, 375–384.

¹⁴ Zob. I. Wallerstein, *Nowe bunty przeciw systemowi*, przeł. A. Ostolski, „Krytyka Polityczna” 2005, nr 7–8, s. 80–87.

obrońców praw człowieka, swobód obyczajowych, proekologicznych itd. – których żądania przyczyniały się i nadal przyczyniają do ważnych przemian politycznych i społecznych.

Migracje to także nakładające się na siebie ruchy wewnątrzpaństwowe i w obrębie kontynentu. Ważnym rezerwuarem ludności migrującej Europy pozostaje Turcja, jak i od czasu rozpadu Związku Radzieckiego, czyli początku lat dziewięćdziesiątych, kraje postkomunistyczne – od Bałkanów począwszy, na obszarach przy Kaukazie skończywszy. To właśnie w kontekście załamania się komunizmu można mówić o właściwych początkach edukacji międzykulturowej w Polsce, czego rozpatrywanie w kategoriach dekolonizacji i świadomości postkolonialnej nie jest bezpodstawne¹⁵. W wyniku migracji struktura społeczna państw Europy Zachodniej uległa znacznemu przekształceniu. Ten stan rzeczy utrzymuje się do dziś, a Polska z racji szybkiego rozwoju gospodarczego zaczyna stanowić nowy obszar atrakcyjny dla ludności z krajów słabszych gospodarczo i politycznie.

Do czynników społeczno-politycznych, które dały podstawy do instytucjonalizacji i rozpowszechnienia edukacji międzykulturowej należy zaliczyć również – wieloaspektowo powiązane z wyżej związane scharakteryzowanymi – przemiany społeczno-ustrojowe oraz globalizację¹⁶, z jej charakterystyczną cechą, jaką jest „przepływ rozłączny”:

¹⁵ Zob. Z. Melosik, T. Szkudlarek, *Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń*, Impuls, Kraków 1998, s. 84–85. Rodzaj wieloaspektowego raportu na temat aktualnego stanu mniejszości narodowych i grup etnicznych w Polsce prezentuje Michał Jagiełło w eseju *Wspólnota w kulturze*, [w:] *O potrzebie dialogu kultur i ludzi*, red. T. Pilch, Żak, Warszawa 2000, s. 57–75. Złożoną kwestię systemowo-prawnych oraz społecznych utrudnień, jak i ich przełamywania, swobodnego przepływu osób należących do różnych grup w obrębie Unii porusza artykuł Dobrochny Hildebrandt *Swoboda przepływu osób, integracja europejska a tożsamość międzykulturowa. Studium socjoedukacyjne*, [w:] *Edukacja międzykulturowa w Polsce na przełomie XX i XXI wieku*, red. A. Paszko, WBP, Kraków 2004, s. 151–170.

¹⁶ Zob. Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Wyd. UJ, Kraków 2005, s. 189–201; A. Giddens, *Socjologia*, 73–97; Z. Bauman,

globalizacja wiąże się z dynamicznym przemieszczaniem się grup etnicznych, technik, transakcji finansowych, obrazów medialnych i konfliktów ideologicznych. Prądy te nie podlegają w sposób jednoznaczny żadnemu harmonijnemu „ogólnemu planowi”¹⁷.

Należy podkreślić dwukierunkowość samych procesów globalizacji (a właściwie glokalizacji), homogenizacji, której towarzyszą równie dynamiczne procesy różnicowania i fragmentaryzacji w kontekście wyłaniania się nowych form i postaci ryzyka¹⁸. W efekcie, w perspektywie przepływu rozłącznego obserwuje się zjawiska hybrydyzacji kultury:

Można tu rozważyć – jak pokazuje na przykładzie Chris Barker – powszechność i popularność pochodzącej ze Stanów Zjednoczonych muzyki hip-hop i rap wśród czarnych mieszkańców Afryki Południowej. Południowoafrykańscy raperzy przejmują pozornie nieafrykańską formę muzyczną i nadają jej nowy, afrykański charakter, czego wynikiem jest pewnego rodzaju hybryda, eksportowana z powrotem na Zachód. O muzyce rap, którą określa się często jako amerykańską, można powiedzieć, że przyszła ona do Stanów Zjednoczonych z Karaibów, a jej korzenie sięgają wpływów muzyki zachodnioafrykańskiej oraz czasów niewolnictwa¹⁹.

Wspólnym punktem odniesienia jednostek i grup widzianych w perspektywie globalizacji stają się systemy transnarodowe – ekonomiczny, polityczny, ekologiczny, technologiczno-informatyczny i kulturowy – nieograniczone przestrzennie, obejmujące swym oddziaływaniem cały glob i dające wrażenie „kurczenia się” świata.

Spółeczeństwo w stanie oblężenia, przeł. J. Margański, Sic!, Warszawa 2006, s. 31–139; Z. Melosik, *Edukacja globalna: nadzieje i kontrowersje*, [w:] *Wprowadzenie do pedagogiki. Wybór tekstów*, red. T. Jaworska, R. Leppert, Impuls, Kraków 1996, s. 47–60.

¹⁷ Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, s. 193.

¹⁸ Zob. U. Beck, *O logice podziału bogactwa i ryzyka*, [w:] U. Beck, *Spółeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Scholar, Warszawa 2004, s. 27–65; A. Giddens, *Los, ryzyko i bezpieczeństwo*, [w:] A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 150–197.

¹⁹ Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, s. 196.

Do ważnych czynników społeczno-politycznych należy również demokratyczno-liberalny (przy całej różnorodności rozwiązań państwowo-prawnych) reżim polityczny. Z jednej strony, pluralizm, przedstawicielska forma, regularne wybory oparte na zasadach konkurencji oraz formalnej równości politycznej, jasne rozróżnienie między państwem a społeczeństwem obywatelskim, z drugiej zaś, zasada tolerancji, przywileje, obowiązki, opieka prawna i socjalna nad jednostką oraz jej własnością stały się standardowymi rozwiązaniami w Europie. Jednak ich obecna akceptacja jest wynikiem zasadniczej długotrwałej zmiany priorytetów, o czym przypomina Andrew Heywood:

Jeszcze w XIX wieku „demokracja” miała negatywne implikacje, wywołując skrajzenia z „rządami motłochu”. Jednakże obecnie wszyscy jesteśmy demokracami. Liberalowie, konserwatyści, socjaliści, komuniści, anarchiści, a nawet faszysty z zapałem świadczą o zaletach demokracji i demonstrują własną demokratyczność. I rzeczywiście, w okresie słabnięcia i upadku głównych systemów ideologicznych w ostatnich dekadach XX wieku płomień demokracji zdawał się płonąć ze zwiększoną mocą. Gdy atrakcyjność socjalizmu przygasła, zaś zalety kapitalizmu poddawano w wątpliwość, demokracja objawiła się jako przypuszczalnie jedyna stabilna i trwała zasada w postmodernistycznym pejzażu politycznym²⁰.

A zatem wyjątkowe znaczenie współczesnych demokracji należy wiązać również z ich mocą mediacji pomiędzy odmiennymi opcjami ideologicznymi i światopoglądowymi. Nie bez znaczenia pozostaje to również dla rozwoju w warunkach demokracji liberalnej edukacji międzykulturowej, dla której pluralizm i zasada „tolerancji wobec wielu rywalizujących przekonań oraz istnieniu stojących w sprzeczności filozofii społecznych i konkurujących ze sobą ruchów politycznych i partii”²¹ stają się elementami niezwykle istotnymi.

²⁰ A. Heywood, *Demokracja*, przeł. D. Stasiak, [w:] A. Heywood, *Politologia*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 83. Zob. Ch. Mouffe, *Pluralism and the Left Identity*, [w:] *Toward a Global Civil Society*, red. M. Walzer, Berghahn Books, Providence, Oxford 1995, s. 295–299.

²¹ A. Heywood, *Demokracja*, [w:] A. Heywood, *Politologia*, s. 96.

Zgodnie z tym założeniem państwo nie powinno ani samo ingerować, ani też dopuszczać do samowolnej ingerencji innych członków stowarzyszenia w ich sferę prywatną, której zakres podlega społeczno-politycznym negocjacjom. Zasadniczo różnice w zakresie wyznawanych poglądów, przynależności do grup etnicznych, mniejszościowych i religijnych, sprawności, wyboru stylu życia nie mogą stanowić kryterium dopuszczania obywateli do życia publicznego. Oznacza to również wzrost znaczenia kwestii etniczno-kulturowych. Jednostka jest przede wszystkim obywatelem państwa a nie członkiem narodu²², choć jedno nie wyklucza drugiego. Partycypacja polityczna związana z procesem sprawowania władzy jest w liberalnej demokracji nie tyle pochodną historycznie ukształtowanego narodu, ile demosu, na który składają się, zgodnie z – jak ją ujmuje Robert Dahl – zasadą inkluzji²³, dorośli obywatele zamieszkujący wspólne terytorium niezależnie od swego etnicznego pochodzenia, wyznania, światopoglądu, udziału w mniejszości. W konsekwencji, jak pisze Michael Walzer:

demokracja wymaga silnego i pełnego życia obywatelskiego społeczeństwa – jeśli nie przez wzgląd na jej powstanie, to trwałą w czasie spójność i stabilność. Z tego punktu widzenia obywatele demokratycznego państwa nie są stworzeniami samowystarczalnymi. Potrzebują należeć do innych, bardziej przystępnych, mniej wymagających i groźnych terytoriów niż nowoczesne państwo, ponieważ tylko w takich miejscach mogą nabyć kompetencji politycznych, uczyć się wygrywać oraz

²² Co nie oznacza, że demokracjom obcy jest nacjonalizm. Craig Calhoun w swoim doskonałym opracowaniu *Nacjonalizm* (przeł. B. Piasecki, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 19–47) zwraca uwagę na nasilenie się, wbrew oczekiwaniom i prognozom, w skali globalnej nacjonalizmu w jego współczesnych formach.

²³ Zob. R. Dahl, *Co to jest demokracja?*, [w:] R. Dahl, *O demokracji*, przeł. M. Król, Znak, Kraków 2000, s. 37–44. Zob. także: R. Dahl, *Teoria postępowania demokratycznego*, [w:] R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Znak, Kraków 1995, s. 119–188; G. Sartori, *Demokracja etymologiczna*, [w:] G. Sartori, *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 37–57; A. Antoszewski, *Demokracja*, [w:] *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Atla 2, Wrocław 2002.

przegrywać, kompromisów, zdobywać przyjaciół i wrogów, zgłębiać idee opozycji. Dla demokratycznego rządu jest wielce ryzykownym, kiedy państwo zajmuje całe dostępne pole i nie ma alternatywnych stowarzyszeń, żadnej chronionej społecznej przestrzeni, gdzie ludzie mogliby szukać ulgi od polityki, opatrzyć rany, znaleźć otuchę, odzyskać siłę na rzecz przyszłych wyzwań²⁴.

Społeczeństwo obywatelskie budowane jest pomiędzy szczeblami drabiny społecznej – poczynając od jednostek poprzez nakładające się na siebie wspólnoty rodzinne, sąsiedzkie, jak i etniczno-kulturowe, wyznaniowe, mniejszościowe, grupy, ruchy i stowarzyszenia aż po społeczności lokalne i makrostruktury społeczne.

Społeczeństwo obywatelskie jest podtrzymywane przez grupy znacznie mniejsze niż demos, klasa pracująca, masy konsumentów czy też naród. [...] Stają się częścią świata rodziny, przyjaciół, znajomych, koleżanek i kolegów z pracy, gdzie ludzie są powiązani ze sobą i odpowiedzialni jeden za drugiego. [...] Społeczeństwo obywatelskie jest projektem projektów²⁵.

Jest to nie tyle historyczno-demograficzna, ile socjologiczno-antropologiczna perspektywa widzenia wiązań społeczeństwa. Właśnie ten czynnik zrównujący jednostki zarazem wyznosi znaczenie ich lokalnego zakorzenienia, co ma znaleźć odzwierciedlenie w systemie edukacyjnym. Nie chodzi już jedynie o reprodukcję świadomości narodowej (rozumianej jako kolonizację świadomości) na poziomie, powiedzieliśmy, abstrakcyjnym²⁶ – historycznie ukształtowanych wartości i norm,

²⁴ M. Walzer, *Introduction*, [w:] *Toward a Global Civil Society*, s. 1. Zob. także: M. Walzer, *The Concept of Civil Society*, [w:] *ibidem*, s. 7–27; D. Pietrzyk-Reeves, *Społeczeństwo obywatelskie*, [w:] *Słownik społeczny*, s. 1281–1291.

²⁵ M. Walzer, *Introduction*, [w:] *Toward a Global Civil Society*, s. 27.

²⁶ Naród, jak zwraca na to uwagę Benedict Anderson, „jest to wyobrażona wspólnota polityczna, wyobrażona jako nieuchronnie ograniczona i suwerenna. Jest w y o b r a ż o n a, ponieważ członkowie nawet najmniej licznych narodu nigdy nie znają większości swych rodaków, nie spotykają ich, nie wiedzą, a mimo to pielęgnują w umyśle obraz wspólnoty”. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Znak, Kraków 1997, s. 19.

ale także początkowo nie dewastowanie, a docelowo zachowanie kulturowego zakorzenienia jednostki. Przy czym refleksyjne podejście do rodzimości, jak się zakłada, nie powinno paraliżować woli emancypacyjnej i krytycznej.

Nie bez znaczenia jest tu także rola, jaką edukacja odgrywa w kształtowaniu postawy obywatelskiej²⁷. Mówiąc o edukacji międzykulturowej podkreśla się fakt, iż wartości mniejszości etnicznych, kulturowych i innych grup nie tylko nie osłabiają zaangażowania obywatelskiego, ale je pozytywnie wzmacniają. Są też, na co należy zwrócić uwagę, odmienne opinie. Robert Dahl, autor koncepcji poliarchii i wpływowy przedstawiciel teorii pluralistycznej, sceptycznie podchodzi do szans na demokratyzację i stabilność w krajach o dużym zróżnicowaniu kulturowym:

W miarę więc jak zróżnicowanie kulturowe rośnie i zaostrza się, szanse na poliarchię maleją. Podłożem takich subkultur są z reguły różnice etniczne, religijne, rasowe, językowe lub regionalne oraz doświadczenie historyczne i przekazywane z pokolenia na pokolenie mity. [...] Im silniejsza i bardziej swoista jest grupa, tym bardziej jest wewnętrznie skonsolidowana i tym luźniejsze są stosunki między jej członkami a pozostałymi mieszkańcami kraju²⁸.

Kształtowanie idei pedagogiki międzykulturowej należy zobaczyć także w planie historii dyscypliny. Jak się podkreśla, zmiana ta została przygotowana przez ostatnie dwa stulecia w dobie krystalizowania się świadomości narodowej – wyłonienia i ukonstytuowania kategorii kultury na gruncie niemieckim, o której zawrotnej karierze pisał Herbert Schnädelbach:

Trudno sobie wyobrazić, że można filozofować nie podejmując tematu kultury lub tego, co kulturowe, mimo to wcale nie jest sprawą oczywistą, że „kultura” należy do

²⁷ E. Potulicka, *Edukacja dla demokracji*, [w:] *Wychowanie. Pojęcia – Procesy – Konteksty*, red. M. Dudzikowa, M. Czerepaniak-Walczak, t. 2, GWP, Gdańsk 2007, s. 83–104; E. Kubiak-Szyborska, *Wychowanie do demokracji i obywatelskości*, [w:] E. Kubiak-Szyborska, D. Zając, *Podstawowe problemy teorii wychowania. Kontekst współczesnych przemian*, Wers, Bydgoszcz 2006, s. 71–82.

²⁸ R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, s. 351.

podstawowych pojęć filozoficznych, albowiem przez całe stulecia w dyskusjach nad ludzkim światem obywano się bez niego. Pierwszy okres koniunktury przeżywa to pojęcie dopiero na przełomie XIX i XX w., pojawia się wtedy nagle jako nieomal magiczna koncepcja o zastosowaniu uniwersalnym i jest na ustach wszystkich. „Krytyka kultury” jest tematem dnia, podejmują go wszystkie frakcje filozoficzne, wyrażenie „nauki o kulturze” podważa dotychczasowy monopol pojęcia „nauki humanistyczne” (Geisteswissenschaften), „filozofia kultury” zaś aspiruje do uniwersalności, wskazując, że wszelka filozofia jest filozofią kultury. W latach trzydziestych naszego stulecia [XX wieku – R.W.] euforia ta uległa znacznemu przytłumieniu dzięki pojawieniu się antropologii filozoficznej²⁹.

Kontynuując tę periodyzację należy dodać, że w latach pięćdziesiątych czołowe miejsce zajmuje pojęcie „społeczeństwa”, a we wczesnych latach siedemdziesiątych, po nieudanej rewolucji 1968 roku, daje się zdys-tansować ponownie pojęciu „kultura”³⁰.

Zatem początki pedagogiki międzykulturowej sięgają ugruntowania w tradycji humanistycznej kategorii kultury, a wraz z nią pedagogiki kultury³¹. Dystans czasowy, jaki dzieli wspomniane przez Schnädelbacha dwie odsłony tej kategorii, mówi w tym przypadku także wiele o ich wzajemnym stosunku. Odsłona druga czasowo zbiega się z wyodrębnieniem pedagogiki międzykulturowej³².

Perspektywa pedagogiki kultury dojrzewała w XIX wieku na gruncie niemieckim w kontekście hermeneutyki Schleiermachera, idealizmu Hegla, neokantyzmu Windelbanda i Rickerta oraz antynaturalistycznego zwrotu Diltheya³³. Podręcznikowa charakterystyka nurtu zawiera prze-

²⁹ H. Schnädelbach, *Kultura*, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, przeł. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 546–547.

³⁰ *Ibidem*, s. 547–548.

³¹ T. Lewowicki, *W poszukiwaniu modelu edukacji międzykulturowej*, [w:] *Edukacja międzykulturowa w Polsce i na świecie*, red. T. Lewowicki, Wyd. UŚ, Katowice 2000, s. 23.

³² Zob. P.P. Grzybowski, *Edukacja europejska – od wielokulturowości do międzykulturowości*, Impuls, Kraków 2008, s. 116–125.

³³ Zob. J. Gajda, *Pedagogika kultury w zarysie*, Impuls, Kraków 2006, s. 23–31.

kaz międzygeneracyjny, dążenie do autonomii i pełni osobowości, dojrzałości wychowanka, stopniowe kształcenie oparte na wartościach kulturowych jako podstawowych przesłankach kształcenia³⁴. Szczególne znaczenie, jakie nadano kategorii kultury, wpłynęło na koncepcje pedagogiczne – skoro o kulturze można było mówić tylko w liczbie pojedynczej, wartościując, jako o rezerwuarze tego, co obiektywnie piękne, dobre i prawdziwe, i obszarze, który można przeciwstawić naturze, pedagogika zwróciła się ku kształtowaniu osobowości na podstawie przeżywania i rozumienia tego, co w odniesieniu przeszłości do teraźniejszości aktualne i wartościowe.

„Rozumienie”, przeciwstawione naukowo-przyrodniczemu „wyjaśnianiu”, stało się w tym czasie podstawową przesłanką wyodrębniającą nauki humanistyczne jako w zasadzie nauki o kulturze, o czym nadmienił Schnädelbach. Wokół tej kategorii skupiły się dociekania wielu pokoleń myślicieli niemieckich (od Diltheya przez Heideggera po Gadamera i dalej), dając tym samym podstawy do wyróżnienia hermeneutyki filozoficznej jako odrębnego nurtu. Należy jednak pamiętać, że nie tylko oni w tym czasie rozwijają kwestię „rozumienia” w swojej filozofii (H. Plessner, J. Ritter, A. Schütz, etnometodolodzy, O. Marquard itd.). Można powiedzieć, że myśl niemiecka jest z gruntu hermeneutyczna³⁵.

Rozumienie świata kultury przez ucznia oraz jego pełne w nim uczestnictwo, a zatem i jej twórcze wzbogacanie, stanowiło ostateczny cel wychowania. Nurt ten spotkał się z ostrą krytyką za autorytatywny i konserwatywny charakter, niekonsekwentne rozróżnianie twierdzeń normatywnych i opisowych oraz niedostateczny potencjał ideologicz-

³⁴ B. Milerski, *Pedagogika kultury*, [w:] *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, t. 1, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 220–231.

³⁵ Zob. H. Schnädelbach, *Rozumienie*, [w:] H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 172–215; O. Marquard, *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, [w:] O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 120–150.

no-krytyczny. Kiedy wiele lat później następuje schyłek „pedagogiki dla cudzoziemców”, kierowane są w jej stronę podobne zarzuty. Główna strategia „pedagogiki dla cudzoziemców” opierała się na przystosowywaniu grup mniejszościowych do dominującej kultury narodowej³⁶. W aspekcie enkulturacji wyczuwa się echo Hegłowskiej dialektyki, podnoszącej w progresywnym pochodzie Ducha zjawisko do poziomu pojęcia.

Postmodernizm w naukach humanistycznych i społecznych doprowadził do zmiany w rozumieniu pojęcia kultury, co nie pozostało bez znaczenia dla pozycji, jaką cieszyła się pedagogika kultury.

2. Między zwrotem kulturowym a etycznym. Nowoczesność/ponowoczesność

Przyjmuje się, że zwrot kulturowy, jaki dokonał się w paradygmacie nauk humanistycznych i społecznych, miał charakter krytycznej fazy modernizmu, na co najlepiej wskazuje przedrostek post:

Termin „postmodernizm” przechowuje w sobie swego oponenta, to, co przekracza. Nie może więc tu być mowy o zanegowaniu, odrzuceniu czy wymazaniu tego, co było wcześniej, jak również o prostej kontynuacji, lecz raczej o dojściu do [*coming to*], czyli dojrzewaniu [*coming to age*]. Metafora dojrzewania sytuuje się w poprzek dychotomii zerwanie/kontynuacja i najlepiej zdaje się opisywać związek postmodernizmu z modernizmem³⁷.

³⁶ Zob. M.S. Szymański, *Od pedagogiki dla cudzoziemców do pedagogiki międzykulturowej w Republice Federalnej Niemiec, czyli modernizm i postmodernizm*, [w:] *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań, stereotypów*, red. J. Nikitorowicz, Trans Humana, Białystok 1995, s. 92–99.

³⁷ G. Dziamski, *Co po nowoczesności? Dwie perspektywy postmodernizmu*, [w:] *Postmodernizm. Teksty polskich autorów*, red. M.A. Potocka, inter esse, Kraków 2003, s. 21. Często, jeśli nawet nie częściej, mówi się też o zerwaniu lub przeciwstawieniu, zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność*, [w:] *Słownik społeczny*, s. 902–904.

W tak żywo dyskutowanej kwestii, jaką jest charakterystyka stosunku między modernizmem a tym, co go przekracza, jak również sama terminologia, trudno jest o porządkujący konsens, bowiem i wielu jest badaczy poświęcających należną uwagę zagadnieniu, a rekrutujących się z różnych dyscyplin nauk humanistycznych. Jedno ze stanowisk proponuje użycie terminu „nowoczesność refleksyjna”:

Kiedy nowoczesność dochodzi do pewnego etapu, radykalizuje samą siebie. Po raz drugi zaczyna przekształcać nie tylko swoje kluczowe instytucje, ale także podstawy społeczeństwa. Jednak tym razem podlegają przekształceniom zasady i instytucje również modernistycznego społeczeństwa. [...] Nowoczesność nie zanika, ale zaczyna wzrastać jej problematyczność. Podczas gdy kryzysy, transformacja i radykalna zmiana społeczna zawsze stanowiły część modernizmu, przejście do drugiej nowoczesności refleksyjnej nie tylko zmienia struktury społeczne, ale rewolucjonizuje swoje podstawowe współrzędne, kategorie i koncepcje zmiany. Ta *meta-przemiana* nowoczesnego społeczeństwa wynika z osiągnięcia masy krytycznej niezamierzonych skutków ubocznych³⁸.

Zatem zmiana na poziomie ujęć teoretycznych związana jest z wielowymiarowymi przeobrażeniami w sposobie organizacji społeczeństwa i jego funkcjonowania.

Początki ponowoczesności datuje się najczęściej na lata sześćdziesiąte XX wieku i wiąże z powstaniem społeczeństwa postindustrialnego (D. Bell), w którym tradycyjna dominacja „cywilizacji węgla i stali” zostaje zastąpiona prymatem cywilizacji informatycznej, przemysły zwane umownie „brudnymi” przemysłem czystym, kultura ciężkiej pracy fizycznej dominacją pracy intelektualnej, produkcja przemysłowa traci na znaczeniu na rzecz sfery usług, klasa robotnicza ustępuje miejsca – zarówno liczebnością, jak znaczeniem społecznym – klasie „białych kołnierzyków”: techników, inżynierów, menedżerów, pracowników sfery szeroko pojmowanych usług (w tym przede wszystkim usług edukacyjnych), a wiodące miejsce w społecznym wytwarzaniu dóbr przypada nauce i sprzężonej z nią sferze wdrażania w życie technicznie zaawansowanych technologii³⁹.

³⁸ U. Beck, W. Bonss, Ch. Lau, *The Theory of Reflexive Modernization. Problematic, Hypotheses and Research Programme*, „Theory, Culture & Society” 2003, vol. 20, s. 1 i 2. Zob. także: U. Beck, *Przedmowa*, [w:] U. Beck, *Spółczesność i ryzyko*, s. 15–23.

³⁹ A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, [w:] *Postmodernizm. Teksty polskich autorów*, s. 41–42.

Ponadto Szahaj wymienia i krótko charakteryzuje takie zjawiska, jak: odejście od paradygmatu produkcji na rzecz paradygmatu konsumpcji, wzrastające zróżnicowanie stylów życia, estetyzacja życia, wzrastająca tolerancja dla odmienności, wielokulturowość jako ideologia nawołująca do pielęgnowania odmienności, dominująca pozycja mediów i kreowanych przez nie wizji świata oraz wreszcie niespójność wewnętrzna (zachodniej) kultury współczesnej⁴⁰. Te wielorakie zmiany niemal w tym samym czasie znalazły swój oddźwięk w perspektywach teoretycznych, jednak to dopiero po wydarzeniach 1968 roku głos krytyki zaczął przybierać na znaczeniu i mocy.

W tym kontekście wskazuje się na wyjątkowe znaczenie pojawienia się poststrukturalizmu i Jacques'a Derridy strategii dekonstrukcji, które bazowały na krytyce strukturalizmu, dominującego jako nurt myślowy w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku na francuskiej scenie naukowej i intelektualnej. Przy całej żywotności strukturalizmu w latach sześćdziesiątych⁴¹ ruch krytyczny, który pojawił się w tym czasie w jego łonie, nabrał impetu po konferencji w Baltimore.

Celem zapoznania się z francuskim strukturalizmem w 1966 na Uniwersytecie Johna Hopkinsa zorganizowano konferencję „The Languages of Criticism and the Sciences of Man”, na którą zaproszono m.in.: Jacques'a Lacana, Luciena Goldmanna, René Girarda, Georges'a Pouleta, Tzvetana Todorova, Jean-Pierre'a Vernanta, Jeana Hyppolyte'a oraz Rolanda Barthes'a i Jacques'a Derridę, z których dwaj ostatni wygłosili referaty dystansujące się od strukturalizmu (słynny tekst Derridy *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych* oraz *Écrire: verbe intransitif* Barthes'a).

Dlaczego jednak doszło do tak szybkiej asymilacji, naturalizacji i kariery poststrukturalizmu w USA? Przyczyniła się do tego, bez wątpienia, tyleż charyzma Jacques'a

⁴⁰ *Ibidem*, s. 43–44. Zob. także: U. Beck i in., *The Theory of Reflexive Modernization*, s. 3–19.

⁴¹ Zob. F. Dosse, *1967–1968: Redakcyjne wrzenie*, przeł. Ł. Chomyn, [w:] *Lektury poststrukturalistyczne*, red. K. Liszka, R. Włodarczyk, Chiazma, Wrocław 2007, s. 95–105.

Derridy, co – najzwyczajniej w świecie – okoliczności lokalne. Już w trakcie trwania konferencji w Baltimore okazało się mianowicie, że tak niechętnie traktowana szkoła Nowej Krytyki więcej ma wspólnego z myśleniem strukturalistycznym, niż to się mogło na pierwszy rzut oka wydawać⁴².

W krótkim czasie, tak na gruncie francuskim, gdzie zaczęło pojawiać się coraz więcej tekstów krytycznych obok ortodoksyjnie strukturalistycznych, jak i na gruncie amerykańskim, gdzie rozwinął się tak zwany tam poststrukturalizm oraz dekonstrukcjonizm, uformowała się opcja intelektualna, która z nieufnością odnosiła się do modernistycznych założeń państwa, społeczeństwa, nauki, sztuki i filozofii.

Poststrukturalizm – twierdzi Stuart Sim – jest silnym ruchem kulturowym obejmującym różne dyscypliny intelektualne, które domagały się odrzucenia nie tylko strukturalizmu i jego metod, ale także ideologicznych założeń stanowiących jego podstawę. Podobnie do postmodernizmu, postrukturalizm jawi się jako ruch tak filozoficzny, jak i polityczny. Poststrukturalizm zakwestionował kulturowe pewniki, których, jak uważano, stał się ucieleśnieniem strukturalizm; pewniki, takie jak wiara, że świat jest poznawalny i że strukturalizm daje nam metodologiczny klucz do otwarcia rozmaitych systemów go tworzących⁴³.

⁴² Zob. A. Burzyńska, *Poststrukturalizm*, [w:] A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Znak, Kraków 2006, s. 310–323, cytat s. 312. Jak zaznacza, wprowadzając do podręcznikowego omówienia, Michał P. Markowski, „Nowa Krytyka (*New Criticism*) to nazwa obejmująca działalność krytyków uniwersyteckich, którzy niepodzielnie panowali na amerykańskiej scenie literaturoznawczej między 1940 a 1970 rokiem i stali się głównym (najczęściej negatywnym) punktem odniesienia dla wielu kolejnych nurtów badawczych [...] Głównym osiągnięciem teoretycznym Nowej Krytyki było odrzucenie subiektywno-impresyjnego oraz biograficznego wzorca krytyki literackiej i zwrócenie uwagi na autonomiczną wartość dzieł literackich. Podobnie jak formalści rosyjscy, którzy swoje kategorie wypracowywali w ścisłym związku z rozwojem rosyjskiej poezji futurystycznej, tak i przedstawiciele Nowej Krytyki związani byli z rozwojem zarówno rosyjskiego, jak i amerykańskiego modernizmu”. M.P. Markowski, *Formalizm amerykański – New Criticism*, [w:] *ibidem*, s. 135.

⁴³ Zob. S. Sim, *Postmodernizm i filozofia*, przeł. K. Liszka, R. Włodarczyk, [w:] *Lektury poststrukturalistyczne*, s. 86.

Poststrukturalizm i dekonstrukcjonizm zaczęły się sprzęgać z krytykami obecnymi na obszarze anglo-amerykańskim tradycji pragmatyzmu, funkcjonalizmu oraz filozofii analitycznej, co w całości zaczęło kojarzyć z postmodernizmem.

Jako sztandarowe postaci tego szerokiego kontestacyjnego ruchu zwykle wymienia się: Jeana-François Lyotarda, Gilles'a Deleuze'a, Feliksa Guattariego, Richarda Rorty'ego, Stanleya Fisha, Gianniego Vattimo, Paula Virilio, Wolfganga Welscha, Haydena White'a, Franklina Ankershmita, Michela Foucault, Rolanda Barthes'a, Jacques'a Derridę, Odo Marquarda, Jeana Baudrillarda, Zygmunta Baumana i Frederica Jamesona. Stuart Sim prócz poststrukturalizmu i dekonstrukcji w bezpośredniej bliskości postmodernizmu lokuje wiele innych nurtów, takich jak: feminizm różnicy, postmarksizm, neopragmatyzm, które charakteryzuje antyfundamentalizm, krytycyzm wobec autorytetów, sceptycyzm oraz patronat Nietzschego, Freuda i Marksa – „mistrzów podejrzeń”, jak mianował ich Paul Ricoeur. Ten ruch krytyczny z wielkim impetem uderzył w poszczególne dyscypliny akademickie, co wywołało falę wielkich dyskusji i sprzeciwów.

Połączmy te rozstrzygnięcia formacyjne i terminologiczne z tym, co mówi nam na temat postmodernizmu Andrzej Szahaj, dla którego kierunek ten

na płaszczyźnie filozoficznej łączy się zwykle z niezgodą na dominację oświeceniowego i pozytywistycznego kultu rozumu i nauki, antyscjentyzmem, sprzeciwem wobec dominacji „rozumu instrumentalnego” owocującego eksploatorskim podejściem do przyrody oraz ograniczeniem wolności człowieka, nieufnością wobec – pojmowanej w duchu oświeceniowym – kategorii postępu, wobec wszelkich uniwersalistycznych utopii społecznych i politycznych⁴⁴.

⁴⁴ A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, [w:] *Postmodernizm*, s. 45. Zob. także Z. Melosik, *Istota wyzwania postmodernistycznego oraz Poststrukturalizm jako teoria życia społecznego*, [w:] Z. Melosik, *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*, Edytor, Toruń–Poznań 1995, s. 31–46, 47–58; Z. Melosik, *Pedagogika postmodernizmu*, [w:] *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, t. 1, s. 452–456.

W efekcie, wraz z pojawieniem się tendencji postmodernistycznych został zainicjowany proces krystalizacji nowego języka opisu rzeczywistości społecznej, przejmowanego kolejno przez poszczególne dyscypliny akademickie, także pedagogikę⁴⁵, który to język następnie przenikał do tej rzeczywistości i wpływał również na jej kształtowanie.

W kontekście realizowanego w tej książce tematu należy podjąć jeszcze jeden wątek. We wprowadzeniu do książki *Naming the Multiple. Poststructuralism and Education* Michael Peters polemizuje ze stanowiskiem Luca Ferry'ego i Alaina Renaut, według których zmierzch poststrukturalizmu nastąpił wraz z odwróceniem się czołowych postaci nurtu (Derridy, Lyotarda i innych) od myśli Nietzschego ku koncepcjom Lévinasa i Kanta. W konsekwencji można byłoby powiedzieć, iż

filozofia rebelii jest martwa lub, przynajmniej, u swego schyłku, możemy z niecierpliwością czekać na renesans humanizmu, liberalizmu, indywidualizmu i demokracji⁴⁶.

Otóż, jak twierdzi Michael Peters, wcale nie jest pewne, czy owa diagnoza, mając na uwadze szczególnie jej przesłanki, jest trafna. Stąd można by przyjąć, iż po okresie krytycznym nastąpił nie tyle zmierzch, ile okres konstruktywny.

Na ten sam moment (połowa lat osiemdziesiątych XX wieku), o który spiera się Peters z Ferrym i Renaut, wyznacza Anna Burzyńska „zwrot etyczny”.

Słusznie zwracał uwagę Martin Jay na zasługi poststrukturalizmu (a w szczególności dekonstrukcji) w „uprzytomnieniu nam kosztów moralnego absolutyzmu”. Post-ponowoczesna etyka (podobnie jak teoria) jest etyką „słabą”, a słabość ta (podobnie

⁴⁵ Zob. B. Śliwerski, *Pedagogika [w] ponowoczesności*, [w:] B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Impuls, Kraków 2003, s. 357–386; Z. Melosik, *Pedagogika postmodernizmu*, [w:] *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, t. 1, s. 452–464.

⁴⁶ M. Peters, *Introduction – Naming the Multiple: Poststructuralism and Education*, [w:] *Naming the Multiple. Poststructuralism and Education*, red. M. Peters, Bergin & Garvey, Westport, Connecticut, London 1998, s. 15.

jak tam) nie jest słabością, lecz siłą. Oznacza bowiem (znów) zminimalizowanie arbitralnych nakazów i przesunięcie w stronę praktyki, a więc – w tym przypadku – do moralności⁴⁷.

Z tych polemik i rozważań można wyłować cenną uwagę, iż konsekwencje poststrukturalizmu nie tylko nie stoją w sprzeczności z ideałami zachodnich demokracji, ale i że jego tradycja ewoluuje wraz z nimi.

Pozostawiając nieco na boku szczegóły periodyzacji oraz logiki rozwoju krytycznego nurtu w łonie modernizmu, skupmy uwagę na związku między nim a formowaniem się głównych założeń pedagogiki międzykulturowej. Można tu w zasadzie mówić o podwójnym wpływie.

Z jednej strony, zmiana paradygmatu rzutowała na decentralizację pojęcia kultury:

Jak większość znaczących idei w humanistyce – pisze Wojciech J. Burszta – także pojęcie kultury poddane zostało, już w momencie jego wyraźnej teoretycznej artykulacji, krytyce, i to krytyce z różnych punktów widzenia. Paradoksalne jest może w tym wypadku to, iż owa artykulacja jest jaśniejsza, bardziej wyrafinowana i teoretycznie dopracowana, tym silniejszym podlega atakom⁴⁸.

Jako najczęściej krytykowane elementy owych teorii wylicza on, idąc w tym za Cliffordem Geertzem: ujęcia homogeniczne, podkreślające ciągłość, kontynuację i zmianę (tak czasową, jak i przestrzenną), obiektywność, determinizm. Wątpliwości dotyczą także jednostkowości i generalizacji, sposobów dokonywania opisu i wyjaśniania, ujmo-

⁴⁷ Zob. A. Burzyńska, *Od metafizyki do etyki*, [w:] A. Burzyńska, *Anty-teoria literatury*, Universitas, Kraków 2006, s. 445–467 (cyt. s. 464). Zob. także: D. Ulicka, „Zwrot” etyczny (o narracyjnym i dramaturgicznym dyskursie literaturoznawczym ostatniego ćwierćwiecza), [w:] D. Ulicka, *Literaturoznawcze dyskursy możliwe*, Universitas, Kraków 2007, s. 351–382; *O wolności etycznej i polityce czasu. Z Leszkiem Koczanowiczem rozmawia Rafał Włodarczyk*, „Odra” 2008, nr 7–8, s. 43–50.

⁴⁸ W.J. Burszta, *Wielokulturowość. Pytania pierwsze*, [w:] *U progu wielokulturowości*, red. M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997, s. 26.

wania kwestii konfliktu i konsensu, odmienności i współmierności⁴⁹. W efekcie:

Rozpadły się też – dziś to jest szczególnie widoczne – względnie jednolite porządki i hierarchie kultury, w ramach których nowoczesność próbowała uniformizować społeczne formy życia i określać zasady konstrukcji jednostkowych tożsamości, eliminując jako „przesady” ich determinanty historyczno-kontekstowe. Odpowiada temu znaczące przesunięcie semantyczne w obrębie szeroko pojętej humanistyki: zamiast o kulturze mówi się o kulturach, co oczywiście dotyczy nie tylko zróżnicowania opisywanego od dawna przez etnologów, ale i zróżnicowań wewnątrz jednolitych, zdawałoby się, społeczeństw zorganizowanych w państwa narodowe. [...] W wyniku decentracji przestrzeni kulturowa uległa spłaszczeniu⁵⁰.

Spłaszczenie, o którym mowa, uderza bezpośrednio w podejście asymilacyjne pedagogiki kulturowej (jak też wielokulturowej) oraz znosząc nacisk stawiany na uniformizm, a nie mogąc uniknąć akcentowania, przemieszcza go w obręb różnic.

Skądinąd, zmiana paradygmatu wpłynęła na kompleksowe przeobrażenia w obrębie pola pedagogicznego, w wyniku czego nie tylko wyłonił się prąd edukacji międzykulturowej, ale i w jej bezpośrednim sąsiedztwie znalazły się pedagogika emancypacyjna i krytyczna⁵¹.

⁴⁹ Zob. *ibidem*, s. 26–27. „Pojęcie kultury, w punkcie wyjścia zanegowane w jego antropologicznej, całościowej wykładni, powraca w multikulturalizmie jako esencjalistyczna idea kultury utożsamiana z grupą etniczną i rasą”. *Ibidem*, s. 29.

⁵⁰ A. Zeidler-Janiszewska, *Moralność w zdecentrowanej kulturze*, [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Wyd. ATK, Warszawa 1996, s. 15–16; zob. także Z. Melosik, T. Szkudlarek, *Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń*; Z. Melosik, *Kultura postmodernistyczna*, [w:] Z. Melosik, *Współczesne amerykańskie spory edukacyjne*, Wyd. UAM, Poznań 1995, s. 161–171.

⁵¹ Mirosław S. Szymański wyróżnia dwa nurty w pedagogice międzykulturowej: „pedagogikę konfliktu kultur”, która stawia przed sobą zadania demistyfikacji i denominacji form symbolicznej przemocy, oraz „pedagogikę spotykania się kultur”, w której chodzi głównie o rozwijanie komunikacji międzykulturowej. Zob. M.S. Szymański, *Od pedagogiki dla cudzoziemców do pedagogiki między-*

Pedagogika krytyczna jest wielokulturowa z samej definicji, gdyż opiera się bardziej na doświadczeniach i punktach widzenia uczniów niż na narzuconej kulturze. Jednakże nie ogranicza się wyłącznie do doświadczeń uczniów, angażując się w zależności i relacje społeczne i kulturowe, co pozwala zauważyć i kształtować sprzyjające edukacji międzykulturowej warunki i sytuacje⁵².

Nie bez znaczenia dla pedagogiki międzykulturowej jest również ostateczny wynik przekształceń postmodernistycznych zainicjowanych w sferze aksjotycznej:

Wartości, za jakimi opowiadają się filozofowie postmodernistyczni to: wolność, tolerancja, sprawiedliwość, solidarność, autonomia, wrażliwość na los innego, akceptacja ambiwalencji wyborów etycznych i światopoglądowych⁵³.

Należy podkreślić, iż wymienione wartości pokrywają się z tymi, jakie zakłada się jako pożądane w pedagogice międzykulturowej⁵⁴. Pytanie, czy nie jest to zbieżność czysto nominalna.

Tutaj krótka dygresja, która zapowiada istotny wątek poruszany w tej części. W artykule *Nowa europejska opowieść* publikowanym w 2007 roku Timothy Garton Ash wymienia i opisuje „sześć abstrakcyjnych rzeczowników” reprezentujących główne wartości stanowiące o tożsamości Europy, porównywalne z wymienionymi przez Andrzeja Szahaja: wolność, pokój, prawo, dobrobyt, różnorodność, solidarność⁵⁵.

kulturowej w Republice Federalnej Niemiec, czyli modernizm i postmodernizm, [w:] *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań, stereotypów*, s. 103–104. Zob. także Z. Melosik, *Pedagogika krytyczno-postmodernistyczna*, [w:] Z. Melosik, *Współczesne amerykańskie spory edukacyjne*, s. 114–126.

⁵² J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Trans Humana, Białystok 1995, s. 120.

⁵³ A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, [w:] *Postmodernizm*, s. 48.

⁵⁴ Zob. M.S. Szymański, *Od pedagogiki dla cudzoziemców do pedagogiki międzykulturowej w Republice Federalnej Niemiec, czyli modernizm i postmodernizm*, [w:] *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań, stereotypów*, s. 105.

⁵⁵ Zob. T. Garton Ash, *Nowa europejska opowieść*, „Gazeta Wyborcza” 10–11 II 2007, s. 24–25.

Cztery lata wcześniej na prośbę Jürgena Habermasa kilku jego kolegów – Jacques Derrida, Umberto Eco, Fernando Savater, Gianni Vattimo, Adolf Muschg i Richard Rorty⁵⁶ – tego samego dnia opublikowało na łamach czołowych dzienników ukazujących się w ich krajach zamieszkania swoje opinie na temat aktualnej sytuacji Unii Europejskiej, jej tożsamości, tradycji i wartości. Ich niezależne od siebie wypowiedzi w wielu miejscach okazały się zgodne. Zgodne również z wartościami wymienionymi przez Szahaja. W odpowiedzi na owe artykuły Timothy Garton Ash wraz z Ralphem Dahrendorfem opublikowali tekst zarzucający Derridzie i Habermasowi europocentryzm oraz mylne zrozumienie przesłania filozofii Immanuela Kanta.

Wygląda zatem na to, że podane wartości, a tak stawia sprawę Garton Ash, stanowią ukształtowane historycznie samo jądro zachodniej tożsamości kulturowej, a odwołująca się do nich pedagogika międzykulturowa jako do uniwersalnych, o czym będzie jeszcze mowa, uprzywilejowuje jednocześnie własną pozycję w mającym się wyżyć skłonności do dominacji dialogu.

3. Ryzyko próżni i entropii

Do tego, co zostało już powiedziane, dochodzą również przemiany związane z tym, co uznaje się obecnie za społecznie i jednostkowo pożądane. W sytuacji, w której: „Globalizacja stała się faktem”, a „Wszystkie wczorajsze utopie dziś w istocie stanowią przemysł”⁵⁷, demokratyzacja kultury wraz ze słabnięciem oddziaływania dominującej w niej jednolitej hierarchii oznacza również wzrost znaczenia innych niż przekaz międzygeneracyjny czynników w definiowaniu kondycji ludzkiej, tożsamości jednostek – ekonomicznych, przemysłowych, zjawisk me-

⁵⁶ Przedruk wszystkich tych wypowiedzi ukazał się w „Krytyce Politycznej” nr 5, s. 152–181.

⁵⁷ A. Finkelkraut, *Niewdzięczność. Rozmowa o naszych czasach*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005, s. 87.

dialnych itd. W tym sensie edukacja traci swą funkcję ochronną (do czego jeszcze wrócimy) w przypadku, w którym przegrywa z mediami, opinią publiczną – zjawiskami, które odkąd przedarły się do przestrzeni prywatnej, w sposób intensywny, permanentny i o wiele bardziej skuteczny strukturyzują ją na co dzień – w modelowaniu tożsamości. Jeśli, jak pisze Zygmunt Bauman:

Funkcją kultury we wszystkich znanych jej postaciach było wiązanie przemijania z wiecznym trwaniem. [a obecnie] Umiejętność swobodnego poruszania się w każdym środowisku, łatwość zadzierzganiania i zrywania kontaktów, sprawność w podłączaniu się do komunikacyjnej sieci, do jakiej się podłączyło, ważniejsze są po wielokroć od nabytej wiedzy i umiejętności. [a] Zapowiedź, że raz nabytej wiedzy i umiejętności nie można będzie się pozbyć, dźwięczy groźnie⁵⁸.

Oznacza to, że wyłaniające się nowe propozycje w pedagogice, będące odpowiedzią na wyzwania ponowoczesności, muszą rozpoznać i stawić czoła również jej patologiom⁵⁹. Zwłaszcza zjawiskom, które podważają sam sens edukacji. Jeden błąd może zniszczyć wiele dobrego.

⁵⁸ Z. Bauman, *Wieczność w opałach, czyli o wyzwaniach pedagogicznych płynnej nowoczesności*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 2001, nr specjalny, s. 25, 21, 22.

⁵⁹ Od lat Zygmunt Bauman publikuje diagnozy kondycji współczesnych społeczeństw zachodnich oraz nowych zjawisk społecznych, poszukując jednocześnie ponowoczesnego potencjału „rewolucyjnego”, współczynnika masy krytycznej, który mógłby się przyczynić do współtworzenia bardziej sprawiedliwego społeczeństwa, społeczeństwa w pełni obywatelskiego, innymi słowy, który dawałby nadzieję na przemianę ilościowych działań indywidualistów w jakość etyczną. Jego książki, takie jak: *Ponowoczesność jako źródło cierpień* (Sic!, Warszawa 2000), *Płynna nowoczesność* (przeł. T. Kunz, Wyd. Literackie, Kraków 2006), *Spółczesność w stanie oblężenia* oraz *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie* (przeł. J. Konieczny, Znak, Kraków 2007), należy w poruszonym tu kontekście uwzględnić. Zob. także: Z. Kwieciński, *Konflikt uspołecznienia i etatyzacji w wychowaniu (w warunkach przesilenia i zmiany społecznej)*, [w:] *Wprowadzenie do pedagogiki. Wybór tekstów*, s. 63–84. E. Fromm, *Człowiek w społeczeństwie kapitalistycznym*, [w:] E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1996, s. 89–211.

Takie zagrożenie widzi Bauman w praktykach związanego z ponowoczesnością konsumpcjonizmu, którego wzory związane z funkcjonowaniem podmiotów rynku i gospodarki przenikają w inne obszary społeczno-kulturowe.

Jak miliarderowi Gatesowi – spostrzega Bauman – tak i młodym bynajmniej nie-miliarderom nie chodzi o gromadzenie rzeczy, ale o wyciskanie z każdej rzeczy wszystkiego, co z niej wycisnąć można. [...] Takiej kultury jak nasza rynkowo-konsumpcyjna, kultury apoteozującej płynność i przemijanie i lekce sobie ważące wszystko to, co do natychmiastowego spożycia się nie nadaje, jeszcze nie było. [...] Perspektywa wieczności nie wzbudza dziś namietności⁶⁰.

W świecie, w którym brak mobilności oraz tożsamość uformowana są rozpoznawane jako zagrożenie, przywiązanie do wzorów zachowań, miejsc, ludzi staje się zbyt wielkim obciążeniem. Opóźniają, a często i krępują wykorzystanie nowych możliwości, jakie obiecuje konsumpcyjny świat. Taka postawa, w której wyróżnione miejsce zajmuje cnota szybkiego zapominania, neguje z gruntu wszelką trwałość, do której nawiązywać musi siłą rzeczy edukacja. W sytuacji wielogłosowości kultury, gdzie współlistnieją ze sobą nie tylko różne trendy, ale i różne pokolenia, gdzie: „Wiedza nie spływa z góry w dół drabiny wieku, lecz krąży między jej szczeblami”⁶¹, brak spoiwa nawiązywania i pamięci zapowiada rozpad.

Podobnie i również w nawiązaniu do myśli Hannah Arendt kwestię rozpatruje Alain Finkielkraut w rozmowie z Antoine Robitaille’em:

Nauczanie sprowadza się do tkania nici, stanowiącej więź łączącą żywych z tymi, którzy odeszli. Chodzi tu o przekazanie pałeczki. I nic nie jest tu rozstrzygnięte raz na zawsze: więź może się nie nawiązać albo zostać zerwana, pałeczka przekazywana w sztafecie może upaść na ziemię. Żaden biologiczny czy socjologiczny determinizm nie ustanawia uczniów spadkobiercami kultury. Owo symboliczne dziedzictwo nie jest wynikiem dziedziczenia, lecz wiąże się z odpowiedzialnością nauczycieli.

⁶⁰ Z. Bauman, *Wieżność w opalach, czyli o wyzwaniach pedagogicznych płynnej nowocześnieści*, s. 17, 15–16.

⁶¹ *Ibidem*, s. 28.

Stąd wynika ów niepokój, jaki towarzyszy nieodłącznie posłańcom rzeczy niewidzialnych. Byliby szaleńcami, gdyby strach był im obcy⁶².

Ten brak nawiązania jest o tyle niepokojący, iż jego wynikiem może być rozpad świata, który jednocześnie gwarantuje ową wolność nienawiązywania. Porządek liberalno-demokratyczny nie jest stanem „pierwotnym”, ale wypracowanym na pewnym gruncie układem społeczno-politycznym, wymagającym funkcjonowania wielu instytucji, mechanizmów, wsparcia ze strony codziennych praktyk jednostek, zatem jego podtrzymywanie zależne jest od reprodukcji umiejętności i wiedzy pozwalających ów porządek zachować. Edukacja odpowiada również za porządek społeczny, w którym w konsekwencji stosowania zasad liberalnych oraz indywidualizmu może dojść do ich zaprzepaszczenia⁶³. Stąd należy przyjąć, iż, jak rzecz ujmuje Arendt,

konserwatyzm rozumiany jako zachowawczość, należy do istoty działalności edukacyjnej, której zadaniem zawsze jest pielegnowanie i ochrona czegoś – dziecka przed światem, świata przed dzieckiem, nowego przed starym i starego przed nowym⁶⁴.

Wydaje się jasne, że to, co zostało powiedziane o porządku społeczno-politycznym, odnosi się również do edukacji, także edukacji międzykulturowej i jej roli zachowawczej w kontekście pluralizmu kulturowego. Rozpad, choć niosący ze sobą różne konsekwencje, jest zagrożeniem w każdym ze społecznych obszarów. Brak nawiązania i ochrony ze stro-

⁶² A. Finkelkraut, *Niewdzięczność*, s. 97.

⁶³ Kwestię tę rozważa Maria Reut w artykule „Ograniczenia” liberalizmu i samoograniczenie wolności (edukacja jako miejsce sporu o rozumienie wolności). Zob. *Nieobecne dyskursy*, cz. V, red. Z. Kwieciński, UMK, Toruń 1997, s. 5–27.

⁶⁴ H. Arendt, *Kryzys edukacji*, [w:] H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Aletheia, Warszawa 1994, s. 228. „Miejsce wychowania – przypomina Bauman – było od pierwszej chwili pomiędzy «jest» a «powinno»”. Z. Bauman, *Wieczność w opałach, czyli o wyzwaniach pedagogicznych płynnej nowoczesności*, s. 29. Usunięcie wymiaru „powinno” uderza w serce edukacji.

ny edukacji w obrębie poszczególnych kultur zapowiada szybki rozpad środowisk, co nie oznacza, iż wytworzy się próżnia kulturowa, ale że miejsce danej tradycji zajmie inna. Innymi słowy, dojdzie do asymilacji.

Ochrona – odpowiedzialność za świat, o jakiej mówi Arendt, oznacza odpowiedzialność za liczne pomniejsze światy, od jednostki począwszy, poprzez wspólnoty, instytucje i środowiska, społeczeństwo, na ludzkości skończywszy. Oznacza wielość porządków i konieczność odnalezienia formuły radzenia sobie z konfliktami, jakie nieodzownie rodzą. Stąd jeszcze jedno zagrożenie:

Odpowiedzialność za świat przybiera w edukacji postać autorytetu. [...] Jeśli usuwamy autorytet z życia politycznego i publicznego, może to oznaczać, że odtąd od każdego wymagać się będzie takiej samej odpowiedzialności za świat⁶⁵.

Arendt rozumie przez to, że edukacja wprowadza ważny podział: na tych, których się wychowuje, i tych, których wychowywać już nie wolno, gdyż stanowiłoby to rodzaj społeczno-politycznej tyranii – „Ktokolwiek zamierza wychowywać dorosłych, chce w istocie być ich kuratorem i nie dopuszczać ich do działalności politycznej”⁶⁶.

Podział ten pokrywa się z innym: na tych, których chronimy przed odpowiedzialnością za świat, i na tych, od których oczekujemy, że będą zań ponosić pełną odpowiedzialność. Owa granica jest oczywiście poddyktowana społeczną umową i oznacza rodzaj tyranii, jaką narzuca się tym, którzy uznawani są za jeszcze nie w pełni obywateli, a od których to wymaga się dojrzewania do pełni człowieczeństwa. Jednak w duchu tego, co już zostało powiedziane, zniesienie owego podziału oznaczałoby, jak sugeruje Arendt, zniesienie jednej tyranii na rzecz bardziej przemożnej – dzieci, tak jak dorośli, musiałyby znosić te same i w równym stopniu naciski oraz obciążenia ze strony społeczeństwa i polityki⁶⁷.

⁶⁵ H. Arendt, *Kryzys edukacji*, [w:] H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, s. 225–226.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 212–213.

⁶⁷ *Zob. ibidem*, s. 217–221.

Należy zatem wnioski z refleksji Arendt poszerzyć o kwestie dotyczące pedagogiki międzykulturowej i uznać, że dotyczą zarówno podziału pokoleniowego, jak i kulturowego. Wprowadzając ideę pedagogiki międzykulturowej zgadzamy się, że jest jakaś źródłowa różnica, którą należy chronić przed naciskami ze strony większości, a która to różnica po zakończeniu procesu edukacyjnego nie przeszkodzi wymagać od jej nosicieli pełnej odpowiedzialności za świat. Wydaje się to być zgodne z konkluzją Arendt:

Problem edukacji w świecie współczesnym polega na tym, że z samej swej natury nie może ona wyrzec się ani autorytetu, ani tradycji, niemniej musi przebiegać w świecie, którego struktury nie wyznacza już autorytet i nie spaja tradycja⁶⁸.

4. Do pedagogiki międzykulturowej i dalej

Współczesne odczytania zagadnień pedagogiki kultury czy edukacji wielokulturowej, które zostały ukształtowane w wieku XIX i XX, a charakteryzowały się zazwyczaj podejściem hegemonistycznym i instrumentalnym, w wyniku gwałtownych przemian wymagają nowych wizji, co stawia przed pedagogami zadanie sformułowania odpowiednich do sytuacji propozycji teoretycznych i praktycznych. Jeszcze do niedawna edukacja, rozgrywając się w określonych kulturowo i historycznie warunkach, upatrywała w integracji, asymilacji, reprodukcji i przeciwdziałaniu gettoizacji swe podstawowe cele, natomiast zwrot kulturowy przyniósł ze sobą krytykę podejścia „kolonizacji świadomości” i nacisk na ideę edukacji międzykulturowej jako „spotkania się kultur”, edukacji międzykulturowej, której cele zgodne są z teleologią i aksjomatyką edukacyjną właściwą społeczeństwom demokratycznym. Bowiem:

Edukacja międzykulturowa może być szansą na stworzenie oświaty demokratycznej, która zapewniłaby pomyślny rozwój wszystkim grupom⁶⁹.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 231.

⁶⁹ T. Lewowicki, *W poszukiwaniu modelu edukacji międzykulturowej*, [w:] *Edukacja międzykulturowa w Polsce i na świecie*, s. 21–35, cyt. s. 33.

Wszystkim grupom, gdyż odmienność, która jest zasadniczym punktem odniesienia dla pedagogiki międzykulturowej, może być postrzegana „w zakresie wielu różnych kategorii (wiek, płeć, przynależność narodowa i etniczna, poziom sprawności i zdrowia, preferencje polityczne i seksualne, światopogląd itp.)”⁷⁰.

Owa przemiana nie jest w istocie rewolucją. Przed edukacją, jako zawsze silnie uwikłaną w procesy polityczne i społeczne, postawiono już wcześniej zadanie dostosowania swojego zaplecza do rzeczywistości pluralizmu kulturowego. Nowa sytuacja wzmaga jedynie potrzebę ciągłych poszukiwań. Jest to o tyle ważny wniosek, że w społecznościach, których członkowie funkcjonują pośród wielu niekomplementarnych tradycji bądź też kontestują swe rodzime tradycje, poszukując nowych rozwiązań, nie jest łatwo znaleźć wzorzec równowagi, wskazać podzielane wspólnie wartości, na których byłoby można bezpiecznie oprzeć tryby edukacji.

W kulturze zarazem zglobalizowanej i zlokalizowanej wartości, sensy i znaczenia stają się często przedmiotem handlu bądź/i manipulacji politycznej. Nieustanna konfrontacja norm i wzorów zachowań oraz sposobów życia przynosi w efekcie zagubienie i utratę wiary w niewzruszoność aksjologicznego ładu świata⁷¹.

Być może jednak nie powinniśmy nadto ufać, iż uniwersalizm wartości jest ściśle związany z absolutyzmem aksjologicznym, jak również, że wartości są kluczem do społecznej mądrości pokojowego współistnienia. Ich znaczenie można równie dobrze wiązać ze społeczną funkcją, jaką pełnią. „Wyznacznikiem celów edukacji jest swoista aksjologia społeczna – kształtująca się i kształtowana w dużych i małych grupach, w rozmaitych społecznościach”, a ona sama zwraca coraz więcej uwagi,

⁷⁰ P.P. Grzybowski, *Wychowanie ku międzykulturowości – o poszukiwaniu człowieka w innych i obcych*, s. 105. Zob. także: P.P. Grzybowski, *Edukacja europejska*, s. 25–36. W pracy będę podążał za takim szerokim rozumieniem różnicy kulturowej i inności.

⁷¹ J. Jastrzębski, *Spór o wartości w epoce globalizacji*, [w:] *Edukacja ku wartościom*, red. A. Szerłaż, Impuls, Kraków 2004, s. 22.

z jednej strony, na uniwersalizm, z drugiej, na indywidualne systemy wartości. Natomiast całościowy „jej obraz kształtuje się w ciągłym zmaganiu”⁷². Osadzając tę kwestię w kontekście pedagogiki międzykulturowej, dla której pluralizm i różnica są wiążące, wydaje się zasadne twierdzić, iż niezwykle trudno utrzymywać w jej obrębie stanowiska absolutystyczne. Aksjologia pogranicza zwraca się ku regionalnym ontynom i ontologiom (porządkom bytu oraz porządkom opisu owego bytu), w których upatruje środowiska kształtowania się wartości, i dopiero w tej perspektywie stawia pytania o partykularyzm i uniwersalizm.

Zatem można powiedzieć, że pedagogika międzykulturowa w demokratycznych warunkach społeczno-politycznych staje się wewnętrzną kwestią społeczeństwa obywatelskiego jako nie tylko biernie, ale i aktywnie odpowiedzialnego za utrzymywanie i uszanowanie swojej wewnętrznej różnorodności i złożoności. Jednocześnie stawia przed pedagogami zadanie przemyślenia na nowo dynamiki podstawowych elementów procesów edukacji, uznawanych dotąd za wyznaczniki trwałe, statyczne i z góry dane, jak np. cele wychowania rozpatrywane w kontekście demokratyzacji i wyłaniania się światowego społeczeństwa obywatelskiego, migracji, zagrożeń i barier, metamorfoz w polu naukowych dyscyplin, postulatów liberalizmu i praw człowieka, globalizacji i wielokulturowości.

⁷² T. Lewowicki, *Przemiany oświaty. Szkice o ideach i praktyce edukacyjnej*, Żak, Warszawa 1994, s. 24.

ROZDZIAŁ II

Pedagogika, międzykulturowość i etyka

*Dla człowieka wybawieniem jest to, co, jak on sam,
ma początek i koniec, który znów coś zaczyna.*

Edmond Jabès

1. Refleks transformacji – pedagogika przejścia i pogranicza

Pedagogika międzykulturowa, mimo iż cieszy się już dużym i wciąż rosnącym zainteresowaniem, jest na gruncie rodzimym stosunkowo nowym zjawiskiem. Jego intensywna kariera sięga zaledwie minionych dwu dekad, co nie oznacza, że problemy, którym stara się zaradzić, pojawiły się nagle, wraz z przełomem '89 roku¹. Warunki panujące w Polsce

¹ Należy podkreślić, iż na gruncie zachodnim pedagogika międzykulturowa ma o wiele dłuższe tradycje, które należy wiązać – między innymi – z niekrepowaną dynamiką społeczną oraz współdziałaniem sektorów praktyki i teorii (zob. P.P. Grzybowski, *Edukacja europejska – od wielokulturowości do międzykulturowości*, Impuls, Kraków 2008, s. 116–125). Bogusław Śliwerski zwraca uwagę na dominację do lat 90. XX wieku „wychowania internacjonalistycznego”, związanego także w Polsce z monopolistyczną ideologią państw bloku wschodniego (zob. B. Śliwerski, *Pedagogika międzykulturowa*, [w:] B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Impuls, Kraków 2003, s. 285–291). Zob. również: E. Kubiak-Szyborska, *W poszukiwaniu alternatywnych sposobów*

przez prawie pięć dekad nie sprzyjały alternatywnemu myśleniu o edukacji, a jednocześnie instytucjonalnie i obyczajowo przyczyniły się do utrwalenia wzorca, który obecnie jako „tradycyjny” służy za punkt odniesienia dla krytyków i reformatorów. W tym sensie przypadek pedagogiki międzykulturowej nie jest odosobniony, co jest tu nie bez znaczenia, bowiem wyłanianiu się nowych nurtów i kierunków, tak w teorii, jak i w praktyce, towarzyszy zazwyczaj zakrojona na szeroką skalę wielostronna dyskusja.

Hierarchiczny ład społeczny wyznacza edukacji określone miejsce i funkcję w relacjach między państwem, różnymi grupami społecznymi i jednostkami (obywatelami). Edukacja podporządkowana jest przede wszystkim państwu, a w istocie głównie elitom władzy. Te ostatnie szermują hasłami, które eksponują służebne funkcje oświaty wobec społeczeństwa, ale o tym, jakie funkcje i w jaki sposób mają być spełniane, decydują owe elity. [...] Jednostka niewiele ma do powiedzenia w większości spraw oświatowych, chociaż to ona ma w edukacji uczestniczyć. Pozostaje jej – w takim obrazie – głównie wypełnianie narzuconych przez system oświaty (państwo) powinności².

Taki stan rzeczy, powodowany orientacją na makrostrukturę, skutecznie blokował przyswajanie tendencji pedagogicznych, których przesłanki szły w innym kierunku. Przeciwwstawiony zwięźle odmalowanemu wyżej obrazowi wyraźnie rysuje się wzór ściśle związany z wypracowywaną na Zachodzie demokracją liberalną:

Edukacja – jak uznano – służyć powinna nie tyle (czy nie przede wszystkim) państwu, co społeczeństwu, a ściślej mówiąc – obywatelom. [...] Edukacja powinna stwarzać warunki nieskrępowanego rozwoju – w założeniu – każdemu człowiekowi. Państwo i funkcjonujące w nim instytucje oświatowe powołane są do służenia ludziom, pomagania w rozwoju, samorozwoju, osiąganiu założonych celów życiowych (o ile tylko nie są one szkodliwe dla innych ludzi). Neguje się porządek

myślenia o wychowaniu, [w:] E. Kubiak-Szymborska, D. Zając, *Podstawowe problemy teorii wychowania. Kontekst współczesnych przemian*, Wers, Bydgoszcz 2006, s. 142–152.

² T. Lewowicki, *Przemiany oświaty. Szkice o ideach i praktyce edukacyjnej*, Żak, Warszawa 1994, s. 12–13; zob. także s. 53–66.

odwrotny, w którym jednostka przystosować się ma do wzorów narzuconych przez edukację – edukację służebną głównie instytucjom państwa, grupom rządzącym, elitom władzy³.

Zatem, jak należało się spodziewać, zmiany, jakie zaszły w ciągu ostatnich dwóch dekad na gruncie ustrojowym, pociągnęły za sobą całościowe przeobrażenia systemowe, społeczne, prawne, ekonomiczne⁴, a to spowodowało konieczność dokonania nie tylko diagnozy dynamiki przemian, ale również zarysowania teorii pozwalających wypracować adekwatne strategie odpowiedzi na nowe potrzeby⁵. Warunki transformacji przyczyniały się do stwarzania zupełnie innego podłoża niż to, na jakim ewoluowały kierunki i prądy wypracowywane na Zachodzie. Już w 1989 roku sygnalizowano dwa zasadnicze wymiary kryzysu:

W takiej to sytuacji rozwiązanie owej kwestii edukacyjnej (nienadążania za zmianą polityczną i kulturową) staje się jedną z centralnych kwestii społecznych. Konieczne, potrzebne i możliwe zarazem zmiany w pedagogice i edukacji w sytuacji skumulowanego kryzysu można poddać analizie, a także zaobserwować i doświadczyć

³ *Ibidem*, s. 14.

⁴ Dynamiczny obraz tych zmian, oddający ich ogromną chaotyczność i natężenie, daje opis Zbyszko Melosika i Tomasza Szkudlarka zaproponowany w pracy *Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń*, Impuls, Kraków 1998, s. 14–17. Zob. także: Z. Kwieciński, *Edukacja wobec nadziei i zagrożeń współczesności*, [w:] Z. Kwieciński, *Tropy – Ślady – Próby. Studia i szkice z pedagogii pogranicza*, Edytor, Poznań–Olsztyn 2000, s. 84–95; A. Radzewicz-Winnicki, *Demokracja i ryzyko przemian na tle wielowymiarowych zagadnień edukacji*, [w:] A. Radzewicz-Winnicki, *Spółczesność w trakcie zmiany. Rozważania z zakresu pedagogiki społecznej i socjologii transformacji*, GWP, Gdańsk 2005, s. 13–27.

⁵ Skomplikowane relacje między czasem społecznym opierającym się na ontologii oczekiwań a czasem politycznym analizuje Leszek Koczanowicz. Wskazuje także na podobieństwa i różnice w radzeniu sobie z totalitarną przeszłością na przykładzie Polski i Niemiec. Zob. L. Koczanowicz, *Politics of Time. Dynamics of Identity in Post-Comunist Dilemmas*, Berghahn Books, New York, Oxford 2008, s. 67–109.

właśnie zwracając się ku pedagogii przejścia i pogranicza, ku krytyczno-hermeneutycznym teoriom edukacji i opozycyjnym praktykom⁶.

Warto uściślić pojęcia użyte w tym fragmencie, by nie stracić z oczu jego właściwej wymowy.

Przez pedagogię – definiuje Kwieciński – rozumiem tu całkowity obszar myślenia o wychowaniu i praktyki edukacyjnej. Zarówno metateoretyczna refleksja pedagogów nad pedagogiką, jak wszelka wyrażona i uporządkowana refleksja o wychowaniu, czy badania nad warunkami, procesami, czynnościami i skutkami edukacyjnymi oraz wszelkie praktyki edukacyjne, tak na poziomie systemu oświatowego w szkole, poza profesjonalną oświatą i szkołą – są treścią i zakresem pedagogii. [...] „Przejście” odnosi się do pęknięcia i zmiany formacji ustrojowej, kulturowej i pokoleniowej. A także do zmiany paradygmatycznej we wzorach rozumienia procesu edukacyjnego, do pytań o zmiany w strategiach celowych zmian oświatowych i szkolnych. [...] Przejście to ruch na styku, na krawędziach, na obszarach łączących rozdzielne dotąd tradycje myślowe. Stąd i pograniczność jako obszar poza tym, co dominuje, co jest w centrum, co jest w cieniu, co jest marginalne, co jest pogranicznością kulturową lub polityczną, co jest (może być) schizoidalne, rozdwojone lub podwojone, anomijne, chwiejne⁷.

Kryzys nie mógł nie pociągnąć za sobą redefinicji relacji między edukacją a jej społecznym odniesieniem. Przede wszystkim przyczynił się do teoretycznego odsłonięcia i rehabilitacji złożonej i różnorodnej bazy społecznej oraz wyróżnienia jej komponentu kulturowego. Stąd pryncypialne znaczenie wielokulturowości, która powinna być rozumiana jako zasadnicze wyzwanie o charakterystycznej ogromnej dynamice, co nie jest skutkiem wyłącznie transformacji. Jeśli bowiem mamy mówić o wielokulturowości w ponowoczesnym świecie, świecie procesów globalizacji, migracji, pluralizacji, a także fragmentaryzacji systemów wartości, powinniśmy zawrzeć w owej charakterystyce żywioło-

⁶ Z. Kwieciński, *Pedagogika przejścia i pogranicza. Zamiast wstępu*, [w:] Z. Kwieciński, *Tropy – Ślady – Próby*, s. 12 (cytat pochodzi z przedrukowanego w książce referatu wygłoszonego podczas Zjazdu Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego w Warszawie – grudzień 1989 roku).

⁷ *Ibidem*, s. 11–12.

wość przemian, jakim ten świat podlega, w tym ich niejednoznaczność, płynność czy wieloaspektowość, a także problematyczność zadania tworzenia siebie, jakie stoi dziś przed jednostką.

Wielokulturowość nie jest więc wyzwaniem jednej, wyizolowanej sfery życia. Jako obiektywny i narastający proces społeczny zmusza do wypracowania nowych strategii na poziomie zarówno makro-, jak i mikrostruktur, nowych systemów zarządzania i edukacji, a w końcu specyficznych kompetencji i postaw⁸.

Niemniej, co wydaje mi się niezwykle istotne, ważnym zagadnieniem dla problematyki wielokulturowości na rodzimym gruncie pozostaje nakładanie się dwóch kwestii: transformacji i ponowoczesności. Ich splot sprawia, że doświadczenia i rozwiązania w zakresie pedagogiki międzykulturowej wypracowane na Zachodzie tylko po części odpowiadają polskim warunkom. Dla transformacji trudno o analogię. Jej specyfiki nie daje się też wyczerpać w kategoriach osobliwości o charakterze kulturowym. Odmienność kulturowa – nawet szeroko pojęta – która stanowi obiekt afirmacji pedagogiki międzykulturowej, lokuje się na innym poziomie niż efekty strukturyzacji wywołane procesami zmiany ustrojowej. Innymi słowy, to, co generuje sobą transformacja ustrojowa, analogicznie do ponowoczesności i w splocie z nią, stanowi czynnik względnie autonomiczny, nieredukowalny do perspektywy pedagogiki międzykulturowej, a jednocześnie wpływający na jej specyficzny, lokalny charakter⁹.

A zatem pedagogika międzykulturowa, prócz wymogu przystosowania wewnętrznych wytycznych do specyfiki wielokulturowości danego

⁸ L. Korporowicz, *Wielokulturowość a międzykulturowość: od reakcji do interakcji*, [w:] *U progu wielokulturowości*, red. M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997, s. 68.

⁹ Należy także zaznaczyć perspektywę podmiotową tej zmiany, gdzie upadek systemu oznacza dla jego beneficjentów przede wszystkim zerwanie ciągłości ich świata życia i kryzys postaw. Kwestię tę w kontekście edukacji szeroko omawia Alicja Szerlag w pracy *Człowiek w społeczeństwie posttotalitarnym*, [w:] A. Szerlag, *Ku wielokulturowości. Aksjologiczny sens wychowania w rodzinie na litewskim pograniczu kulturowym*, Impuls, Kraków 2001, s. 76–101.

regionu, wymogu oczywistego z punktu widzenia jej założeń, zgodnie z którymi lokalne zróżnicowanie kulturowe stanowi unikat – słowem, nie ma swojego odpowiednika – zobowiązuje w naszym przypadku do dodatkowego wysiłku towarzyszącego całej translacji, uwzględnienia czynników transformacji ustrojowej. Stąd jeszcze głębszej wymowy nabiera uwaga poczyniona na marginesie referowanych doświadczeń niemieckich:

Nie ludźmy się tedy, że nasze problemy edukacyjne związane z istnieniem w Polsce żyjących tu „od zawsze” mniejszości narodowych rozwiążemy przejmując po prostu obce rozwiązania. Niemiecka pedagogika międzykulturowa może nas nauczyć jedynie tego, że każde społeczeństwo ciągle na nowo negocjować musi własną odpowiedź na swój kulturowy pluralizm w jego niepowtarzalnym kształcie¹⁰.

2. Wielokulturowość/międzykulturowość

Termin „wielokulturowość” często jest używany w charakterystyce stanu ontycznego danej zbiorowości, innymi słowy, dzięki niemu w sposób zwarty można wskazać na stan źródłowego zróżnicowania danej społeczności pod względem kulturowym, nie wprowadzając przy tym do wypracowywanej charakterystyki żadnych dodatkowych przeświadczeń na temat celów czy powinności. Za przykład takiej charakterystyki może posłużyć propozycja, jaką daje Dominique Bouchet: nikt nie jest „typowym” przedstawicielem swej kultury, jak i nikt nie jest członkiem tylko jednej z grup, które nie funkcjonują w izolacji. Stąd istnienie danej kultury nie ma formy jednolitej, stałej i zamkniętej, jej przekazywane treści podlegają ciągłym i daleko idącym przekształceniom, a tożsamość jednostki jest raczej zadaniem niż gotową formą¹¹.

¹⁰ M.S. Szymański, *Od pedagogiki dla cudzoziemców do pedagogiki międzykulturowej w Republice Federalnej Niemiec, czyli modernizm i postmodernizm*, [w:] *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań, stereotypów*, red. J. Nikitorowicz, Trans Humana, Białystok 1995, s. 109.

¹¹ Zob. L. Korporowicz, *Wielokulturowość a międzykulturowość: od reakcji do interakcji*, [w:] *U progu wielokulturowości*, s. 70–71.

Jednak są również inne możliwe użycia – w kontekście edukacji należy wyróżnić cztery zasadnicze ujęcia¹². Pierwsze dotyczy instytucjonalnego wdrożenia filozoficznych ideałów równości, wzajemnej tolerancji, zrozumienia i szacunku oraz sprawiedliwości społecznej związanych z pluralizmem kulturowym. Drugie wiąże się z umożliwianiem poznania odmiennych kultur, poglądów, przekonań w celu uwrażliwiania na różnorodność stylów życia, interpretacji i rozumienia doświadczeń w odniesieniu lokalnym i globalnym. Trzecie akcentuje wielokulturowość jako stały i niezbędny składnik życia społecznego, a stąd i socjalizacji. Ostatnie kładzie nacisk na restrukturyzacje szkolnictwa w celu stworzenia równych szans edukacyjnych, zwalczania instytucjonalnych i społecznych form dyskryminacji, wspieranie więzi międzyludzkich.

W tradycji badań nad edukacją przyjęło się również przeciwstawianie „wielokulturowości” „międzykulturowości”¹³, a oba terminy traktowane są jako sygnatury autonomicznych względem siebie modeli reakcji na stan kulturowego pluralizmu.

Z tej perspektywy zasadnicza różnica, decydująca o wyodrębnianiu się niejako niezależnych modeli edukacji, zasadza się na dążeniu do ukształtowania odmiennych stosunków społecznych, mających panować w danym środowisku. Międzykulturowość zakłada w nich symetrię. Uznaniu różnic między kulturami towarzyszy teza o ich równouprawnieniu. Natomiast edukacja wielokulturowa w tej perspektywie to

model rozwiązań oparty na dążeniu do objęcia kontrolą przez państwo dynamiki kulturowej społeczeństwa i dostosowania systemu oświaty do potrzeb różnych grup kulturowych. [Z tym, że] edukacja wielokulturowa afirmuje nadzieje na doprowadzenie do sytuacji kulturowego pluralizmu w społeczeństwie, w którym istnieje wyraźnie określona grupa dominująca¹⁴.

¹² Zob. A. Szerląg, *Ku wielokulturowości*, s. 39–40.

¹³ Zob. P.P. Grzybowski, *Edukacja europejska*, s. 41–55, 68–90; E. Chromiec, *Dziecko wobec obcości kulturowej*, GWP, Gdańsk 2004, s. 25–29.

¹⁴ P.P. Grzybowski, *Edukacja europejska*, s. 68.

W tym przeciwstawieniu można również dostrzec pewien związek oparty na zasadzie dialektyki. Zakładając przy tym wysoki stopień ogólności, można powiedzieć, iż pedagogika międzykulturowa stara się uciec od modernistycznej tendencji, charakterystycznej dla pedagogiki wielokulturowej, utrwalania hegemonii w stosunkach społecznych, odgórnego porządkowania relacji między podmiotami różnicy kulturowej. Słowem, tendencja ta prowadzi do ujęcia obu modeli w kategoriach stopni ewolucji. W tym sensie edukacja międzykulturowa „w oparciu i na bazie edukacji wielokulturowej czyni następny krok ku integracji i tolerancji”¹⁵.

Również w odniesieniu do użycia terminu „wielokulturowość” w charakterystyce stanu ontycznego „międzykulturowość” pozostaje tu w ścisłym związku, choć uzyskuje w tym wypadku szersze od poprzedniego znaczenie:

Międzykulturowość może więc być odpowiedzią na rozliczne wyzwania wielokulturowości, które mogą prowadzić do konfliktów i destrukcji, fragmentaryzacji i unifikującego wymieszania kultur. Wielość jest bowiem jedynie pewnym faktem, który nie określa nawet swojej potencjalności¹⁶.

Wymienione we fragmencie kierunki interakcji nie wyczerpują oczywiście spektrum.

Proponowane powyżej ujęcie „międzykulturowości” zdradza, jak się zdaje, iż będzie zawierać w sobie również to, co znamionuje model „wielokulturowości”, nie czyniąc tym samym między nimi różnicy. Taką drogą mogłaby wydać się atrakcyjna ze względu na, mówiąc oględnie, możliwość częściowego odciążenia utopijnie przeideologizowanego nurtu. Należy jednak zauważyć, że nie dla wszystkich takie antidotum mogłoby wydać się w jakiś sposób interesujące. Być może nawet wprost przeciwnie:

¹⁵ J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Trans Humana, Białystok 1995, s. 117.

¹⁶ L. Korporowicz, *Wielokulturowość a międzykulturowość: od reakcji do interakcji*, [w:] *U progu wielokulturowości*, s. 72.

Wychowanie ku międzykulturowości będące elementem edukacji w warunkach zróżnicowania kulturowego, jawi się więc jako wyzwanie dla wszystkich uczestników środowisk wychowawczych – bez względu na wiek, kompetencje, pochodzenie i tym podobne. I choć niewątpliwie ideał tego wychowania jest skrajnie utopijny, to jednak warto uczynić go choćby tylko przedmiotem refleksji, bo to utopie kierują zwykle geniuszami, a ci ostatni są jednym z najistotniejszych czynników postępu społecznego¹⁷.

W tym kontekście zwraca uwagę jeszcze jedna kwestia. Owe modele zwierają elementy, które trudno ze sobą bezpośrednio pogodzić właśnie ze względu na silne zabarwienie ideologiczne samych modeli. W konsekwencji zdarza się, że to, co w przypadku jednego modelu uznane zostało za pożądane, w przypadku drugiego funkcjonuje jako zagrożenie. Tę niezgodność w wielu wypadkach dałoby się usunąć, jednak za cenę ideowego rozmycia. Stąd można uznać, biorąc pod uwagę szerszy niż tu przywołany kontekst, że podział na dwa modele, jaki toruje sobie drogę w polskiej dyskusji nad kondycją pedagogiki międzykulturowej, oraz przyjęcie tezy o jej ewolucyjnym charakterze stanowią istotne czynniki integracji wewnętrznej nurtu, niezbędnej do jego dalszego dynamicznego rozwoju i to, być może, nie tylko na rodzimym gruncie¹⁸.

¹⁷ P.P. Grzybowski, *Wychowanie ku międzykulturowości – o poszukiwaniu człowieka w innych i obcych*, [w:] *Wychowanie. Pojęcia – Procesy – Konteksty*, red. M. Dudzikowa, M. Czerepaniak-Walczak, t. 2, GWP, Gdańsk 2007, s. 122.

¹⁸ „Potrzeba reorientacji edukacji na międzykulturowość” znalazła swoje odzwierciedlenie w dokumentach Unii Europejskiej, dla której „międzykulturowość oznacza ogół praktyk edukacyjnych mających na celu propagowanie szacunku i wzajemnego zrozumienia między wszystkimi uczniami, niezależnie od ich przynależności kulturowej, lingwistycznej, etnicznej lub religijnej. Nie niwelując różnic, a nawet konfliktów między kulturami, uczniowie powinni odkrywać, na podstawie poznawania kultur, to, co łączy, i to, co różnicuje gatunek ludzki, aby dostrzec jego bogactwo i różnorodność, aby orientować się w każdej kulturze – zarówno swojej, jak i obcej, poddając ją krytycznemu osądowi i w konsekwencji dokonując przemyślanych wyborów”. W. Rabczuk, *Polityka edukacyjna Unii Europejskiej wobec imigrantów oraz mniejszości narodowych i etnicznych*, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 2002, s. 36.

3. Idea pedagogiki międzykulturowej

Propozycja redefinicji edukacji z perspektywy założeń pedagogiki międzykulturowej lokuje ją w zakresie węższego rozumienia tej ostatniej. Można ująć ją jako

ogół wpływów i wzajemnych oddziaływań jednostek i grup społecznych, wpływów wykorzystujących dziedzictwo kulturowe i sprzyjających takiemu rozwojowi, aby stawały się świadomymi i twórczymi członkami wspólnoty lokalnej, regionalnej, wyznaniowej, kulturowej, narodowej, europejskiej, światowej i były zdolne do realizacji własnej, niepowtarzalnej tożsamości i odrębności¹⁹.

Następnie z proponowanej definicji możemy wyprowadzić określone zadania spoczywające na pedagogach, zaliczając do nich przede wszystkim: „uruchomienie nośników tradycji, przygotowanie do dialogowych interakcji z przedstawicielami innych kultur, pielęgnowanie tradycji i oswajanie z odmiennością”²⁰.

Można spojrzeć na zarysowany w sposób definicyjny obszar przez pryzmat dwóch analitycznie możliwych do wyodrębnienia jego wymiarów: pragmatyki społeczno-pedagogicznej, z jednej strony, oraz, z dru-

¹⁹ J. Nikitorowicz, *Kreowanie tożsamości dziecka. Wyzwania edukacji międzykulturowej*, GWP, Gdańsk 2005, s. 45. W tym duchu, choć mocniej naciskając na aspekt poznawczy i pragmatyczny, daje również definicję Danuta Markowska: „Przez edukację międzykulturową należy rozumieć proces oświatowo-wychowawczy, którego celem jest kształtowanie rozumienia odmienności kulturowych – od subkultur we własnej społeczności począwszy, aż po kultury odległych przestrzennie społeczeństw – oraz przygotowanie do dialogowych interakcji z przedstawicielami innych kultur. Prowadzić to ma, drogą krytycznej refleksji, ku wzmocnieniu własnej tożsamości”. D. Markowska, *Teoretyczne podstawy edukacji międzykulturowej*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1990, nr 4, s. 109.

²⁰ J. Nikitorowicz, *Wprowadzenie*, [w:] *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań, stereotypów*, s. 7–9. Pełny i uporządkowany wykaz celów z uwzględnieniem podziału na ogólne i szczegółowe zob. A. Szerląg, *Ku wielokulturowości*, s. 44–45.

giej, zgłaszającego roszczenia do uniwersalności horyzontu teleologiczno-aksjotycznego.

W wymiarze społeczno-pragmatycznym pedagogika międzykulturowa postrzega jednostki jako zarówno członków społeczeństwa i społeczności światowej, jak i wspólnot lokalnych, jako podmioty różniące się od siebie w związku z partycypacją w odmiennych grupach, dla których wymiarem społecznym pozostaje nie tyle tożsamość związana z przynależnością narodowo-państwową, w tym też przynależnością do mniejszości narodowej, ile wymiar kulturowy owej przynależności. Tym samym dostrzega w regionalnym uwarunkowaniu kulturowym jeden z najważniejszych czynników kształtujących jednostkę i jej umiejętność refleksyjnego odnoszenia się do siebie i otoczenia. W tej perspektywie pedagogika międzykulturowa pyta: co to znaczy, że jednostka jest członkiem takiej grupy? Co w praktyce oznacza taka przynależność dla niej jako jednostki i jaką rolę odgrywa w rozwoju jej tożsamości i zdolności? Co oznacza taka jej przynależność dla innych? Jak to wpływa na typy relacji między poszczególnymi jednostkami i grupami? Jakie kompetencje i umiejętności powinna rozwijać? Jaką rolę w związku z tym odgrywa edukacja i jakie spoczywają na pedagogach obowiązki?

Nieuwzględnianie w edukacji owego wymiaru społeczno-pragmatycznego jako w jakimkolwiek sensie korzystnego oznaczało w czasach Polski Ludowej faktyczne osłabianie wpływu samego tego wymiaru i rozszczepienie oraz segmentację tożsamości jednostki w procesie wychowania. Rozszczepienie, gdyż edukacja, odzegnując się programowo od środowiska kulturowego właściwego wychowankowi, promowała postawę izolacji. A także segmentację, ponieważ edukacja zinstytucjonalizowana, nie mogąc zmonopolizować procesów wychowawczych, musiała zadowolić się częściowym sukcesem w postaci dominacji jednego z „komponentów” tożsamości²¹. Ostatecznie, za sukces procesu

²¹ Kwestie tożsamości w odniesieniu do współczesnych koncepcji jej rozwoju oraz w kontekście funkcjonowania jednostek, grup i wspólnot na pograniczu kulturowym szeroko omawia Jerzy Nikitorowicz w pracy *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, s. 67–103. Na przykładzie sytuacji na polskim

socjalizacji można było uznać wtórne zdominowanie jednostki. Jeśli zatem w dyskursie pedagogiki międzykulturowej mówi się o „wzmocnieniu tożsamości”, to właśnie w kontekście korzystania z zasobów socjalizacji pierwotnej w dalszej edukacji. Chodzi zatem nie tyle o homogenizację czy zogniskowanie tożsamości, ile o integrację, łagodzenie antagonizmów między poszczególnymi komponentami nabywanej tożsamości oraz napięcie, jakie stają się udziałem jednostki w pozbawionym jednoznacznych wyznaczników życiu społecznym.

Schemat tożsamościowy dotyczący jednostek byłby tutaj transponowany na poziom rzeczywistości grup, gdzie nieciągłość między, na przykład, kulturą narodową a etniczną może zostać zantagonizowana. Z punktu widzenia aksjotyki pedagogiki międzykulturowej ów antagonizm jest równoznaczny z odsłonięciem ukrytego i negatywnego charakteru stosunków społecznych. A zatem słuszne jest twierdzenie, że:

Tradycyjne systemy komunikacji społecznej czy międzynarodowej, edukacja zorientowana adaptacyjnie i zachowawczo (realizowana w granicach jednej kultury), obnażyły niemoc w radzeniu sobie z kulturową różnorodnością, a zwłaszcza z relacjami społecznymi aktualizującymi się na styku kultur, dynamizowanymi przez opozycję My – Oni²².

Wraz ze wzrostem liczby koniecznych do powiązania komponentów rośnie ryzyko kolejnych tarć. To właśnie im pedagogika międzykulturowa miałaby się starać zaradzić.

W ten sposób zaproponowana ścieżka analityczna daje możliwość wyodrębnienia genezy pedagogiki międzykulturowej wyprowadzonej

pograniczu wyróżnia cztery typy tożsamości kulturowej: biculturalizm (silna identyfikacja z dwiema kulturami), akomodacja (silna tożsamość z dominującą kulturą), separacja (silna identyfikacja z etniczną grupą mniejszościową), marginalizacja (brak identyfikacji z którąkolwiek z grup). Zob. *ibidem*, s. 83–84. Zob. także: J. Nikitorowicz, *Procesy kreowania tożsamości kulturowej*, [w:] J. Nikitorowicz, *Kreowanie tożsamości dziecka*, s. 60–103.

²² A. Szerlag, *Przedmowa*, [w:] *Wielokulturowość – międzykulturowość obszarów edukacyjnych odniesień*, s. 13.

z poziomu pierwszego z wyróżnionych wymiarów, tj. pragmatyki społeczno-pedagogicznej. Jej ogólną formułę dobrze oddaje wniosek, iż:

relatywizację rozumienia własnej kultury Zachodu oraz konieczność rozwiązywania problemów współżycia odmiennych kultur w jednej przestrzeni społecznej – można uznać za podstawowe wyznaczniki działań edukacyjnych podejmowanych w zakresie relacji pomiędzy odrębnymi kulturami²³.

Założona wyżej transpozycja sprawdza się w obie strony. W myśl jednego z założeń Boucheta, iż nikt nie jest „typowym” przedstawicielem swojej kultury, można wnosić, że wymienione podstawowe wyznaczniki działań edukacyjnych powinny być podejmowane także w zakresie relacji wewnątrzpodmiotowych, jak również międzypodmiotowych. Pozostają one jednak jednymi z wielu dążeń, jakie zazwyczaj wiąże się z pedagogiką międzykulturową.

W ten sposób wchodzimy w kontekst teologiczno-aksjotyczny. Najogólniej możemy przyjąć, że podstawowym dążeniem jest tutaj przygotowanie wszystkich członków różnych społeczeństw, rekrutujących się z nieprzystających do siebie obszarów oraz odmiennych fizycznie i mentalnie, do pokojowego współistnienia.

Pedagogika międzykulturowa stawia przed sobą ambitne zadanie wypracowania wizji polityczno-społeczno-oświatowego działania przygotowującego wszystkich bez wyjątku członków społeczeństwa wielokulturowego – niezależnie od ich pochodzenia i kultury, jaką reprezentują – do życia i współżycia w postnowoczesnym świecie, tak by zachowany został pokój społeczny, ale nie za cenę kolonizowania świadomości mniejszości przez dominującą większość. [...] Za główne cele edukacji międzykulturowej przyjmuje się: otwartość wobec świata i porozumienie się w skali światowej między ludźmi o różnej rasie, języku, religii, pochodzeniu, tradycji, stylu życia; zaangażowanie na rzecz pokoju, równości, braterstwa i solidarności we własnym kraju, jak i na całym świecie; opowiadanie się za sprawiedliwym światem bez wojen, wyzysku, ucisku i głodu; rozbudzenie świadomości aksjologicznej. Apeluje się o pozbywanie się poczucia wyższości kulturowej, dialog i negocjacje,

²³ T. Szkudlarek, *Pedagogika międzykulturowa*, [w:] *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, t. 1, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 418.

wymianę wartości, znoszenie barier, poszanowanie odmiennych sposobów życia, tolerancję, wyzbywanie się uprzedzeń i stereotypów etnicznych, przeciwstawianie się wszelkim formom ksenofobii, dyskryminacji, rasizmu i wrogości wobec mniejszości itd., itd.²⁴

W tym kontekście zwróćmy uwagę na przywoływane już stwierdzenie, iż podstawowe cele edukacji międzykulturowej oraz teleologia i aksjologia edukacyjna właściwa społeczeństwu demokratycznemu są ze sobą zbieżne²⁵. Jego wymowa zasadniczo dotyczy miejsca edukacji w relacjach państwo–społeczeństwo–jednostka. Cele wychowania, składające się na horyzont teleologiczno-aksjotyczny pedagogiki międzykulturowej, nie są obojętne wobec przyjętego demokratycznego porządku państwowo-społecznego. Nie tylko nie wchodzą w konflikt z podstawowymi strukturami określającymi charakter państwa i społeczeństwa,

²⁴ M.S. Szymański, *Od pedagogiki dla cudzoziemców do pedagogiki międzykulturowej w Republice Federalnej Niemiec, czyli modernizm i postmodernizm*, [w:] *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań, stereotypów*, s. 101 i 105. W kwestii zagadnień aksjologicznych zob. także J. Nikitorowicz, *Wartość międzykulturowości* oraz A. Szerłaż, *Ku międzykulturowości – aksjologiczne imponderabilia*, [w:] *Edukacja ku wartościom*, red. A. Szerłaż, Impuls, Kraków 2004, s. 87, 97–112.

²⁵ T. Lewowicki, *W poszukiwaniu modelu edukacji międzykulturowej*, [w:] *Edukacja międzykulturowa w Polsce i na świecie*, red. T. Lewowicki, Wyd. UŚ, Katowice 2000, s. 32. Twierdzenie to jest ogólnie aprobowane i często podkreślane. Ze względu na figurę człowieka pogranicza nieco inaczej ujmuję tę kwestię Alicja Szerłaż, pisząc: „Misją edukacji jest więc wyposażenie młodego pokolenia w kompetencje umożliwiające mu funkcjonowanie na pograniczach kulturowych, a więc aktywne włączenie się w proces kształtowania człowieka pogranicza” (A. Szerłaż, *Przedmowa*, [w:] *Wielokulturowość – międzykulturowość obszarami edukacyjnych odniesień*, s. 14), co jednak nie zmienia zasadniczej wymowy co do wartości, jakie powinna sobą wspierać edukacja międzykulturowa. Ostatecznie: „Edukację międzykulturową należy więc pojmować jako edukację ku wartościom sytuującym się w etosie społeczeństwa obywatelskiego i demokratycznego”. Zob. A. Szerłaż, *Fenomenologia o b c e g o i jej reperkusje dla edukacji międzykulturowej*, [w:] *Ibidem*, s. 148, 151, cyt. s. 151.

praw i obowiązków obywateli, co groziłoby antagonizmem, gdyby owa zgodność nie zaistniała, ale z racji jej obecności służą ich wspieraniu. Stąd można powiedzieć również, że „naturalne dopełnienie edukacji międzykulturowej lub jej integralne nurty stanowią: edukacja regionalna i edukacja obywatelska”²⁶.

Jednak stwierdzenie to mówi jeszcze o czymś więcej. Zachodnia demokracja liberalna jest sposobem organizacji życia społeczeństw wiele zawdzięczającym prekursorom, uwarunkowaniom geograficznym i klimatycznym, jak również reformom społecznym poczynionym w duchu ideałów Oświecenia. Także to, że demokracja nie sprawdza się w każdych warunkach społecznych i geograficznych, wskazuje na szereg swoistych, niepowtarzalnych uwarunkowań, którym podlega. Jej stabilność uzależniona jest nie tylko od zabezpieczeń i rozwiązań formalnych, ale także od rozpowszechnionych praktyk społecznych, przyzwyczajzeń i pasji obywatelskiego zaangażowania w życie publiczne²⁷. Kwestia, na jaką starałem się zwrócić uwagę tym zwięzłym opisem, a która była już poruszana, dotyczy charakteru wartości, jakie sobą promuje i na jakich się wspiera zachodnia liberalna demokracja. Na jakiej podstawie mamy uznać, iż są uniwersalne, skoro zachowują daleko idący związek z dziejami i uwarunkowaniami Europy?

Stwierdzona przez Lewowickiego zgodność rzuca zatem, jak się здаje, również cień na wyznaczniki horyzontu teleologiczno-aksjotycznego pedagogiki międzykulturowej. I w tym przypadku nie można mieć pewności co do racji ich uniwersalnych roszczeń. Jest to o tyle ważne, że pedagogika międzykulturowa wspiera się na ideale symetrycznej, egalitarnej relacji, jednocześnie jednak jej cele mogą w sposób zakamuflowa-

²⁶ P.P. Grzybowski, *Wychowanie ku międzykulturowości – o poszukiwaniu człowieka w innych i obcych*, [w:] *Wychowanie. Pojęcia – Procesy – Konteksty*, s. 122.

²⁷ M. Walzer, *Polityka i namiętność*, [w:] M. Walzer, *Polityka i namiętność. O bardziej egalitarny liberalizm*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2006, s. 163–190; L. Koczanowicz, *Etyka demokracji*, [w:] *Kultura demokracji*, red. K. Liszka, R. Włodarczyk, Chiazma, Wrocław 2009, s. 9–16.

ny uprzywilejowywać partykularyzm jednej ze stron, wartości wypracowane w obszarze kultury zachodniej. Inaczej mówiąc, promocja ideałów pedagogiki międzykulturowej na gruncie relacji między odmiennymi partnerami może oznaczać ukrytą realizację interesu politycznego kultury zachodniej, ochrony i reprodukcji jej dziedzictwa. To, co zarzucano pedagogice wielokulturowej w kwestii uprawomocnienia jawnej dominacji, od czego obiecywała uwolnić pedagogika międzykulturowa, może okazać się również rzeczywistością tej ostatniej.

Czy to oznacza, że można byłoby – chcąc ocalić ideę i uwolnić pedagogikę międzykulturową od zarzutu stronniczości – porzucić zgłaszający roszczenia do uniwersalności horyzont teleologiczno-aksjotyczny z racji braku jego dostatecznego uzasadnienia i oprzeć działania edukacyjne na samym wymiarze pragmatyki społeczno-pedagogicznej? Nawet jeśli taki manewr w praktyce byłby do wykonania, wydaje się, że oznaczałby całkowitą utratę swoistości nurtu.

4. Zwrot etyczny a pedagogika międzykulturowa

Zaznaczony dylemat – opierać działania na wartościach, co do których nie ma pewności, iż pomagają realizować uznane przez nas cele – każe zwrócić się ku problematyce etycznej i tam szukać jego rozwiązania. Jest to zresztą zgodne z ogólną tendencją, którą daje się zaobserwować w naukach humanistycznych, wzrostu znaczenia problematyki moralnej. Tendencja ta znajduje swoje odzwierciedlenie – i to na różnych poziomach – także w konceptualizacji nurtu pedagogiki międzykulturowej, ale nie tylko. I tak:

Międzykulturowość – twierdzi Ram A. Mall – stanowi nie tylko transcendentálną, refleksyjno-medytacyjną postawę, ale jest też postulatem moralnym, od uznania którego i stopniowej realizacji zależy solidarne współzycie wszystkich kultur²⁸.

²⁸ Cyt. za: E. Chromiec, *Dziecko wobec obcości kulturowej*, s. 28.

Również Tomasz Szkudlarek, podsumowując sugestie Henry'ego A. Giroux, stwierdza z naciskiem: „W centrum krytycznej pedagogii muszą znajdować się kwestie etyczne”²⁹.

Idąc tropem stwierdzenia Malla, możemy zauważyć, iż problematyka moralna zajmuje ważne miejsce wśród wymienianych zasadniczych celów edukacji międzykulturowej. Gdybyśmy postawili sobie pytanie o to, na jakiego rodzaju kompetencje bądź umiejętności kładzie się w niej nacisk, doszlibyśmy zapewne do wniosku, że przede wszystkim chodzi tu o zbiór takich zagadnień z obszaru moralności, jak: wolność, odpowiedzialność, autonomia, tolerancja, sprawiedliwość, solidarność, szacunek. Nie bez znaczenia pozostają kwestie: w jakim stosunku pozostają owe fenomeny do siebie nawzajem, w jaki sposób wpisują się w kontekst pedagogiczny i czy mają jakieś krytyczne uzasadnienie? Jest to tym bardziej istotne, że pedagogika międzykulturowa ma wysokie aspiracje: „Pedagogika międzykulturowa chce być pedagogiką po prostu”³⁰. Pozostańmy zatem przez chwilę w tym obszarze dyskusji.

W ostatniej dekadzie XX wieku, jeśli wierzyć opiniom, iż temat ten wcześniej nie pojawiał się zbyt często, obserwowano wzrost zainteresowania w badaniach nad edukacją fenomenem odpowiedzialności³¹. Pojawia się on jako istotny w kilku obszarach:

²⁹ T. Szkudlarek, *Wyzwanie pedagogiki krytycznej*, [w:] T. Szkudlarek, B. Śliwerski, *Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki*, Impuls, Kraków 1992, s. 77.

³⁰ M.S. Szymański, *Od pedagogiki dla cudzoziemców do pedagogiki międzykulturowej w Republice Federalnej Niemiec, czyli modernizm i postmodernizm*, [w:] *Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań, stereotypów*, s. 99.

³¹ Zob. J. Górniewicz, *Aksjologiczny wymiar odpowiedzialności w filozofii i teorii edukacji*, [w:] *Edukacja aksjologiczna*, t. 2: *Odpowiedzialność pedagoga*, red. K. Olbrycht, Wyd. UŚ, Katowice 1995, s. 40. Przegląd wybranych publikacji z lat 90., głównie polskich autorów, poświęconych odpowiedzialności pedagogicznej w kontekście kształtowania się autonomii moralnej ucznia można znaleźć w książce Stanisława Kowala *Współczesne konteksty odpowiedzialności pedagoga*, Wyd. Naukowe AP, Kraków 2004, s. 93–105.

Problematyka odpowiedzialności nauczycieli oraz pedagogów akademickich i pedagogów-praktyków wydaje się szczególnie ważna, gdyż dotyczy uniwersalnego, podstawowego i całościowego składnika kultury i kompetencji zawodowej osób, pełniących te role³².

Wskazuje się ją jako cel wychowania w społeczeństwie demokratycznym:

Jednym z głównych i zarazem podstawowych zadań (szczególnie znaczących sytuacyjnie dla polskiej rzeczywistości), któremu sprostać musi edukacja w demokratycznym społeczeństwie, jest właśnie przygotowanie młodych obywateli do wielu ról i rodzajów odpowiedzialności, na które muszą być gotowi – zdolni na siebie przyjąć, osiągając swą dojrzałość.

Podkreśla się również rolę odpowiedzialności w strukturze podmiotowej:

Odpowiedzialność to warunek samorealizacji czyniący człowieka otwartym na innych ludzi i ich systemy wartości³³.

³² Z. Kwieciński, *Struktura i treść odpowiedzialności nauczycielskiej i pedagogicznej. Zarys problematyki*, [w:] *Odpowiedzialność jako wartość i problem edukacyjny*, red. A.M. de Tchorzewski, Wers, Bydgoszcz 1998, s. 79; zob. także: K. Olbrycht, *Odpowiedzialność pedagoga*, [w:] *Edukacja aksjologiczna*, t. 2, s. 11–18; A.M. de Tchorzewski, *Deontologia pedagogiczna*, [w:] *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 1, red. T. Pilch, Żak, Warszawa 2003, s. 640–643; A.M. de Tchorzewski, *Wielopłaszczyznowa odpowiedzialność nauczyciela*, [w:] *Odpowiedzialność jako wartość i problem edukacyjny*, s. 89–100; R. Kwaśnica, *Wprowadzenie do myślenia o nauczycielu*, [w:] *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, t. 2, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 298–309.

³³ G.T. Wysocka, *Dyskusja nad implikacjami pedagogicznymi i edukacyjnymi dylematów wolności i odpowiedzialności*, „*Studia Edukacyjne*” 2000, nr 5, s. 34, 36; zob. także: E. Potulicka, *Edukacja dla wspólnoty obywatelskiej*, [w:] *Fundamenty edukacyjnej wspólnoty*, red. J. Danilewska, Wyd. UJ, Kraków 2005, s. 131–138; A. Vic Kelly, *Edukacja w społeczeństwie demokratycznym: podstawowe zasady*, przeł. P. Kwieciński, [w:] *Nieobecne dyskursy*, cz. V, red. Z. Kwieciński, UMK, Toruń 1997, s. 134–135; L. Koczanowicz, *Spółeczeństwo oby-*

Jednak wyróżnienie zagadnienia odpowiedzialności uwyrażnia tylko problem związany z całościowym postrzeganiem konstytucji moralnej jednostki jako osoby i jako podmiotu społecznego działania. Choć poniższe słowa krytyki podyktowane są innymi motywami, oświetlają także rysujące się tutaj zagrożenie:

niepokoi fakt dowolnego interpretowania pojęcia „osoby” [...]. Całkowicie pomijany jest ontyczny status osoby. Najczęściej wiąże się z nią godność, ale już rzadziej – wolność, odpowiedzialność, miłość, a prawie nieobecna jest świadomość sensu spełniania się osoby poprzez dobrowolny dar z siebie dla drugiego, widzenia społeczeństwa jako wspólnoty opartej na solidarności na rzecz wspólnego dobra³⁴.

Przytoczona wypowiedź rzuca światło na powyższą dygresję: wzrost znaczenia problematyki moralnej w pedagogice musi pociągać za sobą widzenie jej w sposób kompleksowy. Podobnie, zainteresowanie problematyką odpowiedzialności, które wzmaga poszukiwania jej ujęć w koncepcjach filozoficznych, nie może oznaczać jedynie przesuwania akcentu między poszczególnymi fenomenami moralnymi bez próby sensownego wiązania ich ze sobą. Normatywnie, kodeksowo ujęta powinność pedagoga bycia odpowiedzialnym wobec wychowanka nie unieważnia obowiązku lojalności wobec jego rodziców czy instytucji: jednostki zatrudniającej, prawa, etyki zawodowej itd. – istnieje jednak ryzyko, że w praktyce owe powinności i obowiązki wejdą ze sobą w kolizję, tyle że w działaniu nie da się utrzymać ich w zawieszeniu jako równoważnych, brak decyzji co do pierwszeństwa pozostanie decyzją.

Dylemat, od którego wyszliśmy – opierać działania na wartościach, co do których nie ma pewności, iż pomagają realizować uznane przez nas cele – zdradza wiele podobieństwa z kwestiami deontologii pedagogicznej, o których była powyżej mowa. Świadomość różnicy kulturowej

watelskie jako wyzwanie etyczne, [w:] L. Koczanowicz, *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne*, Wyd. Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2005, s. 117–132.

³⁴ K. Olbracht, *Wolność we współczesnym wychowaniu*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, RW KUL, Lublin 1997, s. 640.

obecna w pedagogice międzykulturowej podważa w sposób radykalny zaufanie do etyk kodeksowych, gdyż te opierają się na wstępnym konsensie, którego zasadniczo brak w sytuacji zetknięcia się z reprezentacją innej kultury. Pedagogika międzykulturowa kieruje na dialog, który dlatego jest niezbędny, gdyż może ów wstępny konsens pomóc wypracować i w ten sposób doprowadzić do sytuacji rzeczywistego spotkania.

Ale być może również tradycyjna deontologia pedagogiczna zbyt dużo obiecuje, kiedy zakłada, że – pomijając sytuacje kontaktów z innymi kulturami – między pedagogiem a wychowankiem funkcjonuje wstępny konsens co do podstawowych wartości moralnych i pedagog z góry wie, jak postąpić, by nie krzywdzić, postępować słusznie, odpowiedzialnie. Jeśli taka obietnica jest zbyt daleko idąca, aspiracje pedagogiki międzykulturowej do bycia „pedagogiką po prostu” mogą być uzasadnione.

Również przemiany polityczno-społeczne mają ogromny wpływ na proces odchodzenia od etyk normatywnych na rzecz moralności postkonwencjonalnej³⁵. Przynoszą one bowiem nowe zadania edukacji, a wraz z nimi przededefiniowanie pola kompetencji, obszarów działań, celów, modeli i środków, w tym także pola problematyki odpowiedzialności pedagogów, która, co należy powtórzyć, „wydaje się szczególnie ważna, gdyż dotyczy uniwersalnego, podstawowego i całościowego składnika kultury i kompetencji zawodowej osób pełniących te role”³⁶. Odpowiedzialność, co warto tu jeszcze raz podkreślić, nie jest jedynie zagadnieniem wewnętrznym i technicznym etyki zawodowej, ale staje się wbrew kryzysowi aksjologicznemu jednym z centralnych zagadnień pluralistycznego społeczeństwa obywatelskiego, stąd też:

Dla pedagogiki i praktyki edukacyjnej, pytaniem niezmiernie wagi jest JAK kształcić i wychowywać do odpowiedzialności, najpierw w uczelniach kształcących

³⁵ Zob. L. Koczanowicz, *Wartości w świecie bez wartości*, [w:] L. Koczanowicz, *Wspólnota i emancypacje*, s. 148–159.

³⁶ Z. Kwieciński, *Struktura i treść odpowiedzialności nauczycielskiej i pedagogicznej. Zarys problematyki*, [w:] *Odpowiedzialność jako wartość i problem edukacyjny*, s. 79.

nauczycieli i pedagogów, a potem w szkołach i placówkach opiekuńczych, wychowawczych, poprzez mass media, poprzez działania polityków, przez kulturę, w rodzinie³⁷.

Pluralistyczne i demokratyczne społeczeństwo, co prawda, kwestionuje poszczególne wzorce kulturowe jako uniwersalne ideały wychowania, ale nie kwestionuje samej odpowiedzialności zarówno pedagogów, jak i obywateli tego społeczeństwa. Jednocześnie stawia przed edukacją zadanie przemyślenia zarówno kwestii pluralizmu we wspólnocie, jak również znaczenia oraz zakresu odpowiedzialności, do której ma przygotowywać, jej powiązania z innymi fenomenami moralnymi dominującymi w życiu społecznym.

5. Wrażliwość etyczna, dialog i orientacja krytyczna

Potrzeba podejścia krytycznego oraz wyjścia poza etyki kodeksowe jest obecna w polskiej refleksji pedagogicznej „przejścia” i „pogranicza”, próbującej odpowiedzieć na wyzwania wielokulturowości oraz ponowoczesności. Z pewnością świadectwem tego są dwie prace opublikowane w 1991 roku: Lecha Witkowskiego *Uniwersalizm pogranicza* oraz Tomasza Szkudlarka *Wyzwanie pedagogiki krytycznej*³⁸. Można powiedzieć, że obu patronowały doświadczenia pedagogiki radykalnej

³⁷ *Ibidem*, s. 86.

³⁸ Zob. L. Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji*, Adam Marszałek, Toruń 2000; T. Szkudlarek, *Wyzwanie pedagogiki krytycznej*, [w:] T. Szkudlarek, B. Śliwerski, *Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki*. Trzeba podkreślić, iż perspektywa pedagogiki międzykulturowej jako zadeklarowana nie pojawia się w publikacji Tomasza Szkudlarka bezpośrednio (co poniekąd dotyczy również pracy Lecha Witkowskiego). Jednak biorąc pod uwagę fakt, iż pedagogika międzykulturowa w owym czasie jeszcze nie zdążyła się ukonstytuować w Polsce jako określone stanowisko oraz zbieżności i powinowactwa między obiema pracami, wydaje się, że nie jest błędem zestawianie tych dwóch publikacji razem i w takim kontekście.

Henry'ego A. Giroux i Petera McLaren. W obu mowa jest raczej o otwarciu obszaru dalszych dociekań niż ich zwieńczeniu.

Ważnym i ciągle żywym zagadnieniem w tych pracach jest zgodne z duchem ponowoczesności odparcie dane etykom normatywnym na rzecz rehabilitacji wrażliwości etycznej.

Otwarcie na wielość kultur – pisze Lech Witkowski w kontekście myśli Michaiła Bachtina – i wielość jednostkowych filozofii (stanowisk podmiotowych) nie musi być trywialną pochwałą relatywizmu. Ważne staje się samo budzenie czujności etycznej i pogłębianie wrażliwości i chłonności wobec ambiwalentnej estetyki świata³⁹.

Dialog jako formuła pogranicza przemieszcza się wraz z nim do centrum rozbijając tym samym sztywną hierarchię życia społecznego. Dialog, który nie chce pozostać wielością monologów i jednocześnie ich prześladownicą, zwraca się ku swoim warunkom – ku możliwości odradzania się dialogu jako przeciwieństwa kolonizującego działania.

W tym wymiarze dla pedagogiki międzykulturowej istotne staje się nie tyle samo już dopuszczenie Innego do głosu, ile ukształtowanie przestrzeni spotkania tak, by Inny, a następnie również i sam jego głos mógł się w niej pojawić.

Nie chodzi więc o to, że nauczyciel ma głosić słowo – a spór sprowadza się do tego, czyje słowo jest tu najbardziej instruktywne – lecz o to, czy tworzona będzie przestrzeń niezbędna do zaistnienia głosów jak najpełniej bogactwo planu filozofii kultury reprezentujących⁴⁰.

Oczywiście mowa tu o przestrzeni w sensie fenomenologicznym – o zjawisku przestrzeni i włączania w nią. Podejście to sugeruje, iż fizyczna współobecność nie oznacza jeszcze spotkania, ale stanowi jedynie warunek wstępny. Dotykamy problematyki pluralizmu, jego reprezentacji oraz uznania. Przyjmuje się tutaj, iż zetknięcie się podmiotów o odmiennym potencjale kulturowym konstituuje sytuację źródłowej

³⁹ L. Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza*, s. 193.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 195.

nierówności, która sprzyja hierarchizacji, a w konsekwencji ryzyku dominacji którejś ze stron. Dominacja wyklucza możliwość zaistnienia dialogu, gdyż wyłącznym dysponentem głosu mianuje się jedna ze stron. Idea dialogu wymaga przede wszystkim przekształcenia owego stanu wyjściowego w równorzędną relację, jeżeli oczywiście główny dysponent głosu chce ku niemu zmierzać. Temu przekształceniu służyć ma akt uznania Innego, który decentralizuje władzę, co jednocześnie ma prowadzić do jednostkowej i zbiorowej emancypacji – upodmiotowienia obecnych i dopuszczenia ich głosów na równych prawach do dyskusji.

Tutaj pojawia się kolejna kwestia, która de facto jest spleciona z poprzednimi, a na którą uczulają nas obaj wymienieni autorzy – co, jeśli mimo inwencji, do dialogu nie dochodzi? Pojawia się potrzeba ujęcia krytycznego, którego jednym z aspektów musi być autokrytycyzm, bowiem, być może, nie zostały ujawnione rzeczywiste a nieuświadomione bariery uniemożliwiające dialog. Druga możliwość: dla zewnętrznego obserwatora między rzeczywistym uznaniem a formalną deklaracją może nie być żadnej dostrzegalnej różnicy, podczas gdy taki wybieg może ustanowić barierę nie do sforsowania dla potencjalnego rozmówcy. Trzecia możliwość: jeśli zostały spełnione warunki, a do dialogu nie dochodzi, nie jesteśmy w stanie ostatecznie rozstrzygnąć o przyczynach niepowodzenia. Nie ma jednak obowiązku dialogowania. Tutaj właśnie ocieramy się o przymuszanie do dialogu, bowiem „przestrzeń niezbędna do zaistnienia głosów” nie implikuje konieczności ich wydarzenia się – każda rzecz ma, być może, swój czas. Choć, być może, przymus powszechnej komunikacji nie razi nas już dziś ze względu na standardy społeczeństwa informacyjnego, w którym jako reprodukowana norma staje się również podstawą do społecznych wykluczeń.

W ten sposób w planie pedagogiki międzykulturowej konstituują się elementy krytyczny, autokrytyczny, afirmatywny i emancypacyjny, próbujące obnażyć utrudnienia w samych warunkach dialogu, by następnie wzbogacona wielogłosowość mogła wybrzmieć już bez przeszkód. Należy dodać, że owe warunki za każdym razem konstruowane są od nowa i wynikają z zaistniałej sytuacji, stąd mowa o „efekcie”.

Bez obecności *efektu pogranicza* i *efektu obcości* w procesach edukacyjnych gubi się szansę na wzbogacenie dynamiki świata społecznego o możliwość rozpoznawania i wystawiania na próbę (innego niż drastyczny opór) zabiegów konwencjonalizujących ten świat i praktyk konwencji te podnoszących do rangi naturalnej, przyrodzonej wręcz własności. [...] Bliskość pogranicza oswaja z innością i pogłębia szanse samowiedzy, nie zakazując wiary, ale czyniąc ją etyczną⁴¹.

Porzucając dociekania etyczno-krytyczne ryzykujemy, że edukacja międzykulturowa stanie za ideologiczną fasadą i przybudówką koordynującej działalności państwa lub też wygodnej społecznej utopii pomocnej w wypadkach potrzeby usprawiedliwiania bądź napiętnowania (możliwe, że i jednej, i drugiej), co w sposób istotny podważa niezależność zarówno jednostek, jak i autentyczność instytucji oświatowych oraz kobiet i mężczyzn zajmujących się edukacją. Logika transformacji tylko pozornie narusza układ ekwiwalencji.

Określone wzorce osobowe towarzyszą każdej epoce, a u podstaw każdej ideologii edukacji spoczywa mniej lub bardziej utopijna wizja człowieka: nowego, odmiennego od swych poprzedników, lepszego, bardziej światłego i świadomego oraz lepiej przygotowanego do życia w społeczeństwie. Osobowe wzorce i ideały ujęte przez pryzmat ideologii różnią się tym, kto ma być objęty wpływem oddziaływań wychowawczych oraz, jaki ma być rezultat tego wpływu. Z jednej strony bowiem,

⁴¹ *Ibidem*, s. 192. Kwestie wiązania perspektywy krytyczno-emancypacyjnej z wrażliwością etyczną rozwija Lech Witkowski w kontekście koncepcji Henry'ego A. Giroux w tekście *W kręgu pedagogiki radykalnej (dekonstrukcja – walka – etyczność)*, stawiając pytanie: „jak jest możliwa «radykalna etyka» w pedagogice krytycznej?”. Zob. *Spory o edukację. Dylematy i kontrowersje we współczesnych pedagogiach*, red. Z. Kwieciński, L. Witkowski, Edytor, Warszawa 1993, s. 225–237. Należy jeszcze raz podkreślić w szerszym kontekście inny aspekt tej sytuacji: „Dla edukacji oznacza to dylemat: jak kształtować w młodych ludziach ich autonomię i prawo wyboru, a jednocześnie niczego nie narzucać im, nie rozstrzygać za nich? Jak nauczyć ich krytycyzmu i kryterialności ocen według uniwersalnych wartości kultury, nie używając i nie nadużywając władzy i aurytety przydanego nauczycielom, wychowawcom i rodzicom?”. Z. Kwieciński, *Edukacja wobec nadziei i zagrożeń współczesności*, [w:] Z. Kwieciński, *Tropy – Ślady – Próby*, s. 95.

„nowy człowiek” charakteryzujący się „nową tożsamością” może stanowić cel zwolenników ideologii, dla których pedagogika (postrzegająca wychowanie jako zadanie) projektuje strategie osiągania zmian w osobowości wychowanka w ramach autorytarnie sterowanego procesu o zasięgu masowym. Z drugiej strony, znajdują się ideały pedagogiki humanistycznej, postrzegającej wychowanie jako fakt, w której podstawową wartość stanowi nie ideologia sama w sobie, lecz człowiek i jego potrzeby. Podejmowanie działań edukacyjnych wyklucza autorytarność i masowość, zaś istotą tych działań jest uznanie wolności i indywidualności jednostki jako członka różnych zbiorowości społecznych. Pozostaje tylko problem, na ile założenia te są realne i jak dalece uda się zbliżyć do niewątpliwie utopijnego ideału⁴².

Wyrzeczenie się argumentacji, czy też zatrzymanie jej na etapie formowania ideowych deklaracji, może sprawić, że niejasno ugruntowana charakterystyka będzie zawsze możliwa do ponownego przeredagowania zgodnie z zapotrzebowaniem. Innymi słowy, rezygnacja z pytań, wysiłku krytyki prowadzić może do regresu.

Edukacja międzykulturowa ma za sobą tradycję kolonializmu, asymilacji i dominacji; niesie jednak także wyraźne i silne etyczne przesłania tolerancji i sprawiedliwości. Trzeba ogromnej uważności i świadomości zagrożeń, by zmierzając ku tożsamości zmierzać raczej ku temu, co etyczne, niż ku temu, co jedynie skuteczne⁴³.

⁴² P.P. Grzybowski, *Edukacja europejska*, s. 115–116.

⁴³ T. Szkudlarek, *Pedagogika międzykulturowa*, [w:] *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, t. 1, s. 424.

ROZDZIAŁ III

Makro- i mikrokrytyki

Ten, kto chce mnie o czymś przekonać, musi tym samym w stosunku do mnie dopuścić się tego, czego by nie chciał doznać sam. Traktuje mnie jako kogoś, kogo należy zwięść. [...] Jeśli istnieje Etyka myśli, nie może być przeciw niej większego przestępstwa.

Paul Valéry

W pedagogice międzykulturowej uderza jej rewizjonistyczny charakter. W swojej ogólnej wymowie jako spadkobierczyni innych kierunków i prądów pedagogicznych wyraża, jak się zdaje, dezaprobatę wobec protagonistów za jawną akceptację rozwiązań autorytarnych. Jednak sama dezaprobata to za mało. Bez krytycznych badań źródeł nieuzasadnionego przymusu w edukacji jego potępienie może okazać się pozorne. Podobnie, same badania krytyczne, jeśli nie chcą stać się symbolem tego, z czym obiecały się zmierzyć, wymagają rozpoznania własnych podstaw. Zadanie trudne, zważywszy na fundamentalne zmiany w naukach humanistycznych, w efekcie których uformowane zgodnie z duchem dominującym w określonym czasie koncepcje muszą zostać poddane weryfikacji aktualnych okoliczności i nowych teoretycznych wymogów.

1. Kłopoty z uprawomocnieniem

Jak stara się to wykazać Ernesto Laclau, idea emancypacji, sięgająca swymi korzeniami modernizmu, może przetrwać jego krytykę¹. Przykładów na tego rodzaju wysiłek obrony – otwarcie czy też nie wprost motywowany kryzysem zwrotu kulturowego – znajdziemy oczywiście o wiele więcej. Z tej perspektywy możemy spojrzeć również na projekt Hannah Arendt, która proponuje zorientować się nie tyle na racjonalność, ile na refleksyjność opartą na rekonstrukcji Kantowskiej władzy sądenia².

Ilustrację apologii idei emancypacji w badaniach nad edukacją może stanowić ewolucja poglądów Henry'ego A. Giroux. W latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia Giroux w poszukiwaniu krytycznego uprawomocnienia dla podstaw edukacji obywatelskiej kieruje się, idąc w tym za projektem Jürgena Habermasa, w stronę analizy typów racjonalności – instrumentalnej (technokratycznej), hermeneutycznej (interpretatywnej) i emancypacyjnej (krytycznej). Zgodnie z sugestiami niemieckiego filozofa, wskazuje na tę ostatnią – którą Habermas w swojej koncepcji etyki dyskursu utożsamia z racjonalnością komunikacyjną – jako fundament pozwalający właściwie osadzić cele i zadania edukacji oraz rozpatrywać jej konteksty³. W stanowisku Habermasa, często

¹ Zob. E. Laclau, *Poza emancypacją*, przeł. L. Rasiński, [w:] E. Laclau, *Emancypacje*, red. L. Koczanowicz, A. Orzechowski, Wyd. Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2004, s. 29–48. Zob. także: A. Giddens, *Narodziny polityki życia*, [w:] A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 285–313.

² Zob. H. Arendt, *Kilka zagadnień filozofii moralnej*, [w:] H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, red. J. Kohn, przeł. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 80–175.

³ Zob. H.A. Giroux, *Teoria krytyczna i racjonalność w edukacji obywatelskiej*, przeł. P. Kwieciński, [w:] *Wprowadzenie do pedagogiki. Wybór tekstów*, red. T. Jaworska, R. Leppert, Impuls, Kraków 1996, s. 115–154. Zob. także:

uznawanego za spadkobiercę tradycji szkoły frankfurckiej, zwraca uwagę dążność do uchwycenia i ugruntowania w teorii granic, w których powinna rozgrywać się komunikacja, by mogła przebiegać niezakłócenie. Według niego, racjonalność komunikacyjna z zasady dąży do konsensu. Jednak, nawet jeśli uznamy rekonstrukcję działania komunikacyjnego, pozostaje jeszcze zasadność konceptualizacji dziedziny tego, co polityczne, w kategoriach teleologicznych właściwych obszarowi komunikacji. Aspekt ten dobitnie podkreśla w swej krytyce Michael Walzer⁴.

Wróćmy jednak do kwestii wcześniej poruszonej, jaką jest ewolucja poglądów Giroux. Jak wspomina w artykule z 2003 roku:

Pisana na początku lat 80. [*Theory and Resistance in Education* – R.W.] w obliczu dominujących poglądów na edukację, próbowała ponownie zaznaczyć zasadniczo polityczną naturę nauczania, istotny związek między pedagogiką a społeczną zmianą, jak również krytyczną wiedzą a przeżyciami i historiami, które studenci przynoszą ze sobą do klasy, oraz udziałem szkolnej przestrzeni jako miejsca kontestacji, oporu i możliwości⁵.

Następnie deklaruje: „chciałbym przemyśleć moje stanowisko w kwestii oporu i nauki szkolnej”, gdyż, jak podkreśla, zmieniające się historyczne okoliczności przynoszą nowe problemy i dyskusje, na które trzeba, by pedagogika radykalna odpowiedziała. Zatem, choć Giroux z biegiem

R. Kwaśnica, *Dwie racjonalności – od filozofii sensu ku pedagogice ogólnej*, Wyd. Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2007.

⁴ Zob. M. Walzer, *Deliberacja... i co jeszcze?*, [w:] M. Walzer, *Polityka i namietność. O bardziej egalitarny liberalizm*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2006, s. 136–162. Zob. także: A. Szahaj, *Trudności teorii niezakłóconej komunikacji Jürgena Habermasa*, [w:] A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 109–118; L. Koczanowicz, *Źródła solidarności*, [w:] L. Koczanowicz, *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne*, Wyd. Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2005, s. 19–49.

⁵ H.A. Giroux, *Public Pedagogy and the Politics of Resistance: Notes on a critical theory of educational struggle*, „Educational Philosophy and Theory” 2003, vol. 35, nr 1, s. 6.

czasu akceptuje w coraz większym zakresie paradygmat polemicznie występujący wobec modernizmu, nie odstępuje od postulatu krytyczności pedagogiki⁶. To wyczulenie na zmienny kontekst wydaje się zasadnicze, bowiem nawet jeśli:

Konsumpcyjna zabawa znakami i symbolami jest podstawowym mechanizmem konstruowania tożsamości w kulturze współczesnej, jest jej „permanentną pedagogią” wymagającą precyzyjnych analiz edukacyjnych. [A zatem] Bez względu na to, czy postmodernizm jest intelektualną modą, czy trafnie rozpoznającą stan społecznego świata formą kultury, czy minie on szybko, czy nie, pozostaną *problemy*, które uczynił podstawowymi elementami swojego dyskursu. [stąd] Nie unikniemy też problemu prawomocności władzy i wiedzy w obliczu kryzysu prawdy⁷.

W podręcznikowym ujęciu zostaje zwięźle zreasumowana owa zależność między pedagogiką krytyczną a pedagogiką międzykulturową łącznie z podkreśleniem elementów emancypacyjnych – cel interwencji nie może ograniczyć się do zanegowania dotychczasowych wzorów związanych z dominacją i przemocą symboliczną, ale musi mieć swój aspekt pozytywny⁸. Jest w tym pewna trudność, bowiem propozycja tego, jak powinien świat wyglądać, sama winna być zabezpieczona przed krytyką. O ile z punktu widzenia teoretycznego można prowadzić krytykę przygotowując jedynie argumentacje i strategie mające na celu obalenie mitu i w związku z tym zanegowanie zależnego od niego stanu rzeczy, o tyle, biorąc pod uwagę naturę *praxis*, to, co społeczne, nie może powstrzymać swojego „istoczenia”.

Nie chodzi też o wytworzenie próżni normatywnej. Krytyka potrzebuje alternatywnego rozwiązania w postaci pozytywnej koncepcji, ocze-

⁶ Zob. Z. Melosik, *Pedagogika krytyczno-postmodernistyczna*, [w:] Z. Melosik, *Współczesne amerykańskie spory edukacyjne*, Wyd. UAM, Poznań 1995, s. 114–126.

⁷ T. Szkudlarek, *Edukacja w wieloznaczności: perspektywa postmodernistyczna*, [w:] *Wprowadzenie do pedagogiki. Wybór tekstów*, s. 326.

⁸ Zob. T. Szkudlarek, *Pedagogika krytyczna*, [w:] *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, t. 1, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 370–375.

kuje projektu świata, który warto realizować (bądź też którego realizacja została zaniechana). Nie dość tego, początek owego rozwiązania jest kołem zamachowym samej krytyki, która pozostaje – zgodnie z tradycją – zaplanowaną i skoordynowaną reakcją na doświadczenie niesprawiedliwości. A zatem wypowiada posłuszeństwo w imię wartości, które uznaje za prymarne i bierze na siebie ciężar dowodu. Stąd dwuznaczność teorii krytycznej.

Dokonując przeglądu rozkładów władzy, autorytetu i autonomii pedagogika zawiesza chwilowo swoją własną prawomocność⁹. Być może jej rzeczywistej racji bytu nie zakłóca teza o przygodnym charakterze kulturowego wykształcenia się instytucji związanych z funkcjonowaniem nowoczesnego państwa, jednocześnie jednak w warunkach ustroju demokratycznego owa teza odbiera jej rzecznikom wszelkie argumenty pozwalające chronić ją samą i podlegających jej wychowanków przed władzą polityków i lobbingu. W warunkach pluralizmu politycznego i walki politycznej demokratyczne procedury wyborcze mogą wynieść do władzy partie z gruntu niedemokratyczne, które konsekwentnie realizując swój program i wykorzystując hegemonię oraz uzyskane środki, podporządkują instytucje wychowawcze przyjętym przez siebie celom.

Teoretyczny opis takich procesów politycznych w kategoriach agonu, przeciwstawiając się tym samym przedstawicielom konsensualizmu (Habermas, Rawls), dają Chantal Mouffe i przywoływany już Ernesto Laclau¹⁰. Według nich zbyt duży konsens polityczny – wzrost pod-

⁹ Zob. T. Szkudlarek, *Wyzwanie pedagogiki krytycznej*, [w:] T. Szkudlarek, B. Śliwerski, *Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki*, Impuls, Kraków 1992, s. 45–50.

¹⁰ Zob. Ch. Mouffe, *Agonistyczny model demokracji*, przeł. A. Orzechowski, [w:] Ch. Mouffe, *Paradoks demokracji*, red. A. Orzechowski, L. Rasiński, Wyd. Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2005, s. 97–123; L. Koczanowicz, *Antagonizm, agonizm i radykalna demokracja. Koncepcja polityki Chantal Mouffe*, [w:] *ibidem*, s. 7–16; E. Laclau, *Dlaczego puste znaczące mają znaczenie dla polityki?*, przeł. A. Sypniewska, [w:] E. Laclau, *Emancypacje*, s. 66–78. W pewnym sensie jest to kłótnia w rodzinie między neomarksizmem (Habermas) a postmarksizmem, gdzie do głosu dochodzi napięcie między modernizmem a postmodernizmem.

bieństw i rozmazywanie się różnic – wprowadza zagrożenie utraty równowagi w sferze politycznej. Według nich, to różnica i konflikt konstytuują to, co polityczne w ramach demokracji.

Nie chodzi w tym przypadku o to, że doszło do upolitycznienia edukacji, ta ma z gruntu charakter polityczny – kreuje podmioty polityki – ale o jej centralizację. W takiej sytuacji wraz ze zmianą władzy na autorytarną edukacja międzykulturowa traci nie tylko część, ale całe swoje uprawnocnienie. Jest to skrajny przypadek, w rzeczywistości w takich warunkach instytucja traci swoją stabilność z każdą rotacją na kluczowych stanowiskach. Nie chodzi zatem o oparcie instytucji wychowawczych na legalizmie i optowanie za tolerancją ze względu na aktualną równowagę ustroju bądź bieżącą hegemonię ideową. Jeśli instytucja ma bronić swojej autonomii, musi szukać nie tyle uzasadnienia dla siebie, ale dla każdej proponowanej opcji pedagogicznej poza warunkami ustrojowymi. W kontekście pedagogiki międzykulturowej problemem jest i to, że nie jest ona nurtem permanentnie kontestacyjnym czy radykalnie emancypacyjnym (w stylu na przykład Noama Chomsky'ego), ale musi określić dopuszczalne limity działania autorytetu tak w procesie edukacyjnym, jak i pożądanej postawie wychowanka.

Równie kłopotliwe, zwłaszcza dla pedagogiki międzykulturowej i krytycznej, jest szukanie uzasadnienia w sferze publicznej. Wystarczy przypomnieć tu tezę o fałszywej świadomości czy też o klasowym charakterze dominacji. Prądy lewicowe i liberalne odbierające owe tezy jako zarzuty sprzeciwiają się zastanemu stanowi rzeczy, gdzie reprodukowana jest nierówność i konflikt zarówno między podmiotami, jak również grupami i wspólnotami kulturowymi. Odwołanie się do sfery publicznej oznaczać by mogło przyzwolenie na nietolerancję, ksenofobię, rasizm, słowem – wszystko to, co stanowi wyzwanie dla pedagogiki międzykulturowej. Dodatkowo, posłużenie się tezą, że jej zasadność opiera się na istniejącym stanie rzeczy – tj. wielości kultur – tylko częściowo rozwiązuje problem, gdyż uznanie podmiotowości danego zjawiska będzie zależało od definicyjnych rozstrzygnięć, tj., co uznawane będzie jako zawartość sfery kultury, a co nie. De facto blokuje to emancypację i upodmiotowianie.

Warto dodać, że to właśnie w wyniku emancypacji i krytyki dominacji udało się upodmiotowić społecznie subkultury i mniejszości etniczne. Oczywiście, w naszych warunkach za kwestią tą stoi zasadniczy konsens, co widać z entuzjazmu, z jakim podstawowe zadania i cele owych prądów przyjmowane są przez teoretyków i praktyków, jednak w gruncie rzeczy jest to konserwatywny element, który nie pozwala właściwie rozróżniać między pożądanymi a niepożądanymi zmianami.

Nadzieja edukacji międzykulturowej nie powinna tkwić również w naukach pomocniczych dyscypliny, oczekiwaniu, że, przykładowo, antropologia kulturowa dostarczy takiego rozumienia kultury, które pozwoli na uzasadnienie racji pedagogiki międzykulturowej. Tworzy to jedynie iluzję uzasadnienia. Wcale nie jest pewne, czy dyscypliny nauk humanistycznych dążą do uprzywilejowania jakiejś jednej perspektywy teoretycznej, która mogłaby podsunąć stabilne ujęcie terminu „kultura”.

Przedstawiona tutaj argumentacja miała w zamierzeniu podkreślić wagę niezależnych badań i formuł teoretycznych rozwijanych na gruncie pedagogiki, co stanowić ma jednocześnie uzasadnienie podjętych w tej pracy wysiłków. Zainteresowani nurtem krytycznym pedagogicy dostrzegają, że pedagogika nie może dłużej jedynie posiłkować się ideami filozoficznymi, ale że sama musi wzmocnić filozofię wychowania, pedagogika musi stać się krytyczna – w tym sensie niezależna i w większym stopniu autorefleksyjna – także wobec swoich filozoficznych założeń¹¹.

¹¹ Zob. Z. Kwieciński, *Pedagogika przejścia i pogranicza. Zamiast wstępu*, [w:] Z. Kwieciński, *Tropy – Ślady – Próby. Studia i szkice z pedagogii pogranicza*, Edytor, Poznań–Olsztyn 2000, s. 14–17. Kryzys uprawomocnienia nie tylko dotyka nurty pedagogiki, ale w szczególny sposób dotyczy jej tożsamości, bowiem instytucjonalizacja w ramach akademii nie została poprzedzona wyodrębnieniem i zdefiniowaniem osobnej dyscypliny. Przeciwnie, dopiero po ustanowieniu stanowisk i katedr zaczęto szukać właściwego pedagogice obszaru badań, czego skutki odczuwalne są do dziś. Zob. T. Hejnicka-Bezwińska, *Instytucjonalizacja i dyscyplinaryzacja pedagogiki oraz Ewolucja tożsamości pedagogiki*, [w:] T. Hejnicka-Bezwińska, *Pedagogika ogólna*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 70–124, 408–439.

Wydaje się, że entuzjazm związany ze zgodnością założeń pedagogiki międzykulturowej z teleologią i aksjotyką demokracji liberalnej hamuje rozwój jej krytycznego zaplecza, co możemy traktować jako zarzut. Grozi nam zatem popadnięcie w mīt, zgodnie z logiką dialektyki oświecenia¹². Owa współbieżność przynosi zatem niebezpieczeństwo, o czym była już mowa, nadmiernej ideologizacji, z tym że warto tu zaznaczyć dwa wymiary funkcjonowania ideologii.

Z jednej strony, ideologia może być rozumiana za Andrew Heywoodem jako:

mniej lub bardziej spójny zbiór idei, stanowiący podstawę zorganizowanego działania politycznego, bez względu na to, czy zmierza ono do zachowania, przekształcenia czy obalenia istniejącego systemu sprawowania władzy. Zatem wszystkie ideologie (a) dostarczają obrazu istniejącego porządku, zazwyczaj w formie *obrazu świata*, (b) lansują model pożądanej przyszłości, wizję *dobrego społeczeństwa*, a także (c) wyjaśniają, w jaki sposób zmiana polityczna może się dokonać – czyli jak przejść z (a) do (b)¹³.

Ideologie spełniają bardzo istotne funkcje społeczne: dostarczają perspektywy, dzięki której świat jest rozumiany i wyjaśniany, ustalają cele, które inspirują działalność polityczną, mogą działać jako swego rodzaju spoiwo, zapewniające grupom społecznym, jak i całym społeczeństwom, jednoczące je zestawy przekonań i wartości, odzwierciedlają doświadczenia życiowe, interesy i aspiracje określonej grupy społecznej, sprzyjają wytworzeniu się poczucia przynależności i solidarności oraz pomagają krzewić ład i porządek społeczny¹⁴.

Natomiast, zgodnie z tradycją lewicową, ideologia ma też swój trudny do zaakceptowania wymiar – iluzji i mistyfikacji, ukrywających interesy grupy dominującej, służących jako środek kontroli społecznej

¹² W kwestii dialektyki mītu zob. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 19–59.

¹³ A. Heywood, *Wprowadzenie: zrozumieć ideologię*, [w:] A. Heywood, *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, przeł. M. Habura, N. Orłowska, D. Stasiak, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 25.

¹⁴ Zob. *ibidem*, s. 17–18.

i przypisujących sobie monopol na prawdę – który należy systematycznie demaskować¹⁵.

To właśnie drugi z wyróżnionych wymiarów funkcjonowania ideologii zdaje się szczególnie niepokoić Alaina Finkelkrauta:

Multikulturalizm nie stanowi dzisiaj jedynie pewnej tendencji, nie jest również wyłącznie teorią, stał się narzędziem kategoryzacji i klasyfikacji. Nie jest już jedynie zasadą subwersji ustalonego porządku, lecz systemem, który kieruje zarówno konstytuowaniem się dyscyplin akademickich, jak i katalogowaniem dzieł w bibliotekach¹⁶.

Podobne uwagi kieruje pod adresem multikulturalistów Jerzy Jastrzębski, powołując się przy tym na antropologię Bronisława Malinowskiego. Z faktu, iż

nie ma kultur lepszych i gorszych – kultury są po prostu różne [...] nie wynika, że [...] powinniśmy zrezygnować z krytyki kultury (kultur). Taka krytyka niekoniecznie bowiem musi być nieusprawiedliwioną i anachroniczną manifestacją europocentryzmu, z właściwymi takiej postawie roszczeniami i ograniczeniami¹⁷.

A zatem, o ile wydaje się, że od ideologii nie da się uciec, o tyle nie oznacza to, że pozostaje jej ulegać.

2. Dwuznaczność tolerancji

Wróćmy do argumentu, który podnosi się w kontekście zarówno pedagogiki krytycznej, jak i międzykulturowej, a który dotyczy opresji. Jest to szczególnie zarzut, bowiem uderza jednocześnie w dwa filary tak rozumianej edukacji. Najogólniej moglibyśmy powiedzieć za Georgem Auernheimerem, iż:

¹⁵ Zob. *ibidem*, s. 21.

¹⁶ A. Finkelkraut, *Niewdzięczność. Rozmowa o naszych czasach*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005, s. 133.

¹⁷ J. Jastrzębski, *Spór o wartości w epoce globalizacji*, [w:] *Edukacja ku wartościom*, red. A. Szerlag, Impuls, Kraków 2004, s. 19.

Niebezpieczeństwo konserwatyzmu kulturowego w ramach mniejszości nie jest realne, natomiast w przypadku wzmocnienia praw mniejszości może pojawić się konflikt praw indywidualnych człowieka usytuowanego w ramach grupy mniejszościowej¹⁸.

A zatem po pierwsze, edukacja międzykulturowa, opierając się na dialogu i tolerancji, obnaża swoją hipokryzję w momencie, w którym orientuje się na redukcję zachowań nietolerancyjnych. Po drugie, unikając wskazywania wprost zachowań niepożądanych, a koncentrując się na propagowaniu pozytywnych postaw reprodukuje w wychowankach selektywną tolerancję. Druga opcja jest o tyle bardziej niepokojąca, że sprowadza selektywną tolerancję do poziomu nieuświadomionych uprzedzeń. Jednocześnie, chcąc zachować neutralność względem inności, by podtrzymać normę tolerancji, edukacja międzykulturowa wchodzi w konflikt z odpowiedzialnością i sprawiedliwością, które również wskazuje jako swe główne wyznaczniki. Zilustrowanie tych zagadnień pozwoli lepiej ukazać przesłanki i problematykę, które za nimi stoją.

W książce *Kreowanie tożsamości dziecka. Wyzwania edukacji międzykulturowej*, jej autor wskazuje, iż edukacja międzykulturowa winna być zorientowana na wytworzenie postawy otwartości, życzliwości, tolerancji i dialogu, jak i wzajemnego szacunku, uznania, wyzbycia się dominacji. Taka postawa jest według niego odpowiedzią na wyzwania pluralizmu kulturowego i stanowi w zamyśle przeciwstawienie dla agresywnego etnocentryzmu oraz jego przewyżczenie¹⁹.

Kształtowanie za pomocą tolerancji i dialogu nie podważa znaczenia indywidualnej podmiotowości, jej wolności i odpowiedzialności, ale dzięki oswajaniu z innością oraz uwrażliwianiu na nią tworzy podstawy solidarności, pokojowego współistnienia i demokracji²⁰. Jednak to dialog

¹⁸ G. Auernheimer, *Edukacja międzykulturowa w roli wychowania politycznego*, przeł. D. Lalak [w:] *O potrzebie dialogu kultur i ludzi*, red. T. Pilch, Żak, Warszawa 2000, s. 111.

¹⁹ Zob. J. Nikitorowicz, *Kreowanie tożsamości dziecka*, Gdańsk 2005, s. 200, 203, 209–210.

²⁰ Zob. *ibidem*, s. 203–204, 214.

i tolerancja, a zwłaszcza ta druga, odgrywają wyróżnione, bo centralne role w kreowaniu rzeczywistości pluralistycznego społeczeństwa.

Obecnie tolerancja jest szczególną wartością edukacyjną, gdyż odpiera i niweluje negatywne stereotypy, uproszczenia, kategoryzacje, uprzedzenia, różne podziały i konflikty, niechęć i frustrację, wrogość i odrzucenie oraz wywołuje potrzebę solidarności i zrozumienia²¹. [natomiast] Istotą dialogu w rozumieniu edukacji międzykulturowej jest wzmocnienie Ja, poczucia odpowiedzialności za wspólne kształtowanie zasad, norm, wartości, celów i zamierzeń²².

Zatem tolerancja i wiązany z nią dialog jako forma kreacji i ekspresji tolerancji sprawują rolę mediatora zarówno między poszczególnymi celami, na które zorientowana ma być edukacja międzykulturowa, jak i podmiotami spotkania.

Tolerancja i dialog pełnią także swego rodzaju funkcje terapeutyczne. Pojęcie tolerancji, za jakim podąża Nikitorowicz, bazuje na kulturowej decentracji nowoczesnych społeczeństw, która to decentracja oznacza zburzenie hierarchii obowiązującej dotąd w postrzeganiu zależności między centrum a peryferiami. To wyrównanie pozycji, w tym przypadku między poszczególnymi kulturami, nie jest jednak równoznaczne ze społecznym i jednostkowym uznaniem, stąd potrzeba mediacji i przejścia od postawy reakcji do interakcji.

W procesie edukacji przyjmujemy, że odmiennność i obcość istnieje i nie jest czymś do usunięcia, wyeliminowania poprzez poznanie. Odmiennność i Obcość jest wy-

²¹ *Ibidem*, s. 214. Zob. także J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Trans Humana, Białystok 1995, s. 19–34. Warto tutaj podkreślić, iż zgodnie z tym podejściem tolerancja ma zbierać na jednym poziomie wiele konfliktów narosłych w społeczeństwie liberalno-demokratycznym. Grozi to utożsamianiem ze sobą zjawisk pochodzących z różnych sfer, jak i przyjęciem wstępnego rozstrzygnięcia, iż roszczenia z nimi związane są tak samo uprawnione. Jest to subtelna różnica między stwierdzeniem, iż „każdy inny jest równoważnie inny” (Lévi-Strauss) a stwierdzeniem, iż „każdy inny jest całkiem inny” (Derrida). W drugim przypadku heteronomia sfery zjawiskowej zachowana zostaje na poziomie poznawczym.

²² *Ibidem*, s. 204.

zwaniem nie do zawłaszczenia innych kultur, ale stanowi życiodajne źródło wzajemnego rozwoju, szansę na doświadczenie inności, na pokój. Tolerancja jest więc powietrzem, które pozwala żyć w godności²³.

W tym sensie tolerancja sprzyja ujawnieniu się w stosunkach między ludźmi wartości uznanych za uniwersalne, bowiem, jak czytamy w *Kreowanie tożsamości dziecka*:

podstawą tolerancji jest szacunek dla człowieka, poszanowanie jego godności i indywidualności, jego wolności i uprawnień, traktowanie poglądów i przekonań innych ludzi na równi ze swoimi, a to wymaga pokory i uznania bliźniego²⁴. [A zatem] Istotą tolerancji jest jej humanistyczna i ponadczasowa wartość, związana z otwarciem, zbliżeniem, zaufaniem i zrozumieniem. W literaturze przedmiotu spotykamy mnogość sformułowań ją określających, w których zwraca się uwagę na takie cechy, jak: wytrzymywanie, znoszenie, okazywanie cierpliwości i wyrozumiałości, szacunek, uznawanie, godzenie się z czymś stanowiskiem mimo przekonania, że jest ono niesłuszne, i tym podobne²⁵.

Jednak, jak zauważa autor w pracy *Pogranicze, tożsamość, edukacja*, książce o 10 lat wcześniejszej w jego dorobku:

Jeżeli przyjąć, że u większości normalnych ludzi odmiennność religijna czy etniczna nie powinna być sama w sobie podstawą do dezaprobaty, to wówczas dylemat tolerancji w odniesieniu do tych odmienności nie miałby miejsca. Jednakże powstaje pytanie – jak pogodzić w postawie tolerancji połączenie dezaprobaty z przyzwoleniem, brak akceptacji z obroną i wsparciem w walce o prawo do wyrażania własnych poglądów itp. Jeśli tolerancja byłaby odruchem naturalnym, nie byłoby problemu, natomiast odrzucanie pewnych poglądów najczęściej jest związane z jednoczesną chęcią ich zakazania. Jest to więc predyspozycja psychologicznie trudna do przyswojenia i wydaje się wynikiem procesu socjalizacji i wychowania. Stąd, jak sądzę, ma miejsce zróżnicowanie tolerancji w zależności od kultury, sytuacji, obiektu itp.²⁶

²³ J. Nikitorowicz, *Kreowanie tożsamości dziecka*, s. 213. Nikitorowicz wylicza typy postaw tolerancyjnych (*ibidem*, s. 222–223), następnie rodzaje dialogu (*ibidem*, s. 224) oraz typy komunikacji (*ibidem*, s. 231). Poszczególne typy i rodzaje są ułożone hierarchicznie.

²⁴ *Ibidem*, s. 217.

²⁵ *Ibidem*, s. 215.

²⁶ J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, s. 25.

Ta interesująca uwaga wprowadza nam jeszcze jeden istotny szczegół, mianowicie sugeruje, że należy wziąć pod uwagę dwa pojęcia tolerancji – uniwersalnej, która jest celem edukacji międzykulturowej, i partykularnej, która jest wewnętrzną normą danej kultury. Ale też, jak mogłoby wynikać z tej wypowiedzi, w każdej kulturze funkcjonują jakieś praktyki, które można wiązać z normą tolerancji, z tym że nie łączy je żaden ponadkulturowy wspólny zakres. Pytania, które mogą się wyłonić z takiego ujęcia kwestii, dotyczą stosunku między tymi dwoma pojęciami tolerancji i warunków, które umożliwiałyby skuteczne rozróżnianie praktyk związanych z tolerancją w znaczeniu uniwersalnym od tolerancji w znaczeniu partykularnym. Jest to niezwykle istotne, bowiem tolerancja jest zorientowana na swoją antytezę, wobec której konstituuje własną tożsamość i wobec której ma mobilizować wysiłki edukacji międzykulturowej.

Nietolerancyjną jest osoba, która odczuwa i zachowuje się wrogo wobec osoby odmiennej. Tolerancyjna zaś ta, która nie karze odmiennego zachowania lub myślenia²⁷. [A zatem] Unikanie, ucieczka od inności, zwalczanie byłyby już nietolerancją²⁸.

Stąd tolerancja ma również swoje granice, bowiem:

Nie można mieć tolerancji dla nienawiści rasowej, religijnej, narodowej, deprawowania nieletnich i innych krzywd. Istotne stają się granice tolerancji, którymi są potrzeby, wartości i godność²⁹.

²⁷ J. Nikitorowicz, *Kreowanie tożsamości dziecka*, s. 221.

²⁸ J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, s. 23.

²⁹ J. Nikitorowicz, *Kreowanie tożsamości dziecka*, s. 218. Owo napięcie w nieco złagodzonej formie rysuje się także w podejściu Martina Žilinka: „Człowiek nie umie żyć poza wspólnotą ludzką i dlatego też on/ona muszą stosować tolerancję względem innych ludzi oraz szanować ich odmienną wolę i znosić błędy i mankamenty w poglądach, punktach widzenia oraz przekonaniu. Tolerancja nie oznacza zakłócenia własnej tożsamości moralnej, ale oczekiwanie zachowania optymalnej otwartości do innych i potencjalnie każdego odmiennego stanowiska. [...] Inaczej wślizgniemy się w nietolerancję, fanatyzm i przemoc.

Ten dwubiegunowy podział pojawia się także na innych poziomach:

Dialog w powiązaniu z akulturacją kojarzy się więc z zauważeniem, zrozumieniem, wspieraniem i pomocą, zaufaniem i ugodą, konsensusem, aurą dodatnią, a jego brak z izolacją, samotnością, napięciami, konfliktami³⁰.

Granice łączące z wielokulturowością (liczbą mnogą kultur), podziałem, reakcją na odmienność, często z obszarem obcym, zakazanym, niebezpiecznym, niezrozumiałym, dalekim, jak też z wygnaniem, odrzuceniem, stygmatem, marginalizacją, wykluczaniem, nacjonalizmem itp. Pogranicza zaś z międzykulturowością – interakcjami, wzajemnym zainteresowaniem, tolerancją, uznaniem, obszarem przenikania i zapożyczania i jednocześnie obrony i zabezpieczania własnych, rdzennych wartości, obszarem płodnym do odkrywania i negocjowania, do dialogu i kompromisu, ale także z zakorzenieniem i bliskością, patriotyzmem³¹.

Tolerancja pozwala mi dzięki uznaniu inności uszanować odrębność Innego i jego do niej prawo, ale tylko w granicach wartości uznanych za uniwersalne. Te zorientowane są na uszanowanie zarówno godności, jak i odmienności. Stąd, jeśli zachowuję się wrogo wobec kogoś odmiennego, będę uznany za nietolerancyjnego, ale też spoczywa na mnie właśnie obowiązek rozpoznania i nietolerancji wobec przejawów nietolerancji. Niechęć zlewa się z krytycznością, a tolerancja przyczynia się do stygmatyzacji zachowań i osób jako „nietolerancyjnych”. Jeśli osoba jest odmienna, ma prawo do swojej odmienności. Ma takie samo prawo na mocy naszej równorzędności uznać moje zachowanie jako godzące w jej bądź kogoś trzeciego godność jak ja. Należy zauważyć jednak, że godność, pełniąc tutaj funkcję uniwersalnej wartości, nie jest scharakteryzowana co do zakresu swojej treści, a zatem i jedna, i druga strona

Uczenie się życia w pełnym różnic wielokulturowym świecie jest imperatywem obecnych czasów”. M. Žilínek, *Multicultural and Transnational Dimension in the Moral-identity-of-a-personality Formation*, [w:] *Wielokulturowość – międzykulturowość obszarami edukacyjnych odniesień*, s. 36.

³⁰ J. Nikitorowicz, *Kreowanie tożsamości dziecka*, s. 226. Zob. także J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, s. 23.

³¹ J. Nikitorowicz, *Próba określenia przedmiotu edukacji międzykulturowej*, [w:] *Region, tożsamość, edukacja*, red. J. Nikitorowicz, D. Misiejuk, M. Sobecki, Trans Humana, Białystok 2005, s. 19.

mogą się na nią zasadnie powoływać. Grozi mi zatem, że będę tolerował praktyki kogoś innego, ale tylko w granicach tego, co ja, a niekoniecznie on, uważam za godne.

W ten sposób chcąc bronić uniwersalnych wartości w imię tolerancji mogę stać się prześladowcą. Pytanie zatem brzmi: kto lub co decyduje ostatecznie, jaki sprzeciw jest jeszcze wyrazem tolerancji, a jaki wyrazem wrogości? Co ze sprawiedliwością, której brak może być przyczyną upokorzenia? Jak rozumieć w tym kontekście, postulat, że: „Nauczyciel winien się pogodzić z wielością wzorów i odniesień kulturowych, z kształtowaniem autonomii i prawem wyboru. Musi uczyć krytycyzmu i oceniania według uniwersalnych wartości kultury, nie zaś narzucania swoich, czy rozstrzygania za wychowanka”?³²

Wydaje się, że zadanie to rozsadza wewnętrzne napięcie. Jest też w tym coś z tego, co porusza Alaina Finkielkraut: „Nie ma nic bardziej dławiącego i odbierającego głos niż obecny pluralizm przekonań i wartości. [...] dyskurs powszechnej tolerancji toleruje w gruncie rzeczy jedynie sam siebie. [...] Tolerancja, nasza ostatnia tyrania”³³. A także Jacques’a Derride: „Chociaż wolę pokazy tolerancji niż demonstracje nietolerancji, mam mimo to pewne zastrzeżenia do słowa «tolerancja» i organizowanego wokół niego dyskursu. To jest dyskurs o religijnych źródłach, często używany po stronie tych, którzy sprawują władzę, zawsze jako rodzaj ustępstwa...”³⁴.

³² J. Nikitorowicz, *Kreowanie tożsamości dziecka*, s. 221. Zob. także: *ibidem*, s. 213.

³³ A. Finkielkraut, *Niewdzięczność. Rozmowa o naszych czasach*, s. 143–144. Jak zauważa Bernhard Waldenfels: „Musimy jasno sobie uświadomić, że interkulturowość może zostać pogrzebana nie tylko przez arogancką monokulturę, ale również przez przesadne reakcje idące w przeciwnym kierunku”. B. Waldenfels, *Wzajemne przenikanie się świata swojskiego i świata obcego*, [w:] B. Waldenfels, *Topografia obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 87.

³⁴ *Autoodporność: rzeczywiste i symboliczne samobójstwa. Rozmowa z Jacques'em Derridą*, przeł. B. Orlewski, [w:] G. Borradori, *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 158. „Tolerancja to warunkowa,

Zatem chodziłoby tutaj o wyrabianie ograniczonej postawy tolerancji, bowiem ta, jak się okazuje, zależna jest od umiejętności krytyki, której punktami odniesienia mają być uniwersalne wartości – zarówno godność, jak i traktowanie poglądów innych na równi ze swoimi. Jednak nie jest wcale pewne, czy te kryteria uprawniają do prowadzenia krytyki i dają do niej jasne podstawy. Chyba że dysponuję wiedzą (którą z punktu widzenia edukacji międzykulturowej dopiero mam nabyć) na temat wartości, praktyk, wzorów kulturowych Innego (co nie wyczerpuje możliwości jego odmienności) i wtedy ta wiedza pozwala mi rozumieć i oceniać jego zachowania, co jednak nie oducza dominacji i wchodzi w konflikt z traktowaniem poglądów innych na równi ze swoimi. Tolerancja byłaby wtedy relatywna względem posiadanej wiedzy i umiejętności odczytania uniwersalnych roszczeń w sytuacji spotkania.

Ale autor daje i inną, można sądzić, że o wiele więcej obiecującą odpowiedź:

Trudno mówić o całkowitej, nieograniczonej i bezwzględnej tolerancji, gdyż taka postawa może się wiązać z chęcią wyzbycia się odpowiedzialności³⁵.

A zatem to nie tolerancja, lecz odpowiedzialność, jak wskazuje Nikitorowicz, jest tutaj podstawowym zagadnieniem, które stanowiłoby w takim wypadku jedno z kryteriów krytyczności.

3. Fetysz kultury i optymizm poznawczy

Polisemia pojęcia kultury jest czymś w zasadzie przydatnym, oczywiście nie według tych, którzy od lat zajmują się antropologią. Używane

określona okolicznościami, ostrożna gościnność” (*ibidem*, s. 159). Różnice w podejściu do pojęcia tolerancji Derridy i Habermasa zdają się pokazywać dwa skrajne punkty, stanowiące granice spektrum filozofii zachodniej końca XX wieku (zob. *ibidem*, s. 44–45, 70, 83, 102–103, 157–158, 191–195).

³⁵ J. Nikitorowicz, *Kreowanie tożsamości dziecka*, s. 218.

często w liczbie pojedynczej, wartościująco, przeciwstawiane naturze, cywilizacji, kojarzone z kultem, wiedzą, sztuką, tym, co wzniosłe, ponadczasowe, wybitne, z czasem odczarowane, straciło wiele ze swego nieodpartego uroku.

Jak się wydaje, próba uchwycenia jego specyfiki to jednocześnie próba odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek. Pokusa sugestywna, mimo że zerkanie w lustro może dać wgląd jedynie w wizerunek. Waga pytania kusi mimo swego ciężenia, zakres sprowadza na drogę twórczych niepowodzeń.

Odprysk idei poznawania inności daje o sobie znać również w pedagogice międzykulturowej, kiedy w duchu Goethego wnosi się, że właściwa droga do innego człowieka wiedzie przez poznanie i zrozumienie kultury, z której ten się wywodzi. Ale świadomości poszukującej syntezy trudno jest natrafić na coś niedwuznacznie określonego, bowiem co w zasadzie łączy, na przykład wiedzę, dokonania muzyczne, przyzwyczajenia, prawo, wierzenia, literaturę i obyczaje? Chęć sprowadzenia występującego w wielu postaciach fenomenu kultury do czegoś intelektualnie uchwytneho, a jednocześnie specyficznego i zrozumiałego sprawia, że często kładzie się maksymalny nacisk na wysoce abstrakcyjny komponent kultury – tj. wartości, jednocześnie mniejszą wagę przywiązując do kwestii praktyk kulturowych i wzorów, zwyczajów i instytucji, różnicowania wewnętrznego, dynamiki przemian, nieświadomych przesądów, negatywnych stereotypów. Wydaje się, że ten wymiar moglibyśmy scharakteryzować analogicznie do tego, co próbował zrobić Ludwig Wittgenstein w odniesieniu do fenomenu języka:

Na język nasz można patrzeć jak na stare miasto: płatanina uliczek i placów, starych i nowych domów, domów z dobudówkami z różnych czasów; a wszystko to otoczone licznymi nowymi przedmieściami o prostych i regularnych ulicach, ze standardowymi domami³⁶.

³⁶ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 16.

Wspomniana tendencja ulega w zasadzie odwróceniu w pozostałych pod wpływem zwrotu kulturowego studiach kulturowych, gdzie w poznawczych schematyzacjach kładzie się nacisk na procesy wytwarzania znaczeń³⁷. Jak pisze Barker:

język nadaje znaczenie obiektom materialnym i praktykom społecznym, które w ten sposób są włączane w pole widzenia i stają się dla nas zrozumiałe w wyznaczonych przez język granicach. Procesy tworzenia znaczeń to inaczej praktyki znaczące. W celu zrozumienia kultury należy dokonać analizy procesów symbolicznego tworzenia znaczenia w języku rozumianym jako „system znaczący”³⁸.

Idealizacjom akcentującym komponent wartości trudno jest uciec od optyki prezentującej ogólnie pozytywny obraz tego, czym jest kultura³⁹, w porównaniu do, na przykład, mistrzów podejrzeń, patronów poststrukturalizmu, których stosunek do jej domeny był dalece ambiwalentny ze względu na genetyczne skazy, jakim ciągle musi ulegać. Marks podkreślał znaczenie rozpowszechnianych iluzji i mistyfikacji w procesie kontroli jednostek oraz klas społecznych, Nietzsche – resentyment słabych dochodzący do głosu w moralności mieszczańskiej, Freud sublimację libido w społecznej logice cyrkulacji przyjemności i bezpieczeństwa. W tym duchu, biorąc pod uwagę aspekt poznawania innych kultur oraz konfliktów politycznych, Georg Auernheimer podkreśla znaczenie sfery tabu i zakłamania kulturowego, które to jego zdaniem rów-

³⁷ Zob. L. Koczanowicz, *Kultura jako zespół praktyk*, [w:] L. Koczanowicz, *Wspólnota i emancypacje*, s. 51–73; A. Barnard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, przeł. S. Szymański, PIW, Warszawa 2006, s. 191–238.

³⁸ Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Wyd. UJ, Kraków 2005, s. 8.

³⁹ Należy zastanowić się, w jakiej relacji do kultury pozostają budzące częste kontrowersje takie zjawiska, jak: eutanazja, aborcja, status wolnych związków i związków homoseksualnych, adopcja dzieci, narkomania, handel kobietami i mężczyznami, aranżowane małżeństwa, terroryzm, prostytutka, obrzezanie kobiet, honorowe zabójstwa, AIDS, nierówności ekonomiczne itd.

niez powinny wejść w obszar zainteresowania nauczycieli⁴⁰. Ale i orientacja na poznawanie innych kultur nastręcza poważnych problemów.

Potraktujmy jako wytyczną dotyczącą rozbijania stereotypów *passus* zaczerpnięty z innego artykułu:

Istotę stereotypu i możliwości jego modyfikacji możemy zilustrować na przykładzie góry lodowej. Patrząc na górę lodową, można dostrzec na powierzchni wody jedynie jej wierzchołek. Ogromna część masy lodowej o nieznanym kształcie i rozmiarach jest bowiem zanurzona w oceanie. Otóż stereotypowe postrzeganie Innego można uznać za *wierzchołek góry lodowej, widoczny z perspektywy świata jednostki*. Pełną wiedzę o Innym skrywa zaś *ocean, który można nazwać światem Innego*. Sens edukacji międzykulturowej wydaje się polegać między innymi na rozpoznawaniu stereotypów (poszukiwaniu wierzchołków gór lodowych) i ich dekonstrukcji – zamienianiu na rzetelną wiedzę (eksploracji całej góry lodowej)⁴¹.

Otóż, wcale nie jest pewne, czy dekonstrukcja zmierza do rzetelnej wiedzy, czy też do osłabienia skuteczności tej, która bezpodstawnie za taką chce uchodzić. Duże ryzyko związane jest z uruchamianiem łańcuchów ekwiwalencji, gdzie mit zostaje zastąpiony innym mitem, mitem propagowanym przez Innego, a potwierdzonym przez rodzimy autorytet bez nadziei na niezaangażowanego arbitra. Biorąc pod uwagę wzajemną odmiennność, nie ma też gwarancji, że wizerunek, który ma zastąpić stereotyp, okaże się w większym stopniu akceptowalny niż jego pierwowzór. Według obrońców praw człowieka, naruszenia wolności, godności i życia jednostki nie usprawiedliwia swoistość praktyk kulturowych:

W marcu 1999 roku Lal Jamilla Mandokhel, 16-letnia Pakistanka, została wielokrotnie zgwałcona. Jej wujek złożył doniesienie na policję. Policjant zatrzymał sprawcę, ale Lal Jamillę przekazał plemieniu, z którego pochodziła. Rada starszych

⁴⁰ Zob. G. Auernheimer, *Edukacja międzykulturowa w roli wychowania politycznego*, [w:] *O potrzebie dialogu kultur i ludzi*, s. 106.

⁴¹ W. Żłobicki, *Wielokulturowość a szkoła. O międzykulturowych kompetencjach pedagogów*, [w:] *Wielokulturowość – międzykulturowość obszarami edukacyjnych odniesień*, s. 190.

uznała, że Lal Jamilla przyniosła hańbę plemieniu i jedyną drogą do jej zmazania jest śmierć dziewczynki. Na rozkaz rady została ona zastrzelona⁴².

W obszarze pedagogiki międzykulturowej przypadek taki odsłania dwuznaczność i niedostatek orientacji poznawczej. Można tutaj mówić o ryzyku oscylacji między postkolonializmem a neokolonializmem:

Te niepokojące różnice, te wszystkie dziwactwa, indosynkrazje niesprowadzalne do niczego, co przyśnić się mogło racjonalnemu umysłowi [...] – wszystko to poddawane jest kolonizującej presji dominującej kultury, która usiłuje odbudować swą tożsamość przez wchłanianie owego roju różnic w strukturę dialektyki, usiłuje z tej mozaiki utworzyć nową wizję Dużej Inności nadającej się jako przeciwwaga dla reintegrowanej tożsamości. Inność jest w cenie: inność się bada i próbuje zrozumieć, zrozumieć – by zamknąć w pojęciowych strukturach uspokajających zdecentrowany rozum Europy⁴³.

Wydaje się, że przynajmniej cztery czynniki mogą zachwiać optymizmem poznawczym. Po pierwsze, niejednorodność wewnątrz kulturowa, która wymyka się prawdom statystycznym. Po drugie, nierównomierna i nieregularna dynamika luźno powiązanych jej elementów składowych. Po trzecie, prymat praktyki nad teorią, który w tym wypadku

⁴² M. Freeman, *Prawa człowieka*, przeł. M. Fronia, Sic!, Warszawa 2007, s. 7. Zob. także: *Czarna księga kobiet*, red. Ch. Ockrent, współpr. S. Treiner, przeł. K. Bartkiewicz i in., WAB, Warszawa 2007. Poszczególne materiały dotyczące przemocy wobec kobiet zostały ułożone w osobne rozdziały według klucza poszczególnych praw człowieka, których łamanie egzemplifikują. Autorka wstępu, Christine Ockrent, pisze: „Należy oczywiście chronić i promować różnorodność kulturową, gdyż stanowi ona o bogactwie świata, lecz nie za cenę łamania elementarnych praw człowieka. Co jest bardziej cenne – kultura czy jednostka? A dokładniej, co jest nadrzędne – kultura czy kobieta?” (*ibidem*, s. 7).

⁴³ T. Szkudlarek, *Dialektyka Innego i postkolonialna tożsamość*, [w:] *Edukacja a tożsamość etniczna*, red. M. M. Urlińska, Wyd. UMK, Toruń 1995, s. 34; zob. także T. Szkudlarek, *Postkolonializm jako dyskurs tożsamości: w stronę implikacji dla polskich dyskusji edukacyjnych*, [w:] *Spory o edukację. Dylematy i kontrowersje we współczesnych pedagogiach*, red. Z. Kwieciński, L. Witkowski, Edytor, Warszawa 1993, s. 312–314.

oznacza różnicę między zaangażowaniem w życie codzienne a postrzeganiem przez siebie i innych tego zaangażowania. Po czwarte, dystanse między językami.

Problemy epistemologiczne nie są obce antropologom⁴⁴, jednak w przypadku ich badań wyniki mogą mieć charakter szeregu hipotez dyskutowanych przez przedstawicieli poszczególnych szkół, których nie zmusza do pośpiechu potrzeba ostatecznej konkluzji, mającej wesprzeć społeczne projekty. Dążyć mogą oni nie tyle do wiedzy pewnej, ile możliwie prawdopodobnej.

Inne zadania widzi się dla wiedzy o poszczególnych kulturach, z której korzysta się w obszarze pedagogiki międzykulturowej – wiedza ta ma pomagać wartościować, wchodzić w kontakty z innymi, wykluczać konflikty⁴⁵ oraz wzmacniać własną tożsamość. W tym kon-

⁴⁴ W dwutomowym wyborze prac z zakresu teorii antropologicznej, jakiego dokonali Marian Kempny i Ewa Nowicka, można znaleźć prace czołowych przedstawicieli dyscypliny, poruszających podstawowe dylematy, przed którymi ona stoi – Raymonda Firtha, Clifforda Geertza, Roya Wagnera, Tima Ingolda (tom 1), Melforda E. Sapiro, Stanleya J. Tambiah, Kristen Hastrup, Warda H. Goodenougha (tom 2). *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej* oraz *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, wyb. M. Kempny, E. Nowicka, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2005. Zob. także: Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, s. 27–62.

⁴⁵ W sporze z funkcjonalistami – którzy decydujące znaczenie przypisywali, jak pisze Jerzy Szacki „normom i wartościom, wiążącym członków społeczeństwa i umożliwiającym ich współistnienie i współpracę” – wyłoniło się szereg stanowisk i teorii koncentrujących uwagę na roli konfliktu w życiu społecznym, który jako taki nie musiał być rozumiany jedynie jako „negatywny” czynnik. Wskazywano zatem na rolę konfliktu w kontekście integracji i podkreślano, iż jest on niezbędny w procesach zmiany społecznej. Podejścia te nawiązywały także do klasycznych koncepcji Marksowskich czy Darwinowskich, w których element walki jest jednym z centralnych. Zob. J. Szacki, *Funkcjonalizm i jego krytycy*, [w:] J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 828–838, cyt. s. 828. Zob. także L. Koczanowicz, *Rozum, konflikt, harmonia. Wizje życia społecznego w filozofii współczesnej*, [w:] L. Koczanowicz, *Wspólnota i emancypacje*, s. 177–203.

tekście można mówić o „perfidnym podtekście” prób „pojmwania Innego”⁴⁶.

Problemy poznawcze, niejednorodność wewnątrzkułturowa, jak i powszechne ruchy migracyjne, „przepływ rozłączny” towarów, usług, kobiet i mężczyzn, obrazów medialnych itd., które wpływają na zróżnicowanie w obrębie regionów, sprawiają, iż zasadne wydaje się przesunięcie akcentu z samej kultury na kondycję „człowieka pogranicza”.

Pogranicza rozumiane jako leżący poza centrum obszar zróżnicowań, inności i odmienności, gdzie można porównywać, odkrywać, wykazywać zdziwienie, negocjować i prowadzić dialog, staje się naturalnym środowiskiem współczesnego człowieka⁴⁷.

Oczywiście, pogranicze nie jest czymś, co kształtuje się dzisiaj, ale co jest obecnie odkrywane. Również co do istnienia jednorodnego centrum nie powinniśmy mieć złudzeń:

Miasta jako twory *sui generis* kułturowe, stanowią najlepszy przykład [...] przerostu semiozy, nadmiaru znaków stłoczonych w przestrzeni użytkowej. Paradoksalnie jednak koncepcja tożsamości kułturowej ujmowanej w sposób tradycyjny, tzn. opartej na tradycyjnych koncepcjach kultury przedstawiających poszczególne kultury również jako pojedyncze, izolowane wyspy, niemal zawsze załamuje się w konfrontacji z tożsamościami konkretnych miast. Trzy podstawowe założenia tradycyjnych koncepcji kultur: społeczna jednorodność, przezroczystość etniczna oraz wyraźne granice między kulturami, są tu bowiem konsekwentnie odrzucane. Miasta były zawsze nie tylko przykładem rozbudowanego zróżnicowania społecznego zarówno w wymiarze poziomym, jak pionowym, lecz także przyciągały grupy należące do różnych wspólnot etnicznych, nie zawsze dbając o rozdzielenie tych zróżnicowanych społeczności wyraźnymi granicami przestrzennymi. Jeśli zatem chcemy przedstawić argumenty na rzecz odrzucenia tradycyjnych koncepcji kultury, możemy zawsze odwołać się do opartych na idei wielokulturowości tożsamości miast⁴⁸.

⁴⁶ Zob. T. Szkudlarek, *Edukacja w wieloznaczności: perspektywa postmodernistyczna*, [w:] *Wprowadzenie do pedagogiki*, s. 329.

⁴⁷ J. Nikitorowicz, *Próba określenia przedmiotu edukacji międzykulturowej*, [w:] *Region, tożsamość, edukacja*, s. 19.

⁴⁸ E. Rewers, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Universitas, Kraków 2005, s. 300.

Nie jest zatem pewne, czy to „demitologizowanie” centrum, czy też mitologizowanie peryferiów wydatniej przyczynia się do upowszechnienia wzoru kondycji pogranicza, choć należy zgodzić się ze stwierdzeniem, iż „wielokulturowość miasta ma inny nieco charakter niż wielokulturowość pograniczy”. A mianowicie:

To, co je właściwie różni, to to, że w dużych centrach jest to maksymalny eklektyzm, zaś na pograniczach jest to zetknięcie się ze sobą kilku (dwóch, trzech) określonych kultur. W miastach-centrach jest to najczęściej kontakt czasowy, chwilowy, podczas gdy na pograniczach trwa on długo. Taka sytuacja niejako wymusza zajęcie jakiegoś stanowiska. Stąd też na pograniczach mamy do czynienia albo z ostrym konfliktem, albo ze współpracą⁴⁹.

Jednak niezależnie od wyniku rozładowania tego napięcia między w zasadzie dwoma modelami „człowieka pogranicza”, wydaje się, że życie na pograniczu stało się nie tylko akceptowanym, ale i afirmowanym antropologicznym powszechnikiem⁵⁰, jak również, że kwestie z obszaru zagadnień etycznych, którym „odkrycie” pogranicza pomogło zaistnieć w społecznej świadomości, pozostaną zasadnicze. „Nie da się już zamknąć w kulturze oczu na to, że jednolitość wyborów światopoglądowych nie wiąże praktycznie już żadnej żywej i otwartej tradycji kulturowej”⁵¹.

A zatem należy jeszcze raz podkreślić, iż kwestia moralnej wrażliwości i jej centralnego punktu – odpowiedzialności, w wielu rozpatrywanych w tej części wymiarach pedagogiki międzykulturowej wysuwa się na plan pierwszy.

⁴⁹ H. Mamzer, *Pogranicza – obszary stykania się kultur*, [w:] H. Mamzer, *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Wyd. UMA, Poznań 2002, s. 140, 138.

⁵⁰ Zob. L. Witkowski, *Przedmowa do II wydania*, [w:] L. Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji*, Adam Marszałek, Toruń 2000, s. 9–10, 17–19; zob. też s. 107.

⁵¹ L. Witkowski, *Ambiwalencje tożsamości z pogranicza kulturowego*, [w:] *Edukacja a tożsamość etniczna*, s. 20.

Najdobitniej oddaje to chyba wypowiedź sformułowana w kontekście poszukiwania krytycznego uzasadnienia dla pedagogiki: „Wychowawca nie ma żadnych – poznawczych ani moralnych – podstaw dla uprawomocnienia określanych przez siebie celów działania. Co czyni, czyni wyłącznie na własną odpowiedzialność”. I dalej, jak gdyby próbując dookreślić: „Można chyba jedynie starać się działać u w a ż n i e, z wyczuleniem na wprowadzane przez własne działanie z a ł o ż e n i a, definicje sytuacji określające ramy narzucanego innym dyskursu. W takim ważnym działaniu «pomiędzy» założeniowością a krytyką, teorią a praktyką, otwiera się przestrzeń p e d a g o g i k i”⁵².

Skoncentrujmy się zatem na tym otwarciu.

⁵² T. Szkudlarek, *Wyzwanie pedagogiki krytycznej*, [w:] T. Szkudlarek, B. Śliwerski, *Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki*, s. 72–73.

CZEŚĆ DRUGA

CZYTANIE LÉVINASA – PRINCIPIA, PRIORYTETY, WSTĘPNE ANALIZY

ROZDZIAŁ IV

Pismo i etyka

*Lecz odstęp między liniami bywają tak szerokie,
iż wydaje się wam, że deptacie nową ziemię.*
Edmond Jabès

Pytanie, przed którym stawali członkowie społeczności żydowskich rozproszeni w różnych częściach świata w ciągu ostatnich 200–250 lat, brzmiało: czy roztopienie się w społeczeństwie, świecie „zewnętrznym”, kulturze dominującej jest jedyną drogą modernizacji żydostwa w jego nowej sytuacji politycznej? Z tym pytaniem wiązało się również i inne zagadnienie, być może poważniejsze – czy roztopienie się w społeczności dominującej gwarantuje akceptację z jej strony?¹ Innymi słowy, czy pozbycie się tożsamości kulturowej i nabycie nowych kompetencji tożsamościowych jest gwarantem powodzenia asymilacji, czy problem żydowskości jest wyłącznie związany z przynależnością do populacji żydowskiej?

¹ Zob. H. Arendt, *Żydzi a społeczeństwo*, [w:] H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, NOW, Warszawa 1993, s. 93–128. Mark Lilla w poświęconym Walterowi Benjaminowi rozdziale książki *Lekkomyślny umysł* przytacza anegdotę o Gershomie Scholemie, który dostawszy w prezencie na święta Bożego Narodzenia portret twórcy syjonizmu, Theodora Herzla, zaczął uczyć się hebrajskiego, a następnie przystąpił do ruchu syjonistycznego, w wyniku czego został wyrzucony z domu przez rodzinę. Zob. M. Lilla, *Walter Benjamin*, [w:] M. Lilla, *Lekkomyślny umysł. Intelktualiści w polityce*, przeł. J. Margański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 74.

Z perspektywy końca II wojny światowej Emmanuel Lévinas zdaje gorzkie sprawozdanie z weryfikacji tego dylematu:

A jednak asymilacja się nie powiodła. Nie powiodła się, gdyż nie położyła kresu rozdarciu duszy żydowskiej. Mamy do czynienia z porażką asymilacji, gdyż nie uspokoiła ona nie-Żydów, nie położyła kresu antysemityzmowi; w pewnych kwestiach odnowiła jego argumentację i zapal. [...] Porażka asymilacji w tych formach, jakie wydają się jej sukcesem, świadczy o kruchości filozofii, która nią kierowała i o niejasności jej pojęć².

Zatem problem nadal nabrzmiewa.

Harold Bloom, próbujący odpowiedzieć na współczesne wyzwania asymilacji, podkreśla wagę tego, co nazywa „skupieniem-wokół-tekstu”, a co według niego stanowi klucz do tożsamości żydowskiej. Jego rozważania dotyczą głównie obecnego kryzysu rozproszonych wspólnot, jak i rozproszenia w owych wspólnotach, ale też, niejako pośrednio, wskazują na wielorakie wpływy, jakim wymieniony fenomen podlegał, będąc przy tym powiązany zarówno z dziejami niejednorodnych, wewnętrznie złożonych, a do tego licznych społeczności żydowskich i ich instytucji, jak i obcymi inspiracjami oraz systemem przeobrażających się właściwych im praktyk i wyobrażeń. Owo „skupienie” jest według niego tym, co pozwala utrzymać minimum ciągłości tradycji żydowskiej, tradycji, w której nie tyle terytorium, tego bowiem zabrakło, ale właśnie Księga była tym, co charakteryzowało tożsamość żydowską. Jak wyjaśnia Bloom,

czynnikiem, który utrzymywał przy życiu wielkie społeczności żydowskie w warunkach diaspory, była obsesja na punkcie nauki, skupienie-wokół-tekstu. [...] Pozwolę

² E. Lévinas, *Asymilacja dzisiaj*, [w:] *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Atext, Gdynia 1991, s. 272–273 (tekst ten został opublikowany w 1954 roku). Zob. także: G. Steiner, *A Kind of Survivor*, [w:] G. Steiner, *Language and Silence. Essays 1958–1966*, Pelican Books, 1967, s. 119–135; E. Lévinas, *Żydowskie odrodzenie kulturalne na kontynencie europejskim*, przeł. K. Gebert, „Midrasz” 2005, nr 11, s. 9–13; E. Lévinas, *Być Żydem*, przeł. B. Tyboń, „Midrasz” 2005, nr 11, s. 14–18.

sobie teraz sformułować pesymistyczny aspekt mojego stanowiska, który we mnie samym budzi rozpaczliwy sprzeciw. Jeśli za trzydzieści lat amerykańskie żydostwo (jego rzekomo bardziej wykształcone warstwy) ulegnie całkowitej asymilacji i w praktyce zaniknie – z wyjątkiem tej garstki, która pozostanie przy normatywnej religii – to stanie się tak dlatego, że tekst, wielki tekst, umiera dziś w Ameryce, roztopiając się nie w naturze, lecz w czymś, co Emerson określił ponurym mianem Konieczności. Żydowska społeczność może przetrwać bez żydowskiego języka [...], lecz nie bez języka, nie bez intensywnej, obsesyjnej fascynacji, daleko wykraczającej poza ramy tak zwanej umiejętności czytania i pisania³.

Warto zauważyć, iż Bloom wychodzi w ten sposób poza kwestie religijne, rozważa konsekwencje zaniku owego „skupienia” dla kultury amerykańskiego żydostwa. To, co uderza w ujęciu Blooma, to fakt rozumienia kultury jako powiązania wewnętrznej pasji, pasji nieodzownej do podtrzymywania mitów tradycji, z indywidualną i społeczną praktyką. Znamienne, że nie szuka on drogi wyjścia z impasu w ortodoksji, ale wypatruje jej w związku z edukacją.

Amerykańskie żydostwo, które utraciło miłość do takiego tekstu jak Psalm 102, może za jakiś czas na nowo go pokochać, jeśli tylko zdoła obdarzyć miłością jakiś, jakikolwiek tekst⁴.

Lévinas na problem spogląda nieco inaczej, choć i on szansy upatruje w edukacji. W kontekście niepowodzenia asymilacji mówi o świecie „wewnętrznych katedr” wznoszonych od czterech tysięcy lat w tekstach, świecie, na którym należałoby oprzeć edukację żydowską. W rzeczywistości, w której niewiele z architektoniki miast i ich obyczajów wspiera kondycję żydowską, konieczne jest zwrócenie się do tego wewnątrz. Bowiem:

Trzeba jednak się zastanowić – pisze – czy zubożenie jednostek wobec wierzeń religijnych rzeczywiście podważyło chrześcijański charakter społeczeństwa, w jakim

³ H. Bloom, *Wolne i rozbite tablice: kulturowe perspektywy amerykańskiego żydostwa*, przeł. A. Lipszyc, „Literatura na Świecie” 2003, nr 9–10, s. 206, 206–207.

⁴ *Ibidem*, s. 216.

żyjemy, oraz czy filozofia asymilacji, która rozgraniczyła porządek religijny od porządku politycznego, nie dotknęła religii żydowskiej głębiej, niż powszechna niewiara współczesnego świata ugodziła w Kościoły. Otóż areligijność chrześcijan rozgrywa się w państwie, które nawet mając charakter świecki zachowuje w swej zsekularyzowanej substancji formy życia religijnego⁵.

W świecie, w którym nie ma nic żydowskiego, jedynie tekst hebrajski powtarza i odmienia echo nauczania, które nie jest wyrwane ze swej abstrakcji przez żadną katedrę, żaden kształt plastyczny, żadną szczególną strukturę społeczną. Chrześcijańskie nauczanie religii może poprzestać na skrótowych pojęciach, gdyż obecna wokół cywilizacja chrześcijańska nadaje im konkretne znaczenie i umacnia je każdego dnia. Pojęcia, jakie otrzymuje dziecko żydowskie w niedziele i czwartki w cieniu synagogi, ograniczyłyby się – bez hebrajskiego – do schematów, których sens słabnie lub zanika w obliczu owych chrześcijańskich kształtów Europy, z którymi jeszcze na długo jest związany zachodni humanizm⁶.

W ocenie Lévinasa Haskala rozbiła strumień wysiłku intelektualnego podtrzymującego spłoty tradycji na dwa nurty, z czego jeden zaczął niebezpiecznie oddalać się od kulturowego źródła, a drugi popadł w ortodoksję. Podobnie jak w przypadku powszechnego kryzysu edukacji, kiedy to rozbitcie hierarchii oznaczało osłabienie wpływu instytucji edukacyjnych oraz wzrost znaczenia innych czynników definiujących jednostkę, o czym była już mowa, słabość edukacji żydowskiej oznacza wzrost wpływu norm i praktyk kulturowego otoczenia diaspory. Odrodzenie kultury żydowskiej wymaga nowej filozofii, jak wielokrotnie Lévinas powtarza, „Podnieść judaizm do rangi nauki, przemysleć judaizm, znaczy sprawić, by jego teksty znów nauczały”⁷.

W swoim krytycznym artykule Annette Aronowicz koncentruje się na przytaczanych tutaj we fragmentach esejach Lévinasa dotyczących edukacji żydowskiej, które zebrane ostatecznie w zbiorze *Trudna wolność*, pisane i publikowane były wcześniej na łamach czasopism w latach 1950 do 1963 – a więc, jak podkreśla autorka, równoległe do powstawania *Całości i nieskończoności*. Aronowicz pisze:

⁵ E. Lévinas, *Asymilacja dzisiaj*, [w:] *Trudna wolność*, s. 273.

⁶ E. Lévinas, *Rozważania o edukacji żydowskiej*, [w:] *Ibidem*, s. 284.

⁷ *Ibidem*, s. 286.

Z punktu widzenia edukacji, pewna ilość spraw jest jasna. Po pierwsze, należy koniecznie odkryć ponownie źródła żydowskie, zostać erudytą w ich przedmiocie, żeby przemyśleć istotę człowieka i stawić opór koszmarom wieku. [...] Drugą implikacją myśli Lévinasa jest, że ta osobliwość żydowska, odmienna prawda przekazywana przez nauczanie żydowskie, może wynurzyć się tylko w konfrontacji jego źródeł z tymi innymi tradycjami⁸.

W konsekwencji Lévinas w tekście opublikowanym w 1956 roku *O hebrajski humanizm* stawia tezę, którą możemy potraktować jako zasadniczą dla jego filozofii, jak i odczytać w duchu pedagogiki międzykulturowej, mianowicie:

Chciałbym udowodnić, że, nie przesadzając o wyborach natury religijnej, nauka hebrajskiego i szkoła żydowska, która powinna uważać ją za swe podstawowe powołanie, nie przeczą w żaden sposób ideałowi szkoły świeckiej, zaś sama nauka hebrajskiego opiera się na tym, co może dziś nadać sens judaizmowi. Opiera się na hebrajskim humanizmie, który nie pozostaje obojętny na świat współczesny, świat, w którym usiłuje się odnaleźć cała ludzkość. [...] Żydowska szkoła w Diasporze może służyć temu ideałowi wprowadzając studia hebrajskie, które nie dostarczają człowiekowi jakiegś egzotycznej mądrości, lecz wskrzeszają jedną z dusz jego duszy. Zapowiadają człowieka wyzwolonego z mitów oraz utożsamiają ducha ze sprawiedliwością. [...] Odkrycie i zachowanie hebrajskiego humanizmu byłyby już wystarczającą racją bytu dla szkoły żydowskiej w świecie, w którym nade wszystko pragniemy edukacji nie wprowadzającej podziałów między ludzi. Nie chodzi w żadnym razie o zachowanie wierzeń, które dzielą, lecz o ocalenie od zapomnienia tych tonów, które przez całe stulecia kazały rozbrzmiewać tym właśnie wierzeniom, i które są niezbędne dla zgody między ludźmi⁹.

Deklaracja ta zapowiada to, co będziemy chcieli w dalszych częściach tej pracy rozwinąć, program działań na pograniczu, redefinicji zarówno judaizmu, jak i kultury zachodniej.

⁸ A. Aronowicz, *L'éducation juive dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, „Pardès” 1999, nr 26, s. 205. Istotnym punktem jej rozważań jest omówienie ważnego aspektu, jakim jest w judaizmie kwestia instytucjonalizowania w praktykach codzienności zdobywczy rozsądku, o którym możemy tutaj jedynie wspomnieć (zob. *ibidem*, s. 203–204).

⁹ E. Lévinas, *O hebrajski humanizm*, [w:] *Trudna wolność*, s. 293 i 296.

1. Komentarz i żydowski etos pisma

Niewątpliwie oryginalność judaizmu polega na nieprzerwanym istnieniu tradycji właśnie w przekazie i komentarzu talmudycznych tekstów, gdzie jeden komentarz nakłada się na drugi¹⁰.

Przywołany fragment pochodzi z książki zasadniczo późnej w dorobku Lévinasa, książki, która ukazała się w roku 1968, czyli siedem lat po ogłoszeniu *Całości i nieskończoności*, a zawierającej wyłącznie komentarze talmudyczne. *Cztery lektury talmudyczne* – bo o nich tu właśnie mowa – zapowiadają nową jakość w dorobku Lévinasa, wpisują się w tradycję pisarstwa żydowskiego, choć możemy wskazać, że jako taka była obecna także w jego wcześniejszych publikacjach. W *Trudnej wolności*, pozycji poświęconej omówieniu kondycji współczesnego judaizmu wydanej w 1963, znajdziemy na przykład niezwykle ważny komentarz zatytułowany *Teksty mesjanistyczne*. Sama ta książka jest niewątpliwie związana z zaangażowaniem Lévinasa w życie diaspory francuskiej, z długoletnim sprawowaniem funkcji dyrektora Ecole Normale Israélite Orientale¹¹, jednak ta nowa jakość polega na zainicjowaniu cyklu książek, do których należeć będą również *Du sacré au Saint* czy *L’Au-délà du verset*, skierowanych do społeczności żydowskiej i wpisujących się w tradycję komentarzy talmudycznych.

¹⁰ E. Lévinas, *Wstęp*, [w:] E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 10. Na książkę złożyły się cztery wykłady, jakie wygłosił Lévinas w latach 1963–1966 podczas Kolokwium intelektualistów żydowskich organizowanych w Paryżu przez francuską sekcję Światowego Kongresu Żydów (zob. *ibidem*, s. 5). Kolokwia te organizowane są od 1957 roku, a na dobór tematyki mają wpływ bieżące wydarzenia. Na te coroczne kolokwia, w których uczestniczył przez wiele lat, Lévinas przygotowywał swoje lektury talmudyczne. Zob. S. Wygoda, *Un Midrash philosophik. À propos de la lecture lévinassienne du Talmud*, „Cahiers d’Études Lévinassiennes” 2005, nr 4, s. 318–324.

¹¹ O tym okresie życia Lévinasa pisze szerzej w jego biografii Salomon Malka. Zob. S. Malka, *Lévinas, la vie et la trace*, Albin Michel, Paris 2005, s. 99–119.

Mając na uwadze znaczenie wymienionych pozycji dla społeczności żydowskich, można powiedzieć, że dzięki nim Lévinas stał się klasykiem myśli żydowskiej, a jego autorytet jest porównywalny z uznaniem, jakim cieszy się wśród filozofów zachodnich¹². Zorganizowane w Paryżu (14–16 grudnia 1996) XXXVI Kolokwium intelektualistów żydowskich obszaru języka francuskiego, przygotowane przez Sekcję Francuską Światowego Kongresu Żydów, poświęcone zostało Lévinasowi¹³. W 2000 roku powstał założony przez Alaina Finkielkrauta, Benny’ego Lévy’ego i Bernarda-Henri Levy’ego l’Institut d’Études Lévinassiennes w Jerozolimie, którego prezesem został Shmuel Wygoda. W 2002 roku ukazał się pierwszy numer pisma wydawanego przez ów Instytut: „Cahiers d’Études Lévinassiennes”, a wśród wielu zajęć i seminariów tam proponowanych znalazł się również prowadzony przez Shmuela Wygodę w języku hebrajskim kurs poświęcony lekturom talmudycznym Lévinasa.

Jednocześnie, co zostało już zauważone¹⁴, mimo odrębności edytor-

¹² Jego pozycję ugruntowują zarówno podejścia afirmatywne, jak i krytyczne. Prace spotykają się z inspirującymi zarzutami nie tylko ze strony środowisk związanych z tradycją zachodnią (zob. J. Greisch, *The Face and Reading. Immediacy and Mediation*, przeł. S. Critchley, [w:] *Re-Reading Lévinas*, red. R. Bernasconi, S. Critchley, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis 1991), ale także żydowskich. Za dobry, choć oczywiście nie oddający wielości stanowisk i zarzutów, przykład takiej krytyki może nam posłużyć tutaj jeden z esejów zamieszczonych w numerze poświęconym w całości Lévinasowi czasopisma myśli i kultury żydowskiej (zob. C. Cohen-Boulakia, *De l’altruisme comme ivresse?*, „Pardès” 1999, nr 26, s. 79–85). Warto zwrócić szczególną uwagę na krytyki, które splatają ze sobą oba typy wywodów. Zob. H. Putnam, *Lévinas and Judaism*, [w:] *The Cambridge Companion to Lévinas*, red. S. Critchley, R. Bernasconi, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 33–62.

¹³ Zob. J. Halpérin, *En guise de conclusion*, [w:] *Difficile justice. Dans la trace d’Emmanuel Lévinas*, red. J. Halpérin, N. Hansson, Albin Michel, Paris 1998, s. 195–200.

¹⁴ Komentarze talmudyczne publikował Lévinas w formie książkowej równoległe do swoich prac filozoficznych i często zapowiadając w ten sposób tematy, jakie w nich zostaną podjęte. Przykład takiej korespondencji rozważa Benny

skiej lektur tekstów rabinicznych i filozoficznych wydawane pozycje pozostają ze sobą w stałym związku. Lévinas rozwija interesujące go wątki w dwóch językach – języku komentarza talmudycznego i języku filozofii transcendentnej, fenomenologii. Innymi słowy, przekształca nie tylko pole myśli zachodniej, ale i tradycji żydowskiej. Ma to oczywiście związek z rolą Talmudu w tradycji – w tym i filozofii – żydowskiej¹⁵, ze specyfiką samego komentarza, który zasadniczo różni się od tego, co przyjęło się rozumieć pod pojęciem interpretacji. Warto zatem rozwinąć wątki zawarte w przytoczonym cytacie, gdyż stanowią one klucz do zrozumienia różnicy między interpretacją a komentarzem, przy tym również różnicy między dwoma tradycjami.

Przede wszystkim zwraca naszą uwagę status kanonu natchnionych Ksiąg judaizmu, bowiem przywiązanie do tekstu to pierwotnie umiłowanie Chumaszu¹⁶:

Lévy w komentarzu do tekstu Lévinasa *Być Żydem* (zob. B. Lévy, *Komentarz, „Midrasz”* 2005, nr 11, s. 14–18). Należy podkreślić, iż komentarze talmudyczne były stałą praktyką, jaka towarzyszyła Lévinasowi przez lata życia w Paryżu. Wspomnienia z cotygodniowych spotkań w ramach kursu komentarza, jaki prowadził Lévinas, zawarł w jego biografii Salomon Malka. Zob. S. Malka, *Lévinas, la vie et la trace*, s. 120–136.

¹⁵ Zob. D. Novak, *Talmud jako źródło dla filozoficznego namysłu*, przeł. K. Liszka, R. Włodarczyk, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” 2008, vol. III, fasc. 3, s. 97–111. Należy dodać, iż Lévinas choć pochodził z tradycyjnej i praktykującej rodziny żydowskiej i mimo że urodził się oraz wychowywał na obszarze, który od początku XVIII wieku był sławnym na całą Europę centrum nauczania rabinicznego, zajął się studiowaniem Talmudu w Paryżu. Nastąpiło to dopiero po powrocie ze stalagu pod wpływem tajemniczego wędrownego mistrza Chouchaniego, zatem po ponad 40 latach od urodzenia i prawie 20 od ukończenia studiów uniwersyteckich. Zob. S. Wygoda, *Un Midrash philosophique. À propos de la lecture lévinassienne du Talmud*, s. 314–316.

¹⁶ Zob. hasło: „Tora”, [w:] *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, t. 1–2, opr. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003; także: rozdział „Objawienie”, [w:] A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, przeł. R. Gromacka, Cyklady, Warszawa 2002, s. 139–171.

więcej Tory – więcej życia, więcej uczenia się – więcej mądrości [...]. Kto nabywa słowa Tory – nabywa dla siebie życie w Przyszłym Świecie (*Pirke Awot* 2,8). Ben Bag Bag uczył: Wertuj [Torę] i przewertuj ją, bo wszystko jest w niej, w nią patrz, zestarzej się i posiwiej nad nią, a nie opuszczaj jej, bo nie masz niczego lepszego nad nią (*Pirke Awot* 5,26)¹⁷.

Wyjątkowa pozycja Talmudu, wynikająca z przyjmowanej jego genezy (co przyjdzie nam jeszcze rozwinąć), wskazuje, że nie powinniśmy owego umiłowania zawęzić. Z historycznego punktu widzenia mamy bowiem do czynienia z dynamiką formowania się tradycji, poczynając od Biblii Hebrajskiej aż po Talmud, który stanowi rezultat wielowiekowej dyskusji i wysiłków mędrców na drodze zapisywania ustnej tradycji (tzw. Tora Ustna) i wyprowadzania przepisów prawa¹⁸. Dopiero w I w. n.e., dzięki wysiłkom Jochanana ben Zakkaja, podjęto próby w akademii w Jawne uporządkowania spuścizny literackiej judaizmu, m.in. ustalono kanon Biblii Hebrajskiej (TaNaCh), w skład którego weszły 24 księgi – Tora, Prorocy i Pisma¹⁹. W tym czasie uczeni w piśmie dyskutowali

¹⁷ Zob. też wypisy zamieszczone w rozdziale „Tora”, [w:] *Z mądrości Talmudu*, wyb., przeł. i oprac. Sz. Datner, A. Kamieńska, PIW, Warszawa 1988, s. 83–97. Cytaty z traktatu *Pirke Awot* będę podawać za: *Pirke Awot*, red. S. Pecaric, przeł. E. Gordon, S. Pecaric, Fundacja Ronalda S. Laudera, Kraków 2005.

¹⁸ Zob. hasło „Talmud”, [w:] *Polski słownik judaistyczny*: „«Talmud» (hebr., Nauka, Nauczanie, Studiowanie) – termin najczęściej używany na określenie podstawowego zapisu tradycji ustnej judaizmu, to jest tzw. Tory Ustnej [...], zawiera on przekaz rozważań i dyskusji, prowadzonych w ciągu ok. 800 lat przez uczonych [...]. Praca ich wszystkich składała się na proces, którego obrazem jest właśnie Talmud, z czego wynika, że w wielu wypadkach nie zawiera on definitywnych rozstrzygnięć, a odnotowuje różne zdania i poglądy (niejednokrotnie przeciwstawne), które pojawiały się w ramach dyskusji nad tradycją. Równocześnie jest on zapisem nurtu tradycji, uznanego za główny”. Talmud ukształtował się w trzech etapach: poczynając od redakcji Miszny (ok. 10 n.e. do 220), dwóch Gemar: palestyńskiej (219 n.e. do 359) i babilońskiej (219 n.e. do 500), w końcu po ostateczne kodyfikacje Talmudów (ok. XI–XII w. n.e.) Babilońskiego i Jerozolimskiego. Więcej informacji na temat Talmudu: A. Cohen, *Talmud*, s. 8–29.

¹⁹ Na temat kształtu Biblii Hebrajskiej: A. Unterman, *Biblia jako żydowskie Pismo Święte*, [w:] A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, przeł. J. Zabierowski, Wyd. Łódzkie, Łódź 1989, s. 56–58.

jeszcze nad świętością niektórych Ksiąg – *Koheleta*, *Przysłów* oraz *Pieśni nad Pieśniami*, jak również zastanawiano się nad statusem Ksiąg *Estery*, *Hioba* i *Ezechiela*.

Następnie, od średniowiecza aż po czasy współczesne, owa dynamika przyrostu „tekstów” w tradycji żydowskiej nie słabnie – począwszy od midraszy²⁰, które zaczęły powstawać jako późne odgałęzienie Talmudu już między V a XII wiekiem, poprzez komentarze biblijne, egzegetykę i homiletykę, komentarze prawne do Talmudu, responsy, kodeksy, jak i teksty mistyczne, pisma musaryczne zawierające normy etyczne, literaturę teologiczną i filozoficzną w formie komentarzy do oddzielnych rozpraw oraz liczne inne prace o różnorodnym charakterze. Alan Unterman zaznacza:

Żaden z powyższych utworów literackich nie stanowi dla judaizmu wartości wyłącznie historycznej, są to – w ten czy inny sposób – teksty żywe o przydanej im w różnym stopniu świętości²¹.

Wielkość szkicowo zarysowanego tutaj zbioru tekstów oczywiście nie tłumaczy samego jego powstawania. Żeby uchwycić logikę oraz dynamikę rozwoju tej literatury, skupmy się na jednym zagadnieniu – Talmudu, bowiem, po pierwsze, Talmud zajmuje w tradycji żydowskiej szczególne miejsce, po drugie, jest poza nią słabo znany, stąd warto pewne istotne dla nas kwestie rozwinąć, po trzecie, próbuje się w nim usystematyzować praktykę oraz podstawowe idee i wyobrażenia, również te, które decydują o rozwoju literatury rabinicznej, po czwarte, jego skomplikowana budowa, niejednorodny skład²², zakres treści oraz sama

²⁰ Warto od razu zwrócić uwagę na to pojęcie. *Polski słownik judaistyczny* podaje kilka znaczeń terminu, z których dwa będą dla nas istotne: „midrasz” jako „metoda swobodnej interpretacji biblijnej, zwłaszcza egzegeza posługująca się metodami hermeneutycznymi”, oraz jako „swobodna interpretacja fragmentów tekstów biblijnych, mająca na celu wydedukowanie nowego prawa bądź znalezienie dlań potwierdzenia w niepisanej tradycji albo też zmodyfikowanie przestarzałego prawa” (zob. hasło „midrasz” [w:] *Polski słownik judaistyczny*).

²¹ A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, s. 9.

²² Zob. rozdział II traktatu *Chagiga* w przekładzie Gwido Zlatkesa („Studia Judaica” 2001, nr 1–2, s. 120–161). Należy przy tym zaznaczyć, iż układ po-

obszerność komplikują kwestię nawet pobieżnego przybliżenia, a jednocześnie zasługują, ze względu na przedmiot niniejszej pracy, na charakterystykę. Następnie, okres po zburzeniu Drugiej Świątyni (70 r. n.e.), okres formowania się Talmudu, stanowi również czas, kiedy to uczeni w piśmie (tanaici, a później rabini) ostatecznie zajmują miejsce Proroków, a co za tym idzie, uzyskują wyjątkowy status i wyróżnioną pozycję w społeczności żydowskiej, wreszcie, bowiem to Talmud stanowi istotny punkt odniesienia dla myśli Lévinasa.

Autorytet Talmudu, jaki utrzymuje się w głównych nurtach judaizmu, wynika m.in. ze zgodności, jaką przeprowadzają dyskutujący uczeni między proponowanymi rozstrzygnięciami a, poprzedzającą talmudyczną kodyfikację, funkcjonującą społecznie tradycją. Każdej podnoszonej kwestii towarzyszą odwołania zarówno do przekazu Tory Pisanej, jak i Tory Ustnej – ukształtowanych poprzez wieki opowieści i przyjętych prawnych norm postępowania, sposobu ich wyprowadzania z Pisma, rozumienia i wykonywania, stąd Talmud stanowi swoisty, obszerny do nich komentarz. Na Talmud możemy spojrzeć z punktu widzenia żydowskiej drogi (halachy) – prawnej strony judaizmu zajmującej się rytuałem i normami postępowania, i z punktu widzenia agady – nie mających charakteru prawnego tekstów głównie o tematyce etycznej i teologicznej. Talmud łączy oba te aspekty²³.

Tradycja czytania i komentowania oraz kult synagonalny ukształtowały się w Babilonii jeszcze w okresie po zburzeniu Pierwszej Świątyni²⁴ (576 r. p.n.e.) i w jej wyniku. Jednym z głównych punktów so-

szczególnych elementów zastosowany w tym tłumaczeniu pozostaje różny od oryginału.

²³ Zob. A. Uterman, *Żydzi. Wiara i życie*, s. 20–22. Pierwsze pełne wydanie Talmudu Babilońskiego, które ukazało się w latach 1520–1523 nakładem drukarni Daniela Bomberga w Wenecji, liczyło 5894 strony *in folio*, Talmud Jerozolimski, drukowany po raz pierwszy również w drukarni Bomberga (1523–1524) zawiera 626 stron *in folio* bez komentarzy. Zob. E. Werber, *Talmud – dziedzictwo historii i kultury*, przeł. D.J. Ćirlić, „Literatura na Świecie” 1987, nr 4, s. 66.

²⁴ Najważniejszy ośrodek kultu; zniszczona przez Nabuchodonozora, odbudowana ok. 70 lat później przez Ezdrasza i zwana Drugą Świątynią.

botnich, domowych zgromadzeń było wyjaśnianie czytanych fragmentów Tory, a z tym wiązało się zapotrzebowanie na odpisy ksiąg, stąd również znaczne ożywienie działalności pisarskiej²⁵.

Rola uczonych w piśmie i pisarzy ponownie wzrosła w okresie po zburzeniu Drugiej Świątyni (70 r. n.e.), co związane jest z zanikiem kultu świątynnego, kryzysem władzy, tak państwowej (królewskiej), jak i kapłańskiej, oraz następującym po nich wielkim rozproszeniem. Jak czytamy w *Polskim słowniku judaistycznym*:

Już w okresie Drugiej Świątyni większość Żydów żyła poza Palestyną. Do dalszego rozwoju Diaspory przyczyniły się prześladowania, jakie spadły na nich po wojnie Żydów z Rzymianami (66–70 n.e.) i powstaniu Bar Kochby (132–135 n.e.). Okres po tych wydarzeniach, aż do powstania państwa Izrael w 1948, określany jest jako „czasy wielkiej Diaspory”²⁶.

Zasadniczo to na uczonych i pisarzach spoczął ciężar przechowywania tradycji, ustalania kwestii spornych, bowiem nie mogła ich już wziąć na siebie żadna inna instytucja. Cechą charakterystyczną jest jednak, że autorytet rabina budowany był głównie na jego znajomości i wierności tradycji, biegłości oraz rzetelności, zatem jego wiedzy jako uczonego.

Co ciekawe, rozwiązania, którym miano zamiar podporządkować życie danej wspólnoty, trzeba było uzgadniać zarówno z Pismem, innymi uczonymi, jak i samą społecznością²⁷. Zasadniczo ani uczeni, ani owa społeczność nie miały przecież obowiązku podporządkowania się czy nawet akceptacji poglądów danego nauczyciela. Należy powiedzieć, że

²⁵ Zob. W. Tyloch, *Judaizm*, KAW, Warszawa 1987, s. 93–94.

²⁶ Zob. hasło „diaspora”, [w:] *Polski słownik judaistyczny*; W. Tyloch, *Judaizm*, s. 138–154.

²⁷ Fragment z Talmudu (*Sanhedrin* 22a) zawiera nakaz podążania za wolą większości (zob. A. Cohen, *Talmud*, s. 162–163). Wiele cennych uwag w kwestii ukształtowania się i statusu żydowskiego komentarza zawiera tekst Gershoma Scholema *Objawienie i tradycja jako kategorie religijne w judaizmie*, [w:] G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, przeł. J. Zychowicz, PAX, Kraków 1989, s. 86–116.

decydowało dobro wspólnoty i wola większości uczonych w piśmie. Owa wspólnota ze względu na tradycję Przymierza zachowywała swoje względy wobec ludzi zgłębiających mądrość pism niezależnie od ich społecznego pochodzenia, mogła wyróżnić kogoś, doceniając jego szczególne predyspozycje intelektualne i osiągnięcia w pogłębianiu wiedzy, zwracając się do niego tak w sprawach wspólnoty, przepisów i kultu, jak i osobistych (początkowo tytuł „rabi” – hebr. mój nauczyciel, mój mistrz – wyrażał jedynie uznanie i respekt dla uczonego).

Chcąc wykonywać rzetelnie nakazy religijne (hebr. *micwot*), uczestniczyć bezkolizyjnie w życiu wspólnoty, zachować wierność Przymierzowi w życiu codziennym, ale i w ciągle zmieniających się warunkach społecznych, kulturowych, politycznych i geograficznych, ponawiano wciąż pytania o to, jak należy postępować, jak należy wykonywać swoje obowiązki, tak wobec Boga, jak i innych ludzi. Kompetentni przewodnicy w sprawach praktyk wspólnot wiernych Przymierzowi byli konieczni, gdyż, jak było powiedziane, wciąż zmieniały one otoczenie, ale i samych przepisów i rozstrzygnięć nie dało się wyprowadzać bezpośrednio z tradycji, była ona zbyt obszerna, by mogła być jednoznaczna.

Jest to problem związany również z samym językiem hebrajskim, którego zapis do pewnego momentu pozbawiony samogłosek²⁸ wymaga

²⁸ Zob. M. Tomal, *Język hebrajski biblijny*, Dialog, Warszawa 2000, s. 5–14. Tak zwana punktacja tekstu, czyli zaznaczenie w nim samogłosek, jest późną modyfikacją, wcześniej funkcjonował on w samym zapisie spółgłoskowym. Warto zilustrować tę kwestię przykładem z języka polskiego – wyobraźmy sobie zapis słowa „nitka” bez samogłosek – „n t k”, można go wtedy przeczytać zarówno jako „notka”, „nutka”, „natka”, budując komentarz można próbować uzasadnić branie pod uwagę wszystkich tych możliwości. A oto nieco anegdotyczny przykład z traktatu *Szabbat* (119a), wykorzystujący grę słów opartych na tych samych rdzeniach (*szebet*, hebrajski wyraz oznaczający „szczypiorek”, składa się z tych samych spółgłosek, co wyraz *szabat*): „Cesarz spytał r. Jehoszuę b. Chabanina: Jak to się dzieje, że potrawy szabatowe wydzielają tak przyjemną woń? Ten odpowiedział: Mamy przyprawę, zwaną szabatem, którą dorzucamy do jedzenia. To ona nadaje mu zapach. Władca rozkazał, by przyniesiono mu trochę tej przyprawy, lecz w odpowiedzi usłyszał: Ma z niej pożytek tylko ten, kto przestrzega szabatu” (cyt. za: A. Cohen, *Talmud*, s. 170).

w lekturze ciągłego podejmowania decyzji w kwestii znaczenia (rdzeń słowa może być sygnaturą wielu odmiennych słów), jak i wspomnianego już długiego okresu braku kanonu. Dla przykładu przytoczmy tutaj za Abrahamem Cohenem jedną z agad o rabim Meirze:

W sąsiedztwie r. Meira żyło kilku niegodziwców, którzy nieustannie go dręczyli. Pewnego razu r. Meir pomodlił się, żeby umarli. Jego żona Beruria wykrzyknęła: „Co też ci chodzi po głowie? Czyżby to dlatego, że jest napisane: «Niech znikną grzesznicy z ziemi» (Ps 104, 35)? Ale przecież tekst można odczytać inaczej: «Niech grzechy znikną z ziemi». Spójrz także na koniec wersetu: «i niech już nie będzie bezbożnych» – to znaczy, że kiedy «grzechy znikną», wtedy «nie będzie bezbożnych». Powinieneś raczej się modlić, żeby okazali skruchę i przestali grzeszyć!”. R. Meir odmówił więc za nich modlitwę, a oni okazali skruchę²⁹.

W lekturze przyjmowano jako ogólny wyznacznik tezę na podstawie wersetu z *Księgi Jeremiasza*:

„Czyż Moje słowo nie jest jak młot, który kruszy skałę?” (Jr 23,29) – podobnie jak młot, spod którego wypryskują liczne odłamki, tak i werset Pisma daje pole do wielu interpretacji³⁰.

Oznacza to czytanie zawsze poprzez i z użyciem komentarzy. Warto w tym miejscu przytoczyć również inny fragment Talmudu, słowa Rabiego Jehudy: „Kto tłumaczy dosłownie, jest fałszerzem, a kto cokolwiek dodaje, bluźni i złorzeczy”³¹.

Powierzchowne czytanie mogło wieść do pochopnych rozstrzygnięć, Pismo badano dokładnie, traktowano jako koherentne i jednocześnie przyjmowano, że każdy fragment, każde słowo jest

jak klejnot, który można wyjąć, podnieść i badać pod światło. [...] każde słowo *Biblij*, będąc słowem Boga, zmierza ku prawdzie, ma jakby promienistą struk-

²⁹ *Berachot* (10a), cyt. za: *ibidem*, s. 224.

³⁰ *Sanhedrin* (34a), cyt. za: *ibidem*, s. 160. Owym werselem z traktatu *Sanhedrin* otwiera Lévinas komentarz *Teksty mesjanistyczne* (por. E. Lévinas, *Komentarze*, [w:] E. Lévinas, *Trudna wolność*, s. 60).

³¹ *Kidduszin* (49,1), cyt. za: *Z mądrości Talmudu*, s. 94.

ture prawdy. Podobnie każdy najmniejszy odłamek kryształu zachowuje strukturę całego kryształu³².

Doskonała, pamięciowa znajomość Pisma pomagała uczonym zestawiać ze sobą fragmenty, powoływać się w dysputach na zdania, słowa, brano przy tym pod uwagę każdą literę³³. Jak sugestywnie ujmuje całą kwestię George Steiner:

Komentarz nie ma końca. [...] W judaizmie niekończący się komentarz i komentarz komentujący komentarz ma zupełnie elementarne znaczenie. Talmudyczna egzegeza złuszcza się w kolejne warstwy nieprzerwanego studiowania i komentowania Talmudu. [...] Sądzę, że hermeneutyczna nieskończoność i przetrwanie na wygnaniu są sobie pokrewne. Tekst Tory, kanonu biblijnego i koncentrycznych sfer tekstów o tych tekstach zastępuje zburzoną Świątynię³⁴.

Dwa wysiłki zasługują na naszą uwagę: z jednej strony, potrzeba sprostania zadaniu doskonałego opanowania tradycji, jak i poprawnego rozstrzygnięcia w imię wierności Przymierzu, z drugiej, dążenie do ogarnięcia, uzgodnienia i skodyfikowania całości rozrastającej się tradycji, upowszechnienie jej kultu wraz z zdemokratyzowaniem do niej dostępu. W obu przypadkach szczególne miejsce zajmują uczeni w piśmie, ale oznacza to również, iż musiał zostać położony nacisk na kształcenie większej liczby członków społeczności – wierność tradycji jest zależna od jej znajomości, im większa w niej biegłość, tym mniejsze ryzyko przekroczenia Prawa.

³² A. Kamieńska, *Posłowie*, [w:] *Z mądrości Talmudu*, s. 340. Ta uwaga nawiązuje do analogii ze strukturalistycznym podejściem do języka, także tekstu, gdzie szczególną wagę przykładano do układu jego synchronii, redukując tym samym aspekt jego diachronicznych uwarunkowań.

³³ Wyróżniono cztery metody egzegezy (PaRDeS): *peszat* – literalne rozumienie wyrazów i rzeczy, *remez* – przez odczytywanie aluzji i ukrytych wzmiankowanych znaczeń, *derasz* – przez midrasz, *sod* – wykład mistyczny, wnioskujący z ezoterycznych tajemnic. Zasady egzegezy talmudycznej podaje Werber (zob. *Talmud – dziedzictwo historii i kultury*, s. 41–42).

³⁴ G. Steiner, *Wtórne miasto*, [w:] G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, przeł. O. Kubińska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1997, s. 37–38.

Zatem kształcenie i wychowanie. Okres, o którym tu mowa, to również czas formowania się idei systemu szkolnego dla chłopców. W traktacie *Pirke Awot* (5,25) znajdziemy zalecenie, by naukę rozpoczynać wcześniej – w wieku lat sześciu lub siedmiu – od zapoznania z nauką Pisma, człowieka w wieku lat dziesięciu określano jako zdolnego do nauki Miszny, a piętnastu – Gemary (należy tu dodać, że tradycja nie była spisana w jednym języku).

Elisza ben Awuja uczył: Kto uczy się jako dziecko – do czego jest podobny? Do czystego papieru zapisywanego atramentem. Kto uczy się w starości – do czego jest podobny? Do użytego [wcześniej i wytartego] papieru zapisywanego atramentem (*Pirke Awot* 4,25) [...]. Jeśli człowiek uczy się Tory w młodości, słowa Tory wchłaniane są do krwi i wychodzą wyraźnie z jego ust. Jeśli uczy się Tory na starość, słowa Tory nie wejdą w krew i nie wyjdą wyraźnie z jego ust (*Awot d'rabbi Natan* 24)³⁵.

Już w I w. n.e. wyłoniły się dwa konkurujące ze sobą i bardzo wpływowe nurty, których inicjatorami byli, cieszący się wielkim autorytetem, Hilel i Szamaj. Możemy mówić też o ukształtowaniu się w tym okresie wyobrażenia ideału mężczyzny jako mędrca: „Mędrzec, choć przedkłada Torę ponad wszystko, docenia dar życia, żeni się, zakłada rodzinę, a także pracuje, najczęściej uprawiając jakieś rzemiosło”, ceni sobie niezależność materialną, od wczesnych lat studiuje Pismo, kieruje się nie tylko wypełnianiem obowiązków, ale mądrość i miłosierdzie przedkłada ponad nie, przy tym jest pobożny, sprawiedliwy i skromny, „nie wstydzi się powiedzieć: nie wiem. Pyta, słucha, uczy się zawsze. [...] nie waha się przyznać racji uczniowi lub dać mu pierwszeństwo przed sobą w rozumieniu Pisma”³⁶.

³⁵ Cyt. za: A. Cohen, *Talmud*, s. 186–187. Od najmłodszych lat główną metodą było zapamiętywanie tekstu poprzez wielokrotne powtarzanie. Nie znaczy to, że była to jedyna metoda nauczania.

³⁶ A. Kamieńska, *Posłowie*, [w:] *Z mądrości Talmudu*, s. 336. Szczegółne, bo partnerskie stosunki zalecane były między nauczycielem a uczniem, wskazanie otaczania szacunkiem nauczyciela nie oznaczało przyznawania racji jego autorytetowi.

Wysoka wartość wykształcenia wiązała się zapewne z umiłowaniem samej nauki, ale też nie należy zapominać, że wpłynęła na wyobrażenia o samych sobie, wykształciła pewien etos – jak ujęła to Anna Kamieńska:

Nikt nie mógł być analfabetą wśród członków narodu, którego mądrość utrwalona została w księgach. Jeśli zdarzył się taki, zwano go pogardliwie *am haarec* ('lud ziemi'), co oznacza nieuka, prostaka, gbura. Kult książki, oczywiście Pisma Świętego i Talmudu, posunięty był tak daleko, że zużyte księgi grzebano na cmentarzu jak ludzi, z całym ceremoniałem pogrzebowym³⁷.

Przysposobienie do życia w społeczności żydowskiej należało do obowiązków rodziców³⁸, a nakaz wpajania pouczeń Tory („Będziesz je wpajał twoim dzieciom – *Pwt* 6,7), jak podkreśla Abraham Cohen:

brano bardzo poważnie i włączano go do modlitw odmawianych codziennie rano i wieczorem. [...] Jest rzeczą oczywistą, że skoro Tora ma być władcą i przewodnikiem życia, wprzód należy ją dogłębnie poznać. Studiowanie Tory uznano więc za główny obowiązek Żyda i podniesiono do rangi nakazu religijnego. [...] Rabini niestrudzenie przypominali o obowiązku czytania i badania tekstu świętego³⁹.

³⁷ *Ibidem*, s. 331–332. Przepisom halachicznym dotyczącym pisania, przepisywania, tłumaczenia świętych ksiąg poświęcony jest traktat *Soferim* („Pisarze”, „uczeni w Piśmie”) Talmudu Babilońskiego.

³⁸ O roli i autorytecie rodziców oraz nauczycieli dobitnie mówi fragment Talmudu: „Jeśli ktoś uczy *Tory* syna bliźniego, jest mu to policzone, jakby go spłodził” (*Sanhedrin* 19b) – cyt. za: A. Cohen, *Talmud*, s. 155.

³⁹ *Ibidem*, s. 185, 151, zob. także s. 184–191. Należy dodać, że o ile uczeni Talmudu nie odpowiadali jednoznacznie na pytanie, czy i dlaczego powinno się uczyć filozofii greckiej, często wręcz się temu sprzeciwiali, to w późniejszych czasach bardzo często intelektualista żydowski był biegłym znawcą zarówno tradycji rodzimej, jak i zachodniej (zwłaszcza w okresie Haskali, tj. zapoczątkowanego w latach 50. XVIII wieku Oświecenia żydowskiego w Europie Zachodniej), warto wymienić w tym kontekście przynajmniej trzy wybitne postaci: Majmonidesa (1136–1204), Mojżesza Mendelssohna (1729–1786) i Hermanna Cohena (1842–1918), których prace przenikał duch komparatystyczny.

2. Komentarz/interpretacja

Tradycja, o której mówi Lévinas, ustaliła pewną normę związaną z trybem lektury. Tekst Tory, Tanachu, czy też Talmudu nie może być inaczej czytany, jak przy udziale komentarzy i poprzez komentarze. Można powiedzieć, że one same stanowią już kolejne stopnie nakładających się na siebie komentarzy.

Biblia Hebrajska, będąc podstawą i najważniejszym elementem żydowskiej spuścizny literackiej, jest jednak rzadko przez Żydów czytana w swej pierwotnej postaci. Zamiast tego bada się ją, korzystając z pomocy komentarzy klasycznych, jako że świętym nie jest sam tekst, ale jego interpretacja dokonana przez żydowską tradycję egzegezy rabinicznej⁴⁰.

Niemożliwe jest niezapśredniczone podejście do tekstu. Owo nakładanie się, o którym mówi Lévinas, jest niezwykle istotne, bowiem podkreśla jego funkcję adaptacyjną. Podjęcie w lekturze zagadki słowa, wersu, parasy (ustępu tekstu) bądź danej historii buduje związek pomiędzy odległymi wydarzeniami i dniem dzisiejszym, przeprowadzając go równocześnie przez liczne odpowiedzi, jakie stały się udziałem członków wspólnot żydowskich w czasach ich działalności.

Jednak udzielone odpowiedzi nie mają charakteru absolutnego, wpisujący się w cykl komentarzy nie chce być ostatni, ale przedostatni, pamięta, że czasy mesjańskie dopiero nadejdą, a zatem między nim a owymi czasami, nim wróci się prorok Elias, przyjdą jeszcze inni komentatorzy, odsłonią inne oblicza i możliwości tekstu, kładąc przy tym nacisk na odmienne czy sprzeczne znaczenia właściwe ich czasom i sytuacji. Prawdziwym niebezpieczeństwem nie jest brak zdolności podawania ostatecznych odpowiedzi, a przerwanie tradycji lektury, „w diasporze – jak pisze Steiner – tekst jest ojczyzną. [...] Czytanie bez końca jest największą gwarancją żydowskiej tożsamości”⁴¹.

⁴⁰ A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, s. 58.

⁴¹ G. Steiner, *Wtórne miasto*, [w:] G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, s. 38.

Zakreślając różnice między tradycją scholastyczną a hermeneutyką żydowską, Steiner zwraca uwagę na paradygmatyczne znaczenie „apetytu na sumę”⁴², zwieńczenie, które według niego, choć w zmienionej postaci, przetrwało w tradycji zachodniej aż do współczesności. Możemy odwołać się w tym miejscu do stosunkowo niedawnych deklaracji w tej kwestii Umberto Eco:

Uznałem jednak za możliwe wytyczenie granic, których przekroczenie pozwala powiedzieć, że dana interpretacja jest zła i naciągana. [...] Ustalić, jak działa tekst, to ustalić, które z jego różnych aspektów są lub mogą się stać relewantne bądź istotne dla jego spójnej interpretacji, a które pozostają na marginesie i nie dają możliwości spójnego odczytania⁴³.

Dla kontrastu przytoczmy stanowisko z opracowania Cohena:

Dopuszczano [...] rozmaite możliwości interpretacji i nie odrzucano oryginalnych pomysłów, jeśli chodzi o sens przypisywany tekstowi lub wyczytywanie zeń znaczeń, które zdawały się diametralnie różne od dosłownych⁴⁴.

⁴² Zob. *ibidem*, s. 39–40. Steiner podkreśla związek summy z tendencją do tępienia herezji. W kontekście krytyki literackiej napięcie między prawowitą nauką a herezją przechodziłoby w napięcie między interpretacją a nadinterpretacją. Zob. także: R. Włodarczyk, *Wprowadzenie do komentarzy*, [w:] *Komentarze do Kafki*, red. B. Małczyński, J. Furmaniak, Chiazm, Wrocław 2007, s. 11–14.

⁴³ U. Eco, *Replika*, [w:] U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, przeł. T. Biedroń, Znak, Kraków 1996, s. 140–141 i 143. W tym kontekście ważne są też trzy eseje Eco (*Interpretacja i historia; Nadinterpretowanie tekstów; Pośród autora i tekstu*) zawarte w tym tomie. Eco zarysowuje tradycję interpretacji, do której nawiązuje, jak i wskazuje na odrębność owej tradycji wobec współczesnych „postmodernistycznych” i intertekstualnych praktyk, w których widzi nieodpowiedzialną kontynuację starożytnego hermetyzmu (por. *ibidem*, s. 31–44). Spór o interpretację stanowi ważny punkt odniesienia również dla współczesnego polskiego literaturoznawstwa, zob. artykuły i dyskusje zawarte w: „Teksty Drugie” 1997, nr 3 i 1998, nr 4; oraz tekst R. Nycza, *Poetyka intertekstualna: tradycje i perspektywy*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2004, z. 3, s. 5–27.

⁴⁴ A. Cohen, *Talmud*, s. 160.

O tym, jak zasadnicze jest to napięcie, niech świadczy radykalne stwierdzenie r. Pecarica: „pojęcie interpretacji w tradycji tej [żydowskiej – R.W.] po prostu nie istnieje”⁴⁵.

Wydaje się, że jednym z zauważalnych napięć między komentarzem a interpretacją jest to dotyczące ogólnej tendencji do rozszerzania i zawężania kontekstu oraz pola możliwości. W aspekcie poruszanego tematu istotne jest, iż, jak twierdzi Eco: „W starożytnym hermetyzmie i w wielu współczesnych teoriach interpretacji znajdujemy pewne idee, niepokojąco do siebie podobne”⁴⁶.

Eco, zachowując krytyczny stosunek do owych teorii, stara się uchwycić w punktach specyfikę, jak i ich podobieństwo do starożytnego hermetyzmu. Podobnego zdania, choć inaczej wartościując ów związek, jest inny włoski myśliciel, Sergio Quinzio, dostrzegający, iż narodziny hermeneutyki jako dyscypliny pomocniczej teologii są w istocie powrotem, „nawet jeśli nieświadomym, do sposobu, w jaki judaizm od zawsze odnosił się do Pisma”.

Tym zaś – jak zauważa – co zdaje mi się dogłębnie różnić nowożytną myśl hermeneutyczną od tej tradycyjnie hebrajskiej, jest fakt, że w obecnych filozofiach hermeneutycznych zabieg interpretacyjny nie jest uważany za etap wiodący do wyjaśnienia ostatecznego: myśli się bowiem, że ostateczny sens, ukryty w każdym znaczeniu, nigdy nie zostanie całkowicie odkryty. Judaizm mianowicie zawsze odwoływał się do przestrzeni mesjańskiej rzeczywistości jako przestrzeni spełnienia się wszelkiego sensu⁴⁷.

Ważnym wyjątkiem jest tutaj dekonstrukcja Jacques’a Derridy, która w pojęciu „różni” jako odwlekania sensu i umieszczania go tym

⁴⁵ S. Pecaric, *Wgląd w Pieśń nad Pieśniami. Istota języka religijnego*, [w:] *Hagada na Pesach i Pieśń nad Pieśniami*, red. S. Pecaric, Fundacja Ronald S. Laudera, Kraków 2002, s. 233.

⁴⁶ U. Eco, *Interpretacja i historia*, [w:] U. Eco i in., *Interpretacja i nadinterpretacja*, s. 40.

⁴⁷ S. Quinzio, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, przeł. M. Bielawski, Homin, Kraków 2005, s. 142 i 149.

samym w nieokreślonej przyszłości akcentuje mesjaniczność. Jednak w dekonstrukcjonizmie amerykańskim ten istotny punkt odniesienia w większości został zagubiony, jego propagatorzy skoncentrowali się na nierozstrzygalności (*undecidability*) i twórczym niedoczytaniu (*misreading*). Pojawienie się motywu mesjańskiego bezpośrednio wyartykułowanego w latach dwudziestych XX wieku przez Derridę w *Spectres de Marx* czy przez formułę „demokracji, która ma nadejść” (*democratie à venir*) budziło mieszane uczucia oraz kontrowersje⁴⁸.

Wróćmy jednak do statusu komentarza. Liczne opinie zawarte w Talmudzie pozostają ze sobą w sprzeczności, jednak nie wyklucza się ich twierdząc, iż są nadinterpretacjami, bowiem przyszłość (czasy mesjańskie) nie tylko może nadać im sens, ale okazać się w niej może, że w danym czasie to Rabi Eliezer, Hilel, a nie Jehoszua, Szamaj, mają rację. Zatem przechowuje się w zasadzie wszystko ze względu na to, co ma dopiero nadejść, ale też i dlatego, że nikt, żaden pojedynczy człowiek nie dysponuje władzą rozstrzygania (takie decyzje podejmuje raczej wspólnota mędrców większością głosów, doraźnie i ze względu na bieżące potrzeby gminy). Warto przytoczyć fragment z *Pirke Awot*:

On [rabi Jiszmajel] nauczał: Nie bądź jedynym sędzią, bo nie ma innego jedynego sędziego prócz Jedyne [Boga]. Nie mów: „Przyjmijcie mój wyrok!”, bo oni mają prawo [wydawać wyrok], a nie ty. [4,10], [i jeden z komentarzy] – Zgodnie

⁴⁸ Zob. J. Derrida, *Injunctions of Marx*, [w:] J. Derrida, *Specters of Marx*, przeł. P. Kamuf, Routledge, New York–London 1994, s. 1–60; J. Derrida, *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*, przeł. S. Critchley, [w:] *Deconstruction and Pragmatism*, red. Ch. Mouffe, Routledge, London–New York 1996, s. 83, 86–88; J. Derrida, *Jednojęzyczność innego czyli proteza oryginalna*, przeł. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12, s. 104–108; G. Borradori, *Autoodporność: rzeczywiste i symboliczne samobójstwa – rozmowa z Jacques'em Derridą*, przeł. B. Orlewski, [w:] G. Borradori, *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 150–151. Zob. także: R. Rorty, *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*, [w:] *Deconstruction and Pragmatism*, s. 13–18; Z. Mitosek, *Mesjanizm postmodernistów*, „Teksty Drugie” 2001, nr 1, s. 18–32.

z prawem Tory autorytet uznany przez wielu może sądzić sam, lecz miszna uczy, że z etycznego punktu widzenia nie jest to właściwe⁴⁹.

W tej kwestii pouczające dla nas mogą być dwie często przywoływane agady. Chodzi mianowicie o spór, jaki toczył w „domu nauki” Rabi Eliezer z „mędrkami na temat interpretacji Prawa odnoszącego się do kwestii Czystości i Nieczystości”. Rabi Eliezer bezskutecznie powoływał się na różne argumenty, w końcu z pomocą przyszedł mu głos z nieba: „Mędrco, co wy macie do rabiego Eliezera? Jego orzeczenie wszędzie obowiązuje”. W odpowiedzi z ust rabiego Jehoszuy padło: „«Nie w niebie jest Tora». Nie słuchamy głosu z nieba. Ty, Boże, już dawno temu napisałeś w Torze, na górze Synaj: «Należy się podporządkować większości»”. Tak też zrobiono⁵⁰.

Druga agada mówi o tym, jak sam Mojżesz będąc przed obliczem Świętego Jedyneego wysłuchuje wykładającego Torę rabiego Akiwy:

Rozejrzał się Mojżesz i dostrzegł w pobliżu męża wykładającego Torę siedzącym przed nim w rzędach uczniom. Doszedł Mojżesz do nich i usiadłszy w ostatnim, ósmym rzędzie, zaczął pilnie przysłuchiwać się wykładowi tego męża. Słuchał i niczego nie rozumiał. Podupadł Mojżesz na duchu. Tym mężem był Akiwa ben Josef, który właśnie komentował jakiś przepis Prawa. Uczniowie zadali Akiwie pytanie: „Rabi, skąd ty to wiesz?”, „To jest przepis, który przekazał nam jeszcze Mojżesz na górze Synaj”. Usłyszawszy wyjaśnienie Akiwy, Mojżesz uspokoił się⁵¹.

3. Dwa komentarze do ofiary Izaaka

By ukazać, jak podejście do tekstu związane z pewnymi tradycjami czytania – różnicą w hermeneutykach – zmienia w praktyce jego

⁴⁹ *Pirke Awot*, s. 57.

⁵⁰ *Agady talmudyczne. Ludowe opowieści, baśnie, legendy, przypowieści, aforyzmy i przysłowia wybrane z Talmudu*, przeł. M. Friedman, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 2005, s. 248–250. Zob. także: G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, s. 99.

⁵¹ *Agady talmudyczne*, s. 267–268. Akiwa ben Josef (I/II w. n.e.) – uczony i mistik uważany za ojca judaizmu rabinicznego.

odczytanie, oraz by zaproponować jednocześnie rodzaj wprowadzenia w klimat dociekań Lévinasa, posłużymy się w tym fragmencie dwoma lekturami odnoszącymi się do wydarzeń na górze Moria opisanych w pierwszej księdze Tory (Rdz 22,1–19). Pozwoli nam to w innym świetle uchwycić i połączyć kwestie dotąd poruszone w kontekście talmudycznego komentarza, różnicy w trybie lektury, jej praktycznego wpływu na odczytanie, odmienności komentarza (midrasza) i interpretacji, tego, co o nich twierdzą Steiner i Eco, zwłaszcza konkluzji dotyczących charakteru współczesnych teorii i praktyk hermeneutycznych. W tym sensie owe dwa odczytania – Kierkegaarda, Lévinasa Abrahama ofiary syna – potraktujemy jako przykłady ogólniejszych tendencji związanych z tradycjami uprawiania hermeneutyki.

Relacje wiążące postaci historii ofiary Izaaka w ujęciu Kierkegaarda zachowują wiele ze sposobów, a być może nawet je naśladują, przedstawienia przestrzeni: oto Abraham oddala się od wspólnoty, pozostawiając za sobą kolejno swój namiot, a w nim Sarę, sługi u stóp góry, i prowadzi Izaaka przed oblicze Najwyższego pchany imperatywem działania.

Było to o świtanie – pisze Kierkegaard – Abraham wstał wcześniej, kazał osiodłać osły swoje i porzucił swe namioty, zabierając za sobą Izaaka, a Sara spoglądała przez okno za nimi, patrzyła, jak schodzili do doliny, aż znikli jej z oczu. W milczeniu jechali przez trzy dni [...]. Zostawił sługi swoje na drodze, sam z Izaakiem wstąpił na górę⁵².

Zmierzając na wyznaczone miejsce trafia niejako w miejsce osobne. Daleki od bliskich, bliski Bogu Abraham jest „emigrantem z obszaru ogólności”⁵³ i chcąc zachować wiarę, jak utrzymuje Kierkegaard, musi nim pozostać. Abrahama trzydniowa podróż na miejsce ofiary, miejsce wyróżnione i odróżnione – słowem: wybrane, postrzegane jako przemieszczanie pomiędzy *profanum* i *sacrum*, odpowiada exodusowi z po-

⁵² S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, [w:] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982, s. 9.

⁵³ *Ibidem*, s. 128.

rzędu etyki⁵⁴ (ogólności) i wędrowce ku porządkowi wiary (subiektywności), które to objawione w obietnicy *locus* może odkryć wielu, ale tylko w swej intymności, indywidualnie, nigdy razem. Jest to bowiem również przestrzeń ukryta, wewnętrzna, duchowa, przestrzeń wiary, której etyka – jako porządek ogólności i jawności – nie jest w stanie rozświetlić i nadać właściwego kształtu, która uzyskać swą określoność może jedynie w relacji absolutnej, w oddaniu stojącego przed obliczem bożym. Zatem jest to również sprawa osobista, wędrówka do siebie⁵⁵.

Ostatecznie w swym nieposłuszeństwie Abraham, przeciwstawiając się woli Boga skierowanej w pozbawionym wyjaśnienia poleceniu tylko i jedynie do niego, może stracić szansę na odkrycie wiary i pozostać uwięzionym w doczesności, bowiem to nie etyka, a wiara antycypuje porządek wieczny. Zatem jest to również ofiara z doczesności w imię partycypacji w tym, co wieczne, rytuał przejścia na drodze człowieka do swego wiecznego domu, złamania czasu. „Z jednej strony wiara jest wyrazem najwyższego egoizmu (spełnić ów straszny czyn dla samego siebie), z drugiej strony – wyrazem najbardziej absolutnego oddania:

⁵⁴ Warto przypomnieć w tym miejscu, za jakim rozumieniem etyki tutaj postępuje Kierkegaard: „Etyka jako taka jest rzeczą ogólną, a jako ogólna jest rzeczą jawną. Jednostka, określona jako istota bezpośrednio zmysłowa i duchowa, jest istotą zatajoną. Zadaniem etycznym jednostki jest wyjście ze swego zatajenia i objawienie się w ogólności. Za każdym razem, kiedy jednostka będzie pozostawać w zatajeniu, zgrzeszy i wystawi się na kryzys pokusy, z której nie może wyzwolić się inaczej, jak przez objawienie się. I oto wracamy do punktu wyjścia. Jeżeli nie ma tu zatajenia, mającego usprawiedliwienie w tym, że jednostka jako jednostka jest wyższa ponad ogólność, to postępowanie Abrahama nie da się obronić; nie zważa on bowiem na pośrednie instancje etyczne. Jeżeli jednak mamy tu zatajenie, stajemy wobec paradoksu, który nie da się mediatyzować, gdyż polega na tym, że jednostka jako jednostka stoi ponad ogólnością, a ogólność właśnie jest mediacją. Filozofia Hegla nie dopuszcza istnienia żadnego usprawiedliwionego wnętrza zatajonego, żadnej niewspółmierności” (*ibidem*, s. 88–89).

⁵⁵ „...prawdziwa wieczność nie leży w «albo-albo», ale poza wyborem” pisze w *Diapsalmata* Kierkegaard (*Albo-Albo*, t. I, przeł. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982, s. 42).

spełnić ten czyn dla Boga. [...] Wiara jest paradoksem, a jednostka w żadnym razie nie może być zrozumiana przez nikogo”. Jak bowiem przekonać mogłaby nas pasja mordercy czy egoisty? – stąd sytuacja absurdu, stąd „prawdziwy rycerz wiary jest zawsze absolutnym samotnikiem”⁵⁶, którego w decyzji nie zastąpi nikt, którego decyzja nie daje się uzasadnić w żaden rozsądny sposób, a którego decyzja, nosząca dla bacznego obserwatora wszelkie znamiona pokusy i samowoli, jest nieodwołalna⁵⁷.

Ale również i grzech jest dla Kierkegaarda opuszczeniem porządku etyki – jego Abraham musi zaryzykować zawierając, porzucić wszelką możliwą wiedzę, oprzeć się tylko na wierze, czyli na Bogu, tym zawartym we własnym świadectwie; i mimo iż Abraham w swojej wewnętrznej skrytości decyduje się spełnić wezwanie, jego działanie w oczach obserwatora przybiera postać najcięższego wykroczenia, grzechu. Dla Kierkegaarda perspektywy wnętrza i zewnątrz, wiary i wiedzy, *sacrum* i *profanum*, doczesności i wieczności, duchowości i ogólności są nieprzechodnie, niedyskursywne, niedostępne żadnej syntezie.

Ufność bez gwarancji, wiara, która jest „największą namiętnością człowieka”, a która musi być „pewnością, że Bóg troszczy się o rzeczy

⁵⁶ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, [w:] *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, s. 76, 86.

⁵⁷ Rozpisania owej nieodzowności, jak i różnicy między wyborem estetycznym, etycznym, znaczenia wyboru siebie dla osobowości etycznej oraz samego rozumienia etyki, możemy szukać w Kierkegaarda *O równowadze między tym, co estetyczne, i tym, co etyczne* (zob. *Albo-Albo*, t. II, przeł. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1982, s. 217–219, także s. 221–226, 369 i dalej). Praca i powinność pracowania – jego absolutyzacja, przekłada się np. na pojęcie i rolę pracy (zob. *ibidem*, s. 385–405). Równie istotny kontekst stanowią rozważania Kierkegaarda na temat wiary, paradoksu zawarte w *Okruchach filozoficznych* (zob. *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1988, tu: szczególnie rozdz. III); w kwestii grzechu w: *Choroba na śmierć (Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć)*. Kwestia spójności koncepcji Kierkegaarda w różnych jego dziełach pozostaje osobnym tematem.

najmniejsze”⁵⁸, jest intymna i niepodzielna, choć podzielać ją może wielu, i motywuje tylko w intymnej skrytości – Abraham milczy, bo nie jest w stanie usprawiedliwić w języku etyki, w języku ogólności przed nikim, a zatem i przed samym sobą, ryzyka, na jakie naraża bliskich. Nie towarzyszy mu odwaga bohatera tragicznego, rycerzem wiary staje się poprzez całkowitą rezygnację – kulminacja erozji tego, co etyczne, przypada na czwarty dzień wędrówki, a jej widzialnym znakiem jest gotowość do ofiary.

Już w momencie zawiązania intrygi reakcja na osobiste powołanie jest równoznaczna z oddaleniem się od wspólnoty aż po zupełne zerwanie z etyką. Wypełnianie obowiązków, poruszanie się w przestrzeni wyznaczonej nakazami etyki, nie może zastąpić osobistej wiary, która swą siłę może czerpać jedynie z samego źródła, z absolutnej relacji z Bogiem, która to relacja wyznacza niezapośredniczoną w ogólności jedyność. W ujęciu Kierkegaarda wiara jest właśnie tym oddaleniem i zbliżeniem, przemieszczeniem akcentu w relacjach – samotność wynikająca z oddalenia, względny spokój dany w tym odosobnieniu jest przygotowaniem do zagłuszenia ostatniej i już tylko pozornej bliskości syna⁵⁹, bowiem ta bliskość niejako sama gubi się mierzona w skali absolutnej, w skali wierności obietnicy Stwórcy Wszystkiego, w skali porządku wiary i wieczności. Dla Kierkegaarda owe porządki są niewspółmierne. Sytuacja Abrahama zostaje w pewien sposób uogólniona,

⁵⁸ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, [w:] *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, s. 136, 32. Dla kontrastu i w kontekście wątpliwości, jakie wysuwa wobec interpretacji Kierkegaarda Lévinas, o czym poniżej, warto odwołać się tu do koncepcji wiary bezinteresownej Jeszajahu Leibowica i jego odczytania lekcji *akedy*. Zob. J. Leibowic, *Księga Rodzaju*, [w:] J. Leibowic, *Pięć Ksiąg Wiary*, przeł. M. Zawanowska, UMCS, Lublin 2008, s. 39–50.

⁵⁹ Ofiara Izaaka jest tu też prefiguracją ofiary Chrystusa, co stanowi istotny aspekt interpretacji Kierkegaarda. Również uwolnienie od prawa, porzucenie bliskich, jak i rozerwanie przestrzeni, nadanie ziemi obiecanej statusu innej rzeczywistości są ważnymi kontekstami, w których rozgrywa się Kierkegaardowski dylemat Abrahama.

bowiem w oczach Kierkegaarda owo zdarzenie wyznacza probierz dla rycerza wiary.

Lévinas wysuwa swoje wątpliwości koncentrując się na napięciu i zależnościach, jakie pracują w myśli Kierkegaarda w stosunku do filozofii Hegla⁶⁰.

W całym tym sporze między Kierkegaardem a filozofią spekulatywną zakłada się, że podmiotowość to pełna napięcia koncentracja na sobie, a egzystencja to troska jakiejś istoty o swą egzystencję, niepokój o siebie. Etyczne oznacza dla Kierkegaarda ogólne. Niepowtarzalność Ja rozplynęłaby się, gdyby jedna reguła obowiązywała wszystkich. Ogólność nie może ani pomieścić, ani wyrazić sekretu Ja – nieskończenie ubogiego i zaniepokojonego o siebie⁶¹.

Wyraźnie zachowuje rezerwę w stosunku do duńskiego filozofa, a pytanie zamykające ten passus – „Czy relacja z Innym jest takim wkroczeniem w ogólność i takim w niej zniknięciem?”⁶² – zapowiada przeciwstawienie przywołanym rozwiązaniom jeszcze jednej drogi. Wątpliwości Lévinasa dotyczą dwóch kwestii – rehabilitacji jedynej, niepowtarzalnej podmiotowości towarzyszy zarówno wyłączenie z porządku etycznego, jak i przemoc, nowy styl filozofii, „styl bycia mocarzy i gwałtowników, którym niestraszny ani skandal, ani zniszczenie”⁶³.

Lévinas czyniąc swoje uwagi zwraca się także ku Kierkegaardowskiej wersji wydarzeń na górze Moria – przypomina, że jednak ostatecznie

⁶⁰ Również dla Lévinasa totalność Hegłowska jest punktem odniesienia.

⁶¹ E. Lévinas, *Kierkegaard. Egzystencja i etyka*, [w:] E. Lévinas, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, KR, Warszawa 2000, s. 84.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ E. Lévinas, *À propos tomu Kierkegaard vivant*, [w:] E. Lévinas, *Imiona własne*, s. 88. Jak widać, Lévinas wskazuje na Kierkegaarda jako inicjatora pewnej tendencji myślenia i podejmowania tradycji obecnego w zachodniej filozofii. Nie zapomina jednak o długach; zob. E. Lévinas, *Tajemnica i fenomen*, [w:] E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 222, 228.

Abraham słucha głosu, który na powrót wprowadza go w porządek etyczny, i to jest punkt kulminacyjny tego dramatu. Zdumiewa zaś to, że posłuchał pierwszego głosu; co zaś istotne, to to, że miał dość dystansu wobec posłuszeństwa, by ostatecznie ulec głosowi drugiemu. Z drugiej zaś strony, jak to się dzieje, że Kierkegaard w ogóle nie mówi o rozmowie, w której Abraham wstawia się za Sodomą i Gomorą ze względu na pozostałych tam być może sprawiedliwych⁶⁴.

Święty Jedyny objawia Abrahamowi swój zamiar zniszczenia miast, na co ten w rozmowie ze Sprawiedliwym argumentuje za ich ocaleniem. W konsekwencji Święty Jedyny przystaje na warunki Abrahama (Rdz 18,20–33).

Jednak nie tyle wątpliwości, które Lévinas rozwija na marginesie koncepcji Kierkegaarda (jak i o wiele częściej Hegla czy Heideggera), ile raczej zwrócenie się ku innym, pozagrecko-chrześcijańskim źródłom i rozwinięcie własnej myśli każą mu zachować dystans wobec jego artykulacji, jak pisze: „otóż wcale nie jest pewne, że etyka była tam, gdzie jej upatrywał”⁶⁵. Lévinas odwołuje się do innego kontekstu niż ten, który stanowi „naturalne” tło myśli duńskiego filozofa. Nie tyle bowiem obowiązek, posłuszeństwo, troska o siebie, zbawienie, ile odpowiedzialność, sprawiedliwość i solidarność stanowią klucz do Lévinasa koncepcji etyki, i to też zmienia całą wymowę historii ofiary Izaaka, a także status interpretacji Kierkegaarda. Jak pisze w eseju *Religia dorosłych*, opublikowanym w 1957 roku i zapowiadającym problematykę *Całości i nieskończoności*:

Sprawiedliwość wyświadczona innemu, mojemu bliźniemu, daje mi nieprzekraczalną bliskość Boga. Jest ona równie intymna, jak modlitwa i liturgia, które bez sprawiedliwości są niczym. [...] Sprawiedliwość to termin, który judaizm przedkłada nad

⁶⁴ E. Lévinas, *À propos de Kierkegaard vivant*, [w:] *Imiona własne*, s. 89. Jak widać, początkiem różnicy jest inny sposób podchodzenia do pisma. Kierkegaard koncentruje się i stara trzymać źródłowego tekstu oraz swojej lektury. Mimo iż jego odczytanie jest utkane z dygresji, mamy poczucie jakby żaden kontekst tu nie istniał, co niepokoi Lévinasa sięgającego odruchowo i w zgodzie z tradycją żydowską do innych miejsc celem zestawień i porównań.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 88.

terminy bardziej odwołujące się do uczuć. Sama bowiem miłość domaga się sprawiedliwości i moja relacja z bliźnim nie mogłaby pozostawać zewnętrzna wobec związków, jakie ów bliźni utrzymuje z osobami trzecimi. Osoba trzecia także jest moim bliźnim⁶⁶.

Zatem etyka nie jest dla Lévinasa dziedziną tego, co ogólne, a podmiotowość nie zostaje obnażona w swej jedyności zajmując miejsce wobec oblicza Pańskiego, natomiast może ulec każdorazowo wezwaniu płynącemu z pojawienia się w jej horyzoncie Twarzy Innego⁶⁷, które to wezwanie przygotowuje jej niepowtarzalność – jako jedyną podmiotowość zostaje wywołana do służby, którą dopiero w wyniku decyzji mogłaby scedować na kogoś innego przez uchylenie się od posłuszeństwa. Stąd Twarz bliźniego, płynące z niej wezwanie, każe podjąć decyzję o odpowiedzi, która sama w sobie jest już zobowiązaniem do odpowiedzi, jakby owa podmiotowość była jedyną, która może owo wezwanie podjąć, i jedynie gdyby nie obecność innych, winna byłaby temu jednemu bezwzględne posłuszeństwo.

Ale to właśnie wielość innych nie pozwala porzucić idei sprawiedliwości. Nowe wezwanie budzi podmiotowość do nowych obowiązków nie zdejmując z niej poprzednich – odpowiedzialności wraz z wezwaniem ciągle przybywa⁶⁸, a relacje, w jakich powstają, nie redukują się, nie mediatyzują w ogólności. Trud wolności bierze się stąd, że dotrzymując wierności obietnicom, które się wzajem podważają, daje się swoją odpowiedź na pytanie o priorytet. Abraham Lévinasa wzywany wielokrotnie przez Najwyższego, mimo że każdorazowo deklaruje swą gotowość – „Otom ja”, nie odpowiada za każdym razem tak samo i jednocześnie cały czas pozostaje w uścisku tego, co etyczne.

⁶⁶ E. Lévinas, *Religia dorosłych*, [w:] E. Lévinas, *Trudna wolność*, s. 19–20.

⁶⁷ Wezwaniu do posłuszeństwa, którego pierwszym stopniem jest nakaz: „Ty mnie nie zabijesz”.

⁶⁸ Ukazywaniu się Innego najczęściej towarzyszy mowa, a więc gestem czy słowem może zwolnić mnie, bym mógł służyć komuś innemu, może mi odpuścić, usprawiedliwić mnie, przebaczyć. Kwestie te podejmiemy w następnych rozdziałach.

Krótkie i raczej krytyczne uwagi pod adresem interpretacji Kierkegaarda należy uzupełnić komentarzem Lévinasa do ustępu pierwszej księgi Tory (Rdz 24) umieszczonego w sąsiedztwie wydarzeń ofiary Abrahama (Rdz 22,1–19), a który to komentarz nosi znaczący tytuł *Biblia i Grecy*⁶⁹.

Na marginesie historii o słudze posłanym przez Abrahama w celu przyprowadzenia żony dla Izaaka Lévinas prowadzi swą permanentną polemikę z dominującymi w filozofii zachodniej ujęciami podmiotu i etyki, niejako przeciwstawia im powszedniość, postawę Rebeki, która nie działa w trosce o siebie w obliczu intymnego sam na sam z Bogiem. Nie tylko nie waha się sprostać żądaniu obcego w jej kraju sługi, który wyrывa ją z jej zwykłego porządku swą prośbą, ale nie poprzestając na tym, uprzedziwszy w swej gościnności jego dalsze prośby, obejmuje opieką również jego inwentarz. Podmiotowość jako gościnność,

„pierwszy przybysz” będzie także dla mnie i dla innego trzecim, który nas ponownie połączy lub który zawsze nam towarzyszył. Trzeci jest także moim innym, trzeci jest także moim bliźnim. Kto byłby pierwszy w rozmowie? Gdzie jest pierwszeństwo? Trzeba decyzji. Biblia żąda sprawiedliwości i rozważania! Z piersi miłości, z piersi miłosierdzia. Trzeba i sądzić i wnioskować⁷⁰.

Miłosierdzie (hebr. *rachamim*) jako serce roztropnej podmiotowości, o którym pisze także, iż „nie gwarantuje ono żadnego ustroju”⁷¹.

Napięcie między myślą Kierkegaarda a myślą Lévinasa obnaża nie tyle zwycięzonego, ile uczula na różnice w sposobie prowadzenia lektury. Zarówno Kierkegaard, jak i Lévinas podkreślają w swych pracach, iż są apologetami pewnego porządku myślenia, chrześcijańskiego czy żydowskiego, któremu chcą pozostać wierni. Niezależnie od tego, jak celnie udało im się wpisać swą pracę w horyzonty owych porządków⁷²,

⁶⁹ E. Lévinas, *La Bible et les Grecs*, [w:] E. Lévinas, *À l'Heure des Nations*, Editions de Minuit, Paris 1988, s. 155–157.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 156.

⁷¹ *Ibidem*, s. 157.

⁷² Próbe przemyślenia obecnego w pismach Lévinasa napięcia między tradycjami talmudyczną a filozoficzną interesująco podejmuje Ze'ev Lévy w eseju

śladem ich myśli podążyło i podąża wciąż wielu, bowiem stały się one częścią spuścizny kulturowej, dla której stanowią obecnie ważne punkty odniesienia. Istnieje inne spojrzenie, spojrzenie Innego – nie możemy za każdym postępować, ale możemy każde śledzić.

4. Komentarz trzeci – Jacques Derrida

Weźmy pod uwagę jeszcze jeden komentarz, dla którego oba głosy stają się ważnym punktem odniesienia. Proponując nam do rozważenia swoją lekturę historii ofiary Izaaka, proponuje on równocześnie lekturę tekstu/ów Kierkegaarda i Lévinasa.

Jacques Derrida postępuje ostrożnie, choć zdecydowanie. Pragnie zachować ważność obu odpowiedzi, bo o ile hermeneutyka, czego świadectwem są teksty filozofów, skupia się na umieszczaniu i wiązaniu tekstu z kontekstem, określoną tradycją bądź postawą, innymi słowy – wskazywaniu na właściwy i niewłaściwy kontekst, bez którego sam tekst pozostanie niezrozumiały – o tyle dekonstrukcja koncentruje się na momencie decyzyjnym obecnym w ruchu owego wiązania, po którym w zapisie pozostaje jedynie ślad. Do decyzji bowiem należy także kwestia wyboru kontekstu, Kierkegaard nie zastąpi Lévinasa, jak i Lévinas nie zastąpi w niej Kierkegaarda. Dlatego też pozycja, którą zajmuje Derrida pozwala mu na uniwersalizację historii Abrahama:

L'hébreu et le grec comme métaphores de la pensée juive et de la philosophie dans la pensée d'Emmanuel Lévinas, „Pardès” 1999, nr 26, s. 89–99. Zob. także S. Wygoda, *Un Midrash philosophique. À propos de la lecture lévinassienne du Talmud*, s. 313–352. O hermeneutyce żydowskiej szerzej pisze Lévinas w eseju *The Strings and the Wood: On the Jewish Reading of the Bible*, [w:] E. Lévinas, *Outside the Subject*, przeł. M.B. Smith, Stanford University Press, Stanford 1994, s. 126–134; oraz w: *De l'éthique à l'exégèse* (w: *À l'Heure des Nations*, s. 127–131).

„ofiara Izaaka” odzwierciedla, jeśli tym słowem można oddać tak mroczną tajemnicę, najbardziej powszechne i codzienne doświadczenie odpowiedzialności⁷³.

W każdej chwili służąc komuś, chcąc być wiernym jednej obietnicy, zarzucam inną,

każdy jest jedynym, którego poświęcam innemu, każdy poświęcany jest dla każdego innego na tej ziemi Moria, zamieszkiwanej codziennie i w każdej sekundzie. [...] Ofiara Izaaka powtarza się każdego dnia. [...] Nie mogę odpowiedzieć tylko jednemu (lub Jedynemu), czyli innemu, inaczej niż składając mu w ofierze jeszcze innego⁷⁴.

Dla Kierkegaarda Abraham milczy, gdyż jego usprawiedliwienie, które wszak dla duńskiego filozofa *jest*, nie da się przedstawić w języku tego, co ogólne, w języku etyki; dla Derridy Abraham milczy, bo nie wie, co mógłby powiedzieć.

Czy tego chcę, czy nie, nigdy nie mogę usprawiedliwić tego, że wolę lub poświęcam kogokolwiek (innego) właśnie temu jednemu. [...] Nie istnieje jednak taki język, rozum, ogólność czy mediacja, które usprawiedliwiłyby ostateczną odpowiedzialność prowadzącą nas ku absolutnemu poświęceniu [...]. Taki jest właściwie paradoksalny warunek każdej decyzji, że nie może być ona wywiedziona z jakiegokolwiek formy wiedzy jako jej skutek, konkluzja, objaśnienie⁷⁵.

O ile Kierkegaard zdaje się rozstrzygać na rzecz troski o siebie, a Lévinas troski o innego, o tyle Derrida, mimo że ten drugi kontekst wydaje się mu bliski⁷⁶, stara się odróżnić decyzję od uzasadnienia, po-

⁷³ J. Derrida, *Darować śmierć. Komu darować (Wiedzieć, by Nie wiedzieć)*, przeł. K. Liszka, M. Pawlikowska, [w:] *Czytanie Derridy*, red. B. Małczyński, R. Włodarczyk, Chiazma, Wrocław 2005, s. 80.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 81, 82.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 82, 86.

⁷⁶ „Opowiadając historię nadzwyczajną i zdumiewającą, ukazuje ono jednocześnie to, co najbardziej codzienne. Za pomocą tego paradoksu mówi o odpowiedzialności wymaganej w każdej chwili, od każdego mężczyzny i każdej kobiety. Tym samym nie ma już mowy o żadnej etycznej ogólności, która nie pada ofiarą paradoksu Abrahama. W momencie podejmowania każdej decyzji

kazać Abrahama poza jego zakorzenieniem w lekturze chrześcijańskiej czy żydowskiej, pokazać jak bardzo Abraham jest nam właśnie w ten sposób bliski. Stara się zwrócić naszą uwagę na sam problematyczny ruch wyboru kontekstu uzasadniania, nie przesądza, który z owych kontekstów jest właściwszy, ale nie przeczy, że sam ów ruch podlega nie-dekonstruowalnej odpowiedzialności, dzięki czemu „ów tekst odnosi się do Żydów, Chrześcijan, Muzułmanów, ale też do każdego innego w jego relacji z całkowicie innym. Nie wiemy już, kto nazywa się Abrahamem i on już nam tego nie powie”⁷⁷.

Jak już była o tym mowa, Derrida w swojej złożonej lekturze postępuje ostrożnie, co sprzyja staraniom przechowania dwóch innych odczytań w jej obrębie⁷⁸. Ostrożność uzasadniona, gdyż atak na inny tekst, zawsze zbyt łatwy, zaburzający czy wręcz przerywający lekturę – wybiegający poza nią, wyraża wyższość, która zachowuje swą ważność

i w chwili zetknięcia z innym jako całkiem innym, każdy inny prosi nas, byśmy zachowali się jak rycerze wiary” (*ibidem*, s. 87). Derrida skłania się raczej ku podmiotowości jako odrębności i jednokrotności poza relacją absolutną z Bogiem, zachowuje również Lévinasa pojęcie odpowiedzialności (zob. S. Critchley, *Etyka dekonstrukcji (fragment)*, przeł. J. Gutorow, „Odra” 1999, nr 10, s. 53–61), które, jak przyznaje, nie podlega dekonstrukcji.

⁷⁷ J. Derrida, *Darować śmierć. Komu darować (Wiedzieć, by Nie wiedzieć)*, [w:] *Czytanie Derridy*, s. 87. „Chodzi tu o doświadczenie, o którym wiem już, że co się tyczy Emmanuela Lévinasa, pozostanie ono dla mnie niewyczerpane, tak jak jego myśli, które są źródłami, to znaczy oddziałują tak, że nie przestanę zaczynać, ciągle rozpoczynać myśleć z nimi od nowa o tym, co mi dają do myślenia – i będę zaczynał jeszcze raz, i jeszcze raz je odkrywał bez względu na temat” – J. Derrida, *Adieu*, przeł. J. Latkiewicz, J. Migasiński, [w:] *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, WSiS UW, Warszawa 2002, s. 230.

⁷⁸ Słowa: „Kierkegaard, myśliciel chrześcijański, kończy wpisując tajemnicę Abrahama w sferę, która wydaje się, przynajmniej w dosłownym znaczeniu, być ewangeliczną. To niekoniecznie wyklucza odczytanie judaistyczne bądź islamistyczne” (*ibidem*, s. 88), pochodzą z przedostatniego akapitu tekstu Derridy, w całości którego daje się zauważyć ogólna tendencja do unikania rozstrzygnięć i przyporządkowań, które zwieńczałyby dzieło Kierkegaarda.

o tyle, o ile potrafi się wskazać stosowną do tego perspektywę teoretyczną – pewien metodologiczny metapoziom zdolny połączyć perspektywę Derridy z perspektywą Kierkegaarda i ugruntować rację po stronie tego pierwszego. Wymagałoby to dodatkowej konstrukcji. Zasadniczo nie ma argumentu przeciwko Kierkegaardowskiemu akcentowaniu, Derrida go też nie szuka, można mu się sprzeciwić, zdradzić swą nieufność, podać w wątpliwość, jednak nie można odebrać prawa do stanowiska. Podanie racji dostatecznej wymagałoby tego, czego domaga się Kierkegaard – relacji absolutnej.

Derrida, chcąc uszanować głos Kierkegaarda w sprawie, stara się wytrzymać napięcie między przepisywaniem go a nadpisywaniem alternatywnych uwag. To zbliża go, jak już to zauważono w kontekście omawianego tekstu *Darować śmierć*, do koncepcji żydowskiej hermeneutyki, techniki midraszy⁷⁹, jak i ponownie do Lévinasa, który, przypomnijmy, w przeciągu całej swojej kariery filozoficznej uprawiał z powodzeniem ten gatunek literatury rabinicznej, oddzielając go edycyjnie od pracy filozoficznej.

Lektura Derridy nie może uniknąć „popadnięcia w hermeneutykę”, ale może się starać jak najdłużej utrzymać pomiędzy kontekstami. Jednak ten imperatyw odwlekania z czasem nabiera charakteru stylu, urasta w kanon. Lektura Derridy ofiary Izaaka uwidacznia także jego dążenie do przywrócenia sytuacji dylematu Abrahama społeczeństwu, którego

⁷⁹ Warto w tym miejscu odesłać do artykułu Terence R. Wrighta zatytułowanego *Midrash and Intertextuality: Ancient Rabbinic Exegesis and Postmodern Reading of the Bible*, [w:] *Divine Aporia: Postmodern Conversations About the Other*, red. J.C. Hawley, Bucknell University Press, London Cranbury NJ, 2000, s. 97–117. Autor przedstawia i dyskutuje kwestię dostrzeganych od lat podobieństw między przedstawicielami intertekstualizmu a koncepcjami starożytnej egzegezy biblijnej, odnosząc się do myśli Michaiła Bachtina, Julii Kristevy, Harolda Blooma i właśnie Jacques’a Derridy. Polemizuje przy tym m.in. z autorami, którzy chcieliby dostrzec w ten sposób bezpośredni związek i przeprowadzić relację między tradycją żydowską a filozofią Derridy. Zob. R.A. Cohen, *Postmodern Jewish Philosophy*, [w:] *History of Jewish Philosophy*, red. D.H. Frank, O. Leaman, Routledge, London–New York 2003, s. 878–880.

jednostki pozostają zarówno w, jak również – i to chyba ważniejsze – poza kontekstem chrześcijańskim, żydowskim, muzułmańskim. Powtórzmy: „ów tekst odnosi się do Żydów, Chrześcijan, Muzułmanów, ale też do każdego innego w jego relacji z całkowicie innym”⁸⁰. Pomimo i wbrew zakorzenieniu uzyskuje on uniwersalny wymiar w przywróceniu sytuacji granicznej, dylematu nierozstrzygalności jako powszechnego wydarzenia, w tym sensie każdy działając, dopisuje komentarz do historii Abrahama – lektura bazująca na trybie dekonstrukcji jawi się tutaj jako hermeneutyka wykorzenienia, co koresponduje z wcześniej przytaczanymi uwagami Eco. Dylemat jest uniwersalny, ale nie jego rozstrzygnięcie. Ono wymaga szerszego kontekstu w postaci filozofii dobra – etyki (kolejne zbliżenie do Lévinasa).

To, co uderza w lekturze Derridy, to brak czy też wytłumienie zapowiadanego w jego eseju trzeciego głosu, głosu pochodzącego z kontekstu muzułmańskiego. Być może jednak ważniejsze, iż – co pozostaje znów w zgodzie z duchem midrasza, który nie szuka zwieńczenia – przygotowane zostało już miejsce na jego nadejście.

Jeśli twierdzi się, że myśl Lévinasa pozostaje w zależności od tradycji żydowskiej, to należy pamiętać, że przyjmuje ona status komentarza. Znaczy to, iż wyraża zasadnicze dla judaizmu kwestie w sposób w tej tradycji wypracowany⁸¹ (zatem Lévinasa komentarze talmudyczne są niezwykle ważne, bowiem „zgodność” filozofii Lévinasa z tradycją żydowską nie jest oczywista sama przez się, a wymaga wyprowadzenia w języku w niej przyjętym, wymaga uzasadnienia). Znaczy to też, że możliwa jest inna lektura i opozycja w obrębie samej tej tradycji. Nie inaczej przedstawia się sytuacja takich tekstów Lévinasa, jak *Całość i nieskończoność* czy *Inaczej niż być lub ponad istotą*, w obrębie zachodniej tradycji filozoficznej. Prace te nie unieważniają dotychczasowych osiągnięć tej tradycji, ale za sprawą przyjętego w filozofii sposobu

⁸⁰ J. Derrida, *Darować śmierć. Komu darować (Wiedzieć, by Nie wiedzieć)*, [w:] *Czytanie Derridy*, s. 87.

⁸¹ Zob. D.H. Frank, *What is Jewish Philosophy?*, [w:] *History of Jewish Philosophy*, s. 1–10.

krytyki, wprowadzają alternatywne rozwiązania. Lévinasowi najwyraźniej towarzyszy świadomość, że obie tradycje, zachodnia i żydowska, poruszają się po polach zakreślonych przez priorytety i wcześniejsze komentarze, interpretacje, przypisy do Biblii, Talmudu i Platona.

ROZDZIAŁ V

Genezy

*Jesteśmy związani z rzeczami i ludźmi więzami
tak nietrwałymi, że często rwą się bez naszej wiedzy.*
Edmond Jabès

1. Praca przekładu międzykulturowego

„Wszędzie moją troską jest właśnie przełożenie tego biblijnego nie-hellenizmu na terminy helleńskie”¹ – deklaruje Lévinas. Ale też:

przełożenie na język współczesny mądrości Talmudu, skonfrontowanie jej z dzisiejszymi troskami jest jednym z najszczytniejszych zadań Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie. [...] Czyż w przeciwnym razie jedynym rozwiązaniem nie będzie sprzeczność, rozdzierająca zarówno Żydów zintegrowanych z wolnymi narodami, jak i Żydów, którzy czują się rozproszeni? Wierność żydowskiej kulturze, zamkniętej na dialog i polemikę z Zachodem, skazuje Żydów na getto i na fizyczną eksterminację; wejście do Miasta powoduje, że rozplývają się oni w cywilizacji gospodarzy. Pod postaciami autonomicznej, politycznej i kulturalnej egzystencji syjonizm sprawił, że wszędzie możliwy się stał Żyd zachodni, Żyd i Grek. Tak więc przełożenie „na grekę” mądrości Talmudu jest podstawowym zadaniem uniwersytetu państwa żydowskiego².

¹ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 152. Zob. także: E. Lévinas, *La traduction de l'Écriture*, [w:] E. Lévinas, *À l'Heure des Nations*, Editions de Minuit, Paris 1988, s. 43–65.

² E. Lévinas, *Wstęp*, [w:] E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 14. Zob. także: E. Lévinas,

Sytuacja, w jakiej podejmuje się swojej pracy, jest z kilku powodów warta naszej uwagi. Po pierwsze, w jego ujęciu tradycji zachodniej filozofować oznacza wypowiadać się po „grecku”³, wypowiadać się w pewnym przyjętym języku, języku, który został ukształtowany, który pociąga za sobą znajomość jej standardów – rozstrzygnięć, zwrotów i aporii; wypowiadać się w sposób zrozumiały i jednocześnie starać, by to, co chce się powiedzieć, mogło przekonać i w efekcie zostać zaakceptowane. Nie oznacza to jednak, że przyjmuje się, iż filozofia współczesna zna tylko jeden język lub że jeden z tych języków posiada jakąś wyłączność (czy też że jest szczególnie uprzywilejowany), ale że, co jest regułą metodologiczną, konieczne jest, by język, którym chce się operować, był genetycznie związany z tradycją, w której chce się zaistnieć, i z niej był wywodzony oraz by posługiwanie się nim było konsekwentne.

Jednak wybór (jeśli możemy użyć w tym kontekście modalności) języka przekładu, przekładu międzykulturowego, oznacza narzucenie sobie pewnych ograniczeń związanych z jego historycznymi uwarunkowaniami oraz, co ważniejsze, determinantami jego gramatyki i zasobów leksykalnych. Należy zadać sobie fundamentalne pytanie, czy po pierwsze, wszystkie tematy, które ma się zamiar podjąć, mają szansę zabrzmieć z jednakowym powodzeniem i paralelnie⁴. Również jest to pytanie o możliwości rozwojowe własnej koncepcji na danym gruncie,

Assimilation et culture nouvelle, [w:] E. Lévinas, *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Editions de Minuit, Paris 1982, s. 231, 233–234.

³ Jest w tym kłopotliwy wymóg translacji. „Moim zdaniem – twierdzi Lévinas – zachodnia tradycja filozoficzna w żadnym momencie nie straciła prawa do ostatniego słowa: wszystko musi być w końcu wyrażone w swoim języku; być może nie jest ona miejscem pierwszego sensu bytów, miejscem, w którym zaczyna się to, co ma sens”. E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 21.

⁴ Jest to zasadnicza kwestia podjęta przez Derridę we wczesnym jego eseju poświęconym filozofii Lévinasa, (zob. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*. Szkic na temat myśli Emmanuela Lévinasa, [w:] J. Derrida, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, KR, Warszawa 2004, s. 133–266), do której niejednokrotnie wracał.

o to, czy intuicje, którymi się filozof kieruje, zdołają rozbłysnąć w polu użytego języka.

Po drugie, o czym już poniekąd była mowa, filozofia nie tylko odświeża swój język, ale również aktualizuje pole swoich zainteresowań. Niektóre tematy, jak sugeruje w swych pracach Lévinas, nie mieszczą się w dotychczasowych jej pojęciach. Po trzecie, w filozofii nie zaczyna się od początku, ale za początek przyjmuje się jej narodziny z ducha greckiego, co oznacza dla jej adeptów ciągły wysiłek rzutowania swoich wyników na plan uznanych już dokonań, rozpatrywania powinowactwa z przeszłością, aż po, w tym wypadku, pewną określoną czasoprzestrzeń „początków”, i szukanie w ten sposób przejść, ugruntowań i poręczeń. Stąd – po czwarte – filozofia jest przywiązana tak do swoich korzeni, jak i do swojego korpusu, co oznacza pewną kanoniczność, wybór z wyborów lub inaczej mówiąc – potrzebę sprowadzenia jej zasobów do ograniczonego księgozbioru możliwego do opanowania i gwarantującego porozumienie, a przez to perspektywy rozwoju, słowem: antologii. Tradycja zachodnia, i, co tutaj istotne, nie tylko ona, zależna jest i przywiązana do swego „pisma”, spełnia funkcje pedagogiczne ucząc się z nim obchodzić oraz ucząc, *jak* się z nim obchodzić. Po piąte, filozofia zachodnia jest również rezonatorem, na jej charakter mają duży wpływ tak wydarzenia intelektualne, jak społeczno-polityczne i historyczne. Jest czuła na zmiany i adaptacje, sama będąc zawsze zmianą i adaptacją.

Podana tu charakterystyka jest dla nas poręczna, gdyż zarówno określa warunki, jakie musi spełnić filozof chcący z powodzeniem wziąć udział w intelektualnej i, co za tym idzie, kulturowej dyspacie, jak i jednocześnie mówi nam wiele o sytuacji człowieka pogranicza, sytuacji, w której znajduje się ktoś, kto dziedziczy dwie tradycje. Ustala nam ogólne warunki translacji. Warto zauważyć, że w przypadku obu tradycji jest to związane przede wszystkim z opanowaniem jej zasobów i sposobów ich artykulacji.

W przypadku Lévinasa – spadkobiercy zarówno tradycji zachodniej filozofii, jak i myśli żydowskiej – dysponujemy wyraźną deklaracją co do zamiarów, jakimi się on kieruje. Jego działalność na polu filozoficznym związana jest z rozwojem nurtu fenomenologicznego w łonie tej

pierwszej⁵. Zakładamy, że w swej niewierności Lévinas pozostaje wier-ny duchowi greckiemu, greckiemu logosowi, jednak równocześnie ak-ceptujemy, że pewna część jego pracy poważnie wykracza poza kom-petencje owego logosu, bowiem drugie źródło, źródło, o którym wiemy, że jest „nie-helleńskie”, stanowi równie ważny, jeżeli nie ważniejszy, składnik jego koncepcji, w tym sensie oryginalność Lévinasa nie byłaby być może aż taką oryginalnością, gdyby nie właśnie to drugie źródło⁶.

Tak jak filozofia zachodnia nigdy nie zaczyna od „początku”, *arche* wydaje się spełniać raczej jako obiekt pragnienia, czasem ślepa plam-ka, tak i tradycja żydowska ma swoje intelektualne dzieje, swoje „anto-logiczne” zaplecze. Łączenie tych dwu tradycji jest nie tylko bardzo ry-zykowne, ale jednocześnie wymaga w obu właściwej dla nich biegłości. Skądinąd wiemy, że Lévinas takie kompetencje posiada, ale sam fakt syntezy komplikuje nieco kwestię filozoficznej recepcji, bowiem, jak wspomnieliśmy, będzie ona dążyła do rzutowania swoich konkluzji wstecz, co grozi (z powodu np. jednostronnego wykształcenia) licznymi przerysowaniami (jeśli nie samym wykluczeniem) wątków wyłaniają-cych się z osobnego źródła. Konsekwencją takiej recepcji może być rozumienie myśli Lévinasa jako filozofii religii lub utożsamienie jej z teorią moralności – co może być znowu zniekształceniem pochodzą-cym od tego, kto podejmuje się przekładu.

Sprowadzenie filozofii Lévinasa do etyki, rzutowanie jej wstecz na zachodnie źródła, ogranicza skutecznie pole, po którym Lévinas się po-

⁵ Zob. J.-F. Lyotard, *Fenomenologia*, przeł. J. Migasiński, KR, Warszawa 2000, s. 10; J. Migasiński, *Fenomenologia francuska jako problem. Topografia „herezji”*, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinie-cia*, wyb. i red. J. Migasiński, I. Lorenc, IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 7–29.

⁶ Zgodnie z deklaracją, translacja odbywa się z języka „Hebrajskiej Biblii” na język „grecki”, co do końca nie jest takie oczywiste, bowiem, jak zauważa Ze’ev Lévy, chodzi również o „ugrekowienie” tradycji żydowskiej, za którą to sugestią staramy się postępować w tej pracy. Zob. Z. Lévy, *L’hébreu et le grec comme métaphores de la pensée juive et de la philosophie dans la pensée d’Emmanuel Lévinas*, „Pardès” 1999, nr 26.

rusza, i tłumi źródło, z którego obficie czerpie. Tylko z pewnej perspektywy można bowiem przyjąć, że na gruncie filozofii zachodniej Lévinas kultywuje myśl etyczną, jednak kiedy zapytamy o poszczególne przesłanki owej myśli, szybko znajdziemy się poza jej horyzontem. Tymczasem Lévinas wskazuje, i w ten sposób jesteśmy już przy punkcie czwartym i bliżej głównego zagadnienia, iż źródło stanowi, że powtórzę, „biblijny nie-hellenizm”. Z tej perspektywy możemy przyjąć, że etyka, z którą często utożsamia się myśl Lévinasa, jest pewnym ogólnym tematem, poprzez który dochodzi do głosu mądrość Pisma. Należy przy tym przypomnieć, że Pismo, Objawienie – tak wąsko, jak i szeroko rozumiane – w tradycji talmudycznej nie jest dane, ale zadane, nie jest z góry objaśnione, ale objaśnienia dopiero wymaga, jest polem możliwości, które może się poddać – ale trafniej jest powiedzieć, że może zostać poddane – twórczej adaptacji. Nim zostanie przedstawione w innym języku, musi zostać niejako uformowane poprzez komentarz. Zatem kwestia przekładu komplikuje się – to, co ma podlegać przekładowi, musi wcześniej zostać przygotowane. Obie frakcje krytyków mają, jak się zdaje, rację – źródła wzajemnie wypełniają się, wysiłek tłumacza nie uwzględnia ram chronologii. Jest to jeden z sensów, w jakich etos Pisma stanowi poważną kwestię w filozofii Lévinasa.

Kiedy rozpatruje się myśl Lévinasa w kontekście przemian zachodzących w filozofii jego czasu – by przejść już tym samym do zagadnienia piątego – wskazuje się, że ważnym punktem odniesienia, stanowiącym o charakterze jego koncepcji, jest Shoah (Holokaust)⁷. Wydarzenia

⁷ Zob. T. Gadacz, *Samotność po Auschwitz. Od samotności ontologicznej do samotności wobec Boga u Emmanuela Lévinasa*, „Znak” 1991, nr 4, s. 45–46; J. Migasiński, *Przecucie zagłady*, „Znak” 1997, nr 8, s. 30–40. Między Holokaustem (grek. *Holocauston* – ofiara całopalenia) a Shoa (hebr. *Szoa* – Zagłada, Zniszczenie, Katastrofa) rysuje się istotna różnica, jak pisze Steiner: „*holocaust* to uroczyste greckie słowo, które w tym kontekście tylko wprowadza w błąd”. G. Steiner, „*Aus Worten, nicht Wörtern*”, przeł. A., A. Klubowie, „Dekada Literacka” 1997, nr 8–9, s. 23. Chodzi tu o możliwą teologiczną konotację wyrażenia *holocauston*, w konsekwencji doszłoby do utożsamienia ofiar Zagłady z ofiarą religijną związaną z prześladowaniem albo oddawaniem czci.

wojny, w tym fakt Auschwitz, zmieniły oblicze nie tylko intelektualizmu, ale wpłynęły na wszystkie sfery życia Europejczyków. Zagłada przygotowana w obozach koncentracyjnych staje się, jako wydarzenie traumatyczne, również znakiem rozpoznawczym dla nowego paradygmatu filozoficznego inicjowanego poststrukturalizmem. Jednak i w tym miejscu należy podkreślić pewną podwójność, o ile bowiem dla zachodnich intelektualistów Holokaust stanowi tragiczne i konieczne do przemyślenia wydarzenie w historii Europy, o tyle dla intelektualistów żydowskich, jak ujmuje to Steiner, Shoah stanowi dziś o tożsamości żydowskiej i redefiniuje całość jej pola zarówno w obrębie judaizmu, jak i jego stosunek do „świata zewnętrznego”.

Nie istnieje żaden naturalny powrót do utraconej centralnej pozycji. Dla znaczącej większości myślących istnień, bez wątpienia dla młodych, obraz kultury Zachodu jako w oczywisty sposób kultury nadrzędnej, ucieleśniającej w sobie niemal całkowitą sumę siły moralnej i intelektualnej jest albo absurdem o rasistowskim posmaku, albo muzealnym eksponatem⁸.

Po Auschwitz filozofuje się inaczej⁹, ale inaczej odczytują swoją kondycję intelektualną ci, których dotknął Holokaust, inaczej ci, w których Auschwitz było wymierzone, których napiętnowało Shoah. Swoiste wykluczenie poszczególnych nacji z obrębu wspólnoty europejskiej, możliwe postawy odkryte przez wydarzenia wojny, wpłynęły na uformowanie się perspektywy, z jakiej intelektualiści żydowscy mogą spoglądać na Europę połowy XX wieku, i, należy to podkreślić, jest to już perspektywa późnej Haskali – zewnętrzna, dystansu. Można zauważyć, że XIX wiek, który przyniósł diasporze silne tendencje asymilacyjne, jak

⁸ G. Steiner, *W zamku Sinobrodego. Kilka uwag w kwestii przededefiniowania kultury*, przeł. O. Kubińska, Atext, Gdańsk 1993, s. 73; zob. G. Steiner, *Uporczywa metafora czyli o podejściu do Szoa*, przeł. J. Komorowska, „Dekada Literacka” 1997, nr 8–9, s. 11–14.

⁹ T.W. Adorno, *Rozważania o metafizyce*, [w:] T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1986, s. 507–573. Zob. także: T.W. Adorno, *Wychowanie po Oświećcimiu*, przeł. J. Zychowicz, „Znak” 1978, nr 285, s. 353–366.

i syjonistyczne¹⁰, cechowało właściwe judaizmowi przekonanie o odrębności, ale i poczucie nadziei związane ze świadomością współtworzenia kultury i cywilizacji zachodniej. Tragiczne rozczarowanie zaowocowało nieufnością, polityką izolacji, postawą krytyczną wobec Zachodu. Powracający u Lévinasa z uporem motyw opiera się na ciągłym przeciwstawianiu „trosce o siebie” „troski o bliźniego”.

Na tym szerokim tle wyrasta krytyczny wątek filozofii Lévinasa aż po ostatnie dzieła myśliciela, ale szczególnie nasilony w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Można wyróżnić tu dwie linie – z jednej strony, krytyka zwrócona w stronę tendencji duchowych, tropiąca i sprzeciwiająca się etnocentryzmowi zachodniemu, opresji i niesprawiedliwości społecznej, z drugiej strony, krytyka podważająca spójność i prawomocność tendencji filozoficznych ukształtowanych na bazie filozofii transcendentnej, a zdeponowana w koncepcji etycznej Lévinasa. Z punktu widzenia metody, którą Lévinas wypracowuje, obie te linie pozostają dlań nie bez związku¹¹, przeciwnie, wzajemnie się wspierają i prowadzą do ugruntowania optyki społeczności zachodniej wychowywanej w klimacie ekspansji intelektualizmu proveniencji idealistycznej.

2. Poza całością – odrębność i jednokrotność

W *Gwieździe Zbawienia* Franza Rosenzweiga znajdujemy krytykę paradygmatu „całości”, którą podejmuje w *Całości i nieskończoności* Lévinas. W ujęciu Rosenzweiga trzy podstawowe przedmioty, które ży-

¹⁰ Zob. A. Hertzberg, A. Hirt-Manheimer, *Żydzi. Istota i charakter narodu*, przeł. B. Paluchowska, Mada, Warszawa 2001, rozdz. 11, 12; H. Arendt, *Żydzi a społeczeństwo*, [w:] H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, NOW, Warszawa 1993, s. 93–128; R. Balke, *Izrael*, przeł. J. Koźbiał, Cyklady, Warszawa 2005, s. 37–44.

¹¹ Zob. E. Lévinas, *Słowo wstępne*, [w:] E. Lévinas, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, KR, Warszawa 2000, s. 7–10; „w żadnej jeszcze epoce doświadczenie historyczne nie zaważyło tak bardzo na ideach”, *ibidem*, s. 8.

wotnie interesują filozofię – świat, człowiek i Bóg – nie dają się sprowadzić do czegoś jednego. Rosenzweig krytykuje zachodnią filozofię, widząc w Heglu czołowego jej wyrażiciela, za uprzywilejowanie jednego z tych przedmiotów w celu uzyskania całościowej perspektywy, umożliwiającej intelektualne ogarnięcie:

Jedność *logosu* uzasadnia Jedność świata jako Wszystkiego. [...] Jeśli nawet dopiero Parmenides wyraził tożsamość Bytu i Myślenia, to w owym pierwszym zdaniu filozofii: „wszystko jest wodą”, tkwi już założenie pojmowalności świata. Wcale nie jest bowiem oczywiste, że można pytać: „co to jest wszystko?”, z nadzieją otrzymania jednoznacznej odpowiedzi¹².

Wątpliwością, z którą liczy się Rosenzweig, jest zatem pytanie: „Czemu na przykład nie objaśniano świata jako wielości?”¹³. Nie jest też bowiem tak, że jedność tych trzech „przedmiotów” lub jedność samego nawet świata jest tym, co narzuca się z całkowitą oczywistością. Właśnie w perspektywie, która stanowi punkt wyjścia dla myślenia Rosenzweiga, uwyrażnia się ów wstępnie nieredukowalny pluralizm: „żadnego z tych trzech wielkich podstawowych pojęć myślenia filozoficznego nie można sprowadzić do innego pojęcia”¹⁴.

¹² F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Znak, Kraków 1998, s. 63. Obszerne omówienie filozoficznych relacji między Heglem, Rosenzweigem i Lévinasem można znaleźć w studium Tadeusza Gadacza pt. *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka heglowskiej wolności ducha* (Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1990), on też równie szeroko omawia filozofię Rosenzweiga we wstępie do *Gwiazdy Zbawienia* zatytułowanym *Miłość mocna jak śmierć*.

¹³ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, s. 63.

¹⁴ *Ibidem*, s. 666. Zarzuty Rosenzweiga wobec podstaw tradycji filozofii zachodniej są obecne u jego filozoficznego mistrza, Hermanna Cohena, podobnie jak alternatywne wobec niej podejście (zob. także: H. Cohen, *Creation*, [w:] H. Cohen, *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism*, przeł. S. Kaplan, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1995, s. 59–70). „W monoteizmie problem tworzenia nie wyczerpuje się w stworzeniu świata; w greckiej filozofii kwestie dotyczą tylko źródeł kosmosu”, *ibidem*, s. 70.

Pominięcie tego źródłowego pytania, „nieświadome” rozstrzygnięcie go na korzyść filozofemu całości ma, według Rosenzweiga, swoją tradycję, jak i nieuchronne konsekwencje. Sprzeciw wobec takich ram myślenia jest, jak się wydaje, manifestowany wprowadzaniem przez intelektualistów żydowskich alternatywnych koncepcji, bowiem warto zauważyć, iż podobną strukturę przyjmuje w swojej filozofii inny, blisko związany z Rosenzweigem dialogik, Martin Buber. Można odczytać ją w przedstawianym przez Buber światu relacji Ja, który sprowadza się do trzech sfer: życia z przyrodą, życia z ludźmi, życia z istotami duchowymi¹⁵, co daje się odnieść do heteronomii wskazywanej przez Rosenzweiga.

W tym sensie w swych podstawowych intuicjach myśl Lévinasa, będąca w wielu miejscach zbieżna z myślą Rosenzweiga, tu pozostaje jej dłużniczką. Zaznacza to Lévinas wyraźnie w przedmowie do *Całości i nieskończoności*:

Opozycja wobec idei całości uderzyła nas w *Stern der Erlösung* Franza Rosenzweiga, który jest w tej książce zbyt obecny, by trzeba go było cytować. Ale sposób, w jaki przedstawiamy i rozwijamy pojęcia, wszystko zawdzięcza metodzie fenomenologicznej¹⁶.

¹⁵ Zob. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Znak, Warszawa 1992, s. 41. Warto zauważyć na marginesie, że charakter apologetyczny, któremu towarzyszą nieustanne próby wyrażenia specyfiki myślenia żydowskiego w języku filozoficznym, ma właściwie cała żydowska filozofia nowożytna. Zob. H. i M. Simon, *Filozofia żydowska*, przeł. T.G. Pszczołkowski, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990, s. 173.

¹⁶ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność: Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2002, s. 14. Zob. także krótką analizę porównawczą przeprowadzoną na tle tradycji żydowskiej: A. Lipszyc, *Tło: Rosenzweig i Lévinas*, [w:] A. Lipszyc, *Międzyludzie. Koncepcja podmiotowości w pismach Harolda Blooma*, Universitas, Kraków 2004, s. 33–42. Przypomnijmy, że, jak zaznacza Salomon Malka, lekturą *Gwiazdy Zbawienia* Lévinas zajął się dopiero w 1935 roku, zob. S. Malka, *Repères biographiques*, „Le Magazine Littéraire” maj 2003, nr 419, s. 25.

Właśnie dzięki zmodyfikowanej metodzie fenomenologicznej¹⁷ Lévinas może opisać swój projekt opierając się na relacji Ja i Innego jako Absolutnie Innego, czyli nie dającego się sprowadzić z Ja do wspólnego mianownika. Podstawowym doświadczeniem jest tu doświadczenie niezastępowalności a zarazem nieprzechodniości – Ja nie może stać się Innym, Ja jest nieredukowalne do pojęcia, jest zawsze cielesne i konkretne, a nie duchowe i abstrakcyjne (co miałoby być efektem redukcji u Husserla). Już w pracy *Czas i to, co inne* Lévinas opisuje ten fenomen, który stanowi podstawę jego metafizyki: „Inny człowiek jako ten inny nie jest tylko jakimś alter ego; jest on tym, czym ja nie jestem”¹⁸.

Aby dobrze oddać to „rozerwanie” całości, koncepcję bytu odseparowanego, należy prześledzić zatem Lévinasa antropologię.

Schemat myślenia o duszy ludzkiej, swego rodzaju abstrakcyjnej idei, stanowi przez setki lat istotny punkt odniesienia dla praktyki społecznej, konstituowania się i afirmacji zachodniego stylu bycia – orientacji na rzeczywistość duchową, prymatu względem różnych form cielesności, kształtu zasady indywidualizacji i łączności z transcendencją – jak i ich kontestacji¹⁹. Nie pozostaje to oczywiście bez konsekwencji dla dziejów konceptualizacji ciała, oba stanowią podstawowe pierwiastki, z których buduje się myśl o człowieku, podmiotowości. Jak zauważa François Chirpaz:

¹⁷ Zob. J. Migasiński, *Inna podmiotowość. Lévinas – Husserl*, [w:] *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, WSiS UW, Warszawa 2002, s. 61–81.

¹⁸ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, KR, Warszawa 1999, s. 93. Wykłady o czasie stanowią kontynuację pracy pisanej przez Lévinasa jeszcze podczas pobytu w stalagu (*Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Homini, Kraków 2006). Obie prace ukazały się drukiem w tym samym, 1947 roku. Rekonstrukcję konstytucji Ja przeprowadzoną na bazie lektury *Całości i nieskończoności* można znaleźć w: M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*, Warszawa 2000, s. 47–59.

¹⁹ Zob. F. Chirpaz, *Ciało*, przeł. J. Migasiński, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 7–10.

Dla moralisty ciało jest czymś, na co człowiek natrafia na swej drodze ku wartościom, które powinien wziąć na siebie i urzeczywistnić w swej egzystencji. Ciało trzeba zintegrować, podporządkować. [...] Ciało jest czymś heterogenicznym wobec czystej woli moralnej, która musi się z nim pogodzić, nie mogąc się go pozbyć. [...] Metafizyka dualistyczna, pozostawiona nam w spadku przez orfizm i gnozę, jest również nieufna wobec ciała. Ciało jest materią przeciwstawną duchowi²⁰.

Formuła antropologiczna Lévinasa, jako nie jedyna, w tym punkcie różni się od tradycyjnego ujęcia, nie tyle wprowadza nowe pierwiastki, ile inaczej je porządkuje i opracowuje. Dotyczy to w szczególności cielesności, czasu, podmiotowości (Ja [*je*] i Sobości [*le moi*]), śmierci, Inności. Podstawowe struktury koncepcji podmiotu formułuje Lévinas w tzw. pierwszej fazie²¹, w incipicie *Czas i to, co inne* czytamy: „Celem tych wykładów jest wykazanie, że czas nie jest sprawą oddzielnego i samotnego podmiotu, lecz że jest relacją podmiotu do innego człowieka”²². Wprowadzając nas w ten sposób w klimat swojej metafizyki Lévinas zaznacza zrazu powinowactwo z „filozofami dialogu”²³, jak

²⁰ *Ibidem*, s. 7.

²¹ Trzy etapy filozofii Lévinasa omawia Marek Jędraszewski we wstępie do swojej pracy *Wobec innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1990, s. 13–15. Zob. także: J. Migasiński, *Metafizyka poza ontologią*, [w:] J. Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Leopoldinum, Wrocław 1997, s. 245. Zasadniczy moment, według tej periodyzacji – rodzaj przełomu, a zarazem łącznika między pierwszą a ostatnią fazą – stanowi przypadająca na początek lat 60. publikacja *Całości i nieskończoności*. Lévinas podejmuje kwestię różnic, wynikłych w ciągu dwudziestu lat jego filozoficznej pracy, w przedmowie do niemieckiego wydania tej książki. Zob. E. Lévinas, „*Totalité et infini*”. *Préface à l'édition allemande*, [w:] E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991, s. 231–234.

²² E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 19. Zob. także: E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, s. 25–39.

²³ Należy od razu zaznaczyć istotną różnicę dotyczącą miejsca i znaczenia dialogu. W wykładach z połowy lat 70. Lévinas wyraźnie zaznacza: „To, co tu przedstawiamy, mogłoby uchodzić za «filozofię dialogu». W rzeczywistości kwestionujemy tezę, jakoby filozofia dialogu była pierwszą formą mowy”.

i buduje opozycję w stosunku do ontologii fundamentalnej Martina Heideggera.

Pamiętając ujęcie Rosenzweiga warto przytoczyć tu podobne słowa Lévinasa: „chcielibyśmy zmierzać w stronę pluralizmu, który nie prowadzi do stopienia się w jedności – i, jeśli można na to się odważyć – zerwać z Parmenidesem”. Oraz: „Na wstępie odrzucamy zatem koncepcje Heideggerowską, ujmującą samotność wewnątrz uprzedniej relacji do kogoś innego”²⁴.

Lévinas i Heidegger zasadniczo zgadzają się co do punktu wyjścia, rozróżnienia między *Sein* i *Seiendes* (byciem i bytem), dalej, mimo że ich drogi się ciągle przeplatają, wydaje się, są już same różnice: „To Heideggerowskie rozróżnienie jest dla mnie najgłębszą rzeczą w *Sein und Zeit*. Ale u Heideggera jest rozróżnienie, lecz nie ma separacji”²⁵.

A zatem punktem wyjścia dla Lévinasa jest tu „istnienie bez istniejącego”, które, co ważne, nie jest nicością, ale pewnym miejscem umożliwiającym „hipostazę”, tj. takie wydarzenie, „poprzez które istniejący ściąga na siebie swe istnienie”, w którym świadomość zrywa z anonimowym czuwaniem „*il y a*”²⁶. Nie jest tak, że istniejący posiada swoją tożsamość bez konieczności jej urzeczywistnienia – indywidualizuje swoją prywatność już jako byt szczególny, pojedynczy, odseparowa-

E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Znak, Kraków 2008, s. 229; zob. także: *ibidem*, s. 244, 269.

²⁴ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 23 i 20. Zob. także: E. Lévinas, *O uciekaniu*, przeł. A. Czarnacka, IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 38.

²⁵ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 27. Zob. także: *Wstęp do wydania drugiego*, [w:] *Istniejący i istnienie*, s. 11–16.

²⁶ Por. E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 26, 33, 36. Istnienie oddaje Lévinas za pomocą zwrotu „*il y a*”, co można odczytać jako przekład hebrajskiego *tohu wabohu*. Zob. D. Epstein, *Od fenomenologii do etyki. Rozważania o filozofii Emmanuela Lévinasa*, przeł. P. Paziński, „Midrasz” 2000, nr 5, s. 34–36. „Akcentując anonimowość tego istnienia, nie myślę wcale o tym nieokreślonym tle, o którym mówi się w podręcznikach filozofii, że percepcja wyodrębnia z niego rzeczy. To nieokreślone tło jest już jakimś rodzajem bycia – jakimś bytem – czymś”, E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 30.

ny. „W tym sensie być to izolować się poprzez istnienie. O ile jestem, jestem monadą”²⁷. I tylko jako odseparowany jest w stanie się urzeczywistniać, tj. brać swoje istnienie na siebie. Bez tego szczególnego miejsca – ciała, które nie jest wydzielonym miejscem całości, ale już całością zajmującą miejsce w innym, hipostaza „przelewałaby się” poza granice istniejącego.

Podmiotowość jako funkcja hipostazy uzyskuje pierwszą wolność, która nie jest wolnością wolnej woli, ale możliwością zapoczątkowywania: „Tożsamość nie jest jakąś obojętną relacją z sobą, lecz przywiązaniem do siebie; to konieczność zajmowania się sobą. [...] Jej wolność jest natychmiast ograniczona przez jej odpowiedzialność”²⁸.

Związek między Sobością (*le moi*) a Ja (*je*) można opisać jako takie samoposiadanie, w którym Ja, co prawda, panując bierze na siebie Sobość, ale ta relacja nie jest związkiem dobrowolnym, Ja zależy od Sobości, jest jej dłużnikiem, uczy się odpowiadać i byłaby to relacja całkowicie wewnętrzna, gdyby owa świadomość mogła wzrastać bez za pośredniczenia w działaniu, stąd to, co zewnętrzne, jako termin ogólny, jest terminem trzecim²⁹.

Podmiot, angażując się w siebie, poznaje swoją odpowiedzialność, wszelkie przedsięwzięcie, działanie jest związane z wewnętrzną zmianą opartą na cielesności: „Relacja między Mną a Sobością nie jest jakąś obojętną refleksją umysłu nad samym sobą. To cała materialność człowieka”³⁰.

Ale oznacza to również, że w relacji między mną a Sobością pojawia się interwał³¹, tożsamość polega na utożsamianiu się, nawiązywaniu, na ciągłym wychodzeniu z siebie w zmysłowości i powracaniu. Cieleśny podmiot wchodzi w relację z czymś, co nim nie jest, ale co jest w stanie przyswoić, przez co postępuje i co bierze na siebie. Świat przedmio-

²⁷ *Ibidem*, s. 24.

²⁸ *Ibidem*, s. 43.

²⁹ Zob. *ibidem*, s. 36–41.

³⁰ *Ibidem*, s. 45; por. także s. 44–48.

³¹ Por. *ibidem*, s. 55.

tów jest „światem dla”, światem pokarmów, którymi Ja rozkoszuje się i w którym Ja się zapośrednicza. By tylko krótko ująć, czym może być inność świata dla rozkoszującego się Ja, wystarczy, że przypomnimy kąśliwą skądinąd uwagę Lévinasa z *Całości i nieskończoności*: „Nawet najbardziej przenikliwe spojrzenie nie może dostrzec w rzeczy tylko narzędzia”³².

Wracając do treści powojennych wykładów, schematem dominującym w tym ujęciu jest takie bycie bytu, które w swoim cielesnym, zmysłowym wychodzeniu do świata przenoszącym nań samoposiadanie Sobości (*le moi*) przez Ja (*je*), w „rozkoszowaniu się” ma go dla siebie³³, gdzie powrotu do siebie w rozkoszowaniu nie radykalnie nie przerywa. Sytuacja byłaby iście solipsystyczna, gdyby bycie bytu nie natrafiało na coś „absolutnie niepoznawalnego”³⁴, sprawiającego, że „niemożliwe staje się całkowite spełnienie możliwości”³⁵ – tj. śmierć.

Właśnie z powodu tej radykalnej obcości śmierci, bowiem podmiot nie jest w stanie wziąć jej na siebie i dalej być, jej obecność oznacza powrót do stanu nieodpowiedzialności, kiedy podmiot nie może już odpowiadać. Wobec śmierci „nie może już móc; właśnie tutaj podmiot traci samo podmiotowe panowanie”³⁶. Ową relację, relację z czymś, co jest Absolutnie Inne, nazywa Lévinas tajemnicą, tajemnicą przyszłości, nad którą nie mogą mieć władzy: „To, co w żaden sposób nie zostaje

³² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s.100.

³³ Warto odwołać się znów do *Całości i nieskończoności*: „Choć rozkoszowanie się jest właściwym ruchem Toż-Samości, nie polega na ignorowaniu tego, co inne, ale na jego wykorzystywaniu. Inność Innego, jakim jest świat, zostaje przeciężona w potrzebie, o której rozkoszowanie się pamięta i która je właśnie roznieca. Potrzeba jest pierwszym ruchem Toż-Samego”, *ibidem*, s. 125.

³⁴ Nie oznacza to oczywiście, że świat dla podmiotu, dla Toż-Samego nie jest tym, co inne, ale że w aktach rozkoszowania się podmiot potrafi narzucić swoje panowanie przedmiotom, jest w stanie wobec nich móc, używać ich, one same nie są zdolne mu się przeciwstawić, można powiedzieć, że podmiot jest zdolny ukryć przed sobą ich inność i zignorować ją.

³⁵ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 71.

³⁶ *Ibidem*, s. 77.

ogarnięte, to przyszłość; [...] przyszłość – to to, co nieogarnione, na nas spada i co nami włada. Przyszłość to to, co inne”³⁷. W tym kontekście spotkanie z Innym człowiekiem przypomina spotkanie z innością śmierci³⁸. Śmierć przerywa czas panowania Ja nad Sobością, które to panowanie mogłoby inaczej dążyć ku swojej nieskończoności.

Nie jest naszym zadaniem śledzenie jedynie analityki jestestwa, jaką prezentuje w swych dziełach Lévinas, ale odtworzenie tych fragmentów w ich podstawowym zarysie, które pozwolą lepiej ukazać potencjał krytyczny jego filozofii.

Skupiliśmy się na koncepcji antropologicznej. Ustanowiona przez Lévinasa struktura relacyjna, w której podmiot w swej ekspansyjności napotyka jednak na granice i ulega im, a która to struktura jest charakterystyczna nie tylko dla Lévinasa, ale i w ogóle dla „filozofów dialogu”, stoi w opozycji do takich konceptów, które uznając rzeczywistość za jednorodną, dającą się sprowadzić, jak już mówiliśmy, do jednego pierwiastka lub ogarnąć jedną perspektywą. Lévinas zachowuje odrębność względem swoich antenatów, oryginalnie rozwijając w obrębie schematu relacyjnego oprócz ontologiczno-etycznej zarysowanej podmiotowości Ja również drugi człon – to, co inne. To, co inne, charakteryzuje się tym, że nigdy jako takie nie pojawia się w horyzoncie Ja, nigdy nie daje się do owego horyzontu sprowadzić³⁹ (to w oczach Lévinasa stało się tendencją zachodniej tradycji, o czym w innym miejscu). Podmiot nie jest w stanie fenomenologicznie uchwycić inności, natomiast to, na co napotyka podmiot, jest już formalnie zneutralizowane i sprowadzone do schematu władz poznawczych – podmiot, natrafiając na ślad Innego, intencjonalnie wprowadza weń treści, interpretacyjnie ujmuje inność w sobie znanych kategoriach. Tym samym nie jest w stanie wziąć na siebie inności – tak śmierci, jak i inności drugiego człowieka, czas Ja nie jest w stanie wpaść w czas drugiego, a jedynie zabarwić się jego odpryskiem. „Definiuję przyszłość przez to, co inne, a nie to, co inne,

³⁷ *Ibidem*, s. 80.

³⁸ Por. *ibidem*, s. 84, 86, 92–93.

³⁹ Co wydaje się już być zawarte w konceptualizacji sfer u Rosenzweiga.

przez przyszłość, dlatego że sama przyszłość śmierci polega na jej całkowitej inności⁴⁰.

Paralelnie. Inny, który nadchodzi, nigdy nie może nadejść; albo inaczej – bycie Ja oznacza, że zawsze będę spóźniony. „Taka sytuacja, w której wydarzenie przytrafia się podmiotowi, który nie bierze go na siebie, który wobec niego nie może niczego móc, ale w której jest on w pewien sposób naprzeciw tego wydarzenia, to relacja z Innym człowiekiem, staniecie twarzą w twarz z drugim, spotkanie twarzy, która zarazem udostępnia i ukrywa innego⁴¹”.

Sytuacja wydaje się paradoksalna: spotykam drugiego człowieka, jego inność mi się nie prezentuje, ale to właśnie z nią, a nie z nim jestem w relacji, relacji odpowiedzialności – co przyjdzie nam jeszcze podjąć.

W *Całości i nieskończoności* Lévinas rozwija i sumuje wątki swoich wcześniejszych prac. Powtarza tam:

Absolutnie Inne to inny człowiek. Nie należy on do tego samego szeregu, co Ja. Wspólnota, w której mówię „ty” albo „my”, nie jest liczbą mnogą „ja”. Ja i ty nie są tu egzemplarzami tego samego pojęcia. Z innym człowiekiem nie wiąże mnie ani relacja posiadania, ani jedność liczbowa, ani jedność pojęcia. Brak wspólnej ojczyzny sprawia, że Inny jest Obcym; Obcym, który zakłóca moje „u siebie”. [...] Ale ja, który nie mam wspólnego pojęcia z Obcym, ja również tak jak on, nie należę do żadnego rodzaju. Jesteśmy Toż-samym i Innym⁴².

Podstawowe schematy dotyczące samotnego, odseparowanego, niepowtarzalnego i nieredukowalnego podmiotu napełnia treścią fenomen-

⁴⁰ *Ibidem*, s. 91. Śmierć Lévinas ujmuję podobnie, jak to czyni Vladimir Jankélévitch: „Nie ma żadnych powodów, by to, co jest, przestało być. Kres istnienia nie jest zawarty w samym pojęciu istnienia. [...] Śmierć jest zewnętrzna, transcendentna, niezależna od samego bytu. Byt nie zawiera w sobie własnej negacji. Negacja musi się pojawić z zewnątrz [...]. Śmierć to radykalna inność, bez jakiegokolwiek punktu odniesienia do naszego świata”. V. Jankélévitch, *To, co nieuchronne*, przeł. M. Kwaterko, PIW, Warszawa 2005, s. 32, 78, 84. Zob. E. Lévinas, *Vladimir Jankélévitch*, [w:] E. Lévinas, *Outside the Subject*, s. 84–89.

⁴¹ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 84. „Etyka to relacja z drugim człowiekiem, z bliźnim...”, E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, s. 161.

⁴² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 26.

logicznych analiz potrzeby, pragnienia, cielesności, rozkoszowania się, cierpienia, zamieszkiwania, czemu poświęca całą część drugą tej pracy.

Rozwiązania zarysowane u początków filozoficznej drogi Lévinasa, mimo modyfikacji, w swych rozwinięciach zachowują ważność, stanowią również próbę przebudowy tendencji dominujących w zachodniej tradycji, jak i ich krytyczną recepcję. Podobnie jak u Rosenzweiga i Bubera, tożsamość podmiotu nie konstytuuje się samowystarczalnie, ale jest budowana relacyjnie i przez relacje, natomiast Sobość ma charakter nieciągły, nie tworzy całości z otaczającą go zewnętrżnością, śmiercią, Innym człowiekiem. Jest to stanowisko pluralistyczne, bowiem u podstawy zakłada pełną heteronomię, nieprzechodnią jednokrotność. Stąd Lévinas w dalszej swej pracy będzie rozwijał wątki związane z filozofią Innego, rozpatrywał horyzont owej heteronomii i szukał fundamentalnych dla podmiotu związków. W tym sensie Ja, mimo iż ontologicznie osadzone, będzie postrzegane przez niego jako źródłowo nieufundowane, ale relacyjne, w konsekwencji właśnie macierzyście etyczne, natchnione an-archicznie ideą dobra⁴³, choć nie jest to kwestia chronologii, ale hierarchii.

3. Redukcja Innego a relacja z Innym

Poruszmy zatem kwestię tradycji rozumienia inności, z którą Lévinas się zmagą. Idąc śladem *Medytacji kartezjańskich* Edmunda Husserla,

⁴³ Należy podkreślić ważny motyw prowadzący przez: *Inaczej niż być lub ponad istotą*, do: *O Bogu, który nawiedza myśl* i dalej, gdzie Lévinas rozwija i pogłębia istotną część swojej antropologii – ideę Innego we mnie, świętości. Zob. E. Lévinas, *Podmiotowość i nieskończoność*, [w:] E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 221–285; E. Lévinas, *Bóg i onto-teo-logia*, [w:] E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, s. 141–171; M. de Saint-Cheron, *Od epifanii twarzy do idei świętości*, [w:] M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, przeł. K. Kot, Aletheia, Warszawa 2008, s. 57–73.

pracy późnej w jego dorobku, złożonej z cyklu wykładów wygłoszonych na Sorbonie w roku 1929 i wydanych po raz pierwszy w wersji francuskiej (przygotowanej, m.in. przez Lévinasa), dochodzimy do figury Innego, figury problematyzowanej i objaśnianej szczegółowo w ponad stustronicowej medytacji piątej.

By prześledzić schemat redukcji Innego i uwyraźnić krytyczną perspektywę Lévinasa, zwróćmy uwagę na jej kilka początkowych paragrafów. W pierwszym z nich, posiłkując się metodą fenomenologicznej *epoche*, Husserl pyta:

Ale jak wówczas mają się rzeczy z innymi ego, które nie są przecież samym tylko moim przedstawieniem i czymś tylko we mnie przedstawionym, nie są syntetycznymi jednostkami możliwego potwierdzenia zawartymi we mnie, lecz zgodnie z ich własnym sensem istnieją właśnie jako inni⁴⁴.

Husserl wyraźnie dostrzega, iż istnieje rozbieżność między fenomenem Innego postrzeganym w kilku odsłonach, między syntezą owych postrzeżeń dokonywanych przez myślące ego, a samym Innym. Jego sens nie jest tym samym, co zawarta w postrzeżeniach treść – Inny nie poddaje się redukcji transcendentnej i Husserl ma tego świadomość. Inni, jawiący się jako ciała, „jako obiekty” psychofizyczne

istnieją w świecie. Z drugiej strony doświadczam ich zarazem – twierdzi Husserl – jako podmioty tego świata, doświadczające tego samego świata, którego ja sam doświadczam [...], jednak każdy rozporządza swymi własnymi doświadczeniami, posiada [...] swój fenomen świata⁴⁵.

Podmiot, którego istnienia Husserl się „domyśla”, nie tylko doświadcza świata, ale doświadcza „tego samego świata”, posiadając swój własny jego fenomen jako treść świadomości. Świat dla ego i dla Innego zamykać ma się w obrębie jednego sensu, sensu świata. Dlatego też tema-

⁴⁴ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, par. 42, s. 131.

⁴⁵ *Ibidem*, par. 44, s. 133.

tyczne wyłączenie treści indywidualnych należących do Innego, a przekraczających formalne ego, jak i zawieszenie obciążenia własnego ego, tworzą z nich analogony. „Inny odsyła w swym ukonstytuowanym sensie do mnie samego, Inny jest odzwierciedleniem mnie samego, a przecież nie jest odzwierciedleniem we właściwym sensie”⁴⁶.

Zatem wierność metodzie fenomenologicznej wymaga, tak w przypadku ego, jak i w przypadku Innego, zawieszenia wszelkich treści, wszelkich syntez, które są już pochodną formalnego nastawienia, właśnie treścią, którą można odrzucić. Z fenomenologicznego punktu widzenia po redukcji pozostaną dwie formy ego (Ja jako ego i Inny jako alter-ego), różniące się pozycją, ale i nieprzywiązane do pozycji. Doświadczenie „tego samego świata” gwarantuje natomiast wspólny zakres pola przedmiotowego – zatem treść oglądu może być intersubiektywnie przekazywalna i prawdziwa na zasadzie analogii.

Należy jednak zauważyć, że oba tak uzyskane pierwiastki nie są realnymi podmiotami – metoda osiąga swoją prawomocność, jeżeli Ja potrafi zredukować siebie do ego (w samym tym tkwi już problem nieformalnego charakteru dyrektywy redukcji, którą musi w sobie zawierać ego) i, co jeszcze bardziej kłopotliwe, dokonania tego samego zabiegu na Innym, widząc w nim (albo chcąc widzieć) swoje alter-ego⁴⁷.

Widać wyraźnie, że takie rozumienie Innego pozwala zarysować ścieżkę ontologicznego, treściowego przejścia między Ja a Innym. Ścieżka taka realizowana była przez socjologię rozumiejącą w duchu Diltheyowskiej hermeneutyki. Dla niej Inny poddany obserwacji, wypowiedziany zostanie przez badacza w języku nauki – ów język, jeśli objąłby sobą specyfikę obu stron, stanowiłby dla nas wspólną płaszczyznę.

⁴⁶ *Ibidem*, par. 44, s. 137.

⁴⁷ Zob. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001, s. 9–12; zob. także: B. Waldenfels, *Doświadczenie obcego i roszczenie obcego*, [w:] B. Waldenfels, *Topografia obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 11–53, zwłaszcza s. 20–23.

Jednak ani Husserlowi, ani późniejszym filozofom nie udało się skutecznie obronić tezy o uniwersalności i, co za tym idzie, neutralności naukowego języka.

Dominację całości w duchu Hegłowskim, w obrębie której nie da się umiejscowić Inności rozumianej radykalnie, krytykuje Lévinas nie tylko jako paradygmat filozoficzny, ale specyfikę kulturową (nadając jej miano kultury immanencji), objawiającą swoje oblicze w różnych jej aspektach, za przemoc i redukcjonizm⁴⁸. Twierdzi: „relacji między Tym - Samym w Ja - myślę i Innym w Przyrodzie kultura pojęta jako wiedza nie potrafi zdać sprawy”⁴⁹.

Myślenie, pozostające w obrębie całości, próbujące objąć Innego musi zadowolić się porażką w postaci sensu – syntezy już posiadanej wiedzy i zmysłowego doświadczenia, co nie jest oczywiście z pewnego punktu widzenia porażką, ale niesie ze sobą pewne niebezpieczeństwa, co lepiej uda nam się ukazać w innym miejscu. Tak możliwy dla wiedzy byłby właśnie Drugi, alter-ego, ale nie Inny.

Do wiedzy zatem sprowadzałby się stosunek człowieka do zewnętrżności, stosunek Tego - Samego do Innego, gdzie Inny zostaje pozbawiony swej inności, gdzie staje się on treścią mojej wiedzy, jego transcendencja – moją immanencją. [...] Wiedza jest kulturą immanencji. [...] Percepcja staje się „zawładnięciem”, przywłaszczeniem, nabytkiem i obietnicą zaspokojenia daną człowiekowi; wynurzeniem się ze mnie podmiotu chciwego i żądnego władzy. W kulturze immanencji zaspokojenie jako szczyt!⁵⁰

Zatem nie chodzi o błąd metody Husserla, ale o nadmierny redukcjonizm połączony z metafizycznym formalizmem, wyprowadzający jednocześnie w europocentryzm, logocentryzm, inno-fobię. Lévinas proponuje

⁴⁸ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 21–28.

⁴⁹ E. Lévinas, *Filozoficzne określenie idei kultury. Dane etnograficzne*, przeł. B. Skarga, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 9, s. 30.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 28 i 29. Zob. także: B. Skarga, *Emmanuel Lévinas: Kultura immanencji*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 9, s. 137–151 (przedruk w: B. Skarga, *Tożsamość i różnica: eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 92–113).

różny od ontologicznego fundament – etykę (jako etyczność, w odróżnieniu od etyki jako porządku powinności⁵¹). Nie „świat, w którym żyjemy” (*Lebenswelt*), określa według niego możliwości dialogu, ale etyczny charakter związany z „byciem w świecie” (*Dasein*). Dla niego etyka poprzedza ontologię, wręcz ją wyznacza: „poziom etyki jest wcześniej niż poziom ontologii” – twierdzi. „Etyka jest optyką”⁵².

Autentyczna Inność, Inność, o której wiedza nie może nic „wiedzieć”, to poważne ograniczenie pola skutecznego obowiązywania narzędzia, metody i zachodniej racjonalności (a co za tym idzie interesu ekonomicznego i politycznego). Dla Ja Innym jest również świat. Przyroda, Drugi stają się „swoje” przez zawłaszczenie, wprowadzenie w nie sensu pochodzącego od Ja. „«Myślę» jest równoznaczne z «mogę» – z zawłaszczaniem tego, co jest, z eksploatacją rzeczywistości. Ontologia jako filozofia pierwsza jest filozofią mocy”⁵³.

Przemoc przeczy etyczności. W swoim działaniu Ja nie może powołać się na żadną uniwersalną wartość, gdyż inność Innego, którego owo działanie dotyczy, wyklucza, a nie potwierdza prawomocność poszczególnych, związanych z nimi norm. Samo przekonanie Ja o uniwersalności reguły nie zmienia faktu, że Inny zostanie upokorzony. Użycie siły – urzeczywistnienie wartości mimo inności Innego, czy nawet jego sprzeciwu, jest równoznaczne z zerwaniem z etyką i uprzedmiotowieniem Innego, za co Ja jest niepodzielnie odpowiedzialne. Ja nie jest w stanie usprawiedliwić swojej wolności przed Innym. Ja jest w ten sposób nieskończenie odpowiedzialne za Innego.

Możemy zapytać zatem na sposób Kanta o warunki możliwości etyczności i etyki. Warunkiem tej pierwszej, zdaniem Lévinasa, byłoby bezwzględne zachowanie inności Innego, o którym nie możemy mieć wcześniejszej wiedzy, wobec którego każdy ruch ma charakter nieobjęty, inaczej: znaczący i oddziałujący. Co do obu: „Wola jest wolna

⁵¹ Mimo iż Lévinas praktycznie rozróżnia te dwa poziomy, nie stosuje dla nich odrębnej terminologii.

⁵² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 237 i 6.

⁵³ *Ibidem*, s. 35.

– pisze w *Całości i nieskończoności* – by wziąć na siebie tę odpowiedzialność w sposób, w jaki zechce, ale nie jest wolna, by odrzucić odpowiedzialność jako taką⁵⁴. Nieobojętność ma charakter odpowiedzialności.

Nawet droga wątpienia w postaci Kartezjańskiego sceptycyzmu jest faktycznym zaangażowaniem myśli w ontologię, Ja w działanie, innymi słowy: w coś, co było już jakieś, nim zostało wybrane. Lévinas postuluje radykalną ostrożność. Relacja w odpowiedzialności, nieobojętności jest według niego fundamentem wszelkich stosunków, co postaramy się jeszcze rozwinąć, „relacja z drugim jako takim, a nie relacja z innym sprowadzonym już do Tego-Samego, do pokrewnego z moim”⁵⁵.

Jest faktem, iż socjalizacja w kulturze postrzeganej jako spójna i jednorodna była strażnikiem porozumienia, jednak Inność organizuje się poza horyzontem poznawczym ego i samodzielna interpretacja ekspresji, wypowiedzi Innego, jego pojawiania się, okazywania, nie tylko w obecnej sytuacji zawodzi, pozoruje. Z kolei strony między Ja a Innym jest świat, który może i powinien podlegać negocjacji, nazywaniu, określaniu: „Relacja z Innym, transcendencja, polega na wypowiedaniu świata w obecności i dla Innego”⁵⁶.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 261. W eseju opublikowanym w 1935 roku Lévinas zanotuje: „Nagość oznacza potrzebę usprawiedliwienia swojego istnienia. Wstyd, koniec końców, to istnienie, które szuka sobie usprawiedliwień. Wstyd odkrywa w nas byt, który się odkrywa”. E. Lévinas, *O uciekaniu*, s. 27.

⁵⁵ E. Lévinas, *Filozoficzne określenie idei kultury*, s. 32.

⁵⁶ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 202.

ROZDZIAŁ VI

Rewizje prymatów

*Przeświadczenie, że prawda narzuca się z siłą większą
niż przemoc, jest starym toposem filozofii greckiej...*
Hannah Arendt

1. Kwestia pierwszeństwa

Krytyczny stosunek do myśli zachodniej za jej uprzywilejowywanie ontologii jest jednym z bardziej charakterystycznych i przykuwających uwagę czytelników gestów filozofii Lévinasa:

Ontologia jako filozofia pierwsza jest filozofią mocy. Prowadzi do idei Państwa i całości wolnej od przemocy, ale nie może ustrzec się przemocy, jaką żyje ta wolność od przemocy i jaka przejawia się w tyranii państwa. [...] Filozofia władzy, ontologia jako filozofia pierwsza, która nie kwestionuje Tego-Samego, jest filozofią niesprawiedliwości¹, [dlatego] trzeba odwrócić terminy. W tradycji filozoficznej *konflikty* między Toż-Samym a Innym rozwiązuje się za pomocą teorii, w której Inny zostaje sprowadzony do Tego-Samego lub, konkretnie, we wspólnocie państwowej, w której pod anonimową, choćby i rozumną władzą, Ja okazuje się tkwić w wojnie, w tyrańskim uścisku, jaki wywiera na nie całość².

¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 35 i 36.

² *Ibidem*, s. 36–37. Zob. także M. Abensur, *Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas*, [w:] *Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas*, red. J. Halpérin, N. Hansson, Albin Michel, Paris 1998, s. 120–133.

Jak pamiętamy, już w pracy *Czas i to, co inne* modalności wychodzenia do świata Lévinas zbiera ogólnym terminem „rozkoszowania się”³, wskazując w ten sposób na pełnię możliwości dostępnych podmiotowi – używania rzeczy jako narzędzi i pokarmów w szerokim rozumieniu. Choć w „ontologicznym imperializmie” dostrzega Lévinas również niebezpieczeństwo redukcji niezależności świata, to owo uprzywilejowanie, jak wynika to z przytoczonych fragmentów, ma według Lévinasa zasadnicze znaczenie dla relacji międzypodmiotowych i daleko idące społeczne konsekwencje.

Lévinas dostrzega, iż włączanie Innego w świat postrzegany i stawianie go w jednym rzędzie z niemymi zjawiskami tego świata jednocześnie pozbawia Innego prawa głosu, jak i sprzyja tendencjom autorytarnym. Ujmowanie Innego w kategoriach bytu jest zabiegiem porządkującym, eksperymentowaniem egoizmu na Innym, decyduje siła i przewaga pozycji, przewaga „racji stanu”, co nie ma nic wspólnego z poszanowaniem jedyności.

Pośrednictwo pomiędzy jednostkami jest nieodzowne, trzeci termin jest konieczny, jednak zdaniem Lévinasa nie może to być termin z zakresu ontologii – Ja porządkujące środowisko ryzykuje wolnością i odpowiedzialnością Innego, rozporządza nimi za niego nie dbając lub unikając starań o uzyskanie uprawnień od samego Innego, a czerpiąc je z ogólności. Dla Lévinasa nieodzowna jest zmiana pozycji na dialogową: „Nie pytamy o niego, pytamy go”⁴, co oznacza, że ten, kto ma władzę, jest de facto podległy; oznacza też reorientację na sprawiedliwość⁵.

³ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, KR, Warszawa 1999, s. 55–57. Termin „rozkoszowanie się” sporadycznie pojawia się także we wcześniejszej pracy, zob. E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Homini, Kraków 2006.

⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 37.

⁵ Na nieodzowność ujmowania filozofii Lévinasa w kategoriach nie tylko etycznych, ale i politycznych wskazywali w swoich wystąpieniach podczas symposium zorganizowanego w końcu lat 90. ubiegłego wieku poświęconego jego myśli Alain Finkielkraut i Catherine Chaliel. Zob. A. Finkielkraut, *Présentation*

W swojej krytyce Lévinas koncentruje się na takim użyciu wiedzy, dla którego priorytet stanowi planowa kolonizacja przyszłości, ekspansja w celu ogarnięcia całości i skorzystania z przeszłych doświadczeń. Człowiek tworzący taki system równocześnie podziela nadzieję, że to, co nadchodzi jako przyszłe, przybędzie w sposób spodziewany. Jednak jeśli Inny jest absolutną innością, jeśli pojawia się z czasu poza właściwym Ja czasem, jeśli jest w tym sensie przyszłością, co do której Ja nie może wiedzieć, dogmatyczna wiedza, aprioryczny przesąd zakłóca odpowiedzialne wejście w relację, branie jej na siebie, branie za nią odpowiedzialności. Konieczne staje się zawieszenie, poddanie w wątpliwość, sceptycyzm – to nie Ja ogarniam Innego, to Inny Mnie kwestionuje, podważa we mnie Toż-Samego. W swoich pracach Lévinas stara się sprzeciwiać nie tyle wiedzy, ile jej nadmiernemu uprzywilejowaniu, autonomii i priorytetowi.

Wiedza, według Lévinasa, niesie ze sobą także szczególne uprawnienia wykraczające poza zagadnienia epistemologiczne:

Prawda jest nierozzerwalnie związana ze zrozumiałością. Poznać to nie po prostu stwierdzić, ale zawsze zrozumieć. Ale mówi się również, że poznać to uzasadnić, usprawiedliwić, co wprowadza do porządku poznania, przez analogię z porządkiem moralnym, pojęcie sprawiedliwości⁶.

Poznanie w tradycji zachodniej, które w swych założeniach miało ogarnąć całość świata, odwoływało się do idei jednoczącego pierwiastka, gwarantującego sprowadzenie różnorodności postrzeganych zjawisk do wspólnego mianownika. Zadaniem filozofii stało się uzasadnić takie roszczenia. Koncepcja całości zakłada jednak, że nie może wystąpić w bycie coś, co byłoby pozbawione owego pierwiastka, było czymś zgoła odmiennym. Stąd:

i C. Chalier, *Exposé*, [w:] *Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas*, s. 109–119. Warto też podkreślić, że ten aspekt lektury Lévinasa jest obecny w pracach Finkelkrauta od początku lat 80.

⁶ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 83.

Kryzys tradycyjnej filozofii można opisać tylko jako jej niezdolność do sprostania własnym kryteriom sensowności. Polega on na tym, że filozofia nie może utrzymać zgodności poznania ze sobą samym⁷. Poznaj samego siebie nie jest ostateczną metodą metafizyki⁸.

W modelu przejętym przez Lévinasa od Rosenzweiga mamy do czynienia z heteronomią, pluralizmem odseparowanych bytów, nie dających się sprowadzić do jednej płaszczyzny, inność nigdy się nie prezentuje, a jeśli się objawia, to tylko jako pochodna, ślad – pod postacią Twarzy, mowy, w relacji, nigdy jako esencja. Nie tylko nie jest możliwa wiedza całościowa, ale każda wiedza musi mieć siłą rzeczy charakter redukcyjny. Skuteczne działanie zawdzięczać by miało wiedzy atrybut pewności, jednak ten cechuje jedynie egoistyczny podmiot. Ten, który przekraczając horyzont cielesnej pojedynczości, nieuchronnie wkracza w sferę innych podmiotów – nie znajdując oparcia w czymś wspólnym, podzielanym, ontologicznym trzecim terminie, ujawnia swój arbitralny charakter. „Czy prawda na pewno ostatecznie usprawiedliwia poszukiwanie prawdy albo czy poszukiwanie prawdy usprawiedliwia się samo, jakby prawda pokrywała się z Ideą Dobra?”⁹ – pyta Lévinas w ostatnim passusie *O Bogu, który nawiedza myśl*. Wiedza sama nie jest w stanie się usprawiedliwić, uprawomocnić, jej stosowanie wymaga dodatkowego ruchu – akceptacji.

⁷ E. Lévinas, *Myślenie bytu i problem Innego*, [w:] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 188.

⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 87. Jest to motyw Kartezjański: „Pewność opiera się przecież na mojej wolności i w tym sensie jest samotna. Czy to przez pojęcia *a priori*, które pozwalają mi uporządkować dane, czy to przez akceptację woli (jak u Kartezjusza), to w końcu sama moja wolność przyjmuje odpowiedzialność za prawdę”, *ibidem*, s. 108.

⁹ E. Lévinas, *Sposób mówienia*, [w:] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 270.

Metoda transcendentálna zawsze polega na szukaniu podstawy, fundamentu. [...] Myśl wtedy jest uzasadniona, kiedy znaleziono jej fundament, kiedy pokazano warunki jej możliwości¹⁰.

Idąc drogą Kantowskiej krytyki Lévinas wskazuje na odmienny, bo moralny fundament wiedzy, wiedza, jak i mowa, ma swój relacyjny rodowód. Wiedza co do świata, który zyskuje swój sens dzięki temu, że są Inni, którzy go omawiają i tym samym oznaczają ze swoich perspektyw, zyskać może swoją prawomocność tylko uznając i szukając podstawy intersubiektywności doświadczeń w uznaniu tego pluralizmu. W wiedzy takiej perspektywa Ja nie może przeważać, oznaczałoby to, że owa perspektywa nie tyle sama siebie uprzywilejowuje, ile właśnie to, iż ktoś za owo uprzywilejowanie jest odpowiedzialny.

Nie wierzę, że możliwa jest przezroczystość metody ani że możliwa jest przezroczysta filozofia. [...] dla mnie etyka nie jest bynajmniej warstwą przykrywającą ontologię, ale tym, co jest w pewnym sensie bardziej ontologiczne niż ontologia, emfazą ontologii. [...] etyka jest u mnie przed ontologią. Jest bardziej ontologiczna niż ontologia, bardziej w z n i o s ł a (*sublime*). [...] Jest to zatem transcendentalizm, który zaczyna się od etyki¹¹.

Jak pisze Lévinas podejmując komentarz fragmentu Talmudu z traktatu *Szabbat*, „Pokusa nad pokusą jest być może opisem kondycji zachodniego człowieka”¹².

Lévinas zbiera fragmenty dotyczące sytuacji pierwotnej przemocy – oto Najwyższy stawia Izraelowi ultimatum żądając przyjęcia Tory:

Raw Abdimi bar Chama bar Hassa powiadał: Fragment ten uczy nas, że Święty Błogosławiony wzniosł nad nimi górę niby odwrócony cebrzyk i rzekł do nich: „Jeśli przyjmiecie Torę, tym lepiej dla was, jeśli nie, będzie to wasz grób”¹³.

¹⁰ E. Lévinas, *Pytania i odpowiedzi*, [w:] *ibidem*, s. 155.

¹¹ *Ibidem*, s. 157.

¹² E. Lévinas, *Lekcja druga*, [w:] E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 42.

¹³ Fragment z o wiele dłuższego passusu traktatu przytaczanego przez Lévinasa za: *ibidem*, s. 39.

Lévinasa komentarz koncentruje się na kwestii pierwszeństwa, bowiem Izraelici postanowili „najpierw wypełnić, a potem wysłuchać i pojąć”, podczas gdy zwykle „chcemy najpierw wiedzieć, a potem działać” – stąd kolizja między nakazem zawartym w tradycji a pokusą, bowiem to „prymat wiedzy jest pokusą nad pokusą”¹⁴.

Kwestia jest niebagatelna, bowiem dotyczy wymogu związanego z objawieniem, zarówno wierność, jak i niewierność obarczone są pewnymi kosztami: zaufanie, wiara albo śmierć. W obliczu groźby:

Wybór żydowskiego sposobu życia, trudnej wolności bycia Żydem byłby więc wyborem między owym sposobem a śmiercią. Już *ejn berira!* „Tora albo śmierć” – „Prawda albo śmierć” – to nie jest dylemat, który postawiłby sobie człowiek. To dylemat narzucony siłą – albo logiką rzeczy. Nauka Tory nie przychodzi więc do człowieka na skutek jego wyboru: to, co musi on przyjąć, aby możliwy stał się wolny wybór, może być przez niego wybrane dopiero *post factum*. Na początku była przemoc¹⁵.

Do tej lekcji jeszcze wrócimy.

Paradoksalnie, kryterium, na podstawie którego można byłoby rozsądzić, czy należy przyjąć objawienie, czy odrzucić, zawiera się w samym tym objawieniu. W tym sensie rozsądny wybór Tory nie jest możliwy, praktyka etyczna, jaką w sobie zawiera, musi być wypełniana, mimo iż zakrawa to na nieodpowiedzialność, by można było podejmować dalsze decyzje co do wierności owej praktyce.

Przypomnieć w tym miejscu warto argument w dyskusji wokół *Bojaźni i drżenia* Kierkegaarda – Święty Jedyny żąda od Abrahama posłuszeństwa, według Lévinasa:

Abraham słucha głosu, który na powrót wprowadza go w porządek etyczny, i to jest punkt kulminacyjny tego dramatu. Zdumiewa zaś to, że posłuchał pierwszego głosu; co zaś istotne, to to, że miał dość dystansu wobec posłuszeństwa, by ostatecznie ulec głosowi drugiemu. Z drugiej zaś strony, jak to się dzieje, że Kierkegaard w ogóle nie

¹⁴ *Ibidem*, s. 44, 45.

¹⁵ *Ibidem*, s. 48.

mówi o rozmowie, w której Abraham wstawia się za Sodomą i Gomorą ze względu na pozostałych tam być może sprawiedliwych¹⁶.

Czym różnią się te dwa, a właściwie trzy momenty objawienia? Nasuwa się analogia z przywoływaną już agadą, w której rabi Jehoszua odpowiada Najwyższemu, sprzeciwia się mu powołując przy tym na autorytet Tory¹⁷, sam Lévinas natomiast zwraca naszą uwagę na niejednoznaczny fakt dwukrotnego posłuszeństwa Abrahama. Być może jego kryterium nie stanowi samo owo posłuszeństwo wobec Świętego Jedyne (być może nie jest on jedyną jedynością) ani absurdalność wyboru wiary, i wzmacnia wątpliwości, odwołując się do chronologicznie wcześniejszego wydarzenia zapisanego w Torze w tej samej parszy, w której postać Abrahama przedkłada sprawiedliwość i odpowiedzialność nad posłuszeństwo, wstawiając się za obcymi, za mieszkańcami miast przeznaczonych na zagładę. Czy kryteria odpowiedzialności i sprawiedliwości mogą być zawieszane? Czy zawieszenie obu nie zapowiada najgorszego? Wkroczenie Świętego Jedyne burzy kruchy porządek spraw ludzkich wprowadzając weń dysproporcję i żądanie. Ta dysproporcja grozi chaosem. Takich miejsc znajdziemy w Torze więcej (historia Potopu, wieży Babel...).

Ale jest to także droga prowadząca nas do ważnych uwag na temat porządku sprawiedliwości, któremu niejako zagraża konfrontacja z absolutnie Innym, bowiem żąda on odpowiedzi i zarazem włączenia swojej inności w ów porządek. Czy ów porządek zdoła Go pomieścić razem z Jego bezkompromisowym żądaniem? – jest to bardzo ważne pytanie i jednocześnie próba ogniowa etyki: „Zgodzimy się bez trudu, iż jest rzeczą niezwykle ważną wiedzieć, czy moralność nie jest świadectwem naiwności”¹⁸, brzmi incipit *Całości i nieskończoności*.

¹⁶ E. Lévinas, À propos *tomu* Kierkegaard vivant, [w:] E. Lévinas, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, KR, Warszawa 2000, s. 89.

¹⁷ W przeświadczeniu mędrców Święty Jedyny także studiuje Torę (*Awoda Zara* 3b) i przedstawia się go jako nauczyciela.

¹⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 3.

Cóż po sprawiedliwości, gdy jej stosowanie jako wyłącznego kryterium oznacza surowość dystrybucji i w konsekwencji ostateczne ograniczenie przypadków poprzez kodyfikację obowiązków i żądanie rozpoznania wszystkich warunków i intencji? – każdemu to samo podług potrzeb czy zasług, ale wbrew prośbom i różnicom; Abraham pozostaje wierny swojemu ludowi, porzuca wyzwanie przymierza z absolutnie Innym, bowiem nie zna Jego zamiarów. Cóż po odpowiedzialności, gdy w konsekwencji prowadzi ona do tyrańskiego uścisku? – zawierzenie bez lub wbrew wiedzy o tym, czy nie jest ono wymierzone przeciwko komuś trzeciemu; Abraham może pozostać wierny albo Izaakowi, albo Sarze, albo Najwyższemu, w każdym razie musi pozostać wierny sobie, czyli porzucić siebie i wszystkich prócz jednego. Wyzwanie rzucone przez prośbę Innego przynosi zawsze ryzyko, iż Ja utraci równowagę, którą jest, być może, zdolne zachować.

Abrahama „Otom ja”, odpowiedź na wezwanie¹⁹, wyrażenie gotowości, zwrócenie się ku Innemu, by słuchać i usłyszeć, jest konieczne, by zachować odpowiedzialność, po nim następuje właściwa odpowiedź, która bierze pod uwagę także sprawiedliwość, czyli Innych i wierność im. Trzeba gotowości. Młodość i czarne włosy szybko przemijają. Dla Lévinasa relacja Ja z Twarzą Innego jest zawsze nieobojętna (poza-neutralna) i niesymetryczna, mobilizuje Toż-Samość bez nadziei na wzajemność. Nie ma żadnego działania, gestu mowy, które w obliczu Innego pozostawałyby bez znaczenia, nie ma też sposobu, by ostatecznie owe znaczenia kontrolować. Każdy ruch zachowuje swoją nieobojętność, dzięki czemu w ogóle może rozbłysnąć w polu Innego i zacząć coś dla niego znaczyć. Nieobojętność ekspresji jest początkiem znaczenia. Łączyć odpowiedzialność i sprawiedliwość w służbie innym jest wyzwaniem etycznym. Nie ma standardu. Sprawiedliwość bez odpowiedzialności grozi ignorancją i okrucieństwem, brakiem miłosierdzia, odpowiedzialność bez sprawiedliwości zatraceniem, tendencyjnością i wyjałowieniem. Stosowanie obu zasad wprowadza modalność – odpo-

¹⁹ W języku hebrajskim odpowiedź – *teszuwa*, znaczy również skruchę, powrót do dobra.

wiedzialność rośnie wraz z angażowaniem się w kolejne relacje. Pojawienie się kolejnego Innego i rozbicie dotychczasowych sojuszy naraża Ja, sprowadza nań kryzys, próba zażegnania równa się podjęciu nowego wyzwania. W tym sensie pojawienie się pierwszej twarzy w porządku fenomenalnym, przynosząc żądanie, rozbija i rozbiera tożsamość Ja; pojawienie się kolejnych żądań wymusza przyjęcie praktyki dzielenia siebie między wielu innych, dawania siebie i odmawiania – wymagania, a wraz z nimi odpowiedzialność, rosną zmierzając ku nieskończoności, tam właśnie przecinają się trajektorie odpowiedzialności i sprawiedliwości zakreślając tym samym pole trudnej i dynamicznej wizji wolności.

2. Kontra-Hobbes

Trzy fenomeny – odpowiedzialności, wolności i sprawiedliwości – należy poddać w dalszych partiach tekstu ekspozycji na drodze analizy fenomenologicznej, by dokładniej rozpoznać ich współzależności oraz miejsce w koncepcji Lévinasa.

Zwróćmy się zatem ku jego myśli, wyróżniając w niej motyw, którym wpisuje się w liberalną tradycję zachodniej refleksji moralno-politycznej, bowiem, jak pisze Michael Oakeshott:

Punktem wyjścia całej niemal nowożytnej refleksji nad postępowaniem moralnym jest hipotetyczna sytuacja wyboru i realizowania przez jednostkę własnych linii działania. Wyjaśnienia wydawało się wymagać nie samo istnienie takich jednostek, lecz to, jak mogły one dojść do poczucia obowiązku wobec bliźnich, oraz to, jaka była natura tych obowiązków; tak samo po prostu, jak problemem staje się istnienie innych umysłów, jeśli poznanie pojmie się jako residuum doświadczenia zmysłowego. Rzuca się to w oczy u Hobbesa, pierwszego moralisty świata nowożytnego, który otwarcie wziął w rachubę ówczesne doświadczenie indywidualności²⁰.

²⁰ M. Oakeshott, *Masy w demokracji przedstawicielskiej*, przeł. M. Szczubiałka, [w:] M. Oakeshott, *Wieża Babel i inne eseje*, wyb. i opr. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1999, s. 150. Miguel Abensur dokonał inspirującego odczytania tej partii myśli Lévinasa w kontekście filozofii politycznej Hobbesa

Tak więc, starając się dochować wierności koncepcji Lévinasa, skoncentrujemy się na rekonstrukcji figury spotkania Ja i Innego widzianej, podobnie jak u Hobbesa, przez pryzmat hipotetycznej sytuacji wyboru.

W sytuacji pierwotnej Inny kwestionuje spontaniczność Ja już przez samo pojawienie się na jego horyzoncie, wymyka się mocy Ja, której zwykł on używać wobec rzeczy, traktując je z naiwną oczywistością jak przedłużenie swego ciała i nie bacząc na usprawiedliwienie. Rzeczy poddają się owej spontaniczności. W używaniu ich, w rozkoszowaniu się nimi nie eksponuje się, ale zaciera różnica między własnością a dzierżawą (między *moje* a *dla mnie*), stąd rzeczy mogą być postrzegane jako pokarmy i narzędzia, którymi Ja się posługuje bez poczucia potrzeby usprawiedliwiania takiego ich pochwycenia czy zagarnięcia. Sam akt usprawiedliwiania (o czym była już poniekąd mowa) domaga się kogoś, przed kim się go dokonuje – to postępująca świadomość etyczna, która prowadzi do uzmysłowienia sobie pełni solidarności, do, jak ujmuje to Lévinas, odpowiedzialności aż po substytucję²¹. Zatem rozkoszowanie się może pozostać niezmaćcone nie dlatego, że jest w sobie usprawiedliwione, ale dlatego, że dotychczas nie zostało zakwestionowane. Pojawienie się Twarzy Innego pobudza wrażliwość etyczną, by w konsekwencji uchylić przed podmiotowością możliwość otwarcia na ideę Nieskończoności – spontaniczność jako etyczny fenomen życia społecznego nie może być samousprawiedliwieniem.

Będąc samo ze sobą Ja mogłoby zachowywać wszystko dla siebie. Te same rzeczy służą jednak obcemu, przybyszowi – jeśli nawet w rękach Innego zachowują z pozoru swoją specyfikę narzędzi i pokarmów, tak jak chciało je używać Ja, to i tak już nie są jedynie *dla* Ja. Ja nie może w żaden sposób wiedzieć, czym one stają się *dla* Innego – Ja

(zob. *Le contre-Hobbes* d'Emmanuel Lévinas, [w:] *Difficile justice*), do którego będę się starał nawiązać w konstrukcji tej części pracy.

²¹ Wątek ten rozwija Lévinas w drugiej połowie lat 60. i wokół niego osnawa swą książkę, jedną z najważniejszych w jego dorobku filozoficznym, wydaną na początku lat 70. Zob. E. Lévinas, *Substytucja*, [w:] *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 200, s. 165–219.

mogłoby to założyć, ale tylko na podstawie dwóch innych jeszcze założeń: że nic nie różni Ja i obcego prócz miejsca zajmowanego w obejmującym ich bycie świata i że Ja samo z siebie wie, do czego obiektywnie służą, zna ich sens. Analiza musiałaby założyć obecność złożonej, hermeneutycznej wiedzy, kolejnego fenomenu życia społecznego, do którego należy dopiero dojść. Obecność obcego graniczy z nieprzekładalnością. Porządki gestów postaci spotkania nie są paralelne²².

W sytuacji takiej niewspółmierności trudno odwołać się i znaleźć poręczenie w empatii, która w innym wypadku mogłaby tłumaczyć zwrot w spontaniczności Ja. Ja może przeforsować swoje pierwszeństwo, zaspokoić swoje potrzeby i moc, zagarnąć rzeczy, ubiec w ten sposób Innego. Pozostaje niepokój wynikający z ubiegania się obcego o ten sam świat, mobilizujący wysiłki Ja pożytkowane do utwierdzenia własnej uzurpacji. Następnym krokiem byłoby zatem odstraszenie Innego lub zmuszenie, by uznał Ja i jego swoiste kryterium sensowności – podporządkowanie Innego (lub też ostatecznie rozwiązujące całą sytuację podjęcie ryzyka zadania śmierci), kolonizowanie jego świadomości, wytresowanie do uległości.

Ceną pokoju zaprowadzonego przemocą jest permanentny stan obawy, bowiem kolejne pojawiania się jeszcze kogoś kwestionują niezależną i praktyczną sensowność świata Ja – przemoc pociąga za sobą przemoc, a sama już niekończąca się praca podporządkowywania wymusza, często niekorzystne, sojusze siły, a w konsekwencji oddanie władzy suwerenowi i ustanowienie Lewiatana. Stawką pozostaje cały czas utrzymanie tożsamości i ciągłości między światem Ja i dla Ja, swego ro-

²² Wśród naszych codziennych wzajemnych zetknięć obcość maskowana jest przez tradycję i zwyczaj, jedynie Twarz zachowuje swój an-archiczny charakter, pomiędzy gestem, ubiorem, swojskością przewija się jej nieredukowalne pouczenie odsyłające poza to, co własne i znane. Jednak, wraz z pojawieniem się cudzoziemca znika owo poczucie zadomowienia w zewnętrznym podobieństwie, nie znika natomiast samo wezwanie do solidarności. W porządku analizy, którego tu się trzymamy, nie może być mowy o pierwotności wspólnoty gestu i zwyczaju, w porządku analizy Ja i Inny są sobie obcy.

dzaju akt własności uzyskany przez wywłaszczenie wszystkich Inných. Pochód przywłaszczania prowadzić musi przez ruiny światów, których już nikt nie rozumie, bo zabrakło tych, którzy mogliby je objaśniać, przeżytki cywilizacji uległe pod naporem mocy świecą pustką.

Inny, wdrożony w sensowność świata Ja, nie traci jednak swojej inności, traci jedynie możliwość jej realizowania. Spontaniczność przechodząca w ekspansywność Ja prowadzi do negatywnego wpisywania się w życie i świat Innego, a także przez ten świat, jednak poza tym, co stanowi możliwość Ja, pozostaje świat Innego. Jego podporządkowanie jest tylko podporządkowaniem zewnętrznym, za twarzą, która ogranicza horyzont Ja, skrywa się cały czas odrębne źródło sensowności.

Jednak ulec mu oznacza zrezygnować z pierwszeństwa. Kryteria sensowności Ja nie są jedynymi, które wydarzają się w bycie, polityka siły zamyka wspólną drogę do emancypacji, spontaniczność staje się złotą klatką egoizmu, której stale musi bronić.

Posiadanie siebie staje się przytłoczeniem sobą. Podmiot, który siebie posiada, nie może się siebie pozbyć, wszędzie ciągnie za sobą swój byt. Wolność podmiotu, który sam się ustanawia, nie przypomina wolności bytu wolnego jak wiatr²³.

Dla egotycznego Ja, będącego tak, jak gdyby był tylko on sam (bowiem tylko on i jego świat się dla niego liczą), dzień powszedni staje się nieustanną walką o przetrwanie. Jedyną możliwą filozofią dobra jest filozofia dobra Ja i dla Ja, jedynym pokojem stan zawieszenia broni, jedyną odpowiedzialnością ta, którą akceptuje, jedyną sprawiedliwością ta, która chroni przed Innymi, dystrybuowana przez jedną władzę.

Gdyby nie było innego wyjścia, moglibyśmy przyjąć, że wszystko wyłącza się z przemocy, a porządek egoizmu jest jedynym możliwym porządkiem i lepiej byłoby mu ulec. Taka moralność wydaje się skazana z gruntu na bycie własną karykaturą. A zatem czy jest jakaś szansa, by umknąć przemocy, znaleźć poza nią pokój? Czy pojawienie się Innego wymusza cios i kontynuację ekspansji, czy też jest okazją wymknięcia się samemu sobie?

²³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 327.

Rozumiemy, że ekspansywnego Ja żadna z rzeczy nie może pouczyć, jak porzucić sensowność podyktowaną praktyką swego ciała.

Czymże jest jednostka – samotna jednostka – jeśli nie drzewem, które wyrasta nie patrząc na to wszystko, co niszczy i łamie, zagarniając dla siebie pokarm, powietrze i słońce, istotą całkowicie usprawiedliwioną w swej naturze i w swym bycie? Czymże jest jednostka, jeśli nie uzurpatorem? Cóż oznacza pojawienie się świadomości – nawet pierwszej iskry rozumu – jeśli nie odkryciem trupów obok mnie i mego przerażenia, że istnieję mordując? Wrażliwość na innych, a stąd możliwość zaliczenia siebie między nich, osądzania siebie – oto świadomość, czyli sprawiedliwość. Być, nie będąc zabójcą. Można wyrwać się tej odpowiedzialności, zaprzeć się miejsca, w którym mnie ona dopada, poszukać zbawienia anachorety. Można wybrać utopię. Lecz można przeciwnie, nie uciekać, w imię ducha, przed uwarunkowaniami, z których jego dzieło czerpie swój sens, pozostać na ziemi, a to oznacza wybrać działanie etyczne²⁴.

Żadna rzecz nie zawiera w sobie wskazówek, jak jej używać, wszelka sensowność na ten temat podyktowana zostaje praktyką ciała, do tego niepotrzebny jest żaden język prócz języka bytu – w tym sensie świat rzeczy jest milczącym światem. To nie język, a żywotne potrzeby i interesy ciała modelują podmiotowość podsycając jej egotyzm. Jak przekroczyć horyzont wyznaczony byciem i bytem?

Nadzieję może przynosić owo wahanie podyktowane niepokojem wywołanym pojawieniem się Innego, które możemy związać z pytaniem o pierwszeństwo. Inny, jego pojawienie się w horyzoncie Ja na pozór nie różni się od zjawisk, które pojawiają się w jego świecie – tam, gdzie rzecz nie wymyka się z rąk, zwierzę nie stanowi konkurencji w ekspansji, ale jej element i pożywienie. Inny tylko z pozoru wpisuje się w ten porządek – jednak jego zwrócenie się Twarzą do Ja rozrywa go. Zjawienie się Twarzy przynosi inny opór niż ten, do którego przywykł egotyzm, czyniący spójnymi różnorodności świata swego działania. Wnosi pełną niepokoju nieciągłość, inny niż zwykle rodzaj zagrożenia, który przyprawia o zawrót głowy – nieokreślone zagrożenie. Nieodparte

²⁴ E. Lévinas, *Miejsce i utopia*, [w:] E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Atext, Gdynia 1991, s. 104.

pragnienie zanegowania owego niepokoju przerywa separację, zmienia zadanie śmierci podyktowane potrzebą przetrwania w rytuał zabójstwa związany z uwolnieniem się od nawiedzającej Ja inności. Pojawienie się Innego przynosi przerwanie separacji, bowiem rozbija tożsamość Ja, w której pojawia się modalność – sama możliwość Ja jako mordercy: Ja może zabić; i alternatywna: Ja nie musi, może. Nie jest to jeszcze nowe, społeczne kryterium sensowności, ważne, że dotychczasowe, egotyczne właśnie zostało zakwestionowane, jej miejsce chwilowo zajęła modalność wahania.

Twarz jest pierwszym pytaniem, jest kryterium wątpliwości, od którego może wziąć początek moralność, współpraca, jest możliwością wyprowadzenia Ja poza konieczność stosowania przemocy, szansą. Początkiem pouczenia nie jest zatem możliwość śmierci Ja, tę drogę właśnie mamy szansę porzucić, ale możliwość śmierci tego obcego – pytanie: kto ma pierwszeństwo w bycie?, daje tu nowy początek²⁵.

Respekt przed Innym nie przynosi równości w bycie, ale utrzymuje asymetrię – cofnięcie ręki, rezygnacja z władzy nie neutralizuje władzy, jaką teraz Inny ma nade mną – ale jest początkiem pouczenia, swoistej pedagogii. Ja ryzykuje teraz bezpieczeństwem na rzecz nieznanego i jeszcze nic nie wie o tym, że ta przygoda może się zakończyć nieśmiertelnością, której obietnicą jest nie Inny, ale Twarz Innego, objawiające się źródło możliwej do spełnienia solidarności. Obcy również może nie ulec pokusie zabójstwa, ale skąd można byłoby o tym wiedzieć?

Na pytanie w rozmowie z Philipp'em Nemo: „Czy jednak bliźni nie jest również odpowiedzialny w stosunku do mnie?”, Lévinas odpowiada:

Być może, lecz to jego sprawa. Jednym z głównych tematów *Totalité et Infini* [...] jest nie-symetryczność relacji intersubiektywnej. W tym sensie jestem odpowiedzial-

²⁵ Wahanie inicjuje gościnność wobec Innego i daje początek świadomości moralnej, która w swoim rozwoju może następnie obejmować inne istoty, ludzkość, a także wtórnie obudzić świadomość ekologiczną, jako zainicjowana oraz postępująca jest zatem otwarta na korekty i żądania, jak również warunki, w których mogą one zostać spełnione, a które nastąpią dopiero w przyszłości – ludzkość może stawać się coraz to sprawiedliwsza.

ny za bliźniego, nie czekając na wzajemność, nawet jeśli miałbym przyplacić to życiem. Wzajemność jest jego sprawą²⁶.

Na konsekwencję obopólnego zagrożenia przez odwrócenie perspektyw, jako jedną z najważniejszych konsekwencji sytuacji spotkania u Lévinasa, zwraca uwagę w swoim komentarzu do jego filozofii Harry Lesser: „jeśli jestem Innym Innego, jesteśmy nie tylko zagrożeniem, ale także stwarzamy to zagrożenie”. Stąd, zgodnie z myślą Lévinasa: „tworzy nas nie tylko psychiczna czy fizyczna, ale także moralna podatność na zranienie”.

Nie wynika z tego jeszcze ostateczny dowód konieczności dla etyki i odpowiedzialności. Wydaje się jednak, że możemy utrzymywać, iż mamy tylko dwie możliwości – być Hobbesowskimi ludźmi pohamowywanymi przez różne wzajemne porozumienia w wojnie wszystkich przeciwko wszystkim lub być odpowiednio etycznymi ludźmi bez gwarancji wzajemności w zależności od tego, czy bierzemy na siebie odpowiedzialność czy też nie. Pytanie, czy to wystarczy, czy możemy nadal pytać, dlaczego powinniśmy być raczej „etyczni” niż Hobbesowscy czy też każda taka kwestia jest logicznym i ludzkim absurdem²⁷.

U Lévinasa w zapobieganiu ryzyku nieprzewidywalności szala rozsądzająca między umową a obietnicą zostaje przechylona na rzecz tej drugiej. Twarz Innego niesie zakwestionowanie, poczucie zagrożenia, a zarazem wahanie, jak i nadzieję przymierza, obietnicę.

Alternatywną możliwością dla władzy nie jest neutralność umowy, która zakłada wcześniejszą zgodność gestu, języka, równosilność i analogię tożsamości podmiotów, ale samoograniczenie, wstępną przynajmniej uległość oraz posłuszeństwo. Uznanie pierwszeństwa Innego owocuje w efekcie nadzieją na przekroczenie świata, jaki zna Ja, w kierunku ku życiu moralnemu we wspólnocie, rozwinięciu spektrum możliwości.

²⁶ E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 56.

²⁷ Por. H. Lesser, *Levinas and the Jewish Ideal of the Sage*, [w:] *History of Jewish Philosophy*, red. D.H. Frank, O. Leaman, Routledge, London–New York 2003, s. 95–96.

„Tylko Ja może odpowiedzieć na wezwanie twarzy”²⁸, zatem dobra odpowiedź daje szansę na zrealizowanie potencjału solidarności, której zapowiedzią i dysponariuszem jest inna twarz. Jest to już oczywiście porządek wiedzy etycznej, dzięki której Ja

odkrywa, że sam użytek wolności jest zabójczy. [...] Inny ukazuje mi się jako rozmówca, jako ten nad kim nie mogę mieć władzy, wobec którego nie mogę móc, kogo nie mogę zabić. [...] Inny może nadawać mi władzę (*m'investir*) i usprawiedliwiać moją wolność (*investir ma liberté*), która sama przez się jest arbitralna, dzieje się tak dlatego, że ostatecznie mogę się poczuć jak Inny Innego. Ale jest to możliwe dopiero dzięki bardzo złożonym strukturom²⁹.

Obietnica jako antidotum na nieprzewidywalność.

Spotkanie twarzą w twarz nie musi zakończyć się zabójstwem, okaleczeniem, podporządkowaniem, jakimś rodzajem ekspansji spontanicznej wolności, ale przyjęciem objawienia, uległością wobec pouczenia, uznaniem własnej odpowiedzialności, której Ja samorzutnie nie może ograniczyć – tego, iż życie obcego spoczywa w rękach Ja, które to poczucie w postaci niepokoju cały czas mu towarzyszyło, i zależy od przyznania mu pierwszeństwa. Ja odkrywa poprzez Twarz Innego i w Innym swoją własną inność, możliwość bycia inaczej, to, iż nie musi zabijać, by żyć. Oczywiście, Lévinas ma tu coś więcej na myśli niż tylko skrajne przypadki. Odwołując się do tradycji żydowskiej, pisze:

„Nie będziesz zabijał” lub „Będziesz kochać twego bliźniego” nie znosi jedynie przemocy zabójstwa; dotyczy wszystkich powolnych i niewidzialnych morderstw, którymi kompromitujemy się w naszych pragnieniach i ułomnościach, we wszystkich niewinnych okrucieństwach naturalnego życia, w obojętności „spokojnego sumienia” względem bliskich i dalekich aż po wzniosły upór naszych uprzedmiotowień i tematyzacji, wszystkich niesprawiedliwych poświęceń, które zawdzięczamy swym ciężarom atomowym osobników oraz równowadze społecznej naszych ustrojów. Całość Tory, w jej drobiazgowych opisach, zbiera się w „[Ty] nie będziesz zabijał” nakazane w twarzy innego i w niej oczekujące na swoje ogłoszenie. Życie innego, *bycie* innego, mnie przypada jako obowiązek. W *ty* tego przykazania ja jest

²⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 368.

²⁹ *Ibidem*, s. 85–86.

jedynie założone: ono jest dla innego w najbardziej swoim jego rdzeniu. Rozerwanie istoty jako bycie. Rozerwanie immanencji w sercu ostatecznej zażyłości utożsamienia ja ze sobością. Inny przechodzi przed Toż-Samym. Proszę bardzo, Pan przodem!³⁰

Koniec z przemocą.

3. Dwuznaczność przemocy

A jednak. W kontekście krytyki tradycji Zachodu warto się zastanowić, jakiego rodzaju wykroczeniem jest przemoc i jakiego rodzaju relacją. W *Całości i nieskończoności* czytamy:

Strach o swój byt, określający relację z moją śmiercią, nie jest więc strachem przed nicością, lecz strachem przed przemocą (którego kontynuacją jest strach przed Innym, przed tym, co absolutnie nieprzewidywalne). [...] Przemoc śmierci grozi jak tyrania obcej woli³¹.

Mogłoby się wydawać, że groźba przemocy jest tym, co w mniemaniu Lévinasa bezwzględnie należałoby i byłoby można wykluczyć, jednak w *Inaczej niż być lub ponad istotą* Lévinas pokazuje, co bliskie jest też liberalnym poglądom na cierpienie i okrucieństwo³², iż taka interpretacja nie dotyczy jego stanowiska:

³⁰ E. Lévinas, *De l'éthique à l'exégèse*, [w:] E. Lévinas, *À l'Heure des Nations*, Editions de Minuit, Paris 1988, s. 128–129.

³¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 283, 282.

³² Zob. M. Walzer, *O tolerancji*, przeł. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999; zob. także: R. Rorty, *Prawa człowieka, rozum i uczucia*, przeł. W. Jach, „Odra” 2005, nr 2, s. 53–62. Warto w tej kwestii prześledzić dzieje, rodzaje i konsekwencje okrucieństwa, co jest przedmiotem eseju Judith N. Shklar *Okrucieństwo na pierwszym miejscu* (w: J.N. Shklar, *Zwyczajne przywary*, przeł. M. Król, Znak, Kraków 1997, s. 17–57). „Okrucieństwo wprawia nas w szczególne zakłopotanie, ponieważ nie potrafimy żyć z nim, ani bez niego”, *ibidem*, s. 11.

Dla nas, ludzi Zachodu, prawdziwym problemem jest nie tyle odrzucenie przemocy, ile obmyślenie takiej walki z przemocą, która, nie przekształcając się w zasadę nie-sprzeciwiania się Złu, mogłaby uniknąć instytucjonalizacji przemocy w imię samej walki³³, [i nawet w samej podstawie swej metafizyki odnajduje on przemoc:] Zadziwiający Mówienie odpowiedzialności za innego stawia czoło byciu; jest rozerwaniem istoty, bezinteresownością narzuconą przez przemoc, która jest dobra³⁴.

Ważne, by fragmenty te skomentować razem. Ich zasadniczą cechą jest to, iż zestawione ujawniają całe nawarstwienie problemu. Z jednej strony, na poziomie egzystencji przemoc jest jednocześnie tym, czego podmiot się w istocie obawia, znając możliwe źródła przemocy, i tym, czemu permanentnie podlega, poznając, że nie jest w stanie ich opanować. Z drugiej, jest to polityczna funkcja przemocy, z której narzucającą się teoretykom polityki oczywistością – również tego, iż jej stosowanie jest uzasadnione w imię ochrony obywateli przed przemocą – polemizuje Hannah Arendt:

Jeśli przyjrzymy się dyskusjom dotyczącym zjawiska władzy, okaże się, że wśród politycznych teoretyków, poczynając od lewicy, a kończąc na prawicy, panuje zgoda co do tego, że przemoc jest tylko ostentacyjną manifestacją władzy. „Istota wszelkiej polityki sprowadza się do walki o władzę, ostateczną zaś formą władzy jest przemoc” – mówi C. Wright Mills, powtarzając niejako Maxa Webera definicję państwa jako „opartego na środkach prawomocnej (to znaczy traktowanej jako prawomocna) przemocy stosunku *panowania* ludzi nad ludźmi”. Zgoda ta jest niezwykła, zważywszy, że zrównanie władzy politycznej ze „zorganizowaną przemocą” ma sens tylko gdy za Marksem państwo ocenia się jako instrument ucisku w rękach klas rządzących³⁵.

³³ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 291. „W społeczeństwie takim, jakie funkcjonuje, nie można żyć bez zabijania, a w każdym razie bez przygotowywania czyjejś śmierci. W konsekwencji ważnym pytaniem o sens bycia nie jest: dlaczego jest raczej coś niż nic? – pytanie Leibniza, tak bardzo komentowane przez Heideggera – lecz: czy będąc nie zabijam?”. E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, s. 66.

³⁴ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 77.

³⁵ H. Arendt, *O przemocy*, [w:] H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. A. Łagodzka, W. Madej, Aletheia, Warszawa 1999, s. 45–46.

Dochodzi do tego jeszcze trzeci rodzaj przemocy, przemocy „etycznej”, takiej sytuacji, w której Inny wzywa mnie do odpowiedzialności, narzuca obcą mi wolę przez samo wezwanie.

Na przykładzie przemocy widać wyraźnie, jakie trudne zadania stoją przed podmiotem wybranym do odpowiedzialności³⁶, bowiem przestrzenie wyróżnionych sfer nie są od siebie odizolowane, ale nakładając się na siebie wprowadzają podmiot w sytuację konfliktu. Odpowiedzialność wiązać się będzie zatem każdorazowo z wydarzaniem się, a postępowanie z możliwą przemocą, z poświęcaniem w decyzji jednej relacji względem innej, często bez uświadomienia sobie kosztów oraz ilości i kształtu nawarstwień³⁷. Tak Ja, jak i Inny nie jesteśmy nietykalni. To, co nas spotyka, ale lepiej powiedzieć – to, na co siebie narażamy i na co jesteśmy narażeni, dotyka nas, celuje w naszą wrażliwość.

Ale Lévinas kwestię przemocy potrafi ująć jeszcze inaczej:

Przemocą – pisze w eseju *Etyka i Duch* – jest każde działanie, które podejmujemy w taki sposób, jak gdybyśmy działali sami jedni: jak gdyby cała reszta świata istniała tylko po to, by *przyjąć* to działanie. Przemocą jest więc także wszelkie działanie, jakiemu podlegamy nie będąc pod żadnym względem jego współwykonawcami³⁸.

Działaniu konieczna jest odpowiedzialność i odniesienie do sprawiedliwości, inaczej pozostaje działaniem zamkniętym w kręgu pojedynczej wolności, która sama z siebie nie jest w stanie zarysować granic swych możliwości. Z tej perspektywy Inny jest szansą i w tym sensie jest

Zob. także: *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Atla 2, Wrocław 2002, s. 355.

³⁶ „Nawet, kiedy czyn jest rozumny, kiedy czyn jest sprawiedliwy, zawiera przemoc”. E. Lévinas, *Teksty mesjanistyczne*, [w:] *Trudna wolność*, s. 83. „Istnieje bowiem dramat sprawiedliwości, która się uczłowiecza”. E. Lévinas, *Prawo odwetu*, [w:] *ibidem*, s. 156.

³⁷ „Relacja nie jest po prostu zrozumiałą, dostępną dla intuicji treścią. Nabiera znaczenia dopiero w systemie relacji, do którego należy”, E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 100.

³⁸ E. Lévinas, *Etyka i duch*, [w:] *Trudna wolność*, s. 7.

konieczny, abym mógł się wyrwać poza krąg przemocy, to w jego rękach spoczywa usprawiedliwienie mojej nieneutralnej dla niego obecności, to on w swoim sądzie o mnie, w swoim dopuszczeniu gruntuje dopiero miejsce dla mnie. Przemoc jako ekspansywny ruch podmiotowego egoizmu może zostać ograniczona, może przestać być pomnażana. Krzywdy mogą zostać zadośćuczynione, winy odpuszczone przez Innego.

Inaczej zatem wygląda zadanie sprawiedliwości: „Przemoc woła o przemoc. Lecz tę reakcję łańcuchową trzeba powstrzymać. Taka jest sprawiedliwość. Takie przynajmniej jest jej zadanie, gdy zło już zostało popełnione”. Wzorem dla Lévinasa jest tu prawodawstwo rabiniczne: „Uczeni Talmudu dostrzegają i oskarżają niebezpieczeństwa, jakie czyhają nawet na uzasadnioną przemoc”³⁹.

W lekturze talmudycznej *Judaïsme et révolution* komentuje on dyskusję między rabinami Elazarem i Jehoszą bar Korha w kwestii reakcji na prześladowanie i idąc za drugim z nich podkreśla niebezpieczeństwo: „śmierć judaizmu w człowieku rewolucyjnym”⁴⁰. A oznacza to nie tyle ostateczne zwycięstwo prześladowanego⁴¹, ile samej przemocy, która w zamierzeniu ma być powstrzymana. Opór nie może zatem przyjąć formy akcji politycznej, jak chciałby tego rabi Elazar.

W koncepcji Lévinasa wszelkie myślenie, a za nim idące działanie, nie jest ani źródłowo, ani światowo neutralne, tzn. ma swoją wagę, znaczenie i wnosi ten „ciężar” w świat jako obiektywnie nieusprawiedliwioną (a jedynie subiektywnie motywowaną) manifestację swojej wolności. Jest to taki rodzaj transcendentalizmu, który badając warunki możliwości, wskazuje, iż w samym akcie orientacji na warunki możliwości tkwi już moment samowoli, tym samym wykazuje, że krytyczność jest niekonsekwentna w swej krytyczności, a wskazywanie na konsek-

³⁹ E. Lévinas, *Prawo odwetu*, [w:] *ibidem*, s. 156; E. Lévinas, *Sens historii*, [w:] *ibidem*, s. 244.

⁴⁰ E. Lévinas, *Judaïsme et révolution*, [w:] E. Lévinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Editions de Minuit, Paris 1977, s. 47.

⁴¹ *Ibidem*, s. 50.

wentność/niekonsekwentność jest ujawnieniem konieczności podjęcia decyzji wobec tej modalności, decyzji niedającej się ugruntować.

Podmiot zatem działa bez możliwości wycofania się z tego działania i z działania w ogóle, zajmując miejsce, czyli zajmując się sobą, i będąc do siebie przywiązanym, jednocześnie sam ustanawia nad sobą własne panowanie, którego nic nigdy ostatecznie nie potwierdzi – jest samozwańcem, jego działanie samowolą. Jednak ten brak usprawiedliwienia przed samym sobą tak w byciu, jak i w działaniu, staje się dopiero czymś problematycznym w obliczu Innego, tzn. to Inny przez samo swe bycie, ale też przez swój osąd, osąd nade mną, zarówno może podważyć, zakwestionować moją samowolę, jak i ją usprawiedliwić. W tym sensie nasze pozycje są nieporównywalne, Inny ma nade mną przewagę. Jak pisze Lévinas, początkiem świadomości moralnej jest odkrycie przez Ja, że jego wolność, „sam użytek wolności jest zabójczy”⁴².

[Inny] nie pokrywa się z teoretyczną ideą *alter ego* właśnie z tego prostego powodu, że wywołuje we mnie wstyd i że ukazuje mi się jako ktoś, kto mnie przewyższa, kto nade mną panuje. [...] Moralność zaczyna się wtedy, gdy wolność nie usprawiedliwia się sama przez się, lecz czuje się arbitralna i zadająca gwałt⁴³.

W ten sposób Ja otwiera się na totalny wymiar podmiotowej odpowiedzialności, która nie ogranicza się jedynie do świadomej inicjatywy. Podmiot stoi na drodze doświadczania nieskończoności swojej odpowiedzialności, jednak:

*Nieskończoność odpowiedzialności nie oznacza jej aktualnej wielkości, lecz jej wzrastanie, w miarę jak ją podejmujemy. Obowiązki rosną w miarę ich wypełniania*⁴⁴.

Jak widać, problem Lévinasa etyki odpowiedzialności to nie problem wolności, ale sprawiedliwości, zadośćuczynienia za „wykonywaną”

⁴² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 85.

⁴³ *Ibidem*, s. 86.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 296.

wolność, problem konieczności usprawiedliwiania swojej wolności, współegzystowania Ja i Innego.

Więź z drugim zawiązuje się tylko jako odpowiedzialność, niezależnie od tego, czy jest ona przyjęta czy odrzucona, czy się wie, czy nie, w jaki sposób przyjąć ją na siebie, czy można, czy nie, zrobić coś konkretnego dla drugiego. Powiedzieć: oto jestem. Zrobić coś dla drugiego, dać⁴⁵.

Zatem przypomnijmy – między Ja i Innym nie funkcjonuje wspólnota świadomości, pierwotnym stanem jest stan separacji. Przekonanie Ja o słuszności postępowania nie jest w stanie powstrzymać poczucia krzywdy, poniżenia, jakie będzie żywił Inny, który, tak jak Ja, jest konkretny (przede wszystkim można byłoby tu wskazać na wykształcone już sfery uczuć, przekonań, światopoglądu, wartości i „skłonności”). Uczucia są bezkompromisowe, tzn. mimo iż możliwa jest ich pacyfikacja, roszczą pretensje do uznania. Nie wchodzi tu w grę racjonalne argumentowanie, gdyż i ono może przybrać postać siły. Pomijając ten fakt – świadomości wytworzone na gruncie różnych kultur posługują się różnymi metafizykami uzasadnień, co nie jest w stanie zagwarantować nawet wspólnej płaszczyzny dyskursu. W nim mogą brać udział tylko ci, którzy poddadzą się wspólnym regułom, a te wyrzucają poza nawias dużą część tematów i dążeń.

Podmiotowość jako struktura dialogiczna nie jest równoznaczna z aktywacją drzemiącej w jednostce racjonalności, ale z jej wrażliwością i podatnością na kształtowanie w procesach kulturyzacji i socjalizacji. W redefiniowanej diadzie ego – alter ego oba człony ego do siebie nie przystają, są „miejscami” wypełnianymi przez różne treści, otoczka kulturowa stanowi złożony i nieodłączny składnik podmiotowości, niezbędny dla bycia członkiem poszczególnych społeczności. Powiedzielibyśmy, że istota podmiotu jest względem niego transcendentna. Wydarza się niejako na zewnątrz, zatem podmiot potrzebuje dla siebie miejsca, by się objawić, rozbrzmieć.

⁴⁵ E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, s. 55.

Niszczenie transcendencji – nie tej, konkretnej, jakiejś, ale pewnego *locus*, azylu, miejsca bez miejsca – jest niszczeniem podmiotowości. Według Lévinasa, konieczna jest odpowiedzialność za własną wolność i wolność Innego, Innego nie jako alter ego, ale jako Absolutnie Innego. Relacją, która łączy Ja z Innym nie jest tak czy inaczej rozumiany rozum, interes, ale wymiar źródłowej odpowiedzialności, którą Ja odkrywa jako sferę wolności.

Wolność Innego – pisze Lévinas – nie może tworzyć struktury z moją wolnością ani wchodzić z nią w związek syntetyczny. Odpowiedzialność za bliźniego jest właśnie tym, co wykracza poza legalność i co zobowiązuje poza wszelką umową, a więc tym, co przychodzi do mnie spoza mojej wolności, spoza teraźniejszości, z czasów niepamiętnych. Między mną a Innym ziele różnica, której nie może pokonać żadna jedność apercpepcji. Moja odpowiedzialność za Innego jest właśnie nie-obojętnością tej różnicy: bliskością Innego⁴⁶.

Pojawi się tu jeszcze jeden wątek – solidarności – kiedy uświadomimy sobie, że poza człowiekiem nie ma nikogo i „tylko Ja może odpowiedzieć na wezwanie twarzy”⁴⁷.

⁴⁶ E. Lévinas, *Bóg i filozofia*, [w:] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 134.

⁴⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 368.

CZĘŚĆ TRZECIA

WYNAJDYWANIE AZYLU – ANALIZY DRUGIE

ROZDZIAŁ VII

Przestrzeń azylu

*Nikt nie ulepi nas ponownie z ziemi i gliny
Nikt nie omówi naszego prochu
Nikt.
Paul Celan*

1. Limitowanie odpowiedzialności

W słynnej odpowiedzi na konkursowe pytanie „Co to jest Oświecenie?” Immanuel Kant opowiada się stanowczo za jednostkową autonomią w posługiwaniu się rozumem jako znakiem wyróżniającym epoki. Zaleca przy tym czynienie z niego publicznego użytku, odróżniając go wyraźnie od użytku osobistego:

p u b l i c z n y użytek ze swego rozumu za każdym razem musi być wolny, i jedynie taki może doprowadzić do oświecenia pośród ludzi. O s o b i s t y u ż y t e k rozumu z kolei często powinien być ostro ograniczany, jednakże nie tak, by w jakiś szczególny sposób utrudniać postęp oświecenia. Za publiczny użytek swego własnego rozumu uznaję takie jego zastosowanie, jakie wobec całej publiczności w y k s z t a ł c o n e g o ś w i a t a (*Leserwelt*) czyni z niego ktoś, [występując] jako u c z o n y. Osobistym użytkowaniem nazywam taki, jaki wolno [człowiekowi] czynić ze swego rozumu na pewnym powierzonym mu p u b l i c z n y m stanowisku czy urzędzie. Dla wielu spraw, które wpływają na interesy społeczności, jest niezbędny pewien mechanizm, utrzymujący niektórych członków społeczeństwa w biernym posłuszeństwie, tak aby dzięki zaprowadzonej w ten sposób sztucznej jednomyślności rząd był w stanie realizować publiczne cele lub chociaż chronić je przed zaprzepaszczeniem. Oczywiście, w takim przypadku zastanawianie się nie jest

dozwolone, tu raczej trzeba być posłusznym. Dopóki jednak ten element mechanizmu traktuje się równocześnie jako część pewnej stanowiącej całość społeczności, a nawet wspólnoty światowej, a zatem jako uczonego, który za pośrednictwem swych pism zwraca się do publiczności we właściwym znaczeniu tego słowa, to ten może z pewnością zastanawiać się, nie szkodząc przez to sprawom, w których jako trybik biernie uczestniczy¹.

Nie przesądzając o intencjach Kanta, użytek prywatny dobrze, jak się zdaje, określa miejsce jednostki w ideale państwowej biurokracji, włączając w to również użytą tu metaforę mechanizmu. Odmienne cele wymagają odpowiednich do nich środków. Wątek ten nie byłby być może godny uwagi, gdyby nie jego dalekie echo.

W swoim sprawozdaniu z procesu Adolfa Eichmanna, człowieka, któremu w nazistowskich Niemczech powierzono realizację planu „ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej”, Hanna Arendt potraktowała serio makabryczną szczerość jego wypowiedzi parafrazujących Kantowski imperatyw – „starałem się wypełniać swoje obowiązki”:

co do sumienia – rysuje jego portret jako oddanego biurokraty – był święcie przekonany, że odczuwałby wyrzuty sumienia jedynie wówczas, gdyby nie wykonał otrzymanego rozkazu, to znaczy nie posłał milionów mężczyzn, kobiet i dzieci na śmierć, czyniąc to z wielką energią i najbardziej pedantyczną starannością².

Wiele uwagi w tej książce-raporcie poświęca Arendt sekwencjom podejmowanych przez nazistów działań mających prowadzić do realizacji „ostatecznego rozwiązania” w poszczególnych regionach Europy, tak by czytelnik mógł ogarnąć skalę i logikę całej technologii zagłady.

Odkrycie, że za ludobójstwem mogą stać beznamiętni służbiści, myślący kategoriami kariery urzędniczej i procesu produkcji, wstrząsnęło opinią publiczną. Przyzwyczajeniu, by widzieć źródło radykalnego zła w ludzkich popędach i ambicjach, nienasyconym pragnieniu przemocy

¹ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie?*, przeł. T. Kupś, [w:] I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Antyk, Kęty 2005, s. 45–46.

² H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Znak, Kraków 1987, s. 34.

i zniszczenia, trudno wyrzec się patosu. Jednak, jak zauważa George Steiner:

Istnieje bez wątpienia jakiś sens, w którym obóz koncentracyjny odtwarza formy życia fabryki, gdzie „ostateczne rozwiązanie” jest zastosowaniem do istot ludzkich techniki składu i taśmy produkcyjnej³.

Książka *Eichmann w Jerozolimie* opublikowana w 1963 roku wywołała falę niekorzystnych dla Arendt komentarzy⁴ – jakby bojąc się konfrontacji z rzeczowo wyłożonym zagadnieniem, oskarżono ją o próbę usprawiedliwienia nazistowskich zbrodni. Ale i dla niej brak oporu ze strony Eichmanna nie był jednostkowym przypadkiem. Rok później jeszcze raz wraca do sprawy Eichmanna, kiedy publikuje esej *Odpowiedzialność osobista w warunkach dyktatury*. Pokazuje w nim, jak dobrze rozumiała tę przez siebie zadaną lekcję. Że nie chodzi tylko o naszą umiejętność osądzenia winy zbrodniarzy w świecie potępiającym tę zbrodnię. Że chodzi głównie o umiejętność osądzenia zbrodni w świecie żyjącym tą zbrodnią.

Stawiając pytania o władzę sądenia Arendt docieka kwestii jednostkowej odpowiedzialności w warunkach totalitaryzmu, jednak, jak łatwo się domyślić, nie tylko. Jest to jedynie najbardziej jaskrawy przypadek, w którym odmowa sądenia jest zapowiedzią najgorszego. Pytania przez nią stawiane nie dotyczą wyłącznie wypadków II wojny światowej. Wyraźnie widać ich związek z innymi jej analizami dotyczącymi kondycji ludzkiej w sytuacji rewolucji, dyktatury, kolonializmu, wykluczenia. Jednak tym razem nie tyle chodzi o przegląd poszczególnych przypad-

³ G. Steiner, *W zamku Sinobrodego. Kilka uwag w kwestii przededefiniowania kultury*, przeł. O. Kubińska, Atext, Gdańsk 1993, s. 59.

⁴ Zob. J. Kohn, *Wprowadzenie*, [w:] H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, red. J. Kohn, przeł. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 11–19. Zob. także eseje zawarte w „Przeglądzie Politycznym” (2002, nr 55) poświęconym myśli Arendt autorstwa Amosa Elona, Hansa Sanera i Seyli Benhabib.

ków, ile o ogólny, filozoficzny namysł nad uwarunkowaniami społecznej przyzwoitości.

Oskarżając urzędnicze cnoty posłuszeństwa i uległości, Arendt staje przed pytaniem, czy rzeczywiście społeczna amoralność, która okazuje się dominującą normą, może skutecznie zniszczyć wszelkie źródła indywidualnej wrażliwości etycznej.

Kwestia, którą chciałabym tu podjąć – deklaruje – wykracza poza znaną i błędną koncepcję winy zbiorowej przypisywanej najpierw Niemcom i ich przeszłości – oskarżeni byli wszyscy Niemcy i cała historia narodu od Lutra do Hitlera, co w praktyce bardzo skutecznie wybielało wszystkich tych, którzy rzeczywiście mieli coś na sumieniu, ponieważ tam, gdzie wszyscy są winni, nikt nie jest winny⁵.

Również Neil Postman w książce *Technopol*, rysującej apokaliptyczną wizję współczesnego amerykańskiego społeczeństwa opanowanego przez specjalistów, nawiązuje do słynnego procesu z 1961 roku:

Chociaż działania biurokratów w dzisiejszym technopolu nie przynoszą na ogół aż tak przerażających rezultatów, w samej Ameryce odpowiedź Eichmanna można zapewne usłyszeć pięć tysięcy razy dziennie: nie odpowiadam za skutki, jakie moje decyzje mają dla ludzi. Ponoszę odpowiedzialność tylko za wydajność mojej części biurokracji, którą muszę utrzymać za wszelką cenę. [...] Nie ma takiego aspektu stosunków między ludźmi, który nie uległby technicyzacji i, co za tym idzie, nie został poddany kontroli specjalistów⁶.

Swego rodzaju listę charakterystycznych dla tego modelu organizacji przekonań tworzy Postman na podstawie lektury *Zasad naukowego zarządzania* Fredericka W. Taylora, książki opublikowanej w 1911 roku. Stąd przyjmuje, że

⁵ H. Arendt, *Odpowiedzialność osobista w warunkach dyktatury*, [w:] H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądzona*, s. 56. Zob. także: H. Arendt, *O „problemie niemieckim”*, przeł. A. i A. Klubowie, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55, s. 107–109.

⁶ N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Muza, Warszawa 1995, s. 108 i 109.

celem ludzkiej pracy i myśli jest wydajność; że rachunek techniczny pod każdym względem przewyższa ludzki osąd; że w rzeczywistości ludzkim sądom nie można ufać, ponieważ są skażone nieścisłością, dwuznacznością i zbędną złożonością; że subiektywizm stanowi przeszkodę w jasnym myśleniu; że to, czego nie można zmierzyć, albo nie istnieje, albo nie ma wartości; że sprawami obywateli najlepiej pokierują specjaliści⁷.

Nie jest tak, że Postmanowski specjalista nie jest odpowiedzialny, jest to jednak odpowiedzialność ograniczona i czysto formalna, rozgrywająca się w granicach prawa i przepisów wewnętrznych określających zakres obowiązków. Jednak one same – jako ogólne i podlegające nieustannym zmianom – nie są na tyle ścisłe, by można było za każdym razem bez wahania postawić znak równości między nimi a konkretnym przypadkiem, jak również na tyle spójne ze sobą, by można było wykluczyć ich kolizję. Urzędnik, powołując się na literę prawa, eksponując własne posłuszeństwo i fachowość, skrywa tę stronę swojego działania, która związana jest z sądzeniem i podejmowaniem decyzji, a zarazem odpowiedzialnością za nie. Rozdział między prywatnym a publicznym użyciem rozumu staje się tu dużo mniej oczywisty, niż wymagał tego Kant czy skuteczność modelu formalnego wypracowywanego m.in. przez niemiecki pozytywizm prawniczy⁸ (Paul Laband, Georg Jellinek, Rudolf von Ihering), który stał się następnie podstawą dla teorii suwerena, jaką przygotował Carl Schmitt⁹:

Jeśli działania podejmowane w czasie stanu wyjątkowego nie podlegają żadnej kontroli, nie są przypisane w formie kompetencji różnym instancjom wzajemnie się rów-

⁷ *Ibidem*, s. 68.

⁸ Zob. J. Stelmach, *Pozytywizm prawniczy*, [w:] J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, Wyd. UJ, Kraków 1999, s. 59; zob. także: J. Baszkiewicz, F. Ryszka, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, PWN, Warszawa 1980, s. 391–399.

⁹ C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, [w:] C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Znak, Kraków 2000, s. 33–83.

nowającym i ograniczającym – tak jak jest to w praktyce konstytucyjnego państwa prawa – wówczas wiadomo, kto jest suwerenem. Jest nim ten, kto decyduje zarówno o tym, czy wystąpiła sytuacja wyjątkowa, jak i o metodach jej przewyciężenia. Stoi ponad normalnie obowiązującym porządkiem prawnym, a jednocześnie jest z nim związany, ponieważ do niego należy decyzja, czy konstytucja może zostać *in toto* zawieszona¹⁰.

Ten specyficzny test na suwerenność można też odczytać według innego klucza. Zgodnie z tym, co zostało wcześniej powiedziane, a wbrew intencjom Schmitta, suwerenność nie zbiera się na jednym, najwyższym szczeblu, ale efemerycznie ujawnia swoją moc w wielu miejscach całego porządku. Jej aktywność jest trudna do udowodnienia, choć w pewnych okolicznościach objawia się w pełni.

Tak dzieje się w sytuacji „trudnych przypadków”, gdzie nie jest możliwe zastosowanie wprost sylogizmu prawniczego, a tym samym ucieczka od zagadnień hermeneutyki i egzegezy prawniczej¹¹ wydaje się daremna. Trudny przypadek nie tylko zakłada konieczność podjęcia decyzji w kwestii, które z możliwych rozwiązań należy w danej sytuacji zastosować. Co ważniejsze, ujawnia również ciągłą aktywność sądenia, która niezauważalnie dla zewnętrznego obserwatora za każdym razem wstępnie rozróżnia i kwalifikuje przypadki jako te, które należy rozpatrywać w trybie zwyczajnym, oraz te, które wyłamują się ze schematu i dla których należy wyznaczyć obszar poszukiwania alternatywnych rozwiązań, by ostatecznie dokonać wyboru kilku z nich. Innymi słowy, za każdym razem podejmowana jest w ten sposób decyzja co do stosowności i niestosowności korzystania z danego prawa czy przepisu, inkluzji i ekskluzji. Jak zauważa Arendt: „Kwestie prawne i moralne wcale nie są tożsame, ale łączy je pewne pokrewieństwo, ponieważ jedno i drugie

¹⁰ *Ibidem*, s. 34.

¹¹ Zob. S. Fish, *Praca w łańcuchu: interpretacja w prawie i literaturze*, przeł. M. Kilanowski, [w:] S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka*, red. A. Szahaj, Universitas, Kraków 2002, s. 227–250. G. Agamben, *Forma Prawa*, przeł. K. Wajser, [w:] *Komentarze do Kafki*, red. B. Małczyński, J. Furmaniak, Chiasm, Wrocław 2007, s. 93–101.

zakładają użycie władzy sądenia”¹². Nie jest zatem możliwe, żeby porządek prawny pokrył się z porządkiem moralnym czy, szerzej, żeby skalkulowanie postępowania setek specjalistów mogło zdjąć z nich ciężar odpowiedzialności za skutki podejmowanych na co dzień decyzji i pozwoliło na etyczny eskapizm.

Arendt nie ma wątpliwości, że nawet w sytuacji przymusu z jednostek nie zostaje zdjęta odpowiedzialność za uleganie przymusowi, że odmowa sądenia jest zaniechaniem, za które ponosi się odpowiedzialność, jak i że władza polityczna nie jest w stanie wchłonąć bez reszty całego potencjału oporu moralnego jednostki i sfunkcjonalizować go w zgodzie z systemem usankcjonowanym państwowym prawem, że nie bez znaczenia jest tu fakt wycofywania się jednostek z życia publicznego, odmowy uczestnictwa, posłuszeństwa i przynajmniej czynnego wspierania przedsięwzięcia przywódców. W tym sensie żaden twór polityczny nie traci na tyle cech wytworu rąk ludzkich, żeby nie potrzebował aktywnego wsparcia z ich strony. Posłuszeństwo jest tylko z pozoru biernością.

Nawet w ściśle biurokratycznej organizacji, ze sztywnym porządkiem hierarchicznym, więcej sensu miałyby postrzeganie funkcjonowania „trybików” w kategoriach powszechnego wsparcia dla wspólnego przedsięwzięcia niż w potocznych kategoriach posłuszeństwa wobec zwierzchników. Jeśli jestem posłuszna prawom danego kraju, to wspieram jego ustrój, a przeciwieństwo tej postawy staje się jaskrawo widoczne w przypadku rewolucjonistów i buntowników, którzy są nieposłuszni, ponieważ wycofali swą milczącą zgodę. Ci, którzy nie uczestniczą w życiu publicznym w warunkach dyktatury, odmawiają zatem swego wsparcia, opuszczając te miejsca „odpowiedzialności”, gdzie takie poparcie, w imię posłuszeństwa, jest wymagane. A my możemy przez chwilę wyobrazić sobie, co by się stało, gdyby wystarczająco dużo ludzi postąpiło „nieodpowiedzialnie” i odmówiło poparcia, nawet bez oporu i buntu, aby przekonać się, jak skuteczną może to być bronią¹³.

Kiedy piszemy o wędrówkach idei, możemy zauważyć, iż zarówno teoretycy państwa, przyrodnicy, jak i antropolodzy, przynajmniej od

¹² H. Arendt, *Odpowiedzialność osobista w warunkach dyktatury*, [w:] H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, s. 55.

¹³ *Ibidem*, s. 78.

XVIII wieku, w swoich metaforach, mających obrazować ideał ich głównego przedmiotu, chętnie sięgają do dziedziny mechaniki¹⁴. Również dla biurokracji byłby on spełnieniem jej wizji podmiotu jako neutralnego trybiku o wysokiej sprawności.

W ten sposób zostały zapowiedziane zagadnienia, których rozwinięciem zajmiemy się w tym rozdziale, związane z odrzucaniem moralnego wymiaru relacji międzypodmiotowej, utrwalaniem jej technicyzacji, odmową sądenia, z tym wszystkim, co Lévinas zbiera pod terminem niszczenia transcendencji.

2. Niszczenie transcendencji – zawłaszczanie

Zgodnie z deklaracją *Nostra aetate* – pisze Byron L. Sherwin komentując jeden z dokumentów Soboru Watykańskiego II – niektóre religie zawierają w sobie część prawdy, podczas gdy inne tradycje religijne opierają się na fałszywych doktrynach pozbawionych wszelkiego elementu oświecenia. Prawda ucieleśniona jest w wierze katolickiej. Inne religie zawierają prawdę tylko w takim stopniu, w jakim odzwierciedlają prawdę doktryny katolickiej. Katolicka prawda służy jako ostateczny arbiter pozwalający rozstrzygnąć, czy inne religie zawierają prawdę¹⁵.

W boskiej inkarnacji katolicki Kościół znajduje prawdę, zyskującą w jego oczach uniwersalny wymiar, który decyduje również o stosunku

¹⁴ Taki mechanizm inwazji metafor zajmuje Jacques'a Derridę w eseju *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, przeł. J. Margański, [w:] J. Derrida, *Marginesy filozofii*, KR, Warszawa 2002, s. 261–336.

¹⁵ B.L. Sherwin, *Katolicka teologia judaizmu w nauczaniu Jana Pawła II*, przeł. A. Nowak, [w:] B.L. Sherwin, *We współpracy z Bogiem. Wiara, duchowość i etyka społeczna Żydów*, Znak, Kraków 2005, s. 50. Reformy Kościoła katolickiego można zobaczyć w szerszym kontekście historycznym i politycznym (zob. K. Strzałka, *Stolica Apostolska w zmieniającym się świecie*, [w:] *Najnowsza historia świata*, t. 2 1963–1979, red. A. Patka, J. Rydel, J.J. Węc, Wyd. Literackie, Kraków 2007, s. 44–54), jak i rozwoju jego nauki społecznej (zob. J. Koral, *Encykliki społeczne*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, WAB, Kraków 2004, s. 240–245).

do innych. Dla Lévinasa ta kwestia teologiczna niesie ze sobą istotne konsekwencje moralne i społeczne. Sceptycznie odnosi się do składowych chrześcijańskiej idei jednostkowego zbawienia:

Zło nie jest zasadą mistyczną, którą można zmazać za pomocą obrzędu, jest zniewagą, jaką człowiek wyrządza człowiekowi. Nikt, nawet Bóg, nie może zastąpić znieważonego. Świat, w którym przebaczenie jest wszechmocne, staje się niehumanizujący¹⁶.

W jego oczach wszechmoc przebaczenia kwestionuje nieodzowność ludzkiej, pojedynczej odpowiedzialności.

W odpowiedzialności za drugiego człowieka – pisze – tkwi moja niepowtarzalność; nie mógłbym nikogo nią obarczyć, tak, jak nie mógłbym znaleźć sobie następcy w chwili mojej śmierci; stąd pojęcie stworzenia, które ma szansę uratowania się bez popadnięcia w egoizm zbawienia¹⁷.

Ucieleśnienie prawdy, sprowadzenie jej do wymiaru bytu i widzialnego, przynosi szczególną wiedzę na temat relacji metafizycznych, relacji z transcendencją, i zakreśla ich możliwy kształt. Pośrednictwo tak rozumianej prawdy w relacji jest specyficzne, bo w niej zawiera się i spełnia jednocześnie cały jej sens. Inny traci swą niezawisłość, z założenia bowiem prawda chrześcijaństwa nie ma „zewnątrza”, obejmuje sobą każdą relację niezależnie od różnicy jej członów. Problem tkwi jednak nie w kwestii pośrednictwa, ale w tym, że Prawda nie zmienia się w zależności od członów relacji, nie jest wynikiem spotkania, dialogu, ale poprzedza zarówno spotkanie, jak i dialog. W tym kontekście doktryna ofiary i zbawienia gubi wymiar niezastępowalności w odpowiedzialności podmiotów relacji oraz nieskończoności różnicy między rozmówcami (zdaje się to potwierdzać cytowana wyżej zwięzła uwaga Sherwina). Termin pośredniczący między członami relacji, prawda jako

¹⁶ E. Lévinas, *Religia dorosłych*, [w:] E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Atext, Gdynia 1991, s. 22.

¹⁷ E. Lévinas, *Judaizm*, [w:] *ibidem*, s. 28. „Entuzjazm jest przede wszystkim owładnięciem przez jakiegoś boga. Żydzi nie chcą być owładnięci, lecz odpowiedzialni”, E. Lévinas, *Arka i mumia*, [w:] *ibidem*, s. 57.

ucieleśniony Bóg, bierze na siebie odpowiedzialność oraz posiada moc usprawiedliwiania samowoli, odpuszczania win. Odpuszczania w nie-swoim imieniu. Innymi słowy, droga ku transcendencji wiedzie przez Chrystusa i może, co oczywiście nie jest równoznaczne z koniecznością, dopuścić do pominięcia Innego; i w tym miejscu Lévinas jest nieprze-jednany: „Boskość może objawiać się jedynie poprzez bliźniego”¹⁸.

Lévinas kwestionując to podejście zdaje się pytać, czy taka prawda może też być prawdą Innego – każdego innego. Czy rzeczywiście wprowadza w uniwersalny porządek, czy też przeciwnie – w pozycjach pełno-prawnych podmiotów relacji mogą znaleźć się tylko niektórzy, a sama owa relacja ma już swój kształt i jest zamknięta przez to na inność, w czym chroni partykularny porządek. Czy przed takim trybunałem Inny może wygrać swą sprawę. „Prawda jest uniwersalna wówczas – zdaniem Lévinasa – gdy jest prawdą dla każdej rozumnej istoty. Religia jest uniwersalna wówczas, gdy jest otwarta na wszystkich”¹⁹.

Chrześcijaństwo jako, z jednej strony, kształtujące duchowość Europejczyków, z drugiej zaś, jako wnoszące roszczenia do uniwersalności i powszechnej prawdy²⁰, w swym zapleczu teologicznym pozostaje, według Lévinasa, w sprzeczności z sensem uniwersalizmu, podważając prawo Innego do inności, negując z gruntu również to, co dopiero ma nadejść. Z jego bowiem perspektywy uniwersalizm nie jest też czasem dokonany – „Nie istnieje odkupienie świata, lecz przekształcenie świata”²¹; uniwersalizm, w którym ma się znaleźć miejsce na prawdę każdego człowieka, na transcendencję („uniwersalność Boga jest urzeczy-

¹⁸ E. Lévinas, *Myśl żydowska dzisiaj*, [w:] *ibidem*, s. 167.

¹⁹ E. Lévinas, *Religia dorosłych*, [w:] *ibidem*, s. 23. Zob. także S. Krajewski, *Emanuel Lévinas a dialog międzyreligijny*, [w:] *Emmanuel Lévinas: filozofia, teologia, polityka*, materiały konferencyjne, red. A. Lipszyc, Instytut Adama Mickiewicza, Warszawa 2006, s. 174–183.

²⁰ B.L. Sherwin, *Katolicka teologia judaizmu w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] B.L. Sherwin, *We współpracy z Bogiem*, s. 50; w kwestii „doktryny zastępstwa”, *ibidem*, s. 50–52.

²¹ E. Lévinas, *Simone Weil przeciw Biblii*, [w:] *Trudna wolność*, s. 149.

wistniana wyłącznie w stosunkach między ludźmi”²²), pozostać musi otwarty na przyszłość, na tych innych, którzy mają dopiero nadzieję, dlatego stwierdza: „uniwersalizm jest samym mesjanizmem”²³.

Według Lévinasa, jednostka jako taka nie może zostać ostatecznie zintegrowana (ani w trwałą tożsamość, ani społecznie) właśnie ze względu na transcendencję, ideę przekraczającą myśl, która o niej myśli²⁴. Owa idea stanowi warunek możliwości budowania relacji między Ja a Innym. Nieskończoność stanowi o najgłębszej strukturze podmiotowości. W pojęciu Lévinasa budzi wrażliwość Ja, pozwala nie pozostać obojętnym w obliczu Innego, jego wezwania. Pragnienie Nieskończoności, Pragnienie różne od potrzeby, Pragnienie, które nie może być zaspokojone, wyprowadza Ja, Toż-Samego, poza siebie, kierując owo Ja w stronę innego człowieka jako Innego.

Transcendencja oznacza relację z rzeczywistością nieskończenie odległą od mojej, ale w taki sposób, że ta odległość nie niszczy relacji, ani też relacja nie niszczy tej odległości [...]. Relacja z transcendencją nie prowadzi do stopienia się z Innym w jedno, nie narusza tożsamości Toż-Samego, jego sobości (*ipseite*), nie sprawia, że milknie apologia, nie kończy się apostazją i ekstazą²⁵.

Transcendencja nie neguje jednostkowego wymiaru ludzkiej podmiotowości, umożliwiając Toż-Samemu przekraczanie siebie w pragnieniu Innego, jednocześnie doprowadza do zawiązania między nimi intrygi relacji. Intrygi, gdyż podstawą zaistniałej relacji staje się odpowiedzialność ograniczana jedynie przez odpowiedzialność wobec Trzeciego (która to figura staje się w efekcie figurą sprawiedliwości, jak i ludzkości). Fenomenologicznie możliwe jest tu spojrzenie jedynie z punktu widzenia Ja: żadna aktywność Ja (w tym także zaniechanie działania) w bezpośrednim czy pośrednim horyzoncie, ale zawsze wobec Innego

²² *Ibidem*, s. 146.

²³ E. Lévinas, *Teksty mesjanistyczne*, [w:] *ibidem*, s. 99.

²⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 8–10, 80–82.

²⁵ *Ibidem*, s. 29–30.

(jednocześnie i innych), nie jest dla Innego (innych) neutralna, obojętna. W zaistniałej już relacji – świadomie czy nieświadomie – odpowiadam już Innym. Każdy gest, jak i jego zaniechanie, jest już uczestnictwem niepanującym w pełni nad swoimi skutkami. Tym samym tak pomyślany porządek nie-obojętności, czyli odpowiedzialności cechuje wielość, bowiem, co prawda, każda relacja jest jedyna, ale nigdy pojedyncza – transcendencja rozgrywa się jako stosunek Ja do Innego, ale i każdego Innego jako innego, czyli jako wielość równoległych, nieprzechodnich relacji.

W rozumieniu Lévinasa, co wydaje się w zaproponowanym kontekście dla nas istotne, transcendencja nie konotuje z konieczności sfery Religii (chrześcijaństwa, judaizmu, islamu), ale będąc właściwym wymiarem relacji, w jakiej mogą się znaleźć wobec siebie odseparowane jednostki, stanowi o możliwości wydarzania się spotkania²⁶. Być może zatem zasadniczą kwestią omawianych tu fragmentów nie jest recenzja chrześcijaństwa przeciwstawianego judaizmowi – *Trudna wolność* zawiera także liczne wątki krytyki tradycjonalizmu, petyzmu czy filologizmu, których się nie ustrzegł judaizm²⁷ – co eksplikacja znaczenia „niszczenia transcendencji”, które w tym kontekście może być rozumiane jako jej nieuzasadnione zagarnięcie, kształtowanie klimatu alergii na Innego. Jak podkreśla:

Bez wątpienia żadna religia nie wyklucza etyki, każda ją przywołuje, ale zdąża także do umieszczenia właściwej religijności ponad i nie waha się „uwalniać” jej z obowiązków moralnych²⁸.

²⁶ Podobnie zauważa Fromm: „Czy musimy bez zastrzeżeń wierzyć, że religia jest gwarantowanym depozytariuszem potrzeb religijnych oraz, czy nie musimy przypadkiem odseparować tych potrzeb od tradycyjnej zorganizowanej religijności, gdyż w przeciwnym razie nic nas nie uchroni przed ruiną moralności?”. E. Fromm, *Psychoanaliza a religia*, przeł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2000, s. 68.

²⁷ Zob. A. Aronowicz, *L'éducation juive dans la pensée d'Emmanuel Levinas*, „Pardès” 1999, nr 26, s. 195–210.

²⁸ E. Lévinas, *Exigeant judaïsme*, [w:] E. Lévinas, *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Editions de Minuit, Paris 1982, s. 19.

W tym sensie niszczenie transcendencji, nie będąc związane bezpośrednio z żadną Religią czy inną instytucją, mówi o pewnej tendencji mogącej się w nich przejawiać i tym samym kształtować oraz wzmacniać wymienione negatywne postawy.

Dzięki teologii, która jest powiązana z ontologią, Bóg zostaje zafiksowany w pojęciu. Dzięki sztuce będącej w swej istocie ikonografią ruch poza bycie zostaje zafiksowany w pięknie. Teologia i sztuka zatrzymują niepamiętną przeszłość²⁹.

Niszczenie transcendencji byłoby zatem okaleczaniem przyszłości przez zawłaszczanie jej, kolonizowanie, sprowadzanie do czegoś już byłego (dla Lévinasa, co istotne, przyszłość to także czas Innego, bliskiego i dalekiego), byłoby konserwatywną postawą wobec zmian, pozbawieniem podmiotów możliwości wolnego, odpowiedzialnego i sprawiedliwego uczestnictwa w spotkaniu, pewnego *locus*, azylu, byłoby zamykaniem na dialog, który w założeniu, jakie przyjmuje Lévinas, „nie doprowadza do jakiegoś wniosku, ale stanowi jakby samo życie prawdy”³⁰.

A więc w przeciwieństwie do rzeczywistości spotkania jako relacji z transcendencją Bóg jako analogon bytu byłby efektem pracy ontologii.

Możliwe, że słowo „Bóg” – pisze Lévinas – przeszło do filozofii z języka religii. Ale filozofia rozumie ten język – nawet jeżeli go odrzuca – jako zespół twierdzeń odnoszących się do pewnego przedmiotu, to znaczy takich, których sens zakłada odśłanianie, ukazywanie się obecności. Nie inaczej pojmują sens wyraziciele doświadczenia religijnego. [...] Człowiek religijny odruchowo interpretuje swoje przeżycie jako doświadczenie. Wbrew sobie interpretuje Boga, którego rzekomo doświadczył, w kategoriach bytu, obecności, immanencji³¹.

²⁹ E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Znak, Kraków 2008, s. 245. „Historia filozofii jest niszczeniem transcendencji, afirmacją immanencji i racjonalną teologią – w istocie do głębi ontologiczną”, *ibidem*, s. 247.

³⁰ E. Lévinas, *Myśl żydowska dzisiaj*, [w:] *Trudna wolność*, s. 171.

³¹ E. Lévinas, *Bóg i filozofia*, [w:] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 122. Zob. także: E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, s. 257–258.

Alternatywne dla takiego myślenia transcendencji jest rozumienie Absolutnie Innego jako śladu Innego, jako Nieskończonego, które nie mieści się w porządku idei umysłu, a nie mieszcząc się – przerywa Toż-Samość otwierając ją na nieskończoność, na to, co inne. Transcendencja jako to, co Absolutnie Inne, jako Nieskończoność, wymyka się szukającemu pełnej obecności myśleniu.

Nieobojętność mojej obecności przed i wobec Innych prowadzi do pytań nie tylko o to, czy moje bycie, skoro jest nieobojętne, nie jest przeemocą, ale i o to, jak czynić dobro. Bez względu na zapłatę, bez oczekiwania wzajemności. Jak czytamy w *Pirke Awot*:

Ben Azaj uczył: Śpiesz się, by wypełnić [nawet] łatwą micwę, a uciekaj od grzechu, bo micwa pociąga za sobą micwę, a grzech pociąga za sobą grzech i nagrodą za micwę jest micwa, a zapłatą za grzech jest grzech (4,2)³².

Posłuszeństwo wobec nakazu – twierdzi Lévinas – posłuszeństwo samego już słuchania i słyszenia – nie przynosi innej nagrody niż samo to wyniesienie godności duszy, a nieposłuszeństwo – żadnej kary poza samym zerwaniem z Dobrem³³.

Niszczenie zróżnicowanego, niejednorodnego pola tej możliwej transcendencji wiąże się z wykluczaniem wydarzania dobra w bycie.

3. Sprawiedliwość, solidarność i nielimitowane dobro

We wczesnym swym opracowaniu z lat osiemdziesiątych, które zdradza ton entuzjasty, znawca myśli Isaiaha Berlina, John Gray, podjął się, mając na uwadze koncepcję człowieka i społeczeństwa, charakterystyki tożsamości liberalizmu, sprowadzając ją do czterech podstawowych elementów. Jego zdaniem, jest ona:

³² Cytaty z traktatu *Pirke Awot* będę podawać za: *Pirke Awot*, red. S. Pecaric, przeł. E. Gordon, S. Pecaric, Fundacja Ronalda S. Laudera, Kraków 2005.

³³ E. Lévinas, *Transcendencja i zło*, [w:] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 212.

i n d y w i d u a l i s t y c z n a, gdyż ujmuje moralny prymat jednostki nad jakimikolwiek roszczeniami ze strony społeczeństwa; jest e g a l i t a r n a, gdyż ujmuje równość wszystkich ludzi i odrzuca wszelkie prawne czy polityczne porządki uznające różną wartość poszczególnych jednostek; jest u n i w e r s a l i s t y c z n a, gdyż głosi niezmiennność natury ludzkiej i nadaje drugorzędne znaczenie kontekstom historycznym i formom kulturowym; jest wreszcie m e l i o r y s t y c z n a, gdyż twierdzi, że wszelkie instytucje społeczne i polityczne są zdolne do samoregulacji i samodoskonalenia. Taka koncepcja jednostki i społeczeństwa nadaje liberalizmowi tożsamość, przezwyciężającą jego wewnętrzną różnorodność i złożoność³⁴.

Publikacja ukazała się w momencie, kiedy dyskurs komunitarian był już na etapie konsolidacji, a krytyki wysuwane wobec liberalizmu zaczynały oddziaływać na jego stronników i motywować ich do pracy³⁵. Ponad dwadzieścia lat wcześniej w *Całości i nieskończoności* Lévinas nieco dwuznacznie, jak się wydaje, deklaruje: „Patos liberalizmu, pod którym się tu w pewien sposób podpisujemy, polega na przyznaniu wartości osobie jako takiej, jako bytowi, który nie reprezentuje niczego innego, to znaczy, który jest tylko sobą”³⁶. Dwuznacznie, gdyż złożona deklaracja nie przeszkadza mu go krytykować.

Hegemonia dyskursu ontologicznego, jak uważa Lévinas, zagwarantowała w zachodnim myśleniu priorytetową oraz autonomiczną pozycję pojęciu, jak i zarazem wartości wolności. Wolność w tym sensie, wolność o proveniencji ontologicznej, związana została z posiadaniem niezbywalnych praw do życia, godności czy potencjalnych dóbr, w których

³⁴ J. Gray, *Liberalizm*, przeł. R. Dziubecka, Znak, Kraków 1994, s. 8. Gray po latach, na fali dyskusji wywołanej przez komunitarian, zmienił swoje stanowisko wobec liberalizmu (zob. J. Gray, *Wolności konkurencyjne*, [w:] J. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Aletheia, Warszawa 2001, s. 113–167). Zob. także: I. Katznelson, *List drugi: składnica władzy i nierozumu*, przeł. A. Orzechowski, L. Rasiński, [w:] I. Katznelson, *Krzywe koło liberalizmu. Listy do Adama Michnika*, Wyd. Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2006, s. 111–179.

³⁵ Zob. P. Śpiewak, *Poszukiwanie wspólnot*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, wyb. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 2004, s. 5–15; K. Dziubka, *Komunitaryzm*, [w:] *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Atla 2, Wrocław 2002, s. 169.

³⁶ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 132.

posiadanie może wejść jednostka. Dopiero z tak ustanowionego pojęcia wyprowadza się odpowiedzialność i różnie rozumiany porządek etyczny. Moja wolność w porządku społecznym jest ograniczona wolnością innych. Jednostka, podmiot-obywatel dlatego może być odpowiedzialny, że jest wolny, że dzięki temu respektuje analogiczne prawa innych.

Wolność opiera się na umowie i racjonalnym przekonaniu, że jednostka będzie przede wszystkim troszczyła się o siebie – własne życie, godność i własność. Wyrosły na gruncie zachodnim liberalizm podporządkowuje sferę ekonomiczną, polityczną i publiczną zadaniom ochrony tak pojętej wolności jednostek³⁷ i krytykowany jest, nie tylko przez komunitarian, o przyczynianie się do rozpadu więzi społecznych, rosnący egoizm i niezdolność do uzasadniania potrzeby i możliwości świadczenia sobie przez jednostki wzajemnego dobra, budowania społecznej solidarności³⁸.

Zdaniem Lévinasa:

Wolność nie może się urzeczywistnić poza instytucjami społecznymi i politycznymi: to one zapewniają jej dostęp do świeżego powietrza, które jest koniecznym warunkiem jej rozkwitu, samego jej oddychania, a może nawet jej spontanicznych narodzin. Wolność apolityczna jest złudzeniem, które należy tłumaczyć tym, że jej zwo-

³⁷ „Wszyscy myśliciele klasycznego liberalizmu są zgodni co do tego, że popieranie wolności indywidualnej implikuje poparcie dla instytucji własności prywatnej i wolnego rynku. [...] Posiadanie najbardziej podstawowego prawa własności prywatnej wydaje się pociągać za sobą posiadanie wielu podstawowych wolności liberalnych – wolności do zawierania umów, wolności do pracy, zrzeszania się, swobody poruszania się i tak dalej. Związek między własnością i podstawowymi wolnościami jest w tym przypadku konstytutywny, a nie tylko instrumentalny”. J. Gray, *Liberalizm*, s. 80–81.

³⁸ Zob. prace zebrane w części „Krytyka liberalizmu i indywidualizmu” autorstwa Ch. Taylora, M.J. Sandela, M. Walzera, D. Gauthiera i W. Kymlickiej opublikowane w: *Komunitarianie*. Zob. także A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 73–95; L. Koczanowicz, *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne*, Wyd. Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2005, rozdz. 1 i 2, s. 19–94.

lennicy i beneficjenci w gruncie rzeczy żyją już w zaawansowanym stadium ewolucji politycznej. Prawdziwe wolne istnienie, a nie samowola kaprysu, zakłada pewną organizację natury i społeczeństwa. Cierpienia tortur, silniejsze niż śmierć, mogą zgasić wolność wewnętrzną. Wolny nie jest nawet ten, kto zaakceptował śmierć. Niepewność jutra, głód i pragnienie kpią sobie z wolności³⁹.

To porządek prawno-polityczny definiuje, dopuszcza i limituje wolność obywateli, która musi być społecznie chroniona, bowiem sama nie jest mocą przedustawną. W tym sensie, jak pisze Lévinas: „Państwo budzi osobę do wolności, ale natychmiast ją gwałci”⁴⁰. Respekt wobec mojej wolności, jaki narzuca innym prawo, zawsze może stać się kwestią przetargu, a samo prawo – łatwe do obejścia. Prawo skrywa faktyczny stan wojny. Porządek prawno-polityczny nie gwarantuje sam z siebie, że moje sporadyczne i przypadkowe interakcje z innymi podmiotami życia społecznego skończą się dla mnie pomyślnie. Ochrona przed przemocą potrzebuje tych, którzy widzą w niej sens i angażują się w jej urzeczywistnienie, nie pozwalając przepisom zapaść w niepamięć. Moje życie i pomyślność spoczywają w rękach innych.

Według Lévinasa wolność polityczna ma swoje źródła w porządku etyki. Bez mojego szacunku wobec Innego jego wolność nie mogłaby

³⁹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 291. Podobnie Hannah Arendt: „Bardzo trudno jest zrozumieć, że istnieje obszar, w którym możemy być prawdziwie wolni, którym nie rządzą i który nie zależy od uwarunkowań egzystencji materialnej. Wolność istnieje tylko w owej jedynej w swoim rodzaju, pośredniczącej między ludźmi przestrzeni politycznej. [...] Boża kreacja wielości i ucieleśniona jest w absolutnej odmienności każdego człowieka od wszystkich innych, która jest większa niż względne różnice między narodami czy rasami. Ale w takim przypadku dla polityki nie ma w istocie żadnej roli. Polityka organizuje tych, którzy są absolutnie odmienni, od samego początku mając na względzie ich relatywną równość i pomimo ich relatywnych odmienności”. H. Arendt, *Wprowadzenie w politykę*, [w:] H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, red. J. Kohn, przeł. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007, s. 126–127. Zob. także: *ibidem*, s. 139–178.

⁴⁰ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 205; zob. *ibidem*, s. 205–206, 208, 230–231.

rozbłysnąć. Jest to doświadczenie Hioba, który podejrzewa, że na jego pomyślność nie składa się mieszanina własnego trudu, przypadku i czasu, ale że on sam, nie znając przyczyny ani ciemiezcy, podlega prześladowaniu. Świadomość bycia prześladowanym staje się nie do zniesienia, kiedy uzmysławia sobie, że jego ciemiezyciel może być wszechmocny, a kierujący nim motyw, podobnie jak Jagonem z Szekspira, wynikiem kaprysu. Ludzie mają możliwość szkodenia sobie, a ich życzliwość nie wynika z szacunku do prawa, ale z uznania godności Innego. Stąd: „Polityka – zdaniem Lévinasa – powinna zawsze być kontrolowana i krytykowana w oparciu o etykę”⁴¹.

Jednak z faktu, iż wolność Innego staje się moim obowiązkiem, to Ja za nią odpowiadam, nie wynika jeszcze uznanie dla mojej wolności. Relacja nie jest symetryczna, życzliwość nie musi zostać odwzajemniona. Wolność Ja musi szukać dla siebie uznania, jak i braterstwa. Stąd:

Wolność musi się usprawiedliwić. Pozostawiona samej sobie, spełnia się nie jako niezależność, lecz jako arbitralność. [...] Zbliżyć się do Innego to kwestionować swoją wolność, swoją spontaniczność żywej istoty, swoje władanie rzeczami – tę wolność „pędzącej siły”, ten niepowstrzymany pęd, któremu wszystko wolno, nawet zabić. „Nie zabijesz” wyrażane przez twarz, w której wydarza się Inny, stawia moją wolność pod sąd⁴².

⁴¹ E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 48. W tym duchu przebiega interpretacja filozofii Lévinasa autorstwa Simona Critchley'a (zob. *Nieustające żądanie. Etyka polityczna*, przeł. R. Dobrowolski, M. Gusin, Wyd. Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2006 – zwłaszcza rozdz. 5). Konceptualizuje on kwestię ustanawiania podmiotu politycznego przez wymóg etyczny, doświadczenie niesprawiedliwości, i jego rolę w „oddolnym” odształcaniu *status quo* państwa (co nazywa metapolityką). W tym sensie odczytuje on anarchiczność podmiotu – żądanie etyczne jest zawsze dalej idące niż *status quo* społeczno-państwowe, stąd te dwa porządki nigdy się nie pokrywają.

⁴² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 365–366. W tym sensie Ja jest wolne, bo inni pozwalają na to. Wolność, która jest możliwością podejmowania decyzji i związanych z tym wyborów – zatem uprawnieniem do działania i mó-

Do czasu, Inny ma nade mną władzę.

Wejście w relację z Innym jest dopiero początkiem mowy, języka, wiedzy, wolności i moralności – filozofii dobra dla Innego, udzielonego wsparcia jego wolności.

Odpowiedzialność – pisze Lévinas – ustanawia byt, który nie jest dla siebie, ale który jest dla wszystkich – jest zarazem bytem i bezinteresownością – gdzie dla siebie oznacza świadomość dla siebie, a dla wszystkich – odpowiedzialność za innych, podtrzymywanie wszechświata. Odpowiadanie niezależne od wcześniejszego zaangażowania – odpowiedzialność za drugiego człowieka – jest właściwym ludzkim braterstwem poprzedzającym wolność⁴³.

Co równie ważne, uległość wobec Twarzy, posłuszeństwo odpowiedzialności tworzą warunki, dzięki którym Ja ma szansę respektować hierarchię sensowności świata innego niż jego własny świat. Ta odpowiedzialność nie jest czymś, co dałoby się przewidzieć, czy z góry określić – Ja jeszcze nie wie *co?*, nie wie *czy?* i nie wie *jak?*, ale dzięki postawie otwiera się na to, co inne, na obowiązki, polecenia, obietnice i prośby modulujące życie społeczne. W każdej chwili może odmówić bez podania powodu, a jednak, być może, by zachować siebie.

Opowiadając się za drogą moralności, Ja musi się spodziewać, iż wymagania będą rosły – otwarty w Twarzy Innego wymiar nieskończoności nie mówi nic, a już na pewno nic o jego nasyceniu. Słowem: „Być wolnym to budować świat, w którym można być wolnym”⁴⁴.

wienia, jest czymś różnym od spontaniczności, związanej z koniecznością zabezpieczenia swoich podstawowych potrzeb. Tak też, możemy przyjąć, rozumie wolność Hannah Arendt (por. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000, rozdz. II, s. 27–86) czy Erich Fromm (por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemilscy, Czytelnik, Warszawa 1978, rozdz. II, s. 40–53).

⁴³ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 196.

⁴⁴ E. Lévinas, *Transcendencja i zło*, [w:] E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 191.

Oczywiście relacja Ja-Inny jest relacją modelową, analityczną. Gdybyśmy pozostali przy takim układzie musielibyśmy stwierdzić, że jest on tyrański i że prowadzi Ja prostą drogą do podporządkowania Innemu, a nie do niezależności życia moralnego – Ja wszystko winne Innemu, co ogranicza przemoc Ja, ale samą przemoc pozostawia nienaruszoną. Różnica tkwi w przyjęciu za punkt wyjścia fundamentalnej odmienności Ja i obcego. Trzeci uzupełnia ideę odpowiedzialności ideą sprawiedliwości. Ja nie jest winne wszystkiego tylko jednemu, bo jest jeszcze trzeci i on również domaga się uznania i ochrony, także ochrony przed Innym:

Mój opór zaczyna się z chwilą, gdy ból, który mi Inny zadaje, jest bólem wyrządzonym trzeciemu, który jest także moim bliźnim. To ten trzeci jest źródłem sprawiedliwości, a w konsekwencji usprawiedliwionej represji: tylko przemoc, jakiej doświadcza trzeci, usprawiedliwia powstrzymanie przemocą przemoc, stosowanej przez drugiego⁴⁵.

Trzeci jest inny niż bliźni, ale jest także innym bliźnim oraz bliźnim Innego, a nie po prostu kimś do niego podobnym. Kim zatem drugi i trzeci są dla siebie nawzajem, jeden dla drugiego? Co uczynili jeden drugiemu? Któremu powinienem przyznać pierwszeństwo? Drugi pozostaje w relacji z trzecim, za którą nie mogę całkowicie odpowiadać, nawet jeśli odpowiadam – przed jakimkolwiek pytaniem – za mojego bliźniego. Drugi i trzeci, choć są moimi bliźnimi, pojawiając się równocześnie, oddalają mnie od drugiego i trzeciego. [...] Trzeci wprowadza sprzeczność w Mówienie, którego znaczenie w obliczu innego zmierzało, jak dotąd, tylko w jedną stronę. Oznacza to ograniczenie odpowiedzialności, narodziły pytania: Co uczynić mam ze sprawiedliwością? Jest to pytanie świadomości. Konieczna jest sprawiedliwość, to znaczy porównanie, współlistnienie, współczesność, zebranie, porządek, tematyzacja, widzialność twarzy [...]. Nie znaczy to, że wkroczenie trzeciego jest faktem empirycznym i że moja odpowiedzialność za innego zostaje „siłą rzeczy” sprowadzona do kalkulacji. W bliskości innego nawiedzają mnie wszyscy inni niż inny i to nawiedzenie domaga się już sprawiedliwości, dopomina się miary i wiedzy [...]. Drugi Człowiek jest od razu bratem wszystkich innych ludzi⁴⁶.

⁴⁵ *Pytania i odpowiedzi*, [w:] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 150.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 263–265. Analizę dwóch pojęć sprawiedliwości u Lévinasa prezentuje Barbara Tyboń w artykule: *Klucz do filozofii Lévinasa: sprawiedliwość*, „Midrasz” 2005, nr 11, s. 24–30; oraz Małgorzata Kowalska w artykule: *Lévinas i idea sprawiedliwości: od etyki do polityki i z powrotem*, [w:] *Emmanuel Lévinas: filozofia, teologia, polityka*, materiały konferencyjne, s. 218–227.

A zatem moja wolność jest pochodną obowiązku bycia sprawiedliwym.

Stąd Lévinas będzie mógł powiedzieć, iż w twarzy trzeciego opalizuje cała ludzkość oraz że, parafrazując Izajasza: „sprawiedliwość pozostaje sprawiedliwością tylko w społeczeństwie, w którym nie ma rozróżnienia na bliskich i dalekich, ale w którym niemożliwa jest też obojętność w stosunku do najbliższego bliźniego”, a w konsekwencji, że: „Odpowiedzialność jest więc samą racjonalnością rozumu lub jego uniwersalnością, racjonalnością pokoju”⁴⁷. Moralność jest zatem dobrem wspólnym.

To, że czasami Ja uchyla się od odpowiedzialności, nie kwestionuje jeszcze sensowności tego porządku, choć Inny zwraca się do Ja jakby ono było jedyne i równocześnie naznacza je ową jedynością, sprawia, że nie mogące się samo ustanowić Ja staje się konkretnym Ja – Ja dla kogoś. Tworzy bliskość. Wezwanie może krążyć między ludźmi szukając swjej jedyności, która je podejmie – na tym miałyby polegać realizacja idei solidarności, wzajemnego wspierania się ludzi, którzy pozostają nieredukowalnie różni, a którzy mogą stawać się sobie bliscy w „dla Innego”. Gorzej, jeśli wszystkie zachowania Ja podyktowane są jedną zasadą – urzeczywistnienia spontaniczności. Nie jest wtedy możliwa żadna relacja – odpowiedzialność, obowiązek, sprawiedliwość, bliskość zaczynają być odbierane jako ucisk.

Powtórzmy zatem: nie jest to kwestia tego, iż Ja musi spełniać wszystkie polecenia, zawsze może się wycofać – dysponuję sobą, w tym sensie mam wolność dawania i odmawiania siebie, ale mam też obowiązek odmówienia ze względu na trzeciego. W tym sensie nieskończoność odpowiedzialności⁴⁸ znaczy tyle, że nie ma aksjologicznie wykreślonego

⁴⁷ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 266–267.

⁴⁸ „Wzrost wymagań, jakie sobie stawiam, sprawia, że osąd, jakiemu zostaję poddany, nabiera większego ciężaru i zwiększa moją odpowiedzialność. W tym to konkretnym sensie nigdy nie mogę opanować sądu, jaki się nade mną dokonuje” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 109). Podmiot w działaniu rozpoznaje sferę swej odpowiedzialności, doświadcza przez samo-dzielność tego, co i jak jest w stanie wziąć na siebie. W *Inaczej niż być lub ponad istotą* Lévinas

limitu dobra, że każde spotkanie daje szansę ustanowienia, co jest dobre i dla kogo na ten czas, realizacji nowości w świecie, który inaczej wydaje się już skończony, domknięty. Jest możliwość w bycie wspierania się w realizacji zamierzeń bez potrzeby ich przeniknięcia, ograniczeniami są jedynie środki, sprawiedliwość i afirmacja – wrażliwość na Innego jest etyką ostrożności. Wezwanie jest uniwersalne, odpowiedź indywidualna. Nie mamy wspólnej ojczyzny, co nie przeszkadza się wspierać, budować swe tożsamości nawzajem, choć nie wzajemnie, bowiem każda relacja jest asymetryczna, czego nie zmieni odwzajemnienie. Jest w tym specyficzny status pedagogiki, że uniwersalizuje kwestię otwartości, wymagania od siebie, które podyktowane troską o siebie straciłoby sens z powodu braku określonego limitu podnoszenia standardu własnego życia. Wymaganie od siebie, własne bogactwo uzyskuje swoją określoność poza sobą, w spotkaniu z potrzebującym, zwracającym się do mnie o pomoc. Posiadanie daje mi możliwość dawania, które wymaga nabycia dodatkowych umiejętności. Pedagogika, która określa wartość wychowania stawiając sobie za cel wychowanie do wolności jako troski o siebie, gubi swój status i traci swoje uprawnienie.

Pedagogika azylu, pedagogika troski o Innego, o byt wymaga zmiany prymatów – odpowiedzialność musi już na stałe poprzedzać wolność i być monitorowana przez sprawiedliwość. Jest w tym godność – Ja nie zabija, stara się przysłużyć życiu innych, służy budowie coraz bardziej sprawiedliwego społeczeństwa, dba o byt, który jest wspólnym domem. W bycie stawką jest nie tylko mój świat, ale i inne światy. Uległość nie jest odpowiedzialnością, być odpowiedzialnym znaczy odpowiadać także za to, co czyni Inny wobec innych, zatem odpowiadać także za jego odpowiedzialność.

Przechodni charakter aktu odkupieńczego jest w pełni wychowawczy. Znane są wspaniałe fragmenty z Ezechiela, w których odpowiedzialność człowieka rozciąga

wskazuje, że owa odpowiedzialność może w praktyce sięgać, z jednej strony, aż po własną śmierć (co było przedmiotem książki *Czas i to, co inne*), ale z drugiej, aż po substytucję, zastąpienie Innego w odpowiedzialności.

się na czyny jego bliźniego. Każdy z ludzi odpowiada za winy drugiego. Odpowiadamy nawet za sprawiedliwego, każdemu zagraża zepsucie. Nie sposób posunąć dalej idei solidarności⁴⁹.

Zatem zasadą regulatywną nie jest sama odpowiedzialność, jest ona wezwaniem do obowiązków, ale też sprawiedliwość, która nie kwestionuje pluralizmu w bycie – wymaga wiedzy i doświadczenia, by porównywać nieporównywalne.

Sprawiedliwość wymaga więc, bym ponosił odpowiedzialność poza wszelką granicą wyznaczoną przez obiektywne prawo. Bycie Ja jest przywilejem, Ja zostało wybrane. Tylko będąc Ja można otworzyć w bycie możliwość przekroczenia prostej linii prawa, to znaczy znaleźć miejsce poza powszechnością⁵⁰.

Rzeczywistość Innego nie daje się sprowadzić do całości ze światem, owa heteronomia oznacza, że nie dotrzemy nigdy do granicy w dobru, którym jest branie na siebie odpowiedzialności za i dla Innego. Nasza możliwość wsparcia nie jest poprzedzona żadnym określeniem. Rozwój podmiotowości nie osiągnie swej esencji przed sprowadzeniem tam, dokąd wszyscy schodzą.

4. Odpowiedzialność poza limitem

„Brzmia słowa mistrza i słowa ucznia; kogo więc słuchać?” (*Kidduszin* 52). Natura Przymierza, która czyni z odseparowanych, absolutnie sobie innych partnerów w pracy stwarzania świata, za którą, mimo nieskończonej różnicy, są odpowiedzialni, nie jest jeszcze gwarantem pokoju. Pytanie, na które musi odpowiedzieć Ja, dotyczy pierwszeństwa wierności i w tym sensie odpowiedzialność w spotkaniu z Innym jest zasadą indywiduacji. Tylko on może to zrobić, jest jedyny.

⁴⁹ E. Lévinas, *Religia dorosłych*, [w:] E. Lévinas, *Trudna wolność*, s. 22.

⁵⁰ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 297.

W *Pirke Awot* (4,20) czytamy: „Rabi Matja Ben Charasz uczył: Wychoź naprzeciw każdego człowieka z pozdrowieniem; bądź ogonem lwów, a nie bądź głową lisów”. Wolna wola dotyczy wyboru moralnego życia. Wyznacznikiem żydowskiej postawy jest pomoc bliźnim⁵¹. Domeną człowieka to czynienie sprawiedliwości⁵², reakcja na niesprawiedliwość, domeną Boga – dobro. „Wszystko jest przewidziane, [ale] wolna wola jest dana. A świat jest sądzony przez dobro i wszystko według wagi [dobrych] uczynków” (*Pirke Awot* 3,19).

Judaizm jest apologią życia moralnego. Jedna z agad opowiada o tym, jak pewien poganin przyszedł do Szamaja, chcąc przejść konwersję, pod warunkiem że ten wyłoży mu żydowską wiarę w wielkim skrócie. Odesłany, udał się z tą samą sprawą do Hilela, a ten „Istotę Tory wyłożył mu w jednym zdaniu: «Nie czyn drugiemu, co tobie niemiłe.

⁵¹ Według r. Pecarica hebrajskie słowo *korban*, tłumaczone dotąd na polski jako „ofiara”, jest jednym z najistotniejszych słów w Torze. Ofiara sugeruje jednak gest dawania, poświęcenie, stratę, datek, co gubi hebrajskie znaczenie. R. Pecaric zdecydował się przekładać *korban* jako „oddanie”, „...rdzeń *karaw*, od którego pochodzi, oznacza *zbliżyć się, przybliżyć się*. Oznacza to czasem zwykłe przybliżenie fizyczne, jednak w większości miejsc musi być rozumiane na duchowym poziomie [...]. Słowo *oddanie*, choć też opalizujące semantycznie, odsyła do istotnych dla judaizmu idei – podkreśla, że to, co przywykliśmy po polsku nazywać ofiarą-jako-darem, jest w rzeczy samej od-daniem Bogu Jego własności. Ponadto w słowie *oddanie* silnie obecny jest także plan psychologiczny, oznaczający stan wewnętrznego zaangażowania, przywiązania, całkowitego poświęcenia się komuś lub czemuś lub wręcz uległości, gorliwości w wypełnianiu czegoś”. S. Pecaric, *Wstęp*, [w:] *Tora. Księga trzecia Wajikra*, red. i przeł. r. S. Pecaric, Fundacja Ronalda S. Laudera, Kraków 2005, s. VI.

⁵² Cenna tu będzie dla nas uwaga Anny Kamińskiej: „*Talmud* nie używa pojęcia «człowiek dobry», ale «człowiek sprawiedliwy» – *cadik*. Jest to pojęcie w pełni biblijne. Sprawiedliwość i czynienie sprawiedliwości – to domena działania ludzkiego. Dobro należy do Boga. [...] Człowiek w swoim działaniu może tylko wyrównywać niesprawiedliwości, a więc czynić sprawiedliwość”. A. Kamińska, *Posłowie*, [w:] *Z mądrości Talmudu*, wyb., przeł. i oprac. Sz. Datner, A. Kamińska, PIW, Warszawa 1988, s. 357.

W tym – dodał – tkwi cała Tora. Reszta jest komentarzem»⁵³. Ale jak podolać bez komentarza?

W ten sposób, i zgodnie z zapowiedzią, wracamy do *Czterech lektur talmudycznych* Lévinasa. Jedno z Kolokwiów, na którym wygłaszał swój komentarz, odbyło się pod tytułem: „Czy światu potrzebny jest judaizm?”⁵⁴. Lévinas odpowiadając na to pytanie wyróżnia dwie idee – postawienia w centrum sprawiedliwości i wypełniania obowiązków (micwot) – słowem, powszedniego czynienia sprawiedliwości, przyzwyczajenia się do takiej służby.

W lekcji tej Lévinas poświęca wiele uwagi konstrukcji żydowskiego sądu – Sanhedrynu – który, możemy powiedzieć, ucieleśniał ową troskę o sprawiedliwość. Do jurysdykcji, tzw. Małego Sanhedrynu, w którego skład wchodziło 23 sędziów, należało rozsądzanie spraw, od których zależało życie ludzkie. Taki sąd nie mógł wydać wyroku większością tylko jednego głosu (12/11), w razie braku rozstrzygnięcia dobierano do jego składu obecnych w czasie sądenia mędrców. Sanhedryn, co podkreśla Lévinas, zasiadał w półkolu, by sędziowie nawzajem się widzieli, zeznania były zapisywane przez dwie osoby, gdyż do udowodnienia faktu potrzeba było dwóch świadków⁵⁵.

⁵³ *Szabbat* (31a), cyt. za: *Agady talmudyczne. Ludowe opowieści, baśnie, legendy, przypowieści, aforyzmy i przysłowia wybrane z Talmudu*, przeł. M. Friedman, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 2005, s. 226. „Człowiek powinien zawsze należeć do ściganych, nigdy do ścigających” (*Bawa kamma* 93a), cyt. za: A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, przeł. R. Gromacka, Cyklady, Warszawa 2002, s. 223. Należy tu przypomnieć, iż odczytania proponowane przez Lévinasa nie spotykają się z jednoznaczną aprobatą. Z nieortodoksyjności rozumienia przywołanego tu nakazu często czyni się mu zarzut, zob. H. Bacry, *La Bible, le Talmud, la connaissance et la théorie du visage de Levinas*, „Pardes” 1999, nr 26, s. 13–32.

⁵⁴ E. Lévinas, *Lekcja czwarta*, [w:] E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 89–111. „Micwa” posiada dwa znaczenia, pierwsze – wypełnianie obowiązków religijnych, drugie – dobroczynność.

⁵⁵ Zob. *ibidem*, s. 91–93.

Fragment z traktatu *Szabbat*, o którym już mówiliśmy – w którym to postawiona została alternatywa: albo wypełnicie, albo zginiecie – niejako uzupełnia te idee, nie mówi jedynie o działaniu, rezygnacji z rozsądku, ale o jego warunku wstępnym, bowiem wprowadza dalsze elementy, następne kroki – wysłuchać i pojąć.

Jednakże „wypełnimy” nie wyklucza jeszcze „będziemy słyszeć”. Wierność jako warunek wstępny nie jest naiwnością: wszystko w niej może i powinno stać się mową i księgą rodzącą dyskusję. [...] Ktoś może powie, że to wstępne przymierze nie zostało dobrowolnie zawarte. Ale to tak, jakby uważał, że ja jest uczestnikiem stwarzania świata, a świat stanowi skutek jego wolnej woli. Takie uroszczenia mają tylko filozofowie. Pismo zarzuca je Hiobowi⁵⁶.

W tym miejscu przerwijmy na moment cytowanie, by jeszcze raz poruszyć sprawę Hioba.

Nie potrafiący znaleźć własnej winy i wciąż wierny Hiob, prowadzi swoje poniżenie przed oblicze Sprawiedliwego. W odpowiedzi słyszy pytanie: „Gdzieś był, gdy zakładałem ziemię?” (Hi 38,4). Wydawałoby się, że

w świecie, który jest sensowny – podejmuje Lévinas wątek doświadczonego Hioba w *Inaczej niż być lub ponad istotą* – nie można ponosić odpowiedzialności, jeśli nic się nie zrobiło. Widocznie Hiob zapomniał o swoich przewinieniach! Jednak podmiotowość podmiotu, który za późno pojawił się w świecie nie będącym realizacją jego projektu, nie polega ani na projektowaniu, ani na traktowaniu świata jako swojego projektu. „Spóźnienie” nie jest tutaj bez znaczenia. Ograniczenia, jakie nakłada ono na wolność podmiotu, nie polegają na czystej prywatności. Być odpowiedzialnym ponad własną wolnością nie znaczy jednak pozostawać po prostu wytworem świata. *Podtrzymywanie wszechświata oznacza brzemień miazdzące, ale zarazem trud boski*⁵⁷.

⁵⁶ E. Lévinas, *Lekcja druga*, [w:] E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, s. 62, 63.

⁵⁷ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 207. Zob. również: J. Leibowicz, *Księga Hioba*, [w:] J. Leibowicz, *Pięć Ksiąg Wiary*, przeł. M. Zawadowska, UMCS, Lublin 2008, s. 53–68.

Jest to idea człowieka jako partnera Stworzyciela. Księga Hioba przynosi podobny problem, jak ten, który złożył się na treść *Lewiatana* Hobbesa – horror konsekwentniej wyprowadzonej przesłanki o możliwości istnienia demona zwodziciela niż w *Medytacjach o pierwszej filozofii* Kartezjusza – skrajnej i permanentnej przemocy, mającej swe źródło w woli zasadzenia się Stwórcy na życie stworzenia. Odpowiedź Świętego Jedyne go nie kwestionuje nieszczęść, które stały się udziałem Hioba, ale swoim pouczeniem przynosi mu znaczącą ulgę, tak iż Hiob decyduje się podjąć ponownie trud współtworzenia, a przy tym współodpowiedzialności. Nie dostąpiłby tego, gdyby miało mu towarzyszyć przekonanie, iż nie tyle w jego losie ma udział mieszanina przypadku i czasu – to, czego sam nie wybrał – ile że on sam miałby być celem czyichś prześladowań, jakiegoś demonicznego zakładu, przez co mógłby sprowadzić ponownie nieszczęście na siebie, a co gorsza – na swoich bliskich. Rozwianie tego podejrzenia, wręcz obietnica – być może podobna do tej, jaką otrzymuje Noach po katastrofie wygubienia ludzkości, pozwala Hiobowi podnieść się z popiołów.

Wróćmy zatem do *Czterech lektur talmudycznych*: „Tora jest porządkiem, od którego ja zależy, choć nie musiało weń wkraczać, porządkiem mieszczącym się poza bytem i wyborem”⁵⁸.

W ten sposób w języku talmudycznym zostaje wyprowadzona koncepcja podmiotowości, którą odnajdujemy wyrażoną w języku fenomenologii Lévinasa pism filozoficznych (objawienie Twarzy, które naucza i narzuca obowiązki). O ile Tora jest synonimem objawienia, a tak też funkcjonuje w komentarzu Lévinasa, o tyle też jest ona źródłem Prawa, Prawa narzuconego – danego i jednocześnie zadanego. Podmiotowość rodzi się stopniowo, jej odpowiedź na objawienie może zostać uwieczniona rozumieniem, ale wcześniejsze jest wezwanie do posłuszeństwa, wypełnianie, podejmowanie i wsłuchiwanie się. Zatem podmiotowość, wgłębiając się w siebie, nie odnajduje żadnego prawa (na przykład prawa naturalnego), zasady siebie (na przykład skłonności do dobra albo

⁵⁸ E. Lévinas, *Lekcja druga*, [w:] E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, s. 63.

zła), pouczenia (na przykład imperatywu kategorycznego), jak ma postąpić – ów nakaz ma swe źródło poza nim. Przychodzi, nawiedza.

Lévinasa krytyka tradycji zachodniej nabiera wagi, przypomnijmy: „Pokusa nad pokusą jest być może opisem kondycji zachodniego człowieka”, bowiem kultywowanie troski o siebie jest w stanie skutecznie zagłuszyć wyzwania zewnętrzności. „Początkowa nieskończona odpowiedzialność, która uzasadnia tę troskę o sprawiedliwość, o siebie i o filozofię, może zostać zapomniana. W zapomnieniu tym świadomość jest czystym egoizmem. Egoizm nie jest jednak ani czymś pierwotnym, ani też ostatecznym”⁵⁹.

Nie są one niezależne od praktyki danej kultury – w pierwszym rzędzie stoi zawsze „wypełnimy”. Jak głębokiego samozaparcia i refleksji trzeba, by dojść także do „pojmiemy”, kiedy instytucje, filozofie, religie w obrębie danej kultury promują bycie dla siebie i podporządkowują mu bycie dla innego/innych? Lévinas odwraca te relacje – troszczę się o siebie, bowiem od tego zależy, czy będę mógł coś dać, czy będę miał czym wesprzeć, czy podołam solidarności, czy moja wiedza przedkładana Innemu będzie rzetelna. Trzeba się zaangażować w świat, nie podchodzi się do Innego z pustymi rękoma.

5. Poza niszczenie transcendencji

Komentarz Lévinasa oscyluje między uchwyceniem źródła tożsamości żydowskiej a ukazaniem jego uniwersalności, a także dba o wyciągnięcie z tego odpowiednich dla społeczności ludzkiej konsekwencji: „Człowiek, jako zakładnik wszystkich innych, jest potrzebny ludziom, ponieważ bez niego moralność nie zaczęłaby się nigdzie”⁶⁰.

⁵⁹ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 218.

⁶⁰ E. Lévinas, *Lekcja czwarta*, [w:] E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, s. 110. Zob. także: E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 216–219.

Chodzi o objawienie, ale jego źródłem może być zarówno oblicze Najwyższego – Tora⁶¹, jak i Twarz bliźniego. Ja jest gotowością, reakcją na to, że zostało już zauważone, odpowiedzią na bliskość Innego, także studiowanie Tory jest zanurzeniem w Jego bliskość⁶². Podobnie jak Najwyższy zwracając się do swego ludu wybiera go jako jedyność, podobnie każdy Inny zwracając się do Ja napiętnuje je jedynością. O ile objawienie Tory – oblicza Najwyższego – jest prowokacją mobilizującą tożsamość żydowską jako moralną, o tyle objawienie płynące z pojawienia się w wyczuwalnej bliskości Twarzy każdego Innego prowokuje tożsamość Ja jako mobilizację środków ontologicznych, wiedzy do celów etycznych, do odpowiedzi.

Fragment ustanawia nie tylko konieczność etyki i wiedzy, ale ich wzajemną relację w stworzeniu. Nie oznacza to jednak, że Ja nie może cieszyć się swą wolnością w sposób, w jaki chce, ale że to „może” zależy od czegoś wcześniejszego, na co „chce” jest odpowiedzią: „Odpowiedzialność za stworzenie – za byt, którego ja nie było autorem – ustanawia ja. Być ja to być odpowiedzialnym poza i niezależnie od czynów, które zostały popełnione”⁶³. Powstrzymanie się przed pokusą zabójstwa staje się warunkiem wstępnym wydarzenia asymetrycznego dialogu.

Nie „mogąc już móc wobec Twarzy” wymagam od siebie posłuchu względem Innego, objawia mi się on jako Mistrz. Wchodzenie w sferę Innego szanujące jego odrębność wyprowadza wrażliwość, podatność

⁶¹ W tradycji przyjęło się mówić, że Tora ma siedemdziesiąt twarzy (hebr. *panim* oznacza „twarze”). „Siedemdziesiąt” używa się na oznaczenie ogółu narodów, tyle bowiem potomków Noacha podaje *Księga Rodzaju* (Rdz 10), (zob. tablicę w: *Tora. Księga pierwsza Bereszit*, red. r. S. Pecaric, Fundacja Ronalda S. Laudera, Kraków 2004, s. 67).

⁶² Imię Szechina (od hebr. *szachan* – mieszkać) stosuje się dla oznaczenia obecności Boga w świecie. Na temat innych Imion Boga stosowanych w kabale oraz ich fundamentalnego znaczenia dla studiowania Pisma, zob. M.-A. Ouaknin, *Tajemnice kabaly*, red. R. Gromacka, Cyklady, Warszawa 2006, s. 371–380.

⁶³ E. Lévinas, *Lekcja czwarta*, [w:] E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, s. 64.

na zranienie cielesnego podmiotu ku wyczuleniu na pouczenie, ku umiejętności dokonywania egzegezy i hermeneutyki. Relacja dialogiczna opiera się na słuchaniu i mówieniu⁶⁴; dopytując się czego oczekuje, nie uchylając się przed pierwotnym wezwaniem Twarzy Innego, poddaje się jego rosnącym wymaganiom.

W odróżnieniu od krytykowanej tendencji uzależnienia od prawdy jako trzeciego terminu, w której to tendencji prawo wymagania od Innego, jak i odmawiania mu, odsyła ku obiektywnej ocenie roszczeń i racji (z tej perspektywy stosunek do prawdy jest symetryczny), Lévinas opiera modalność bycia wobec Innego na sprawiedliwości z jednej strony, czyli jednoczesnym byciu w relacji odpowiedzialności z wszystkimi innymi, i, z drugiej strony, na wolności wycofania się z relacji. Jej kształt nie jest z góry przesądzony, dialog, który w każdej chwili może zostać przerwany, wypracowuje wspólne miejsce, w którym Inny może poczuć się bezpieczny. Moja niezastępowalność w odpowiedzialności, która daje podwaliny etycznej relacji, oznacza, że odpowiadam mu we własnym imieniu, nie mogąc samozwańczo, bez jego zgody zasłonić swoich decyzji kształtujących ową przestrzeń prawdą, prawem czy wolą Istoty wyższej. Przywołanie tych kontekstów jest zawsze już moją świadomą bądź nieświadomą decyzją narzucaną Innemu, której sam nie mam władzy usprawiedliwić. Inny ma mieć pierwszeństwo. Nie przed wszystkimi, ale przede mną.

Należy się zastanowić, co postulowane jest tutaj jako otwarcie na Innego, wielość innych, na życie społeczne. Podmiot Lévinasa w swoim rozkoszowaniu się pośród żywiołów jest samowystarczalny i samodzielny, autarkiczny. Może być nastawiony tylko na jeden rodzaj dobra, dobra dla siebie (aż po różnie conceptualizowane pragnienie samozbawienia) i temu podporządkowywać sferę swego panowania. Narastające w ten sposób zjawisko, przy ograniczających się do ontologii założeniach oraz instytucjonalnym wsparciu, może oznaczać dominację w przestrzeni możliwej transcendencji jednego rodzaju dobra. W kon-

⁶⁴ „Milczenie jest drugą stroną mówienia”, E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 95.

sekwencji nie pozostaje to obojętne dla innych, bowiem przestrzeń realizacji jest im wspólna. Jednak nie jest to jedyny rodzaj dobra, który jest możliwy w ogóle, ale tylko taki, w którym Toż-Samy wchodzi w relację podobną do tej, jaka charakterystyczna jest dla relacji z innością nie-mego świata rzeczy. Rzeczywistość poza Toż-Samym, jak już powiedzieliśmy, jest heteronomiczna. Postawa ekspansywna pojedynczego, samotnego podmiotu, o ile może nie natknąć się na znaczący opór w sferze inności świata, o tyle, traktując w ten sam sposób drugiego człowieka, staje się w końcu bezsilna wobec niego, jak i przyczynia się do wzajemnej alienacji. Podmiot jest zawsze odpowiedzialny za współtworzenie sprawiedliwego społeczeństwa, warunków współżycia i dialogu oraz wytwarzanie przestrzeni sprzyjających nowym wydarzeniom, innymi słowy – odpowiedzialny za świat.

Wiedza zatem jest konieczna. Na Ja spoczywają obowiązki. Bez wiedzy nie jest możliwe ich wypełnianie, nie jest możliwe sądzenie, dzięki któremu Ja uprzedza własną niesprawiedliwość i nie dopuszcza do eskalacji działań zapoczątkowanych przez Innego, a wymierzonych w Trzeciego. Odpowiedzialna służba Innemu, innym, nie jest zobowiązaniem do wzajemności, ukonstytuowaniem symetrii. Wzajemność, której się oczekuje od Innych, nie jest zasadą metafizyczną, a praktyką kulturową. Chociaż nic nie stoi na przeszkodzie, by każdy według uznania mógł się do niej zobowiązać, to jednak należy uznać, iż to stopniowy i skomplikowany proces. Dzielenie się odpowiedzialnością, etyczny podział pracy jest realizacją idei solidarności, gdzie jeden odpowiada za drugiego.

W danym społeczeństwie moja odpowiedzialność za wszystkich może nawet i powinna przejawiać się także w samoograniczeniu. Ten nadmiar odpowiedzialności zakładnika wprowadza w swojej nadmierności granice. „Ja” może w imię bezgranicznej odpowiedzialności zająć się ostatecznie sobą. Dzięki temu, że drugi jest także tym trzecim – w stosunku do innego, który jest także jego bliźnim (w społeczeństwie nigdy nie jest się we dwóch, tylko przynajmniej we trzech), dzięki temu, że „ja” znajduje się przed bliźnim i tym trzecim, muszę porównywać, muszę ważyć i oceniać. Muszę myśleć. Konieczne jest przeto, bym stał się świadomy. Wiedza pojawia się tutaj. Muszę być sprawiedliwy. Te narodziny świadomości, wiedzy, sprawiedliwości to również narodziny filozofii jako umiłowania mądrości. Początkowa bezgraniczna odpowiedzialność, która usprawiedliwia ową troskę o sprawied-

liwość, może zostać zapomniana. W tym zapomnieniu rodzi się świadomość jako czyste posiadanie siebie przez siebie – ale egoizm ten czy egotym nie jest ani pierwszy, ani ostatni⁶⁵.

Nie oznacza to, że sprzymierzanie się i fragmentacja na zasadach umowy ogranicza moją odpowiedzialność, ale że niektórych obowiązków nie muszą osobiście wypełniać. Partnerstwo, przyjaźń nie są kwestiami chwili, lecz dłuższego czasu i nastawienia. Pewne dobra związane z wejściem w relację z Innym bez zmiany postawy – wyczerpanie na mowę i odpowiedź, odpowiedzialność i sprawiedliwość – nie zdolają się urzeczywistnić, ale i zabudowywanie przestrzeni możliwej transcendencji tylko tym, co moje czy zawłaszczone, kształcenie egoizmów, prowadzi w konsekwencji do jej ubożenia i niszczenia w wielu planach. Promocji i sprowadzania nieograniczonej odpowiedzialności do kilku prawideł regulujących sposób organizacji państwa, prawa i relacji międzyludzkich. W konsekwencji może się okazać, iż pewne sposoby organizacji życia społecznego powodują, że nie da się postępować odpowiedzialnie, gdyż instytucje owego życia są tak zaprogramowane, iż zakładają z gruntu udział w poniżaniu innych. W przyzwoitym społeczeństwie nie można z góry narzucić jednostkom moralności, ale nie można jej też z góry wykluczać za sprawą zorganizowanego zmuszania do udziału w poniżaniu innych. Skoro świadomość moralna zakłada progres, to nieodpowiednie warunki mogą zdecydować o jej infantylizacji.

Jeśli potraktować serio ludzkie pragnienie transcendencji, które według Lévinasa jest bardziej źródłowe niż pragnienie samoposiadania i odpowiedzialne za odradzanie się tego, co możemy nazwać religijnym w nie-Religijnym sensie, to ciągłym zagrożeniem będzie, wobec niezdolności do sensownego myślenia o Innym, o transcendencji Innego, możliwość wykolejania się idei religijności w fundamentalizm Religijny, umacnianie ekstremizmów jako efekt notorycznego wybierania siebie przez Innego i związane z tym konflikty, nieporozumienia, wzajemna przemoc i zaniechania. To, iż Inny wybiera siebie i inną niż odpowie-

⁶⁵ E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, s. 220–221.

działną oraz sprawiedliwą relację ze mną i światem, nie musi być wynikiem jego, powiedzmy, fanatyzmu, ale tego, że unieważniłem już na wstępie jego odpowiedzi, skłaniając go ku moim, i robię wszystko tym samym, aby nie miał wyjścia i wybrał mnie, mój sposób bycia. Jest to dobra droga do tego, by kreować fanatyzm, by Innego zafiksować w jego Toż-Samości.

Odradzanie się tego, co możemy za Lévinasem nazywać religią i religijnością, nie musi też wiązać się wyłącznie lub przede wszystkim z tym, co instytucjonalne. Dotyczy wszak w podstawie sfery ponadjednostkowej, publicznej. Zinstytucjonalizowanie relacji metafizycznej, związków między Ja a Innym, między wspólnotą jest zwykle późną regulacją jakiegoś pierwotnego przymierza. Jeśli jednak Lévinas ma rację, owo odradzanie się może jednak przebiegać sprawniej w obszarach do tego przygotowanych i oznaczać wzrost znaczenia i roli instytucji, w ramach których aktywizują się jednostki, na przykład Kościołów, Synagog, Meccetów⁶⁶. Natomiast brak filozofii Dobra, filozofii jego wsparcia w innych sferach życia społecznego może zakończyć się ich zmarginalizowaniem lub wyczerpaniem, na przykład instytucje publiczne, system partyjny w wyborach parlamentarnych. Bóg, transcendencja nie jest własnością Religii, a Religia nie ma monopolu na etyczność i Dobro. Życie społeczne może być przyzwoite niezależnie od stopnia sekularyzacji.

Włączenie w obszar filozoficznej refleksji tak rozumianej transcendencji wiąże się z przededefiniowaniem priorytetów: z ontologii, która poprzedzałaby wszelką etykę, na etykę, która poprzedza ontologię; z wolności, która związana jest zewnętrznie obowiązkiem, na odpowiedzialność, która umożliwia dopiero wolność i ogarniana jest przez sprawiedliwość. Poruszanie się w obrębie dobra jako własności lub wiązanie dobra jedynie z własnością nie pozwoli nam skutecznie odrodzić sfery tego, co ponadprywatne, w której, by ta stała się atrakcyjna dla po-

⁶⁶ Craig Calhoun w książce *Nacjonalizm* (przeł. B. Piasecki, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007) zwraca uwagę, iż religia, przynależność narodowa i rasowa stanowią niezmiennie, wbrew licznym diagnozom, podstawowe punkty odniesienia kategoryzacji, jakim poddają się ludzie.

tencjalnych jej uczestników, muszą zostać stworzone warunki dla możliwości wydarzania się „poza-ego-istycznego” Dobra.

Ateizm stanowi warunek prawdziwej relacji z prawdziwym Bogiem καθ'αυτο⁶⁷.

Alain Finkielkraut w rozdziale *Désensorceler le monde*, pracy poświęconej w całości myśli Lévinasa *La sagesse de l'amour*⁶⁸, broni konsekwencji zastosowanych przez niego kategorii objawienia do relacji międzypodmiotowych, zwracając przy tym uwagę na rolę Religii we współczesnym świecie. Można byłoby się bowiem spodziewać, że to przeniesienie proklamuje teologię na poziomie podmiotowości i że w konsekwencji Lévinas fałszywie upiera się przy ateizmie odseparowanego podmiotu. Finkielkraut odwołuje się do separacji jako jednego z dwóch sposobów rozumienia objawienia w judaizmie⁶⁹ i utrzymuje za Lévinasem ideę transcendencji jako objawienia w relacji z Twarzą Innego. „Nie jest to zatem przesiedlenie religii – pisze – ale uchwycenie jej zasady, przeniesionej na relacje twarzą w twarz z innym, którą opisuje się zazwyczaj relację Boga ze swym stworzeniem”⁷⁰.

Już w samym zastanawianiu się nad tym, jaką rolę we wspieraniu nieodpowiedzialnej religijności ponosi nasz ontologiczno-centryczny sposób myślenia, kwestionujemy siebie, nie wybieramy siebie na pierwszym miejscu, a zatem w tym ruchu myśli tkwi już załączek kierowania się na wspólne dobro. Lévinas rozmyśla o Dobru w przed- i poza-Religijnym sensie, punktem wyjścia czyniąc stanowisko wcześniejsze od negacji czy afirmacji boskości, ateizm, religię dorosłych⁷¹.

⁶⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 78.

⁶⁸ A. Finkielkraut, *Désensorceler le monde*, [w:] A. Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, Gallimard, Paris 1984, s. 109–130.

⁶⁹ Zob. *ibidem*, s. 122–124.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 124. Zob. także A. Cohen, *Talmud*, s. 67–73.

⁷¹ Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 52, 77–78.

ROZDZIAŁ VIII

Hermeneutyka przekładu

*Wszystkie oblicza są Jego obliczem.
Dlatego On nie ma oblicza.*
Edmond Jabès

W zamyśle następny rozdział będzie zmierzaniem się z problematyką mesjanizmu. By jednak rzetelnie wyzyskać ów motyw, nieodzowne wydaje się ponowne nawiązanie do Lévinasa stanowiska w kwestii sensu i znaczenia. Bez takiego nawiązania nie sposób chyba rozwinąć dialogicznej podbudowy figur Twarzy i Mowy, które odgrywają zasadniczą rolę w dynamice relacji między Ja a Innym. Zwróćmy przede wszystkim uwagę na fenomenologiczne ujęcie tego problemu, a także na przestrzeń, w której współwystępują w prezentacji zjawiska należące do różnych dziedzin:

Ktoś Inny pojawia się oczywiście od razu zgodnie ze sposobem, w jaki wytwarza się wszelkie znaczenie. Ktoś Inny należy przez swoją obecność do jakiegoś kulturowego zbioru i rozświeśla się przez ten zbiór, tak jak tekst przez kontekst. Ukazanie się zbioru ubezpiecza jego własną obecność, ono samo zaś się rozświeśla światłością światła. Zrozumienie kogoś Innego jest więc nieodłączne od jakiejś hermeneutyki, jakiejś egzegezy. [a jednak z drugiej strony] Wszelka epifania kogoś Innego zawiera swe własne znaczenie, niezależne od znaczenia, które przyjęła od świata¹.

Przywołany fragment wprowadza różnicę między znaczeniem i prezentacją zjawisk postaci Innego, jako nie tylko z „krwi i kości”, ale

¹ E. Lévinas, *Znaczenie a sens*, przeł. S. Cichowicz, „Literatura na Świecie” 1986, nr 11–12, s. 263–264.

i z włókien tradycji, oraz jego Twarzy, źródła objawienia – owa dwiistość nadaje kierunek i wyprowadza poza porządek horyzontalny (heterogeniczność ontyczna odsyła do inności etycznej), jak również passus ów wiąże z przywołaną problematyką kwestię hermeneutyczną. Twarz wyraża sobą autonomię, objawia rozpad jedności przedstawień, przynosząc jedynie ślad znaczenia – znak, który wymyka się grze wiązania znaczeń – i transcenduje w ten sposób w stronę Dobra wzrok, wyczerpujący się w jej pustce. Natomiast sama postać Innego funkcjonuje na zasadach wzajemnych, pełnych niedomówień, odesłań między tekstem i kontekstem² – by rozjaśnić daną wypowiedź, czy to w formie zapisu, czy też mowy, nieodzownym staje się wysiłek hermeneutyczny.

Albowiem już myślenie operuje w systemie znaków, w języku jakiegoś narodu lub cywilizacji i tylko dlatego może w ogóle cokolwiek znaczyć³.

To, co znaczone, wykracza poza to, co dane, i wykracza nie dlatego, że przekracza wszelki sposób pochwycenia go, jakim rozporządzamy (wówczas bylibyśmy pozbawieni intuicji intelektualnej), ale dlatego, że znaczone należy do innego porządku niż dane⁴.

Inaczej mówiąc, nieprosta czynność „rozczytywania” tekstu, przy tym tekstu niejednorodnego, wprowadzającego w lekturę specyficzną nieciągłość⁵, funkcjonuje w myśli Lévinasa jako archetyp zarówno w pierwszym, jak i drugim wypadku, jednak to fenomen Twarzy jest prymarny. Twarz Innego niesie ze sobą objawienie człowieczeństwa,

² „...znaczenie werbalne jest punktem zlania się w jedno nieprzebranych rzek semantycznych” (*ibidem*, s. 242; zob. także s. 244–249).

³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 243.

⁴ E. Lévinas, *Znaczenie a sens*, s. 249.

⁵ By poprowadzić nieco dalej i bardziej obrazowo ową analogię, można wskazać na taki moment lektury Tory, w którym kryzys znaczenia, a zarazem jego źródło pozostają wyrażone jedynie pisemnie i przybierają postać Tetragramu (JHWH). Sens przekracza rozumienie, sam zapis, ślad wyprowadza poza to, co dane.

podobnie jak Tora objawia prawo boże, wysiłek hermeneutyczny może nastąpić dopiero po i w wyniku przyjęcia objawienia. Wracamy zatem do kwestii otwartych przy okazji omawiania problemu komentarza.

1. Filozofia ekspresji – Maurice Merleau-Ponty

Analizom zawartym w *Humanizmie innego człowieka*⁶ przez większą część tej pracy patronuje filozofia Maurice'a Merleau-Ponty'ego, dla którego mowa, słowo należą do tej samej kategorii zjawisk, co wszelkie fenomeny świata, na które natrafia cielesna podmiotowość. Dla Merleau-Ponty'ego bowiem:

Świadomość jest byciem przy rzeczy za pośrednictwem ciała. [...] Ruchu nauczyliśmy się wtedy, gdy nasze ciało go zrozumiało, to znaczy gdy wcieliło go do swojego „świata”. Poruszać swoim ciałem to zmierzać dzięki niemu ku rzeczom, to pozwalać mu odpowiedzieć na ich wezwanie, które dociera do niego bez żadnego przedstawienia⁷.

⁶ Praca ukazała się pierwotnie w 1972 roku, na język polski została przetłumaczona obszerna, zajmująca ponad dwie trzecie tej książki część *Znaczenie a sens*, na którą złożyły się wystąpienia z początku lat 60. Praca zawiera ważny esej *La trace de l'autre (Ślad innego)*, przedrukowany w zbiorze *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem* (przeł. E. Sowa, IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 197–214), stanowiącym podstawę dla innego polskiego przekładu zamieszczonego w antologii *Filozofia dialogu* (red. B. Baran, Znak, Kraków 1991, s. 213–229).

⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001, s. 157–158. „...faktyczny podmiot, aby móc stwierdzić jakąś prawdę, musi najpierw mieć świat albo być w świecie, to znaczy unosić wokół siebie system znaczeń, których odpowiedniości, relacji, partycypacji nie musi umieć wyjaśnić, aby móc ich używać. Kiedy poruszam się po swoim domu, wiem od razu i bez żadnej procedury dyskursywnej, że iść do łazienki znaczy przechodzić koło sypialni, że patrzeć w okno to mieć kominek po lewej stronie, i w tym małym świecie każdy gest, każda percepcja natychmiast odnosi się do tysiąca wirtualnych współrzędnych” (*ibidem*, s. 149). „Jeśli przyzwycz-

Podmiot jest w świecie poprzez ciało i jako ciało, jako jego przyzwyczajenie i przeżywanie, jego postać i motoryka – jest to sposób, w jaki człowiek bierze udział w zdarzeniach i odbiera świat, bo jest częścią jego sytuacji, „Ciało jest naszym ogólnym sposobem posiadania świata”, jest bowiem „pierwszym przyzwyczajeniem, które warunkuje wszystkie inne i pozwala je zrozumieć”, punktem widzenia, który obejmuje i rozciąga się na samego siebie – „świadomość ciała obejmuje całe ciało, dusza rozciąga się na wszystkie jego części, zachowanie wychodzi poza układ centralny”⁸. W trybie dnia powszedniego podmiot jako ciało i poprzez nie jest zawsze zorientowany czasowo i przestrzennie, pozostaje sprzęgnięty z jakimś tu i teraz, do którego jest przyzwyczajony lub właśnie się adaptuje. Ciało i jego sposób bycia w świecie jest faktycznym punktem odniesienia dla wszelkich zdarzeń i sensów.

Zjawiska mowy związane są zatem dla Merleau-Ponty’ego z aktami percepcji, przyjmowane i identyfikowane na tych samych zasadach, co jawienie się barw, kształtów w postrzeżeniu przedmiotu. Podobnie jak fenomenem „materialnym” może być dźwięk tłuczonej szyby, tak brzmi i dociera do podmiotowości mowa. Możemy przedstawić ów akt w porządku analitycznym – podmiot koncentrując się na dostępnym w aktualnym doświadczeniu zjawisku, chwytając dany w nim przebieg frazy, by w końcu wyłączyć ów akt w jego całości z pola fenomenalnego i zachować jako doświadczenie. Jednak w sensie egzystencjalnym ów akt od razu jest gestem kulturowym naznaczonym odniesieniami – nie jest dany w dwu osobnych porządkach (porządku doświadczenia oraz znaczenia).

czaiłem się do prowadzenia samochodu, wjeżdżam nim na jakąś drogę i widzę, że się «zmieszcza», nie porównując szerokości drogi z szerokością błotników, tak jak przechodząc przez drzwi, nie porównując ich szerokości z szerokością swojego ciała” (*ibidem*, s. 162–163). Por. J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 27–45.

⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, s. 166, 110, 93. Zob. także analizy François Chirpaza dotyczące konstituowania się podmiotu cielesnego jako struktury przeżyciowej. F. Chirpaz, *Ciało*, przeł. J. Migasiński, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 11–39.

Cielesny podmiot zna tylko jeden porządek – porządek percepcji, który rozwarstwia się tak, jak uniezależnia się czerwień w efekcie wielokrotnego doświadczania różnych przedmiotów czerwonych. Żadne zjawisko nie zamyka się zatem w jednym ciągu, a współwystępowanie w świecie gestów językowych z innymi zjawiskami zwielokrotnia możliwości ich wzajemnych odniesień. Wielokrotnie obserwowany gest nabiera wieloznaczności. Zarówno przedmioty, jak i słowa stają się punktami orientacyjnymi dla mającego swoje dzieje w świecie podmiotu. Tak, jak uczę się dzięki aktom percepcji zachowań ciałem, obchodzenia się z gęstością świata rzeczy, uczę się obchodzić ze słowami (wyrażeniami) – żyję zarówno między pierwszymi, jak i drugimi, pomiędzy nimi zarazem. Ja jest przeżywaniem świata na sposób ciała.

Sens i jego materialny, cielesny – dany w akcie percepcji lub przypomnienia – kontekst tworzą jeden gest, ekspresję i jako takie pozostają zrośnięte ze sobą. Wyjaśnieniem gestu słownego nie byłoby odniesienie użytych w wypowiedzi elementów do systemu języka, ale peryfrazą tego gestu, omówienie go innym gestem.

Algorytm, projekt języka powszechnego, jest to bunt przeciwko mowie, która jest nam dana. Nie chcemy zależeć od jej wszystkich niejasności, chcemy ją przerobić mając prawdę za wzór, zdefiniować na nowo biorąc myśl boską za podstawę, rozpoczając od zera całe dzieje słowa albo raczej oderwać słowo od historii⁹.

Każda ekspresja jest od razu gestem kulturowym, który pojawia się w polu fenomenalnym cielesnej podmiotowości, tak jak inne zjawiska świata i nierozzerwalnie z nimi. Bycie w świecie jest nieodłącznie zanurzone w symboliczności i mowie. Cudza wypowiedź, jako zadana do zrozumienia ekspresja partnera dialogu, nie pokrywa się z tym, co jest mi znane, ale dzięki rozpoznawanemu, wielostronnemu, choć tylko częściowemu podobieństwu potrafię nawiązać do tego, co już znane, niejako

⁹ M. Merleau-Ponty, *Fantom czystego języka*, przeł. S. Cichowicz, [w:] M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, wyb. S. Cichowicz, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 41. Zob. też M. Merleau-Ponty, *Obecni w słowie*, przeł. J. Skoczylas, [w:] *Proza świata*, s. 62–79.

przekładając jedne gesty na inne odgrywam przed sobą za ich pomocą sens wypowiedzi.

Podobnie, jak rozumiemy świat i należące doń przedmioty dzięki motoryczności własnego ciała, tak rozumiemy gesty kogoś drugiego nie na skutek intelektualnej interpretacji, lecz pod wpływem „ślepego rozpoznania”, które zawdzięczamy strukturze obcowania własnego ciała ze światem. [...] całość intencji wypowiedzianej przez kogoś innego (rozmówcę, autora książki) można uchwycić nie dlatego, że posługujemy się tymi samymi definicyjnymi znaczeniami słów, lecz dlatego, że jego intencje odwołują się do mojego własnego sposobu bycia w świecie, do horyzontu moich możliwych dążeń. [...] ideał ekspresji do końca spełnionej, adekwatnej, ekspresji absolutnej, w której element znaczący pokrywałby bez reszty element znaczony, jest zwodniczy, jest iluzją. [...] Ekspresja zawsze wyraża więcej niż mówi samo znaczenie wyrazów użytych przy jej spełnianiu¹⁰.

Gest słowny inicjuje poszukiwanie w doświadczającym. Ja cudzej mowy, jakiegoś wydarzenia słownego, za którego pomocą mogłoby ono odegrać przed sobą sens wypowiedzi. Moje rozumienie nie jest w stanie umieścić się w ekspresji, przeciwnie – umieszczając ją w swoim, opanowanym już świecie, muszę wyjść poza nią, bowiem bazuję na analogii, poszukuję, jakbym ciągle pytał: „do czego to jest podobne?”

Dla lepszego zrozumienia warto nawiązać jeszcze do innej postaci świata fenomenologii, Romana Ingardena, i jego koncepcji dzieła literackiego, w którym uschematyzowane wyglądy zapisane w tekście wymagają dookreślenia w akcie lektury, by naoczne przedstawienie, które jest warunkiem zrozumienia poszczególnych obrazów, było pełne.

Na przykład historia z powieści *Dusza zaczarowana* Romain Rollanda rozgrywa się – jak zwykle mówimy – w Paryżu. Przedstawione są tu niektóre z ulic stolicy Francji. Przypuśćmy jednak, że jakiś czytelnik tej powieści nie zna Paryża z własnego doświadczenia. Przy lekturze aktualizuje oczywiście m.in. wyglądy ulic wymienione w wymienionym dziele. Ponieważ jednak nigdy *in concerto* nie doznał odpowiednich wyglądów tych ulic w pierwotnym spostrzeżeniu, więc aktualizacja nie udaje mu się nigdy tak, by zawartości zaktualizowanych przez niego wyglądów

¹⁰ J. Migasiński, *Gest i słowo*, [w:] J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, s. 55 i 57. Zob. także M. Merleau-Ponty, *O fenomenologii mowy*, przeł. S. Cichowicz, [w:] M. Merleau-Ponty, *Proza świata*, s. 157–177.

mogły w szczegółach wykazywać podobieństwo do tych wyglądom, których by doznał, gdyby te ulice był rzeczywiście kiedyś widział. Wyznaczone schematy wyglądowne zawsze są uzupełniane i wypełniane różnymi szczegółami, które właściwie do nich nie należą, a które czytelnik czerpie z zawartości innych, ongiś doznawanych konkretnych wyglądom¹¹.

Zawsze zatem zostaje zachowana różnica między schematem wyglądom postaci, ulic, sytuacji zawartych w dziele a jego k o n k r e t y z a c j a - m i czytelnicznymi, które wypełniają miejsca niedookreślone swoimi wyobrażeniami: „nie wolno mieszać dzieła z poszczególnymi konkretyzacjami powstającymi przy poszczególnych odczytaniach”¹².

Mowa, słowo – jako gest czy ekspresja – są, podobnie jak wszelkie zjawiska świata, podatne na nasze czynienie, dzięki któremu wchodzimy w relacje, oraz zależne od niego:

słowo znajduje się w pewnym miejscu mojego świata językowego, stanowi część mojego wyposażenia i mam tylko jeden sposób, aby je sobie przedstawić, mianowicie muszę je wymówić, tak jak artysta ma tylko jeden sposób, aby przedstawić dzieło, nad którym pracuje: musi je stworzyć¹³.

Wyrażanie, według Merleau-Ponty’ego, jest jednym z zachowań, stanowi gest kulturowy, który wplata siebie w inne zjawiska, ekspresje. Wyowiedź zachowuje jednak swoje uprzywilejowanie, „można mówić o mowie, a nie można malować malarstwa”¹⁴. Podstawową funkcją mowy nie jest wyrażanie myśli, bowiem te nie są czymś różnym od samej mowy – myślenie byłoby zatem również ekspresją, której działanie jest ograniczone, która pozostaje wewnątrz pewnego świata, włączając się weń, złożonego z przeżyć, a która się nie objawia poza tym światem.

¹¹ R. Ingarden, *Wyglądy uschematyzowane w dziełach literackich*, [w:] B. Ogrodnik, *Ingarden*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 269.

¹² *Ibidem*. Zob. także R. Ingarden, *O dziele literackim* (fragm.), [w:] *ibidem*, s. 234–270.

¹³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, s. 201.

¹⁴ *Ibidem*, s. 211.

Cóż więc wyraża język, jeśli nie wyraża myśli? Ukazuje on, a raczej *jest* zajmowaniem przez podmiot stanowiska w świecie jego znaczeń. Termin „świat” nie jest tu tylko przenośnią, znaczy, że życie „umysłowe” lub kulturowe zapożycza swoje struktury z życia naturalnego i że podmiot myślący musi opierać się na podmiocie wcielonym. Dla podmiotu mówiącego i dla tych, którzy go słuchają, gest fonetyczny dokonuje pewnej strukturyzacji doświadczenia, urzeczywistnia pewną modulację egzystencji dokładnie tak samo, jak zachowanie mojego ciała obdarza pewnym sensem – dla mnie i dla innego – otaczające mnie przedmioty. Sens gestu nie zawiera się w geście rozumianym jako zjawisko fizyczne lub fizjologiczne. Sens słowa nie zawiera się w słowie jako dźwięku. Ale do definicji ludzkiego ciała należy to, że w nieskończonej serii nieciągłych aktów przyswaja ono sobie znaczeniowe załączki, które przekraczają i przeobrażają jego możliwości naturalne¹⁵.

Zarówno gesty mowy, jak i inne gesty kulturowe opanowuje się stopniowo i dopiero z czasem nabywa się zdolności ich kontrolowanego i złożonego inicjowania. Takie ujęcie nie wyklucza wykształcenia się racjonalności czy refleksyjności¹⁶, zapewne proces asocjacji jest złożony, jednak dla podjętej w tej pracy problematyki zasadniczą kwestią jest, iż rzeczywistość zarówno podmiotu, jak i tego, co poza nim, zachowuje zjawiskową i kulturową ciągłość. Mowa wewnętrzna jako myślenie i objawianie się innym w mowie należy do tej samej grupy zjawisk. Zarówno rozumienie siebie, jak i rozumienie świata oraz innych nie odbywa się „poza” światem i niezależnie od niego, a w jego „wnętrzu”. Każdy gest nawiązuje do gestów już wykonanych, urzeczowionych, zinstytucjonalizowanych bądź efemerycznych, nie pozostaje w izolacji. Podmiot wychodząc do świata jawnie nawiązuje z nim relacje, z których czerpie znaczenia dla swych naśladowczych ekspresji.

Podmiot każdym wymówionym słowem – jak pisze Lévinas – czy każdym gestem uczynionym ręką zapędza się niebezpiecznie w gąszcz wcześniej istniejącego języka czy wcześniej istniejącego świata Kultury (gąszcz, który jest dlań swojski, lecz nie przez znajomość – który jest mu obcy, ale nie przez niewiedzę), gąszcz, którego rdzenną częścią są przez swe ucieleśnienie to słowo i ten gest od dawna, lecz który

¹⁵ *Ibidem*, s. 214–215.

¹⁶ Por. J. Migasiński, *Gest i słowo*, [w:] J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, s. 57–58.

potrafią one poruszyć, przedstawić i ukazać w ten sposób na nowo [...]. Kulturowy czyn nie wyraża jakiegś uprzedniej myśli, ale byt, do którego już przez swe ucieleśnienie należy¹⁷.

Nie znaczy to, że Lévinas do końca postępuje drogą wyznaczoną przez Merleau-Ponty'ego. W późniejszym od przytaczanych tu fragmentów *Humanizmu innego człowieka* krótkim szkicu *De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty*¹⁸ Lévinas podejmuje problem konstrukcji intersubiektywności u Merleau-Ponty'ego, odnosząc się do jego eseju *Filozof i jego cień*¹⁹ zawartego pierwotnie w *Éloge de la philosophie*, a później w *Signes*, a bazującego na lekturze Husserla *Ideii II*. Zarówno dla Lévinasa, jak i dla znawcy filozofii Merleau-Ponty'ego, Renaud Barbarasa – który swoją interpretację oparł na pracy *Widzialne i niewidzialne* – zasadniczą sprawą pozostaje utrzymanie charakteru intencjonalności jako autentycznej otwartości:

Skoro transcendencja jest nie-pozytywną głębią, „różnicą tożsamości” – pisze Barbaras – to wychylenie się postrzegającego ku światu musi być bezpowrotne, jego zawłaszczenie świata jest wywłaszczeniem, a to, co postrzegane, prezentuje się postrzegającemu jako to, co go wzywa lub rozdziera²⁰.

Podobnie jak Lévinas, odrzuca on charakterystykę intencjonalności Heideggera, jednak ostatecznie przyjmuje odpowiedź Patočki („ruch cielesności”) i interpretuje ją jako „pewną aktywność, która jest fundamentalnie pasywnością, ponieważ dosięga ona świata tylko jako tego, czego *nie może* właśnie osiąść”, zatem należy „rozumieć intencjonalność jako bezsilną moc lub jako moc właściwą temu, co bezsilne”²¹. Jednak

¹⁷ E. Lévinas, *Znaczenie a sens*, s. 247.

¹⁸ Zob. E. Lévinas, *De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty*, [w:] E. Lévinas, *Hors sujet*, Fata Morgana, Paris 1987, s. 133–140.

¹⁹ Zob. M. Merleau-Ponty, *Filozof i jego cień*, przeł. J. Migasiński, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwiniecia*, wyb. i red. J. Migasiński, I. Lorenc, IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 160–193.

²⁰ R. Barbaras, *Życie i intencjonalność*, przeł. A. Skwarczyńska, P. Sztarbowsky, [w:] *ibidem*, s. 444.

²¹ *Ibidem*, s. 455.

nie mamy pewności, czy odpowiedź Barbarasa nie gubi tego, co zapowiadała uzdrowić, kiedy: „Pojęcie tego, co *niewidzialne*, określa czystą transcendencję postrzeganego, jako taką, która odróżnia się od transcendencji przedmiotu i ustanawia niewyczerpalność przedmiotu”²². A zatem, czy jego odpowiedź nie pozostaje w obrębie egologii?

Wyglądałoby to tak, jakby „nadwyżka sensu” w noemacie miała jedynie charakter „przyrodniczo” wewnątrzświatowy, co redukowaloby rozumienie gestu kulturowego u Merleau-Ponty’ego i związaną z nią sprzeczność do przedmiotowości – cały świat to wciąż świat ego. Przywołanie interpretacji Barbarasa pozwala nam lepiej uchwycić miejsce rozejścia się dróg Merleau-Ponty’ego i Lévinasa, który koncentruje się na problemie intersubiektywności z zachowaniem heteronomii podmiotów.

2. Życie słów – Michail M. Bachtin

Owo „zapędza się niebezpiecznie” zdradza Lévinasa niepokój i zapowiada etyczny wyłom w podjętej koncepcji. Możemy bowiem zadać pytanie, czy za Merleau-Pontym nie przyjmujemy, że ruch odniesień, przerywany kolejnymi zjawieniami, nie ma końca, a słuchający koncentruje się więcej na sobie, niż na tym, co objawia Inny? Albo inaczej, dlaczego Ja wsłuchujące się w głos Innego, próbujące znaleźć sobie miejsce pośród jego wypowiedzi, wprowadzić w nie ład swojego świata przeżyć, nie podąża drogą niekończących się nawiązań zamykających owo Ja w magicznym kręgu własnych doświadczeń, ale jest zdolne ograniczać swoje wybiegi na rzecz czegoś innego?

Do odpowiedzi na te pytania ciągle zmierzamy. Nie da się także zapomnieć, że Merleau-Ponty koncentruje się głównie na fenomenologii percepcji i cielesności, co stanowi oczywiście dla obu filozofów istotną zbieżność, jednak myśl Lévinasa za sprawą figury mowy nawiązuje

²² *Ibidem*, s. 441.

również do tzw. filozofii dialogu, kontekst której jest dla niego ważnym punktem odniesienia, choć, być może, w samych tekstach Lévinasa zajmuje on mniej miejsca, niż moglibyśmy się tego spodziewać. Staramy się jednak uchwycić myśl Lévinasa na tle jej źródeł żydowskich, właśnie dlatego dialogowi musimy poświęcić nieco uwagi. Do tego celu warto, jak sądzę, posłużyć się wstępnie współczesnymi pierwszym dialogikom, bo pochodzącymi z lat trzydziestych XX wieku, analizami rosyjskiego humanisty, Michaiła M. Bachtina²³, z którym Lévinasa, co prawda, nie łączą bezpośrednie związki, ale z którym dzieli on, podobnie jak z Merleau-Pontym, tradycję fenomenologii i strukturalizmu. Analizy te pomogą nam, z jednej strony, uchwycić lepiej to, co filozofię dialogu łączy z tradycją żydowską, a z drugiej, sprawniej uchwycić to, co Lévinas czerpie bezpośrednio z tradycji żydowskiej, mimo iż wydawałoby się, że jest kontynuacją nurtu refleksji dialogików.

Wychodząc od koncepcji de Saussure'a, w której znaczenie słowa jest wynikiem różnic w synchronicznym systemie, jakim jest dla niego język²⁴, Bachtin, podobnie jak Merleau-Ponty, modyfikuje ową koncepcję, otwierając słowo na wpływ nieograniczonego kontekstu. Ostatecznie znaczenie jest wynikiem sytuacji użycia, w którym ścierają się zarówno różne wypowiedzi z wykorzystaniem danego słowa, jak i szerszy kontekst sytuacyjny:

Bierne rozumienie znaczenia językowego nie jest w ogóle rozumieniem, stanowi tylko jego abstrakcyjny moment, [...] nastawienie na słuchacza jest sytuowaniem się wobec szczególnego horyzontu, szczególnego świata słuchacza; wprowadza ono do słowa zupełnie nowe wartości: dochodzi przecież do współdziałania różnych kon-

²³ Chodzi tu o pracę Bachtina z lat 1934–1935: *Słowo w powieści*, a zwłaszcza jej rozdział II. Zob. M. Bachtin, *Problemy literatury i estetyki*, przeł. W. Grąjewski, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 82–277; rozdz. II, s. 101–131.

²⁴ F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, PWN, Warszawa 1991, s. 41–43. „Lecz cóż to jest język? Dla nas nie utożsamia się on z mową; jest to jedynie jej określona część, co prawda istotna. [...] Język natomiast jest sam w sobie całością i zasadą klasyfikacji” (*ibidem*, s. 36–37). Zob. także s. 95–102.

tekstów, różnych punktów widzenia, różnych horyzontów poznawczych, różnych systemów ekspresywnego akcentowania, różnych „języków” społecznych. Mówiący dąży do usytuowania swego słowa wraz z określającym je horyzontem w obcym świecie rozumiejącego i nawiązuje dialogowe stosunki z elementami tego świata²⁵.

Atomem i podstawową jednostką mowy pozostaje słowo, które jest, podobnie jak rzeczywistość między rozmówcami, przedmiotem sporu toczzonego między nimi, sens jest chwilowym tylko wrażeniem. Każda wypowiedź odsyła do innych wypowiedzi, znaczy dzięki nim i modyfikuje je jednocześnie – język nigdy nie jest zdolny się ukonstytuować w swojej synchronii, realne jest tylko życie mowy.

Bachtin zwraca się ku słowu jako pierwotnemu fenomenowi społecznego żywiołu mowy, stosując zmienne perspektywy socjologii i antropologii w obrębie historii, teorii literatury i kultury: „Badanie słowa – pisze – ograniczające się do słowa, zapominające o jego nastawieniu na zewnątrz, jest czymś równie bezsensownym, jak badanie przeżycia psychicznego poza rzeczywistością, ku której się ono zwraca i która je określa”²⁶. Mowa dysponuje wielością słów i głosów, dla których nie znajduje wspólnego mianownika w systemowo i abstrakcyjnie pojętym języku, istotne jest zawsze społeczne „kto” mowy i jej dwie strony – odpowiadanie i słuchanie. Nawet jeśli zasób słów jest podobny dla wielu podmiotów mowy, ich znaczenia się od siebie zasadniczo różnią, a to ze względu na rozwarstwianie, któremu poddawane są w społecznym, historycznym czy indywidualnym użyciu.

Nieuniknione staje się zawłaszczenie przez poszczególne grupy danych słów dla siebie, ich osvajanie – przejmując słowa do własnego użytku uczestnicy grupy wypełniają je specyficznymi dla własnego po-

²⁵ M. Bachtin, *Słowo w powieści*, [w:] M. Bachtin, *Problemy literatury i estetyki*, s. 108, 109. „W każdym momencie swego historycznego istnienia język jest wieżą Babel [...]. Owe «języki» społecznej wieży Babel wielorako krzyżują się ze sobą, tworząc nowe, społecznie typowe «języki». [...] Może się wydawać, że samo słowo «język» traci przy tym wszelki sens, pozornie bowiem nie ma jednolitej płaszczyzny dla porównania ze sobą wszystkich tych języków” (*ibidem*, s. 120).

²⁶ *Ibidem*, s. 122.

łożenia intencjami, co stanowi warunek ich przydatności w obiegu. Nie oznacza to jednocześnie, że te same słowa przestają istnieć dla innych – równolegle, co ważne, zaczynają funkcjonować w różnych, niekoniecznie izolowanych od siebie kontekstach, jak i te same jednostki mogą uczestniczyć w różnych grupach sprzyjając tym transferowi słów i intencji, w tym sensie „Słowo żyje jak gdyby na granicy swojego i cudzego kontekstu”²⁷.

Owe coraz to nowe zawłaszczania, ciągle czynienia słowa czyimiś, stają się decydującymi momentami w kolejnych etapach życia słowa, gdyż jego dotychczasowa treść, treść już przecież wcześniej rozwarstwiana, zabarwia się dodatkowo specyficznym dla danego kontekstu znaczeniem. Ostatecznie rozwarstwienie ingeruje tak głęboko w słowo, że Bachtin nie waha się twierdzić, iż: „Słowa mają zapach, zapach zawodu, gatunku, kierunku, ugrupowania, określonego utworu, człowieka, pokolenia, młodości i starości, dnia, godziny. W każdym słowie wyczuwalny jest zapach kontekstu czy kontekstów, w których przeżywało ono swoje pełne napięcia społeczne istnienie; we wszystkich słowach i formach mieszkają intencje”²⁸. Każda wypowiedź, zawierając słowa w różnych środowiskach wielokrotnie powtarzane, co wiąże się z poddawaniem ich każdorazowo mniejszym lub większym innowacjom, reprezentuje nie tylko mówiącego, ale i to, co społeczno-kulturowe, jak i to, co inne.

Zatem nie tyle tworzenie starych słów od podstaw, ale czynne ich oswajanie i oswajanie się z nimi modeluje intencje, które wybrzmiewać mogą w ich przywołaniach. Oznacza to również, że w wypowiedzi dane słowo nie jest czymś gotowym, w mowie słowo dane, dar słowa, staje się zadaniem. W żywiole mowy zagadujący stawia w trudnej sytuacji odpowiadającego – stawia przed nim zadanie rozpoznania, identyfikacji i rozumienia jego mowy. Mowa jest żywa, zatem jej wciąż pobudzana topografia wydaje się niemożliwa – słownikowe ujęcie byłoby jedynie niesprzyjającą odnośnieniu do aktualnej społecznej sytuacji polityczną

²⁷ *Ibidem*, s. 111.

²⁸ *Ibidem*, s. 123. Przytaczany fragment eksponuje jedną z cech charakterystycznych dialogików, jaką jest podkreślanie materialności i zmysłowości mowy.

mapą bez daty ważności. Każda wypowiedź nie tylko operuje nawet mechanicznym powtórzeniem znanych już składników, lecz przedstawia je w nowym otoczeniu, ta nowa relacja nie pozostaje bez wpływu na znaczenie poszczególnych składników wypowiedzi. Co więcej, sam autor wypowiedzi chcąc nadać precyzję swojemu słowu, musi zmierzyć się z jego wielogłosowością, ograniczyć ją przez tłumienie niechcianych intencji, co oczywiście nie jest jeszcze miarą sukcesu. Uzyskując, chcąc nie chcąc, nowe określenia słowa mówiący zawsze ryzykuje procesem o jego wykołajenie, nadwyrażając zdolność akceptacji wśród słuchających jego jeszcze jednego ujęcia.

Otrzymujemy w ten sposób obraz słowa, które nie jest czymś prostym, ale organicznym i wieloskładnikowym o złożonej wewnętrznej budowie i nastawieniu na zewnątrz. Słowo ujęte relacyjnie w żywiole mowy nie staje się w żadnym swoim momencie domeną jakiegoś *neutrum*, ale przestrzenią sporu, ścierania się wielu głosów sprzeciwu lub poparcia – wewnętrzna dialogowość stanowi naturę każdego słowa, jak to ujmuje Bachtin: „Słowo rodzi się w dialogu jako żywa replika, kształtuje je dialogowa interakcja z cudzym słowem w przedmiocie. [...] Każde słowo oczekuje odpowiedzi i nie może uniknąć głębokiego wpływu antycypowanego słowa odpowiedzi”²⁹.

Ten dialogowy charakter słowa staje się w istocie modelem dla kolejnych stopni Bachtinowskiego namysłu, m.in. dla teoretycznego ujęcia zjawiska mowy. „Może się wydawać – jak twierdzi Bachtin – że samo słowo «język» traci przy tym wszelki sens, pozornie bowiem nie ma jednolitej płaszczyzny dla porównania ze sobą wszystkich tych języków”. W tym sensie język danej grupy, mimo że złożony ze słów powszechnie używanych, pozostaje jednym z równolegle funkcjonujących językowych płaszczyzn odniesienia:

wszystkie języki uczestniczące w społecznym sporze języków, bez względu na zasadę ich wyodrębnienia, stanowią swoiste punkty widzenia, poglądy na świat, szczególne formy słownego rozumienia świata, odrębne horyzonty przedmiotowo-

²⁹ *Ibidem*, s. 106, 107.

-znaczeniowe i wartościujące. Jako takie dają się one porównywać, mogą się wzajemnie uzupełniać, mogą być sprzeczne, mogą odnosić się do siebie dialogowo³⁰.

Z tego punktu widzenia istotne wydają się dwie możliwości stosunku do wielogłosowego słowa, które Bachtin przyporządkowuje biegunowo odległym od siebie stylom pracy ze słowem³¹ – poety i powieściopisarza. Poeta, według niego, to ten, który słowo oczyszcza z cudzych intencji, „wszystko, co wchodzi do utworu, musi skąpać się w rzece zapomnienia, stracić pamięć o poprzednim swoim życiu w obcych kontekstach”, poetę określa idea „jednego, jednolitego języka i jednolitej, monologowo zamkniętej wypowiedzi”³².

Patronujące poecie wyobrażenie decyduje o konfrontacyjnym charakterze jego stosunku do słowa – w pracy osławiania nie poprzestanie on na kompromisie słowa półcudzego, ale będzie dążył do uczynienia go całkowicie swoim własnym³³, celem jest: „językowe oblicze autora odpowiedzialnego za każde słowo jako swoje własne”³⁴. Nie oznacza to, że panowanie poety nad przyswojonymi słowami musi objawić się w sposób absolutny, być może jest to w ogóle niemożliwe, gdyż: „Zjawisko wewnętrznej dialogowości występuje w mniejszym lub większym stopniu we wszystkich dziedzinach życia słowa”³⁵, zatem musi wystarczyć sam efekt monologowy – ograniczanie wieloznaczności intencji jako tłumienie wielogłosowości słowa.

Poeta pragnie zdominować słowo. Inaczej prozaik – ten „nie oczyszcza słów z cudzych intencji i tonów, nie niszczy zaczątków społecznego różnicowania, które w nich tkwią, nie usuwa językowych osobliwości

³⁰ *Ibidem*, s. 120, 121.

³¹ Owe style pracy ilustrują również to, co Bachtin mówi o tendencjach ruchów od- i dośrodkowych w języku (zob. *ibidem*, s. 94–98).

³² *Ibidem*, s. 127, 126.

³³ Tak jak filozoficzne pojęcia wydają się pojawiać w tekstach bez i pomimo tła słów, z których biorą swój początek i do których sobą czynią aluzję.

³⁴ *Ibidem*, s. 128.

³⁵ *Ibidem*, s. 112.

i charakterystycznych sposobów mówienia”³⁶, jego staraniem jest taki dystans do użytego w powieści słowa, by mogło ono grać rolę półcudzego, a nawet obcego. Powieściopisarz wypracowuje dystans, by mogły wybrzmieć w słowie zaludniające je cudze intencje, ono nie stanie się własne, dopóki posługujący się nim nie ożywi go swoimi intencjami. Wirtuozeria owego dystansu jako warunek zachowania słowa, słowa w pełni dialogicznego, staje się miarą artystycznych osiągnięć prozaika. W odróżnieniu od przeciętnego użytkownika słów, który pozwala sobie na ignorancję, w interesie artystów słowa jest archeologia słowa wraz z odkrywczym kolekcjonowaniem jego społecznego polifonicznego potencjału – poety, by mógł nad nią zapanować, prozaika, by powiodło się zadanie jej wypracowania. Dla nich samo słowo jest przedmiotem *par excellence*.

Na zbieżność stanowisk Bachtina i Lévinasa zwrócił uwagę Michael Eskin:

Podczas gdy Bachtin rozwija zewnętrzne i wewnętrzne podejście do wypowiedzi, na tyle, na ile są one przeniknięte śladami intersubiektywności i, jednocześnie, konstytuują oraz informują ją, Lévinas rozpatruje dialog na poziomie pre-egzystencjalnym i pre-ontologicznym, co oznacza, w języku Lévinasa, na poziomie etycznym [...], „dialog (w etycznym sensie), albo dokładniej... etyka dialogu”, poprzedza i warunkuje dialog rozumiany jako wymianę replik w łańcuchu komunikującej mowy. [...] Wyraźnie widać, że obaj, zarówno Bachtin, jak i Lévinas, starają się zdać przekonującą relację z tego samego złożonego, całościowego zjawiska, mianowicie – ludzkiej towarzyskości [*human sociality*], w tej mierze, w jakiej jest ona zasadniczo dialogiczna. I to jest dokładnie powód, dla którego podchodzą oni do tego zjawiska z dwóch odrębnych, ale wzajemnie się uzupełniających fenomenologicznych perspektyw, tak że tylko synoptyczny ogląd ich analiz oddaje integralny obraz dziedziny społecznej, który zostaje poddany teoretycznemu podziałowi w ich pismach³⁷.

³⁶ *Ibidem*, s. 129.

³⁷ M. Eskin, *Introduction*, [w:] M. Eskin, *Ethics and Dialogue In the Works of Levinas, Bakhtin, Mandel'shtam, and Celan*, Oxford University Press, New York 2000, s. 7. Leszek Koczanowicz w artykule *Dialog i odpowiedzialność. Koncepcja jaźni i odpowiedzialności w pracach G.H. Meada i M.M. Bachtina* („Kwartalnik Pedagogiczny” 1997, nr 1–2) wskazuje na wspólne cechy konstytuowania jaźni w koncepcjach obu myślicieli. Jak podsumowuje, co można także

3. Tradycja ustna – figury twarzy i mowy

Bachtinowska koncentracja na słowie i korzystaniu z jego wielowarstwowości (polifoniczności), skłonność do przywoływania w akcie hermeneutycznym decydujących o odczytaniu kontekstów i ciągle odsyłanie do nich czytelnika, jak i skrupulatne przypominanie o kwestii autorstwa wypowiedzi oraz jej dialogicznym charakterze pozostają w związku daleko idącej analogii zarówno w stosunku do koncepcji i praktyki Lévinasa, jak i wysiłków talmudycznych mędrców, kierujących się pouczeniem rabiego Ben Bag Baga: „Wertuj [Torę] i przewertuj ją, bo wszystko jest w niej, w nią patrz, zestarzej się i posiwiej nad nią, a nie opuszczaj jej, bo nie masz niczego lepszego nad nią” (*Pirke Awot*, 5,26). Dla owej analogii zasadnicza pozostaje kwestia mowy.

Jak dotąd, opisując proces powstawania Talmudu skupialiśmy się na problemie nakładania się komentarzy, jednak by rozwinąć sugerowaną tu analogię należy przybliżyć zagadnienie *Tory Szlema* (Pełnej Tory), ponieważ

odnieść do Lévinasa: „Wydaje się, że wspólne dla Bachtina i Meada jest przekonanie, iż odpowiedzialność wymaga wolności ludzkiego działania. Wolność ta jednak ich zdaniem urzeczywistnia się najpełniej w sytuacji dialogicznej. Świat działania zakłada pojęcie moralnej odpowiedzialności, która z kolei wymaga obecności I n n e g o. Zachowania moralne przebiegać mogą w toku interakcji jednostek, nie mogą zachodzić w próżni. Zetknięcie się z I n n y m jest więc koniecznym warunkiem dla konstrukcji jaźni jako podstawy odpowiedzialności. Różnica między Meadem a Bachtinem polega przede wszystkim na tym, że drugi z nich jest dużo bardziej sceptyczny jeżeli chodzi o możliwość osiągnięcia ostatecznej racjonalności” (*ibidem*, s. 56). Zob. także: L. Koczanowicz, *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne*, Wyd. Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2005, s. 169–176. Istnieje również możliwość związku między koncepcjami Bachtina a tradycją żydowską, bowiem taki charakter mógł przyjąć wpływ jego filozoficznego nauczyciela i przyjaciela, Matwieja Kagana, ucznia Hermanna Cohena. Zob. K. Liszka, *Kuźnia „Bachtin”*. *Sygnatura w językach płomieni*, [w:] *Do Bachtina i dalej*, red. B. Małczyński, R. Włodarczyk, Chiazma, Wrocław 2006, s. 13.

Obok *Tory* pisanej za podstawę swych doktryn rabini przyjmowali *Torę* ustną, tradycyjny zbiór opowieści przekazywany z pokolenia na pokolenie za pomocą żywego słowa. Uważali, że *Tora* ustna, jeśli nie w szczegółach, to przynajmniej w ogólnych zarysach, została objawiona na Synaju wraz z *Torą* pisaną³⁸.

Z przyjętego tu punktu widzenia istotna jest rola *Tory* Ustnej, bowiem gdyby przyjąć za wiążące tylko treści spisane, moglibyśmy mówić o systemie, podobnym w swoim ujęciu do założeń językoznawstwa strukturalnego de Saussure'a, i wyprowadzać go bezpośrednio z tekstu. Takie stanowisko zdawało się przyjmować stronnictwo saduceuszy, jednak w wyniku rywalizacji oraz historycznych wypadków³⁹ coraz większą wagę zaczęto przywiązywać do tradycji, która narastała w wyniku różnorodnych prób komentowania tekstu i dostosowywania jego pouczeń do zmieniających się warunków, a która w końcu zaczęła się liczyć na równi z *Torą* Pisaną⁴⁰. To właśnie o jej genealogii traktuje pierwsza z sentencji traktatu *Pirke Awot*: „Mosze otrzymał *Torę* z Synaju, prze-

³⁸ A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, przeł. R. Gromacka, Cyklady, Warszawa 2002, s. 161.

³⁹ Zob. A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, przeł. J. Zabierowski, Wyd. Łódzkie, Łódź 1989, s. 66–70; hasła „saduceusze” i „faryzeusze” [w:] A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przeł. O. Zienkiewicz, Książka i Wiedza, Warszawa 2003, s. 94, 239. „Zrozumiemy lepiej wagę, jaką przywiązuje Talmud do etyki, gdy uświadomimy sobie, że rabini talmudyczni byli faryzeuszami. Oni jedyni – spośród trzech wielkich stronnictw religijno-politycznych istniejących w Judei na przełomie starej i nowej ery – przetrwali zburzenie drugiej Świątyni. Saduceusze zniknęli ze sceny historii, natomiast esseńczycy, sekta o marginalnym znaczeniu, nie mogli sprostać aspiracjom narodu. Judaizm zaczęto od tej pory utożsamiać z faryzeuszami”. J. Eisenberg, *Judaizm*, przeł. I. Stapor, E. Wolańska, Cyklady, Warszawa 1999, s. 59. Zob. także: M. Grant, *Dzieje dawnego Izraela*, przeł. J. Schwakopf, PIW, Warszawa 1991, s. 247–255, 275–280.

⁴⁰ Por. G. Scholem, *Objawienie i tradycja jako kategorie religijne w judaizmie*, [w:] G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, przeł. J. Zychowicz, Wyd. Naukowe PAT, Kraków, 1989, s. 91.

kazał ją Jehoszui, Jehoszua Starszyźnie, Starszyzna Prorokom, Prorocy przekazali ją członkom Wielkiego Zgromadzenia” (1,1).

W ten sposób Talmud, stając się przestrzenią nałożenia i utrwalenia obu procesów, ustanawia również ich wzajemny stosunek, jak również w procesie powstawania przyjmuje na siebie rolę instytucji, co decydująco wpływa na dalszy rozwój nurtów judaizmu. Jednak perspektywa, z której dzisiaj oceniamy ważność tego procesu, nie powinna nam przysłonić kwestii przewartościowań, jakie wywołał. Również dla współczesnych komentatorów nie ulega wątpliwości, że na ów proces złożyło się wiele warunków oraz pojedynczych decyzji. Szczególnie podkreślane są obawy, jakie towarzyszyły ówczesnym mędrcom, a dotyczyły zmiany statusu tego, co pozostawało żywe jako mowa. Pisze przywoływany już wielokrotnie Cohen:

Rabini sprzeciwiali się idei utrwalenia *Tory* ustnej na piśmie ze względu na specyficzną rolę, która przypadła jej w udziale. Otóż nakazy *Tory* pisanej uważano za wieczne i nienaruszalne. Bywały one tymczasowo zarzucane jedynie wtedy, gdy z powodów obiektywnych ich wypełnianie stawało się niemożliwe – jak na przykład składanie ofiar, kiedy Świątynia została zburzona, lub prawa dotyczące rolnictwa, kiedy naród został uprowadzony do niewoli. Zawieszano je wówczas do czasu, gdy odzyskiwały rację bytu. Natomiast *Tora* ustna, właśnie dlatego, że jej nie spisywano, pozostawała bardzo plastyczna i dzięki niej można było adaptować pisemne nakazy do zmieniających się z upływem wieków okoliczności. Innymi słowy, *Tora* ustna nie dopuszczała, by religijne prawodawstwo żydowskiej społeczności skostniało i utworzyło raz na zawsze ustalony system, niezdolny do dalszego rozwoju. Cel ten sformułowano jasno i wyraźnie w następującym fragmencie: „Gdyby *Tora* została dana w ustalonej formie, stopa nie znalazłaby sobie miejsca” (*Sanhedryn* 22a). *Tora* ustna upoważniała zatem religijnych przywódców każdego pokolenia do ustanawiania praw obowiązujących w danej epoce w świetle zaistniałych okoliczności⁴¹.

Uzupełnijmy, sięgając także po opinię Scholema:

i oto dochodzimy do punktu o decydującym znaczeniu dla stosunku nowej, ustnej *Tory* do przejętej, pisemnej. Zaczynają się starania o coraz dokładniejsze rozumienie Pisma, które czynią je przedmiotem badań, egzegetycznego wgłębiania się (po hebrajsku: *midrasz*) w jego implikacje. *Tora* ustna nie istnieje już po prostu równo-

⁴¹ A. Cohen, *Talmud*, s. 162.

legle z pisemną, lecz zaczyna być odczytywana i dedukowana z Pisma. Rozwój danych w objawieniu prawd, wypowiedzi i sytuacji staje się sprawą Tory ustnej, która w ten sposób kształtuje nowy typ człowieka religijnego, jaki w historii religii wywołał równie wiele podziwu jak dezaprobaty i drwiny. To właśnie uczony w Piśmie przestaje pojmować objawienie jako posłanie jednorazowe, o ściśle zakreślonych granicach, lecz widzi w nim coś nieskończenie płodnego, co trzeba rozkopywać i przekopywać⁴².

Warto w tym miejscu uzupełnić przytoczone wyżej uwagi obserwacjami Jeana-Pierre'a Vernanta, znawcy kultury starożytnej Grecji, które – analogicznie – podkreślają rolę ustnego przekazu wielu odmienionych wersji danego mitu w kształtowaniu się tradycji helleńskiej:

Mity greckie zostały nam przekazane w licznych wersjach. Każdy z nich tworzy zamkniętą całość, a jednocześnie jest otwarty na wszystkie inne mity. W rezultacie większość mitów jest polisemiczna, tak jak poezja: ich sens jest wieloraki. Dlatego nie usiłuję ustalać sensu mitu, lecz po prostu odtwarzać mapy jego znaczenia. Wbrew temu, co sądzono wcześniej, nie należy uważać mitu za pewnego typu opowiadanie. Mit nie jest rzeczywistością *sui generis*, możliwą do odnalezienia w Grecji (skoro słowo *mitos* pochodzi z greki) i również w innych częściach świata. Mity są ustnymi opowieściami zachowującymi się podług pewnych reguł: przekazuje się je z ust do ust, w związku z czym stale ulegają modyfikacjom. Mitologia jest pisemnym produktem tradycji ustnej. W Afryce, na przykład, sytuacja jest inna, tam tradycja ustna jest wciąż żywa: gdy tragik sięga do tradycji opowiadania legend, przekształca mitologiczną opowieść według potrzeb swego przekazu. W istocie to nie mit jest przekazywany, lecz wariacja na temat mitu. Tak właśnie działo się przez długi okres w Grecji, poeci pozwalali sobie uszczknąć po kawałku kolejnych wersji, sklejali różne fragmenty. Mit nie istnieje jako taki: jest wynikiem ciągłego mieszania się jego elementów, które z kolei zależy od typu poezji sięgającej po nie (elegijna, liryczna czy tragiczna). Trzeba zaczekać aż do końca II wieku na zebranie

⁴² G. Scholem, *Objawienie i tradycja jako kategorie religijne w judaizmie*, [w:] *O głównych pojęciach judaizmu*, s. 92. I jeszcze jeden fragment, tym razem innego autorstwa – r. Sacha Pecarica: „Torę Ustną wpisaną w Torę Pisaną można by nazwać Torą Czytaną lub, jeszcze ściślej, Torą Wołaną – *Krijat haTora*, gdzie *krijat* pochodzi od *wajikra* – «zawołał». Ma to być nie tyle Tora czytana w domowym zaciszu, ile Tora (Nauka, Prawo), która jest Wołana, jest głosem i działaniem między ludźmi”. S. Pecaric, *Wstęp*, [w:] *Tora. Księga trzecia Wajikra*, red. i przekł. r. S. Pecaric, Fundacja Ronalda S. Laudera, Kraków 2005, s. IX–X.

tych wszystkich wersji w streszczeniach mitologicznych. Jednak błędem byłoby definiować mit grecki na podstawie samych streszczeń. Mit grecki jest produktem tradycji ustnej, niemożliwej do uchwycenia w całości. Tradycja ta może czasem zostać wyrażona w utworach poetyckich (jak w przypadku Iliady i Odysei, za sprawą Homera) lub we fragmentach dzieł historyków, którzy sięgają do mitów przy opisywaniu początków każdego miasta⁴³.

Zapewne utrwalona praktyka wyjaśniania pisma za pomocą ustnych przekazów musiała w okresie kształtowania się zaczątków Talmudu, akademii w Jawne, nie tylko odgrywać ważną rolę w życiu religijno-społecznym, ale również budzić wiele kontrowersji. Także stały przyrost rozproszonych *głos* zapewne utrudniał ich dyskutowanie. Pamiętamy, że nawet w związku z księgami spisany, dołączonymi w końcu do kanonu, jak *Księga Koheleta* czy *Pieśń nad Pieśniami*, długo toczono spory o ich czystość. Niewykluczone, że wiele z tego, co zostało włączone do Talmudu, funkcjonowało już wśród różnych społeczności w odpisach. Wydaje się ostatecznie, że redaktorzy Talmudów, niechętni zapisywaniu ustnej i bardzo obszernej tradycji, ulegając sytuacji kierowali się jednak w swoich wyborach dyrektywą: „brać z tradycji ustnej to, co ma znaczenie dla współczesności, co jest miarodajną decyzją autorytetów, dającą się zastosować w sprawach, które wynikły w życiu ich gminy”⁴⁴.

Niezależnie od przyjętych przez kodyfikatorów pryncypiów i późniejszych idealizacji powstał tekst w pełni dialogiczny, wielowarstwowy i polifoniczny w rozumieniu Bachtina, tekst z zasady niezwieńczony i nastawiony na przyszły rozwój w dialogu ludzi, czasów i miejsc, swoście alternatywny do Nauki Pisanej, „do której nie można było nic dodać ani nic też z niej ująć”⁴⁵.

Rzeczywisty uczony w Piśmie – pisze Scholem – to ten, kto jest związany z tradycją przez swoje badania. W świadomości pokoleń jedynie ludzie tego [...] typu są praw-

⁴³ J.-P. Vernant, *Achilles na frontach wojen XX wieku*, przeł. M. Pieńkowska, „Odra” 2007, nr 6, s. 42.

⁴⁴ E. Werber, *Talmud – dziedzictwo historii i kultury*, przeł. D.J. Ćirić, „Literatura na Świecie” 1987, nr 4, s. 63.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 69.

dziwymi nosicielami tradycji, która jest właśnie żywą twórczością opartą na słuchaniu objawienia. Słuchając tego, co w słowie jest żywe, przyjmując to i rozwijając, staje się tradycja siłą, w której sprzeczności i napięcia nie grają roli destruktywnej, lecz działają pobudzająco i konstruktywnie. [...] różnice i sprzeczności nie pochodzą z różnych sfer, lecz z jednego miejsca, w którym jako takim nie ma żadnej różnicy ani sprzeczności. W duchu tej tajemnicy każdy z uczonych w Piśmie obstaje przy swojej opinii i przytacza na jej poparcie dowody z Tory, bo właśnie w ten sposób, a nie w żaden inny urzeczywistnia się jedność [różnych aspektów jednego nurtu objawienia]. Dlatego powinniśmy słuchać różnych poglądów, i w tym sensie powiedziane jest: „I jedne, i drugie są słowami żywego Boga”. [...] nie jesteśmy bowiem w stanie dotrzeć do tych punktów, w których sprzeczności zostają zniesione. I tylko dlatego, że nie możemy podtrzymywać jednocześnie dwóch sprzecznych ze sobą mniemań, rozumie się Halachę według jednej z dwóch opinii, chociaż ze strony Dającego wszystko jest jednym⁴⁶.

Scholem przytacza także objaśnienie rabiego Jemtowa Ben Abraham z Sewilli, z którego warto przytoczyć wyjątek: „rabini z Francji postawili pytanie: Jak to jest możliwe, że oba tłumaczenia są słowami żywego Boga, skoro przecież jedno zakazuje tego, na co drugie pozwala? Ich odpowiedź była taka, że kiedy Mojżesz wyszedł na górę, aby otrzymać Torę, przedstawiono mu dla każdej sprawy 49 argumentów za zakazem i 49 argumentów za zezwoleniem. Zapytał o to Boga i dostał odpowiedź, że decyzja jest pozostawiona mędrcom Izraela w każdym pokoleniu”⁴⁷.

4. Przekład, dialog i źródło mowy

Synteza jest kwestią przyszłości, nadzieją czasów mesjańskich. Jak przypomina Lévinas: „Podług tradycji talmudycznej w epoce mesjańskiej rozstrzygał będzie wszystkie antynomie prorok Elias”⁴⁸.

⁴⁶ G. Scholem, *Objawienie i tradycja jako kategorie religijne w judaizmie*, [w:] G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, s. 107, 111.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 114. Zob. także Ch. Mopsik, *Jak kabalista odczytuje Torę?*, [w:] Ch. Mopsik, *Kabala*, przeł. A. Szymanowski, Cyklady, Warszawa 2001, s. 81–87.

⁴⁸ E. Lévinas, *Judaïsme et révolution*, [w:] E. Lévinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Editions de Minuit, Paris 1977, s. 53.

Ale też skrupulatne przechowywanie i odnotowywanie głos w ich oryginalnej postaci dociekań, pytań i odpowiedzi ma wartość praktyczną – zachowując intuicje i rozstrzygnięcia licznych autorytetów pomaga zachować autorytet Prawa w zmieniających się wciąż warunkach. Istotna jest tu dla nas jeszcze inna zależność pisma i mowy – paralela między funkcją adaptacyjną mowy a przekładem Pisma (*targumem* – aram. tłumaczenie).

W żydowskim świecie, w świecie Tory, istnieje w pewnym sensie obowiązek tłumaczenia, ponieważ istnieje obowiązek wysiłku zrozumienia. Wypełnienie przykazania *szej mikra weechad targum* nakazuje dwukrotne odczytanie parszy przypadającej na dany tydzień po hebrajsku i raz *targumu*, czyli właśnie tłumaczenia. Lecz nie każdego. Nie stanowiłoby wypełnienia tej micwy przeczytanie takiego przekładu, który oddaje tylko gramatyczno-semantyczne znaczenia słów hebrajskich użytych w Torze. [...] Żaden przekład żadnego tekstu siłą rzeczy nie jest odbiciem oryginału, lecz pierwszym stopniem jego rozumienia⁴⁹.

Targum jako składnik lektury Pisma jest włączeniem w tę lekturę tradycji ustnej, która, z jednej strony, nie może być pominięta w żadnym tłumaczeniu na inny język, z drugiej zaś, jest zaczątkiem wyjaśnienia (jak u Merleau-Ponty'ego rozumienia gestem gestu). Praktyka tłumacza

⁴⁹ S. Pecaric, *Wstęp. Mowa na pustyni*, [w:] *Tora. Księga czwarta Bemidbar*, red. i przekł. r. S. Pecaric, Fundacja Ronalda S. Laudera, Kraków 2005, s. V–VI. Chodzi tu o *Targum Onkelos*, przekład Tory na język aramejski, który powstał w wersji ustnej na terenie Palestyny w II w. n.e., a utrwalony został na piśmie w Babilonii ok. 500 n.e. Jego autorem był prozelita wywodzący się z rzymskiej arystokracji. „Co warte podkreślenia, po dziś dzień zachowuje on charakter normatywny, zaś *Septuaginta*, która powstała w III–II wieku p.n.e., nie zyskała tego statusu i przez judaizm jest wręcz zapomniana. Co je różni? Otóż to właśnie, że *Septuagintę* można nazwać przekładem zmierzającym do dosłowności, podczas gdy *targum* Onkelosa jest z pewnością tłumaczeniem, według tradycji natchnionym i potwierdzonym przez rabiego Akibę oraz innych tanaitów, którego relacja do hebrajskiego oryginału polega na wyjaśnianiu, czynieniu zrozumiałym” (*ibidem*, s. V). Zob. także: A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, s. 59–63 oraz hasło „targum” w: *Polski słownik judaistyczny*, t. 2, opr. Z. Borzysmińska, R. Żebrowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.

jest związana z hermeneutyką – wybór odpowiedniego słowa, frazy na oddanie wyrażenia oryginału jest decyzją związaną z rozumieniem danego wyrażenia w jego oryginalnym kontekście.

Pozwólmy sobie na jeszcze jeden cytat, tyle że z innego źródła:

Jednak często święty język, tak samo jak język przekładu, stawia opór nie do pokonania. Niemożliwe będzie na przykład takie przełożenie *midbar*, z pierwszego wersetu IV Księgi Tory, by uzmysłowić polskiemu czytelnikowi, iż w tym słowie, oznaczającym „pustynię”, zawiera się *daber*, oznaczające „rzecz” i „słowo” jednocześnie. Czym ono jest, to słowo-rzecz? Inny hebrajski wyraz, *tewa*, również oznacza słowo, a dokładnie „pisane słowo”, oznaczając jednocześnie rzecz, a dokładnie skrzynię, arkę, ten statek, który ratuje Noacha i resztki ludzkości z Potopu i ten koszyk, w którym mały Mosze unosi się na wodach Nilu⁵⁰.

To, co pisane, jest zapośredniczane przez to, co ustne. Czytelnika obowiązuje świadoma polifonia. W tłumaczeniu, rozumieniu uaktywniają się glosy, w tekście pozostaje ślad niekończących się odwołań. Istniejące komentarze pomagają dokonać takiego, zawsze ryzykownego wyboru, uniknąć rozminięcia się z tradycją, końcowy efekt pracy tłumacza pozostaje swoistą antologią. Jak pisał Derrida: „W jakimś sensie nic nie jest nieprzekładalne, ale w i n n y m sensie wszystko jest nieprzekładalne”⁵¹.

By odwołać się znów do Steinera: „Sześć murów ze światła otacza Pismo Święte. Sześć murów: nakazu przekładu i zakazu przekładu”⁵².

⁵⁰ S. Pecaric, *Wstęp. Mowa na pustyni*, [w:] *Tora. Księga czwarta Bemidbar*, s. VIII.

⁵¹ J. Derrida, *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, przeł. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12, s. 88.

⁵² G. Steiner, „*Aus Worten, nicht Wörtern*”, przeł. A. i A. Klubowie, „Dekada Literacka” 1997, nr 8–9, s. 21. Tekst Steinera poświęcony jest przekładowi Biblii autorstwa Bubera i Rosenzweiga na język niemiecki i potwierdza tezę ciągłego dialektycznego związku między pismem a mową w tradycji żydowskiej: „Biblia Rosenzweiga zmierza ku *mowie*. Stąd nieuchronne wprowadzenie zasady powtarzania wyrazów i związków wyrazowych o jednakowym lub podobnym rdzeniu, [...] główna teza Rosenzweiga i Bubera brzmi: «Język nie składa się ze słówek,

W klasycznym swoim dziele z lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia, *Po wieży Babel. Problemy języka i przekładu*, Steiner omawia, posługując się przykładami literatury zachodniej, kwestię hermeneutyki opartej na przekładzie, potwierdzając tym samym fundamentalny związek między tłumaczeniem i rozumieniem rozwijany i pielęgnowany w tradycji żydowskiej. Czytamy w przedmowie:

przekład jest pod względem formalnym i pragmatycznym obecny *implicite* w każdym akcie komunikacji, w emisji i recepcji każdego rodzaju znaczenia, czy to w najszerszym sensie semiotycznym, czy w bardziej konkretnych wymianach werbalnych. Zrozumieć oznacza rozszyfrować. To znaczy, że zasadnicze środki strukturalne i formy wyrazu oraz problemy aktu przekładu są w pełni obecne w aktach mowy, pisanie, obrazowego kodowania w obrębie każdego języka. Przekład między różnymi językami stanowi szczególne zastosowanie konfiguracji i modelu zasadniczego dla mowy ludzkiej, nawet jeśli ma ona charakter monoglotyczny⁵³. [...] Każdy wybór ucieleśnienia konkretny komentarz do tekstu, każdy realizuje szczególną formułę ożywienia tekstu. [...] Interesuje mnie taka „interpretacja”, która nadaje mowie życie wykraczające poza moment i miejsce bezpośredniej wypowiedzi czy transkrypcji. Francuskie słowo *interprète* skupia w sobie wszystkie istotne właściwości. Aktor jest *interprète* Racine’a; pianista daje *une interprétation* sonaty Beethovena. Angażując własną tożsamość, krytyk staje się *un interprète* – dającym życie wykonawcą – Montaigne’a czy Mallarmégo. [...] Kiedy czytamy czy słyszymy jakąś wypowiedź językową z przeszłości, czy to biblijną Księgę Kapłańską, czy zeszłoroczną *bestseller*, tłumaczymy. Czytelnik, aktor, redaktor są tłumaczami spoza czasu⁵⁴.

Jak dowodzi Steiner, prawdziwym problemem dla czytelnika chcącego zrozumieć tekst może być właśnie utrata ciągłości tradycji, mówiąc

lecz ze słów... Słówek szuka się w słowniku, słowa znajdujemy tylko w zdaniach»” (*ibidem*, s. 22–23).

⁵³ G. Steiner, *Po wieży Babel. Problemy języka i przekładu*, przeł. O. i W. Kubińscy, Universitas, Kraków 2000, s. 15–16.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 61–62. „Każdy model komunikacji jest jednocześnie modelem translacji, wertykalnego lub horyzontalnego transferu znaczenia. [...] wewnątrz języka lub między językami ludzka komunikacja musi oznaczać przekład” (*ibidem*, s. 84, 86–87). Zob. także: B. Waldenfels, *Pogardzana doxa. Husserl i trwający kryzys zachodniego rozumu*, przeł. D. Lachowska, [w:] *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, red. Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1993, s. 126–127.

językiem Bachtina – unieważnienie poprzez akt monologiczny zaciera-
jący dialog wewnątrz słowa. Stąd gorzkie konkluzje w *Rzeczywistych
obecnościach*, jak i *Gramatykach tworzenia*, bowiem dla Steinera kryzys
zachodniej kultury związany jest z zerwaniem owej ciągłości⁵⁵. Kwestia
żydowskiego komentarza wybiega daleko poza zagadnienia religii odsła-
niając przed nami problemy pamięci, przechowywania i ciągłości rozu-
mienia objawienia oraz kryzysu edukacji i, jeszcze szerzej, kultury.

Ale i tłumaczeniu, rozumieniu grozi także zawłaszczenie lub – w ję-
zyku Bachtina – czynienie swoim na sposób monologu. Jest to jeszcze
jeden, pozasemantyczny aspekt przekładu. Hermeneutyka musi dać
pierwszeństwo etyce, bowiem grozi jej przemoc i tym samym zaprze-
paszczenie celu, jakim było założenie transgresji, miast tego wraca do
siebie. Aktualny ruch lektury cofa się przed nieznanym przyszłości
i zwraca się ku temu, co już było poznane. „Człowiek posługujący się
przemocą – pisze Lévinas – nie wychodzi poza siebie. Bierze, posiada.
Posiadanie przeczy niezależnemu istnieniu. Mieć to odrzucać bycie.
Przemoc to samoistność, lecz i samotność”⁵⁶. Pojawienie się Innego

⁵⁵ Zob. G. Steiner, *Zerwany kontrakt*, [w:] G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*,
przeł. O. Kubińska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1997, s. 47–112; G. Steiner,
Gramatyki tworzenia, przeł. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2004, s. 230–292.
Jak była o tym mowa, do podobnych wniosków dochodzi w rozmowie z Robitaille
inny intelektualista żydowski Alain Finkelkraut (por. A. Finkelkraut, *Niewdzięcz-
ność. Rozmowy o naszych czasach*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005,
s. 133–166). Również w ten sposób ujmuje główną przyczynę kryzysu amery-
kańskiego żydostwa Harold Bloom (por. H. Bloom, *Wolne i rozbite tablice:
kulturowe perspektywy amerykańskiego żydostwa*, przeł. A. Lipszyc, „Literatura
na Świecie” 2003, nr 9–10, s. 202–216).

⁵⁶ E. Lévinas, *Etyka i duch*, [w:] E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaiz-
mie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Atext, Gdynia 1991, s. 10; zob. także s. 7.
„...przemoc polega nie tyle na ranieniu i unicestwianiu, co na rozrywaniu osobo-
wej ciągłości, na zmuszaniu osób do tego, by grały rolę, w których się nie odnaj-
dują, by zdradzały nie tylko swoje zobowiązania, ale także samą swoją substancję,
by popełniały czyny, które niszczą wszelką możliwość czynu”, E. Lévinas, *Całość
i nieskończoność*, s. 4.

w sposób, o którym była już mowa – „w jaki wytwarza się wszelkie znaczenie” – prowokuje i czyni okazję, by wychodząc od siebie ową inność objąć kategoriami własnego słownika, objaśnić sobie zjawisko jak każde inne. Co mogłoby nas powstrzymać, jeśli nie my sami? W którym momencie translację dosięga kryzys?

Lévinas w tym miejscu wprowadza aporię nieprzekładalności, Twarzy, która pojawia się, nim zdążą zabrzmieć słowa skargi.

Poznanie włada swym przedmiotem. Posiada go. Posiadanie neguje niezależność bytu nie niszcząc tego bytu, neguje i utrzymuje. Twarz zaś jest nienaruszalna; te oczy pozbawione jakiejkolwiek ochrony, najbardziej naga część ludzkiego ciała, stawiają posiadaniu całkowity opór, w który jest wpisana pokusa zabójstwa: pokusa całkowitej negacji. Drugi jest jedynym bytem, którego uśmiercenie może kusić. Owa pokusa zabójstwa i owa niemożność zabójstwa stanowią samą wizję twarzy⁵⁷.

Twarz manifestuje kryjącą się za nią niezależność, sama stanowi ślad „oności”⁵⁸, czegoś poza, nad czym zapanować się nie da, czego obecność się jedynie przeczuwa, jak możliwość nadejścia dobra lub cierpienia.

Jeśli jednak znaczenie śladu nie przeradza się tak od razu w prostotę, która cechuje jeszcze znak – odsłania on oznaczaną nieobecność i przeprowadza ją w immanencję – to dzieje się tak dlatego, że ślad znaczy poza byciem. Porządek osobowy, do którego zmusza nas twarz, znajduje się poza byciem. [...] Postać, jaką przez ślad uzyskuje nieodwracalna przeszłość, to postać „jego”: „onego”. „Poza”, z którego twarz przybywa, to trzecia osoba⁵⁹.

Twarz jest zagadką, intrygą Nieskończoności, jak lubi twierdzić Lévinas, stawia opór odmienny od tego, jaki stawiają rzeczy.

⁵⁷ E. Lévinas, *Etyka i duch*, [w:] E. Lévinas, *Trudna wolność*, s. 9.

⁵⁸ Por. E. Lévinas, *Znaczenie a sens*, s. 272–279 (lub E. Lévinas, *Ślad innego*, [w:] *Filozofia dialogu*, s. 223–229).

⁵⁹ E. Lévinas, *Ślad innego*, s. 225. Zob. także: E. Lévinas, *Tajemnica i fenomen* oraz *Język i bliskość*, [w:] E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, s. 215–230, 231–252.

Twarz nie jest zbiorem złożonym z nosa, czoła, oczu itd.; z pewnością jest tym wszystkim, lecz nabiera znaczenia twarzy poprzez nowy wymiar, jaki otwiera w postrzeganiu jakiegoś bytu. Poprzez twarz byt jest nie tylko zamknięty w swym kształcie i gotowy poddać się dłoniom – jest otwarty, osadza się w głębi i w tym otwarciu przedstawia się w pewien sposób osobowo. Rzeczy są tym, co nigdy nie objawia się osobowo, i w ostatecznym rozrachunku nie posiada tożsamości. Wobec rzeczy stosuje się przemoc. Rozporządza nimi, ogarnia je⁶⁰.

Pokusa zabójstwa musi się zadowolić tym, co dostępne – profanacją, morderstwem, reszta utknie w milczeniu. Ową nieprzystępność Twarzy może przełamać jedynie mowa, ale by do tego doszło, konieczne jest powstrzymanie się zarówno od osądu, jak i eskalacji – wycofanie, które nie tyle jest powrotem do siebie, ile raczej ustąpieniem, uczynieniem gestu gościnności, który przecież jest możliwy, gestu wstępu do rozmowy.

Zwyczajny fakt rozmowy wychodzi w pewien sposób poza porządek przemocy. [...] Mówić to poznawać drugiego i jednocześnie dawać mu się poznać. [...] Myślę nie tylko o tym, czym on jest dla mnie, lecz również i jednocześnie, a nawet przedtem, czym ja *jestem* dla niego. Nie tylko *poznaję*, lecz jestem w towarzystwie. Ta *wymiana*, jaką pociąga za sobą słowo, jest właśnie działaniem bez przemocy: ten, kto tak działa, w samym momencie swego działania zrezygnował z wszelkiej dominacji, z wszelkiej nadrzędności, już się wystawia na działanie drugiego, w oczekiwaniu na odpowiedź. Mówienie i słuchanie stanowią jedno, a nie następują jedno po drugim⁶¹.

Nie ma reakcji neutralnych wobec Twarzy, wobec Innego, który zwraca się do mnie; jest zaangażowanie w jego sprawy od asekuracji pojawiania się Innego w mowie, przez ignorancję – dystans i wycofanie się w bezpieczną swojość, zagarnięcie, które neguje sprzeciw bądź wy-

⁶⁰ E. Lévinas, *Etyka i duch*, [w:] tegoż, *Trudna wolność*, s. 9.

⁶¹ *Ibidem*, s. 8. W tym duchu również w lekturze talmudycznej z 1974 roku *Sur la justice* („Cahiers de l’Herne” 2005, nr 60, red. C. Chalier, M. Abensour, s. 120–133) podejmuje Lévinas kwestię inspiracji, która nie może zostać zredukowana do poziomu komunikatu. „Pod trzema względami – czytamy w traktacie *Sanhedryn* (38a) – człowiek różni się od współbraci: głosem, obliczem i umysłem; dwie pierwsze cechy szczególne ustanowiono, by strzec moralności; ostatnią – z powodu złodziei i ludzi napastliwych”, cyt. za: A. Cohen, *Talmud*, s. 94.

korzysta bez chwili wahania jego nieobecność, aż po zabójstwo, które zrywa zarówno zapowiadającą się w Twarzy relację, jak i wszystkie obietnice dane trzeciemu przez innego. Wszystkie one są nieobojętne.

Owo „zapęcza się niebezpiecznie”, którego przypomnieniem prze-rwaliśmy przytaczanie koncepcji Merleau-Ponty’ego, wraca teraz wraz z problematyką przemocy. W jego rozważaniach nad kondycją cielesnej podmiotowości dosłyszał Lévinas echo skandalu permanentnej przemocy, od której nie ma żadnej ucieczki, bowiem nie przewidziano dla niej też żadnej miary. Cieleśna podmiotowość Merleau-Ponty’ego nie ma powodów, by w swych aktach ekspresji rozróżniać między uzasadnioną a nieuzasadnioną przemocą i powstrzymywać się czując respekt przed czymś innym niż siła, by wycofać się, nim popadnie w konflikt. Nierozpoznane pozostaje źródło solidarności.

Twarz w swej nieredukowalności/nieprzekładalności zawiera dla Lévinasa początek pokojowego, niespodziewanego przymierza. Jest w tym też podwójna funkcja pedagogiczna – tylko obecność innych może nadać moralny porządek moim działaniom, nic prócz gestów Innego nie mogłoby mnie pouczyć, jak i czym mógłbym służyć. Nikt i już nigdy. Lévinas w *Humanizmie innego człowieka* figurą Twarzy, śladu oności wprowadza punkt odniesienia dla dialogu, hermeneutyki przekładu, modyfikując w ten sposób dla potrzeb etyki koncepcję ekspresji Merleau-Ponty’ego. Twarz inicjuje, ale jest też ciągłym punktem odniesienia rozmowy – to troska o Innego każe mi odnosić jego gesty ostatecznie do niego, a nie do mnie samego.

Twarz ustanawia początek zrozumiałości, jest początkowością samą [...]. Mowa jako wymiana poglądów na temat świata, język, który zawiera myśli ukryte i który porusza się między szczerością a kłamstwem, zakłada źródłowość twarzy. Bez niej spadałby do rangi jednego z wielu działań, których sens wymaga niekończącej się psychoanalizy lub socjologii i nie mógłby się w ogóle zacząć⁶².

⁶² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 237; zob. także E. Lévinas, *Everyday Language and Rhetoric without Eloquence*, [w:] E. Lévinas, *Outside the Subject*, przeł. M.B. Smith, Stanford University Press, Stanford 1994, s. 135–143.

Jest to nagość, która znaczy samo otwarcie na transcendencję Innego, zatem w swojej grze znaczeń i kontekstów nie odsyła do świata, co mieściłoby się w podmiotowym horyzoncie Ja, ale odsyła poza samą siebie, nawet poza wspólny horyzont – nie przyjmując w tym wymiarze żadnego innego znaczenia, jest śladem.

Twarz jest obecna, nie będąc właśnie żadną treściową zawartością. W tym sensie nie można jej pojąć, to znaczy ująć jej jako całość. Nie można jej też zobaczyć ani dotknąć – bo we wrażeniu wzrokowym lub dotykowym tożsamość Ja ogarnia inność przedmiotu, który staje się zawartością wrażenia⁶³.

Podkreślmy, że nie przyjmując żadnego znaczenia Twarz staje się początkiem, którego nam brakowało, samą tylko inicjacją mowy i znaczenia – właściwiej jest powiedzieć: nie przyjmując żadnego znaczenia twarze stają się początkami, samymi tylko inicjacjami (wspólnotowy charakter mowy podkreśla i to, że Ja jako podmiot sam dla siebie nie mógłby być początkiem, gdyż nie byłby w stanie zobaczyć swojej Twarzy, swojej nagości). W tym sensie Twarz znaczy tylko negatywnie: „nie zabijaj”, ale sens tego nakazu pozostaje poza nią samą – właśnie nie mogę wobec niej móc, natrafiam na większy niż zwykle opór, Twarz staje się równocześnie prawodawcą i jedynością, stanowi „najpierwszą wypowiedź”, która jedynie przygotowuje na dalsze instrukcje, mowę Innego, objawienie spoza mojego horyzontu:

Świadomość zostaje przez twarz zakwestionowana. [...] „Bezwzględnie inne” nie daje się zreflektować w świadomości. Jego opór jest taki, że nawet ten opór nie przeistacza się w treść świadomości. Nawiedzenie polega na wstrząsie zadany samemu egoizmowi Ja, które jest przecież podporą takich przeistoczeń. Twarz wysadza z siodła całą intencjonalność, która w nią celuje⁶⁴.

W *Całości i nieskończoności* czytamy: „Mowa polega na tym, że Inny idzie w sukurs dawanemu przez siebie znakowi, że asystuje własnemu ukazywaniu się przez znaki, że własną obecnością zapobiega dwuznaczności”⁶⁵.

⁶³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 227.

⁶⁴ E. Lévinas, *Znaczenie a sens*, s. 266.

⁶⁵ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 95–96.

ROZDZIAŁ IX

Czas azylu

*Rozdaj swój chleb, jakbyś rzucił go na wodę,
a znajdziesz go po długim czasie.
Księga Koheleta 11,1*

1. Arendt o antidotum na ludzką nieprzewidywalność

Kontynuując naszą drogę ku idei mesjańskiej, spróbujmy połączyć podjęte tu wątki z problematyką przebaczenia i obietnicy.

Według Hannah Arendt, zarówno działanie w świecie, jak i wchodzenie w relację z Innym na sposób mowy są obarczone niepewnością, przynoszą ze sobą nieodwracalność i nieprzewidywalność. W działaniu oraz wypowiedzi, geście i słowie, jest zawsze więcej niż to, co założyliśmy, i, na co kładzie nacisk również Lévinas, za to też ponosimy odpowiedzialność. „Nieprzewidywalność wyniku – czytamy w *Kondycji ludzkiej* – jest ściśle związana z ujawniającym charakterem działania i mowy, w których człowiek odsłania własne ja, nie znając siebie, nie mogąc wiedzieć z góry, kogo ujawnia”¹.

¹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000, s. 211. Lévinas natomiast akcentuje aspekt fenomenologiczny: „Przyszłość jest «nieprzewidywalna» nie dlatego, że wykracza poza zasięg widzenia, lecz dlatego, że, nie mając twarzy i zatracając się w nicości, leży w nieprzeniknionej głębi żywiołu, który jest nieprzejrzystą gęstwiną bez początku, złą nieskończonością

Stąd nieznany jest efekt działania i jeśli w kogoś godzi, nieodzowna zdaje się w takiej sytuacji rekompensata. Błąd zniszczyć może wiele dobrego. Jednak zadośćuczynienie nie zawsze jest możliwe, a choćby nawet – pełniąc tylko rolę wyrównania stanowi już następny krok, który nie znosi poprzedniego, a jest jedynie jego następstwem. Zadośćuczynienie, sprawiedliwość wyrównawcza nie przywraca stanu sprzed zajścia. Ponadto, mechaniczne przyjęcie rachunku między stratą a wyrównaniem (na przykład stłuczona szyba przeliczona na konkretną kwotę, kradzież wołu równa czterokrotnej jego wartości²) jest możliwe tylko w szczególnych sytuacjach, poza nimi wymaga obliczenia. W obu wypadkach pozostaje jeszcze nieredukowalna kwestia naruszenia, aktu krzywdy.

Arendt zwraca również uwagę, iż zarówno działanie, jak i mowa są w istocie ściśle związane z ludzką różnorodnością i równością, co nie jest bez znaczenia dla problematyki przyszłości, do której zmierzamy.

Ludzka wielość – pisze Arendt – podstawowe uwarunkowanie zarówno działania, jak mowy, ma dwojaki charakter równości i różności. Gdyby ludzie nie byli równi, ani nie mogliby rozumieć siebie nawzajem oraz tych, którzy przybyli na świat przed nimi, ani też planować przyszłości i przewidywać potrzeb tych, którzy nadejdą po nich. Gdyby ludzie nie byli różni, gdyby każda istota ludzka nie odróżniała się od każdej innej, która jest, była lub kiedykolwiek będzie, nie potrzebowaliby ani mowy, ani działania dla wyrażenia siebie w sposób zrozumiały dla innych³.

lub nieokreślonością, *apeironem*.”. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 182.

² W Talmudzie traktaty *Bawa kamma*, *Bawa meci'a* i *Bawa batra* obejmowały szczegóły dotyczące powstałych sporów między ludźmi, rodzaje krzywd i szkód zadanych cudzej własności, które podlegają zadośćuczynieniu (zob. A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, przeł. R. Gromacka, Cyklady, Warszawa 2002, s. 325–348), „...uważano – jak podaje Abraham Cohen – że każda osoba ponosi odpowiedzialność za wszelkie wyrządzone innemu człowiekowi krzywdy spowodowane bądź przez jej własne działanie, bądź przez jakąkolwiek rzecz, która do niej należy (np. zwierzę) i ma obowiązek je naprawić” (*ibidem*, s. 325).

³ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 193–194.

Zagadnieniu powiązania władzy składania i dotrzymywania obietnic z nieprzewidywalnością poświęciła Arendt dwa krótkie fragmenty *Kondycji ludzkiej*⁴. Figura obietnicy jest wprowadzona przez nią celowo jako antidotum na nieprzewidywalność skutków działań toczących się pośród ludzkiej wielości. Jak twierdzi:

Nieprzewidywalność, którą akt składania obietnic przynajmniej częściowo rozprasza, ma dwojaką naturę: bierze się ona jednocześnie z „ciemności ludzkiego serca”, czyli zasadniczej niespolegliwości człowieka, który nigdy nie może zaręczyć, kim będzie jutro, oraz niemożności przepowiedzenia, jakie skutki będzie miał akt w obrębie wspólnoty równych, gdzie każdy ma taką samą zdolność do działania⁵.

Niekomfortowe położenie członków społeczności polega na tym, zdaniem Arendt, że ich aktywność realizuje się w środowisku nie do końca przez podmioty działań rozpoznanym – bowiem nie sposób przewidzieć, jaki wpływ na poszczególne działania będą miały przebiegające równolegle działania innych – a jednocześnie muszą liczyć się oni z własną zmiennością, innymi słowy, muszą radzić sobie indywidualnie z tym, że nieprzewidywalność cechuje nie tylko procesy przyrody i świata spraw międzyludzkich, ale także wewnętrznie ich samych.

Obietnica ma pomóc nam zachować ciągłość tam, gdzie owa ciągłość sama z siebie nie jest zagwarantowana. Władza składania obietnic

służy do ustalania w oceanie niepewności, jakim z definicji jest przyszłość, wysp bezpieczeństwa, bez których nie byłaby możliwa nawet ciągłość więzi międzyludzkich, nie mówiąc już o jakiegokolwiek trwałości. [...] Gdybyśmy nie byli zobowiązani do spełniania obietnic, nie byłibyśmy w stanie zachować własnej tożsamości⁶.

⁴ H. Arendt, *Nieodwracalność i władza przebaczenia oraz Nieprzewidywalność i władza składania obietnic*, [w:] *ibidem*, s. 256–268.

⁵ *Ibidem*, s. 265.

⁶ *Ibidem*, s. 258. Arendt interesuje aspekt etyczny fenomenu społecznego obietnicy. W kontekście badań życia codziennego i w nawiązaniu do psychologicznych analiz m.in. Erika H. Eriksona Anthony Giddens opracowuje koncepcję bezpieczeństwa ontologicznego, bazującego na utrwalonym poczuciu

Nasza aktywność nie jest izolowana od aktywności innych, wprost przeciwnie – często wymaga współdziałania, a zatem synchronizacji i zobowiązania. Nie ma również gwarancji, że uda nam się osiągnąć cel naszej aktywności bez popadnięcia – zwłaszcza niezamierzenie, niejako przez przypadek – w sprzeczność z samymi sobą. Ze względu na wielość podmiotów działających równocześnie i lokujących swą aktywność we wspólnej nam wszystkim przestrzeni efektywność naszej aktywności zawsze będzie warunkowa, to jest zawsze może okazać się, niezależnie od indywidualnej kontroli, że skutki są inne od zamierzonych. Stąd zawsze będziemy mogli stwierdzić, nie bez dozy autoironii, że nasze plany powiodły się, gdyż nic, a zwłaszcza nikt nie stanął im na przeszkodzie, że działamy sprawnie, bo inni do tego – świadomie bądź nie – dopuszczają, że powodzi nam się z uwagi na choćby bierną przychylność innych.

W działaniu, inaczej niż w jego planowaniu, trzeba wybierać jedno ze wszystkiego, a sama aktywność, przebiegająca we wspólnej nam wszystkim przestrzeni, u swego kresu cechuje się nieodwracalnością. Ostatecznie, w kontekście nieprzewidywalności i nieodwracalności Arendt mówi o owej predyspozycji jako o władzy składania oraz dotrzymywania obietnic, jak i konieczności współdziałania z nią innej władzy – przebaczenia.

Ewentualnym wybawieniem z kłopotu nieodwracalności – z niemożności zniweczenia tego, co ktoś uczynił, mimo iż nie wiedział i nie mógł wiedzieć, co uczynił – jest zdolność przebaczenia. [...] [przebaczenie – R.W.] służy do zniweczenia uczynków przeszłości, których grzechy wiszą jak miecz Damoklesa nad każdym nowym pokoleniem [...]. Bez uzyskania przebaczenia, uwolnienia od konsekwencji tego, co uczyniliśmy, nasza zdolność działania byłaby jak gdyby ograniczona do pojedynczego czynu, po którym już nigdy nie moglibyśmy dojść do siebie⁷.

zaufania do innych i utrzymywanego dzięki przewidywalności działań wykonywanych w ramach rutyny. Zob. A. Giddens, *Świadomość, jaźń, spotkania społeczne*, [w:] A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, przeł. S. Amsterdamski, Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 81–153.

⁷ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 257–258.

To właśnie odpuszczanie jako reakcja na niepożądane skutki czyjegoś działania, odmienna od na przykład zemsty, jest w stanie przerwać łańcuch reakcji, który inaczej mógłby się rozwijać samorzutnie – bez przeszkód i bez końca⁸.

Arendt wyraźnie pokazuje nam skuteczność tych dwóch władz nie tylko w wymiarze przestrzeni – możliwości współdziałania ulokowanego we wspólnym nam świecie – ale także w wymiarze czasu. Każde bowiem pokolenie musi się zmierzyć z konsekwencjami wynikłymi ze składania i dotrzymywania obietnic jego nadejście poprzedzających.

Obietnica, podobnie jak przebaczenie, mimo że składana i dotrzymywana indywidualnie, jest, co szczególnie istotne, fenomenem ściśle związanym z życiem społecznym, gdyż z zasady kwestionuje odnoszenie podyktowanych nią działań jedynie do nas samych – innymi słowy, zarówno obietnica, jak i przebaczenie wymagają do swej realizacji ludzkiej wielości:

bowiem nikt nie może przebaczyć samemu sobie i nikt nie może czuć się zobowiązany obietnicą uczynioną tylko sobie; przebaczenie i obiecywanie dokonujące się

⁸ Zob. *ibidem*, s. 262. Arendt porusza w tym kontekście kwestię zarówno kary, jak i „radikalnego zła”, pisze: „Wiemy tylko, że nie możemy takich występów ani przebaczyć, ani ukarać, zatem przekraczają one dziedzinę spraw ludzkich i możliwości ludzkiej władzy, niszcząc je radykalnie zawsze, kiedy się pojawiają” (*ibidem*). Podobnie Lévinas, zagadnienie „radikalnego zła” pojawia się wraz z pytaniem o to, czy zawsze możliwa jest *teszuwa*, powrót do dobra, udział w jego urzeczywistnianiu, a zatem pytania, kiedy niesprawiedliwość wykracza poza możliwości zadośćuczynienia. Co radykalne zło – śmierć innego – oznacza dla relacji z jeszcze Innym? Co z prawem odwetu? Prawem zatwardziałości? Por. E. Lévinas, *Lekcja czwarta*, [w:] E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 110. Zob. także: M. de Saint-Cheron, *Przebaczenie i to, co nieprzebaczone*, w *Talmudzie w świetle nauki Levinasa*, [w:] M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem*, przeł. K. Kot, Aletheia, Warszawa 2008, s. 133–190; J. Derrida, *Przebaczyć – nieprzebaczone i nieprzedawnialne*, przeł. U. Hrehorowicz, „Principia” 1999, nr XXIV–XXV, s. 5–35; *Wykład Jacques’a Derridy*, przeł. K. Jarosz, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12, s. 227–247.

w samotności lub odosobnieniu pozostają nierealne i nie mogą znaczyć nic więcej jak tylko odegranie pewnej roli przed własnym ja. [...] kodeks moralny, wywnioskowany ze zdolności przebaczenia i czynienia obietnic, opiera się na doświadczeniach, których nie można mieć obcując z sobą samym, które przeciwnie, opierają się całkowicie na obecności innych⁹.

(Niemniej Arendt nie bagatelizuje znaczenia tych fenomenów dla indywidualnej tożsamości, dając temu nie raz świadectwo). Zatem na podstawie tego, co zostało dotychczas powiedziane, możemy zasadnie twierdzić, że umiejętności identyfikacji, czynienia oraz dotrzymywania obietnic, fundujące moralność i zaufanie, to ważne społecznie, kulturowo i międzykulturowo kompetencje. Arendt dostrzega w stosowaniu obu tych władz zjawisko cyrkulacji między tym, co partykularne, a tym, co uniwersalne:

O ile moralność jest czymś więcej niż tylko ogólną sumą mores, zwyczajów i standardów zachowania umocnionych przez tradycję i zachowujących swą ważność na gruncie uzgodnień, przy czym tak tradycja, jak i uzgodnienia zmieniają się z upływem czasu, o tyle ma ona, przynajmniej politycznie, oparcie jedynie w dobrej woli przeciwstawiania się ogromnemu ryzyku działania przez gotowość do przebaczenia i uzyskania przebaczenia, do składania obietnic i ich dotrzymywania. Są to jedyne nakazy moralne, jakie stosują się do działania, i zarazem nie pochodzą z zewnątrz, od jakiegóż przypuszczalnie wyższej zdolności lub z doświadczeń spoza zasięgu samego działania¹⁰.

Władza składania obietnic jest z gruntu zapobiegliwa, ponieważ też łączy się z działaniem i mową, dla których charakterystyczne jest to, że inicjują w bycie novum. Także wraz z obietnicą za każdym razem wprowadza się w świat nowa jakość, bez czego ten, jak twierdzi Arendt,

⁹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 258.

¹⁰ *Ibidem*, s. 267. Na marginesie można odnotować, iż choć projekt Habermasa zdaje się nawiązywać do stanowiska Arendt w założeniu, że język jako niezbywalny wymiar stanowienia społeczeństwa zawiera zaczątki etyki, to dla niej samej obietnica jako podstawa moralności nie jest tożsama z ideą konsensu, nie daje sprowadzić się do kwestii racjonalnego porozumienia, ale jej istotę stanowi ochrona przed nieprzewidywalnością.

dążyłby zawsze do upadku¹¹. Jest to możliwe za sprawą tego, że byt, w czym jest zgodna z Cohenem i Rosenzweigiem, z zasady cechuje pewien brak, a zarazem miejsce na coś od niego odmiennego – bowiem obietnica oznacza wprowadzenie sensu w świat, ale tylko w świat, do którego ów sens nie przynależy, a w którym jednocześnie jest miejsce na sens.

Arendt wyprowadza zjawisko obietnicy z faktu pluralizmu, stąd, mimo że porusza kwestie moralne, wiąże ów fenomen głównie z aspektem politycznym życia społecznego. Lévinas kładzie nacisk na inny aspekt, odwołując się do heteronomii kondycji ludzkiej, co może nam pomóc zobaczyć, jak fenomen obietnicy sięga najgłębszych pokładów ludzkiego Ja, konstytuowanych u niego przez własną odpowiedzialność¹². Niezależnie bowiem od indywidualnej władzy czynienia i dotrzymywania obietnic dziedziczymy po przeszłych pokoleniach świat, w którym odcisnęły już swe piętno pewne tradycje, pewne obietnice zostały przekazane i pewne zostały przyjęte.

2. Przymierze a idea mesjańska

Przymierze (hebr. *Brit*), stanowiące centralną ideę, wokół której integruje się Izrael¹³, jest nie tyle jednorazowym wydarzeniem, co wielokrotnie podejmowaną praktyką, która każdorazowo pozostawia po sobie ślad w dziejach narodu wybranego, jak również powracającym motywem

¹¹ Zob. *ibidem*, s. 268.

¹² Zob. K. Liszka, R. Włodarczyk, *Pomiędzy Lévinasem a Arendt. Odpowiedzialność, sprawiedliwość, władza sądenia w aplikacjach Alaina Finkelkrauta*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2007, nr 2, s. 129–141.

¹³ Zob. hasło „przymierze” w: *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, t. 2, opr. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003; J. Bright, *Historia Izraela*, przeł. J. Radożycki, PAX, Volumen, Warszawa 1994, s. 149–163.

Tory. Po Potopie Bóg składa ludzkości obietnicę, iż nie będzie więcej przeklinał ziemi z powodu człowieka (znakiem tego przymierza jest tęcza – Rdz 9,8–17), Abrahamowi obiecuje liczne potomstwo (znakiem tu jest obrzezanie – Rdz 17,2–14]), jak i odnowienie tego przymierza z jego potomkami Izaakiem, Jakubem (Rdz 17,19–21; 26,3–4; 28,13–15), następnie na Synaju składa wielokrotnie odnawianą obietnicę ziemi Kanaan Izraelowi i dwukrotnie nadaje tablice (Wj 24,7–8; 34), oprócz tego zawiera tzw. Przymierze kapłańskie (Lb 18), również po powrocie z niewoli babilońskiej Izrael odnawia przymierze w ramach reformy religijnej (Ez 10; Ne 8–10). A zatem trudno tu mówić o jakimś pojedynczym wzorcu, co zdaje się sprawiać, iż ta szczególna ugoda staje się bardzo pojemną kategorią. Przymierze zbiera w sobie wątki wybrania, jedyności, skruchy, ofiary, oddania, bliskości, odkupienia, miłosierdzia, przebaczenia, obietnicy, pragnienia zachowania pokoju, przyszłości, wierności, odpowiedzialności, obowiązku, wolności, sprawiedliwości, nadania prawa. Przymierze dotyczy relacji Boga z człowiekiem, a w końcu Izraelem, to dzięki Przymierzowi jest on narodem, i to narodem wybranym. W tradycji ów ekskluzywizm często ścierał się z podejściem uniwersalizującym owo powołanie, czego liczne ślady można znaleźć także w Talmudzie¹⁴.

Wybranie rozumiane w wymiarze ogólnoswiatowym nie jest związane z jakimiś szczególnymi cechami narodu, dopiero wskutek wypełniania danej obietnicy – i ze względu na to wypełnianie – naród Izraela zajmuje szczególne miejsce w planie świata, świata, z którego, podług tradycji kabały luriańskiej, Bóg się wycofał (*cimcum*) po tym, jak zainicjował jego stwarzanie. Wybranie przynosi obowiązki, nakłada szczególną odpowiedzialność – przedmiotem Przymierza jest ustanowienie pokoju. Można powiedzieć, że wybranie było potrzebne po to, by mogło dojść do objawienia samego planu i by stwarzanie świata mogło zostać ukończone we współpracy człowieka i Boga. Również taki pogląd znajdziemy w Talmudzie:

¹⁴ Zob. A. Cohen, *Talmud*, s. 83–90.

Gdyby nie znalazł się żaden naród – jak streszcza go Abraham Cohen – gotów do przyjęcia *Tory*, cel stworzenia świata byłby chybiony i cała ludność ziemi zostałaby unicestwiona, jako że *Tora* jest jej *raison d'être*¹⁵.

Przymierze i przestrzeganie Prawa pozostają w ścisłym związku. Zarówno Przymierze, jak i przestrzeganie muszą opierać się na zaufaniu i wzajemnym oddaniu, obietnicy i przebaczeniu, bowiem dopiero to, co ma nadejść, stawia rzeczywiste wymagania, określa warunki oraz często zaskakujące koszty wierności i niewierności. Również do przyszłości oraz do sprawiedliwych, jak poświadcza Talmud, ma należeć nagroda (bowiem to moc pobożności i świętości sprawia, że świat zostaje zbawiony) – uczestnictwo w czasach mesjańskich.

Mesjanizm żydowski nie ma swojej doktryny, jest zespołem spekulacji opartych na rozproszonych w różnych pismach fragmentach i przedstawieniach, akcentujących rozmaite wątki owej idei. Ogólną formułą mesjańską w judaizmie jest oczekiwanie pełne nadziei – podkreślmy – intencjonalnie skierowane ku przyszłości, co wyraźnie odróżniało Żydów, którzy oczekiwali, że Złoty Wiek dopiero ma nadejść, od innych ludów starożytności¹⁶. Charakterystycznym rysem owej przyszłości, znakiem rozpoznawczym ma być jej swoista ontologiczno-etyczna przewaga nad tym, co jest obecnie, która to przewaga, co podkreślają niektóre spekulacje na temat czasów mesjańskich, musi zostać wypracowana, co nie oznacza jednoznacznego związku przyczynowo-skutkowego między

¹⁵ *Ibidem*, s. 86. Zob. także: A. Hertzberg, A. Hirt-Manheimer, *Żydzi. Istota i charakter narodu*, przeł. B. Paluchowska, Mada, Warszawa 2001, rozdz. I, s. 22–38.

¹⁶ Por. A. Cohen, *Talmud*, s. 349. Zob. także: J. Bright, *Historia Izraela*, s. 157–158. Hermann Cohen podejmując analizę wątku mesjańskiego zwraca również uwagę na ustanowienie uniwersalizmu w jego ramach, wprowadzenie przez tradycję żydowską idei ludzkości, której nie znała np. cywilizacja grecka przed wprowadzeniem jej przez Filona z Aleksandrii. Zob. H. Cohen, *The Idea of Messiah and Mankind*, [w:] H. Cohen, *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism*, przeł. S. Kaplan, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1995, s. 236–268.

zbiorowym oraz indywidualnym wysiłkiem a ewentualnym przyspieszeniem nadejścia owej ery, czy też samego Mesjasza.

Jednak samo nastąpienie owego czasu zgodnie z obietnicą jest nieuniknione, bowiem zarówno czasy mesjańskie, jak i samo pojawienie się Mesjasza są wpisane w plan Boga (Majmonides, klasyk średniowiecznej myśli żydowskiej, uznał przekonanie, że Mesjasz ma nadejść za jeden z trzynastu artykułów wiary). W ten sposób obietnica celuje w niepewność przyszłości. W Piśmie funkcję odkupiciela pełni sam Bóg, później zakładano, że Święty Jedyny posłuży się albo pojedynczym człowiekiem albo jakimś podmiotem zbiorowym, narodem wybranym.

Dyskusyjny był udział nie-Żydów (hebr. *gojim*) w czasach mesjańskich. Jedno z rozwiązań sugerowało, że sprawiedliwi wszystkich narodów mają zapewniony w nim udział, co oznacza, że sprawiedliwość zachowuje swą niezawisłość od Tory i potwierdza sens wybrania jako dodatkowego obowiązku – przyszłość świata nie jest zerwaniem, ale swoistą kontynuacją, w którą każdy wnosi swój wkład, ma w niej swój udział. Sam świat został tylko zapoczątkowany przez Najwyższego, aktualnie cały czas staje się – zwieńczeniem dzieła ma być (ale i w pewnym znaczeniu jest) ziemia obiecana świata przyszłego. Rola człowieka jest w tym sensie istotna jako współtwórcy także biorącego odpowiedzialność za końcowy efekt (a zatem przerywająca życie śmierć nie odbiera wszystkiego), w jego rękach pozostaje wolność do odpowiedzialnego tworzenia.

Należy także dodać, że rozróżniano odkupienie polityczno-społeczne od duchowego, jak i to, że doktrynę zmartwychwstania stanowczo odrzucali saduceusze i samarytanie¹⁷. Ci pierwsi nie uznawali Tory Ustnej, przyjmowali, że dusza ulega unicestwieniu wraz z ciałem, ale to jednak faryzeusze ostatecznie wpłynęli na kształt i zawartość Talmudu¹⁸. W nim samym kwestie epoki mesjańskiej, udziału w niej nie-Żydów, tożsamości Mesjasza, statusu oraz osobności czasów mesjańskich od przyszłego

¹⁷ Zob. A. Cohen, *Talmud*, s. 359–366.

¹⁸ Na temat „świata przyszłego” zob. *ibidem*, s. 366–371.

świata (Olam ha-Ba) czy raju (Gan Eden), zmartwychwstania są żywo dyskutowane i przynoszą wiele odmiennych od siebie wersji (później także w kabale, zwłaszcza luriańskiej, i nurtach chasydyzmu¹⁹).

Nie inaczej jest w kwestii określenia cech szczególnych owych czasów, które pomogłyby w ich nieomylnym rozpoznaniu. Jest to zapewne związane z tym, że od samych początków idea mesjańska zawiera w sobie moment utopijny²⁰, powiedzielibyśmy nawet, że ów motyw jest częścią niezbywalną owej idei – Mesjasz to ten, w tym zgadzali się uczeni Talmudu, który „zapoczątkuje epokę nienaruszalnego pokoju, szczęśliwości i zadowolenia”²¹.

Stąd też można zadać pytanie, jak zatem możliwe, iż tak niedookreślona idea, okazała się na tyle żywotna i wpływowa, że zdołała zająć tak istotne miejsce? Także poza nurtami samego judaizmu.

Trzykrotnie – pisze George Steiner – judaizm postawił przed człowiekiem Zachodu bezlitosne postulaty i wymogi ideału. Trzykrotnie – kiedy wynalazł monoteizm, w radykalnych przesłaniach Chrystusa i w mesjańskim socjalizmie Marksa – zażądał od człowieka więcej niż skłonna jest dać z siebie natura ludzka²².

¹⁹ Zob. hasło „Mesjasz” w: *Polski słownik judaistyczny*; A. Cohen, *Talmud*, s. 349–359.

²⁰ Zob. G. Scholem, *O rozumieniu idei mesjańskiej w judaizmie*, [w:] G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, przeł. J. Zychowicz, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1989, s. 122.

²¹ A. Cohen, *Talmud*, s. 356.

²² G. Steiner, *Uporczywa metafora czyli o podejściu do Szoa*, przeł. J. Komorowska, „Dekada Literacka” 1997, nr 8/9, s. 13; zob. także: G. Steiner, *Gramatyki tworzenia*, przeł. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2004, s. 12–15. Hannah Arendt, tropiąca w jednym z rozdziałów *Korzeni totalitaryzmu* przyczyny przeobrażenia się antysemityzmu w biurokratyczną zagładę, zauważa: „Bez mesjanizmu idea narodu wybranego oznaczała wieczyste odosobnienie; bez wiary w naród wybrany, któremu zostało powierzone zadanie zbawienia świata, mesjanizm ulatniał się w regiony ogólnej filantropii i uniwersalizmu, co było tak charakterystyczne dla politycznych upodobań Żydów. Oddzielenie, w procesie sekularyzacji Żydów, idei narodu wybranego od mesjanizmu było czynnikiem najbardziej

Być może jednak coś sprawia, iż, mimo że brak właściwego „tu i teraz” mocno niepokoi nas w utopiach, nie odrzucamy ich bez wahania. Być może nawet to, iż właśnie utopia pobudza taki rodzaj dostępnej nam afirmacji, który lokuje nasze nadzieje jeszcze w, ale i na granicach rozsądku – jest czymś, co, z jednej strony, wydaje się na wyciągnięcie ręki, a z drugiej, czego nie potrafimy skutecznie zdyskredytować bez utraty nadziei – sprawia, że sama jej obecność nas pociąga, a jej brak staje się nieznośny. A zatem należy również zwrócić uwagę na tę drugą stronę owego niepokoju, którą zwięźle ujął wielokrotnie przywoływany w tej pracy Steiner: „Nie jest ponadto pewne, czy można opracować model kultury, heurystyczny program dla przyszłego rozwoju, bez utopii”²³. Niedookreślenie oraz radykalność wizji sprawiają, iż idea mesjańska w judaizmie jest jednocześnie źródłem nadziei i nieufności, spekulacji i drobiazgowych badań.

Utopia nadwyreża nasz sceptycyzm, wymaga zaufania i pobudza pragnienie zbliżenia, jest miejscem i czasem, ale również oddaleniem od naszego miejsca i czasu, dla którego to oddalenia brak nam miary. Ten związek między mesjanizmem a utopią może nam wiele powiedzieć o uniwersalizmie w perspektywie wypowiedzi Lévinasa, którą pozwoli-

brzemiennym w konsekwencje, gdyż w religii żydowskiej są to dwa nierozdzielne aspekty boskiego planu odkupienia. Właśnie z mesjanizmu wyrastało dążenie do ostatecznych rozwiązań politycznych, czyli do ustanowienia raju na ziemi”. H. Arendt, *Antysemityzm*, [w:] H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. M. Sza-wiel, D. Grinberg, NOW, Warszawa 1993, t. 1, s. 113.

²³ G. Steiner, *W zamku Sinobrodego. Kilka uwag w kwestii przededefiniowania kultury*, przeł. O. Kubińska, Atext, Gdańsk 1993, s. 82. Podobnie, konieczność wymiaru utopijnego podtrzymuje Ilan Gur-Ze’ev, którego warto przywołać w tym miejscu ze względu na przeprowadzenie interesującego odczytania *Uczty* Platona oraz transpozycji fenomenologii relacji Ja-Inny Lévinasa na figurę szukającego godnych uczniów Sokratesa; jak pisze: „miejsce na dialog i walkę o emancypacyjną kontredukcję istnieje wyłącznie w ramach projektu utopijnego” I. Gur-Ze’ev, *Miłość a edukacja: nowe spojrzenie na Ucztę Platona w dobie ponowoczesności*, przeł. R. Godoń, „Kwartalnik Pedagogiczny” 2004, nr 1–2, s. 178.

my sobie zapowiedzieć jego obecność w tym rozdziale i tu przywołać: „uniwersalizm jest samym mesjanizmem”²⁴.

Nim jednak przejdziemy do określenia mesjanizmu w rozumieniu Lévinasa i jej krytycznego potencjału, warto poczynić jeszcze trzy uwagi natury ogólnej. Nie należy zapominać, iż, jak pisze Gershom Scholem:

Postawę judaizmu i chrześcijaństwa wobec mesjanizmu określa zupełnie różne pojęcie odkupienia i to, co jednej z tych religii wydaje się tytułem do chwały, pozytywnym osiągnięciem jej misji, druga jak najbardziej zdecydowanie deprecjonuje i kwestionuje. Judaizm we wszystkich formach i postaciach głosił zawsze takie pojęcie mesjanizmu, które ujmowało go jako proces dokonujący się w sferze publicznej, na widowni dziejów i w medium społeczności – krótko mówiąc, który zachodzi w świecie widzialnym i bez takiego istnienia w sferze widzialnej nie jest do pomyślenia. Przeciwstawia się temu ujęcie chrześcijańskie, które widzi w odkupieniu proces w sferze „duchowej”, niewidzialnej, rozgrywający się w duszy, w świecie każdego indywidualnego człowieka, i sprawiający tajemną przemianę, której nie musi nic odpowiadać w świecie zewnętrznym²⁵.

Druga uwaga dotyczy procesu sekularyzacji interesującego nas tutaj motywu tradycji żydowskiej, dla którego nie bez znaczenia pozostaje podkreślony przez Scholema publiczny charakter wypełnienia obietnicy. Wraz z upowszechnieniem się akademickiego zachodniego wykształcenia wśród emancypujących się Żydów XVIII a później XIX wieku, mesjanizm zaczął być obecny na europejskiej scenie intelektualnej. Tam

²⁴ E. Lévinas, *Teksty mesjanistyczne*, [w:] E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Atext, Gdynia 1991, s. 99.

²⁵ G. Scholem, *O rozumieniu idei mesjańskiej w judaizmie*, [w:] G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, s. 117. W kwestii różnic między rozumieniem idei mesjańskiej w kulturach greckiej, żydowskiej i chrześcijańskiej chciałbym odesłać do zbioru esejów Sergio Quinziego *Hebrajskie korzenie nowożytności*, a zwłaszcza do części „Mesjanizmy i odkupienia” (przeł. M. Bielawski, Homini, Kraków 2005, s. 93–101, 135–163, 168–180). Zob. także: G. Scholem, *Kryzys tradycji w mesjanizmie żydowskim*, przeł. J. Doktor, „Literatura na Świecie” 1993, nr 5–6, s. 42–81 (numer ten, zawierający wiele ciekawych prac i esejów przygotowanych staraniem Jana Doktora, w całości poświęcony jest mesjanizmowi żydowskiemu).

też objawił się w wielu odsłonach jako pozbawiona otoczki talmudycznej, a często i religijnej, idea filozoficzna – choć niejednokrotnie zdradzająca swym ujęciem fakt wnikliwych studiów nad tradycyjnymi źródłami – zbieżna z oświeceniowymi przesłankami postępu społecznego (jak już była o tym mowa, obietnica sprawiedliwego społeczeństwa jest jednym z istotniejszych powodów, dla których intelektualiści żydowscy XIX i pierwszej połowy XX wieku w tak dużej liczbie lokowali swoje sympatie po stronie socjalizmu i marksizmu). Uderza przy tym różnorodność ujęć oraz kontrowersje i dyskusje, jakie budziły, oczywiście między tymi, którzy umieli docenić zarówno znaczenie samej idei, jak i subtelność różnic obecnych w jej odczytaniu. Z pewnością motywację dla ich tworzenia stanowiła również dominująca w europejskim dyskursie intelektualnym filozoficznie opracowywana teologia chrześcijańska. Omówienie kontrastujących ze sobą stanowisk zawarte w artykule *Messianisme du temps présent*²⁶ może nam posłużyć jako zwięzła egzemplifikacja wiązanych tu ze sobą czynników.

Mosès prezentuje trzy odmienne podejścia do mesjanizmu – Franza Rosenzweiga, Gershoma Scholema i Waltera Benjamina²⁷ – wyprowadzone ze źródeł żydowskich w opozycji do oświeceniowego rozumienia czasu, który w wariacie Hegłowskim przedstawiony został jako zsekularyzowana wersja pojęć teologicznych. Mówiąc w wielkim skrócie, Rosenzweig dostrzegał antycypację mesjanizmu w doświadczeniu rytuału, co dla Scholema, podkreślającego wymiar apokaliptyczny, budziło wiele wątpliwości. Natomiast Benjamin, bliższy w tym Scholemowi, kładł nacisk na wątpliwość rozszczepienia trzech wymiarów czasu w historii. Nadejście Mesjasza, możliwe w każdym momencie, spowodować miało nałożenie się przeszłości, teraźniejszości i przyszłości w aktualności.

²⁶ S. Mosès, *Messianisme du temps présent*, „Cahiers d'Études Lévinassiennes” 2005, nr 4, s. 233–241.

²⁷ Mosès sugeruje związek między wydarzeniami obu wojen dwudziestowiecznej Europy (z tym że tylko Scholem doczekał i przeżył drugą z nich) a zwróceniem się tych myślicieli ku idei mesjańskiej.

Ostatnia uwaga odnosi się do miejsca i roli jednostki w urzeczywistnieniu mesjańskiego planu. Jak była już o tym mowa, osobne zagadnienie, jakiemu oddawali się talmudyczni uczeni, stanowiło określenie terminu przybycia Mesjasza, warunków, jakie musiały zostać spełnione – a zarazem znaków jego zbliżania się – by przyszły świat został wreszcie zainicjowany. Spekulacje dotyczyły zwłaszcza tego, czy nadejście owych czasów jest z góry ustalone, czy może da się je w jakiś sposób przyspieszyć. W drugim przypadku miało zależeć to wyłącznie od postępowania kobiet i mężczyzn. „Wielka jest skrucha, ponieważ przybliży odkupienie” (*Joma* 86b). „Wszystkie «końce» przeminęły, a Mesjasz nie nadszedł; zależy to jedynie od skruchy i dobrych uczynków” (*Sanhedrin* 97b)²⁸. Ten wątek, wiążący ponownie motywy mesjanizmu, obietnicy, przebaczenia oraz partnerstwa w dziele stworzenia wynikającego z Przymierza, dochodzi do głosu w uznawany za najbardziej uroczysty i najważniejszy dzień żydowskiego roku, Jom Kipur.

Dzień Pojednania, przypadający jesienią, następuje po Dziesięciu Dniach Skruchy, tzw. Jamim Noraim – Strasznych Dniach – rozpoczynających świętem Nowego Roku, Rosz ha-Szana²⁹. O ile pojednanie między Miłosiernym a człowiekiem jest zawsze możliwe (jego grzechy są mu odpuszczane w Jom Kipur, jeśli okaże skruchę i zmieni postępowanie), o tyle, tak w ten, jak i inne dni, pojednanie człowieka z człowiekiem nie leży w mocy Sprawiedliwego. Obowiązki, jakie wypełnia człowiek wobec Świętego Jedyne, są odmiennego rodzaju i nie zwalniają od tych, które ma on wobec swoich bliźnich. Pojednanie z kimś, kto został skrzywdzony bądź poniżony, poprzedzone musi być uzyskaniem przebaczenia ofiary, w tym Jedyny, jak to możemy znaleźć w traktacie *Joma* (85a), nie może jej zastąpić. Nie może w imieniu pokrzywdzonego

²⁸ Cyt. za: A. Cohen, *Talmud*, s. 354.

²⁹ Wiadomości o okresie tych świąt można zaczerpnąć z: Efrat Gal-Ed, *Księga świąt żydowskich*, przeł. S. Lisiecka, Cyklady, Warszawa 2005, s. 99–131. Zob. także esej Michaëla de Saint-Cherona *Przebaczenie i to, co nieprzebaczone*, w: *Talmudzie w świetle nauki Levinasa*, [w:] M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem*, s. 133–190.

przebaczać. Skrucha (hebr. *teszuwa*), przebaczenie (*slicha*), pojednanie (*kapara*) – pokój między człowiekiem a człowiekiem – są niejako warunkiem zamieszkania na ziemi Szechiny, dobra w postaci Bożej Obecności, która inaczej „opuszcza świat, w którym triumfuje zło”³⁰. Jak pisze Abraham Cohen:

Największym przesłaniem hebrajskich proroctw było wezwanie błądzących mężczyzn i kobiet do powrotu na drogę ku Bogu. „Každy prorok prorokował jedynie dla dni Mesjasza i głosił skrucę” (*Berachot* 34b). W tym sensie należy rozumieć dość osobliwe stwierdzenie: „Nadejdzie czas, gdy zniesieni będą Prorocy i Pisma, lecz nie Pięcioksiąg” (*Megilla* 70d). Kiedy wszyscy ludzie będą żyć zgodnie z przykazaniami, zniknie potrzeba udzielania proroctw napomnień, które miały rację bytu w grzesznym świecie, lecz nie w zainaugurowanej przez Mesjasza epoce doskonałości³¹.

Skrucha, która jest jedną z naczelných cnót powołanych według mędrców Talmudu jeszcze przed stworzeniem świata – „Siedem rzeczy stworzonych zostało, zanim powstał świat: *Tora*, skrucha, Ogród Edeński (to jest raj), gehenna, Tron Chwały, Świątynia oraz imię Mesjasza” (*Pesachim* 54a)³² – odgrywa niezwykle ważną rolę nie tylko w okresie Nowego Roku, ale w całym życiu moralnym. Samo słowo jest niezwykle pojemne: „Poprawa, odnowa, nawrócenie – wszystko to obejmuje hebrajskie słowo *teszuwa*. Oznacza ono skrucę, powrót do Boga i jego Praw, zmianę sposobu życia, a także odpowiedź”³³.

Przebaczenie, jak i wspomniany passus traktatu *Joma* dotyczącego Jom Kipur, staje się przedmiotem pierwszej z „lekcji” Lévinasa zamieszczonych w *Czterech lekturach talmudycznych*³⁴, która rozwija wątek jedności człowieka – żadna zasada nie zbiera win wobec innego

³⁰ J. Eisenberg, *Judaizm*, przeł. I. Stapor, E. Wolańska, Cyklady, Warszawa 1999, s. 54.

³¹ A. Cohen, *Talmud*, s. 142.

³² Cyt. za: *ibidem*, s. 350.

³³ Efrat Gal-Ed, *Księga świąt żydowskich*, s. 125.

³⁴ Zob. E. Lévinas, *Lekcja pierwsza*, [w:] E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 16–38.

człowieka, umożliwiając ich zmazanie, droga sprawiedliwych do przebaczenia rozwidla się wiodąc do każdego z osobna³⁵. Owym fragmentem traktatu *Joma* dotyczącym przebaczenia posłużył się Lévinas jeszcze w innym swoim eseju – *Religia dorosłych*, gdzie komentuje go:

Bóg nie może uchylić osobistej odpowiedzialności człowieka wobec człowieka. [...] grzech popełniony przeciw Bogu zależy od boskiego przebaczenia, a grzech, który obraża człowieka, nie zależy od Boga. Tekst głosi w ten sposób wartość i pełną autonomię znieważonego człowieczeństwa, tak, jak potwierdza odpowiedzialność ponoszoną przez tego, kto dotyka człowieka³⁶.

Nie trzeba już chyba dodawać, że znaczenia hebrajskiego *teszuwa*, zwłaszcza znaczenie tego słowa jako odpowiedź, oraz jego związek z przebaczeniem pozwalają nam zobaczyć Lévinasa figury Twarzy, mowy, odpowiedzialności w świetle innego niż fenomenologiczny języka.

3. Czas beze mnie, czas Innego

W *Tekstach mesjanistycznych* Lévinas traktuje rozdzielnie kwestię Olam ha-Ba, świata przyszłego, i czasów mesjańskich. Fragment Talmudu: „Rabbi Jeszaja Ben Abba rzekł w imieniu Rabbiego Johanana: «Proroctwa wszystkich proroków bez wyjątku odnosiły się wyłącznie do epoki mesjanistycznej. Jeśli chodzi o przyszły świat, żadne oko go nie widziało poza Tobą, Panie, który będziesz działał dla tego, kto cię oczekuje»” (*Sanhedryn* 99a)³⁷, daje mu sposobność takie stanowisko uzasad-

³⁵ Jednak nie należy zapominać, że: „Nawet, kiedy czyn jest rozumny, kiedy czyn jest sprawiedliwy, zawiera przemoc. [...] Oto dlaczego również konieczne zaangażowanie jest tak trudne dla Żyda, oto dlaczego Żyd nie może się zaangażować nie dystansując się jednocześnie”. E. Lévinas, *Teksty mesjanistyczne*, [w:] E. Lévinas, *Trudna wolność*, s. 83.

³⁶ Zob. E. Lévinas, *Religia dorosłych*, [w:] *ibidem*, s. 22.

³⁷ Cyt. za: E. Lévinas, *Teksty mesjanistyczne*, [w:] *ibidem*, s. 62. „Judaizm jednoczy ludzi w ideale ziemskiej sprawiedliwości, której obietnicą spełnieniem jest

nić. Przypomina znaczenie, jakie ma dla społeczności żydowskiej obietnica Mesjańska:

Obietnice proroków można istotnie podzielić na dwie kategorie: polityczną i społeczną. niesprawiedliwość i alienacja wprowadzone przez samowolę politycznych mocy w każde ludzkie przedsięwzięcie zanikną; lecz również niesprawiedliwość społeczna, władza bogatych nad ubogimi, skończy się równocześnie z przemocą polityczną³⁸.

Inaczej natomiast rysuje się kwestia przyszłego świata, co pozostaje poza problemami życia społecznego – jest to porządek osobowy i intymny. Mesjasz uwieńcza wymiar wspólnotowy, jego uniwersalność, czego spodziewają się mędrcy, polega na służeniu światu. Czasy mesjanistyczne z pewnością należą do historii, ale i nie wyczerpują jej sensu. W Lévinasa komentarzu Mesjasz to właśnie sprawiedliwy, który odpowiada na wezwanie Innego: „Mesjasz to Ja, być Ja to być Mesjaszem – parafrazuje samozwańcze słowa rabiego Nachmana – Mesjasz to sprawiedliwy, który cierpi, który wziął na siebie cierpienie innych. Któż ostatecznie bierze na siebie cierpienie innych, jeśli nie istota, która mówi «Ja»? Fakt nieuchylania się przed ciężarem, jaki narzuca cierpienie innych, określa samą *ipseitas*”³⁹.

Czy można zatem ponaglić jego przyjście? „Mesjanizm nie jest więc przekonaniem o nadejściu człowieka, który zatrzyma historię. Jest to moja możliwość uniesienia cierpienia wszystkich. Jest to chwila, w której rozpoznaję tę możliwość i moją uniwersalną odpowiedzialność”⁴⁰. Ja,

Mesjasz. Jego podstawowym uczuciem religijnym jest etyka. [...] Z naciskiem podkreśla rozróżnienie między «mesjanizmem» a «przyszłym światem» (E. Lévinas, *Judaizm a teraźniejszość*, [w:] *ibidem*, s. 223). Interpretację idei mesjańskiej nie jako utopii, ale jako utopizmu przeprowadza na podstawie zarówno jego prac filozoficznych, jak i lektur talmudycznych Daniel Epstein w artykule *Contre l'utopie, pour l'utopisme*, „Cahiers d'Études Lévinassiennes” 2005, nr 4, s. 87–104.

³⁸ E. Lévinas, *Teksty mesjanistyczne*, [w:] *Trudna wolność*, s. 63.

³⁹ *Ibidem*, s. 93.

⁴⁰ *Ibidem*.

które transcenduje, które w trosce o Innego siebie przekracza, ma uczestnictwo w innym czasie i w czasie Innego, „Zbawienie wcale nie zajmuje końcowego skrawka historii – jej zamknięcia. Pozostaje możliwe w *każdej chwili*”⁴¹.

Pozytywny Stosunek do transcendencji to otwarcie na przyszłość, wspierające uczestnictwo w czasie Innego, pozwalanie na urzeczywistnianie się dobra i wspieranie go w relacjach z innymi, rozwijanie się w swojej podmiotowości za sprawą doświadczania i brania na siebie odpowiedzialności.

Już w *Czas i to, co inne* Lévinas podkreślał priorytetowe znaczenie przyszłości – ujmował śmierć, Innego, płodzenie jako figury inności, która dopiero ma nadejść, a w których Ja ma swój udział. Można to dostrzec nawet w tak paradoksalnych przybliżeniach, jak na przykład „Ja nie *mam* mojego dziecka; w pewien sposób *jestem* moim dzieckiem”⁴². Podobnie w *Całości i nieskończoności*, gdzie we wstępie zapowiedział rzeczywisty triumf moralności, „ubóstwienie przyszłości, owoc nieoczywistego objawienia”, kiedy to „eschatologia mesjanistycznego pokoju zastąpi ontologię wojny”⁴³, koncentruje się na udziale podmiotu:

Moja przyszłość – jednocześnie moja i nie moja, stanowiąca możliwość mnie samego, ale również możliwość Innego, Ukochanej – nie mieści się w logicznej istocie możliwości. Relację z taką przyszłością – niesprowadzalną do władzy, jaką mam nad możliwościami – nazywamy płodzeniem⁴⁴.

W płodzeniu przekraczam zarówno siebie, jak i teraźniejszość, wybieram dobro, z którego czerpać będzie ktoś inny, jednocześnie sam będąc wcześniej do tego dobra wybrany.

⁴¹ *Ibidem*, s. 87.

⁴² E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, KR, Warszawa 1999, s. 106.

⁴³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 5.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 323. Również tam znajdujemy fragment, który możemy odczytać jako polemikę z Heideggerem: „Czas dokonuje się nie w śmierci, lecz w czasie mesjanistycznym, który nieustanność przekształca w wieczność” (*ibidem*, s. 344).

Ustanowione zostaje przymierze, a wraz z nim obietnica, która przekracza moje możliwości, przyszłość, która się w ten sposób otwiera, przekracza mój osobisty w niej udział.

Odrzucać chęć obejrzenia wyników własnych uczynków – pisze w *Humanizmie innego człowieka* – to upatrywać ich powodzenia w c z a s i e b e z e m n i e, wyznaczać świat ten tutaj beze mnie, wyznaczać jakiś czas za horyzontem mojego czasu. Oto eschatologia bez nadziei dla siebie samego albo wyzwolenie osiągnięte przez wzgląd na mój czas. Być d l a czasu, który byłby beze mnie, d l a jakiegoś czasu po moim czasie, przekroczyć osławione „bycie dla śmierci”, wszystko to nie jest jakąś tam banalną myślą wybiegającą poza moje własne trwanie, lecz przejściem w czas Innego. Czy trzeba nazywać wiecznością to, co takie przejście umożliwia?⁴⁵

Chodzi o innych, chodzi o świat. Mający poświęcić Izaaka Abraham ryzykuje przyszłość, nie tylko swoją, nie tylko Izaaka, nie tylko Sary. „Służcie Panu w bojaźni – a w drzeniu wszystkich będziecie się radować”, cytuje Lévinas odczytanie wersu jednego z Psalmów (2,11) – podjęte przez Pawła z Tarsu, a za nim Kierkegaarda – za traktatem *Berachot*, odczytania, w którym dochodzi do głosu obietnica:

Drzenie nie jest zwykłym strachem ani nawet lękiem – pisze – ukochanym dzieckiem współczesnych. Drzenie jest wtedy, gdy walą się podstawy świata, gdy tożsamość rzeczy, pojęć i istot ludzkich zostaje gwałtownie wyeliminowana [...]. Judaizm obiecuje odzyskanie panowania nad sobą, radość posiadania siebie w powszechnym drzeniu, światelko wieczności pośród zepsucia⁴⁶.

Czas beze mnie to czas Innego, w którym mam udział, za który odpowiadam, „dobroć, której śmierć nie może pozbawić sensu”, podobnie i miłość – jest „wyborem tego, czego nie wybraliśmy”⁴⁷. Przekroczyć własny czas znaczy być dla Innego, wesprzeć go, odpowiedzialnie wejść w bliskość z nim, ustanowić przymierze dla pokoju, czynienia dobra,

⁴⁵ E. Lévinas, *Znaczenie a sens*, przeł. S. Cichowicz, „Literatura na Świecie” 1986, nr 11–12, s. 260; zob. także: E. Lévinas, *Ślad innego*, przeł. B. Baran, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Znak, Kraków 1991, s. 218.

⁴⁶ E. Lévinas, *Jak możliwy jest judaizm?*, [w:] *Trudna wolność*, s. 270–271.

⁴⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 285, 306.

Inny mnie wybiera. Sama możliwość odroczonej śmierci i przyszłości – „przez twarz sączy się ciemne światło płynące spoza twarzy, z czegoś, czego *jeszcze nie ma*, z przyszłości nigdy dość przyszłej, dalszej niż możliwość”⁴⁸. W wybraniu człowieka do odpowiedzialności za cierpienia innych widzi Lévinas wyjątkową misję, która dotyczy każdego, jak podkreśla w swoim komentarzu: „Możliwość życia moralnego dopełnia stworzenia”⁴⁹.

Sens stworzenia w wymiarze indywidualnym nie sprowadza się do samego pojawienia się jednostki, istniejący biorąc na siebie swoje istnienie dopełnia ów akt. Jednak nie jest on możliwy bez zewnętrznego zapośredniczenia zarówno w świecie, jak i w transcendencji, która wydarza się jedynie w spotkaniu z Innym. Stworzenie dopełnia się, stwarza siebie w świecie, ale i jest stwarzane, wystawione niejako na dopełnianie. Owa zasada, co ważniejsze, działa też w drugą stronę – obecność Ja nigdy nie jest neutralna, być obecnym to dopełniać stworzenia, to zostawiać ślady, działać w świecie, który bez mnie mógłby być inny, to ulegać wezwaniu Twarzy, nie negować solidarności, pojawiać się wobec Innego w swej nie-obojętności, wchodzić w relacje i w serie interakcji, dotrzymywać obietnic i przebaczać, czynić sprawiedliwość, być świadomym swojego związku ze światem – koncentrować się na przyszłości. W tym Lévinas dostrzega możliwość misji – Ja to ten, który może powstrzymać przemoc, który może jako jedyny odpowiedzieć na wezwanie Innego, potrzebującego, wdowy i sieroty, który może czynić sprawiedliwość i przyczyniać się do sprawiedliwości społecznej.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 307. „Twarz podważa samowystarczalność mojej tożsamości i nakłada na mnie nieskończoną odpowiedzialność za Innego. [...] Posłuszeństwo wobec nakazu – posłuszeństwo samego już słuchania i słyszenia – nie przynosi innej nagrody niż samo to wyniesienie godności duszy, a nieposłuszeństwo – żadnej kary poza samym zerwaniem z Dobrem. Służba obojętna na zapłatę!”. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 212.

⁴⁹ E. Lévinas, *Teksty mesjanistyczne*, [w:] *Trudna wolność*, s. 88.

Czego dotyczy myśl żydowska? Bez wątpienia wszelkich możliwych spraw, których nie będę wymieniać. Lecz jej zasadniczym przesłaniem jest sprowadzenie sensu wszelkiego doświadczenia do etycznej relacji między ludźmi – odwołanie się do osobistej odpowiedzialności człowieka, w której czuje on się wybrany i niezastąpiony w dziele urzeczywistniania ludzkiego społeczeństwa, w którym ludzie będą się odnosić do siebie jak do ludzi. Owo urzeczywistnienie sprawiedliwego społeczeństwa jest *ipso facto* wyniesieniem człowieka do obcowania z Bogiem⁵⁰.

„Pokój dalekim i bliskim”, brzmia przywoływane wielokrotnie przez Lévinasa słowa z *Księgi Izajasza* (57,19).

Jak już zauważyliśmy, mesjanizm to głównie kwestia stosunku do Innego (Innych), do czasu, do tego, co ma nadejść, i obietnica uczestnictwa w czasach, w których to nadejście następuje. „Nie ma mesjanizmu dla nietoperza!”⁵¹, jest dla tych, którzy go oczekują. Lévinas nie interpretuje mesjanizmu wyłącznie w sposób historyczny, nie chce widzieć w nim wydarzenia w dziejach – nastanie czasu, w którym nie ma już niesprawiedliwości jako czasu osobnego, ma dla niego wymiar historyczno-polityczny, dotyczy świata przyszłego. Lévinas skupia się na wymiarze etycznym i społecznym⁵², taką możliwość daje mu wątek uczestnictwa.

W swoim obszernym komentarzu zamieszczonym w *Trudnej wolności*, który jest również polemiką z przywoływanym tu artykułem Scholema, Lévinas broni stanowiska, które można oddać jednym jego sformułowaniem: „Wszystkie osoby są Mesjaszem”, ale i uzupełnić: „A konkretnie znaczy to, że każdy musi postępować tak, jak gdyby był Mesjaszem”⁵³.

⁵⁰ E. Lévinas, *Myśl żydowska dzisiaj*, [w:] *ibidem*, s. 167.

⁵¹ E. Lévinas, *Teksty mesjanistyczne*, [w:] *ibidem*, s. 95.

⁵² Zob. E. Lévinas, *Dialogue sur le penser-à-l'autre*, [w:] E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991, s. 225–226.

⁵³ E. Lévinas, *Teksty mesjanistyczne*, [w:] *Trudna wolność*, s. 93.

OTWARCIA

W ostatnich partiach *Procesu* Franz Kafka zapisuje intrygującą parabolę, matrycę relacji, jak należałoby się spodziewać w kontekście tego, co zostało tu dotąd na jej temat powiedziane, także relacji Mistrz-uczeń:

We wprowadzeniach do prawa jest mowa o takiej pomyłce: Przed prawem stoi odźwierny. Do tego odźwiernego przychodzi jakiś człowiek ze wsi i prosi o wstęp do prawa. Ale odźwierny powiada, że nie może mu teraz udzielić wstępu. Człowiek zastanawia się i pyta, czy nie będzie mógł wejść później. – Możliwe – powiada odźwierny – ale teraz nie. – Ponieważ brama prawa stoi otworem, jak zawsze, a odźwierny ustąpił w bok, schyla się człowiek, aby przez bramę zajrzeć do wnętrza. Gdy odźwierny to widzi, śmieje się i mówi: – Jeśli cię to kusi, spróbuj mimo mego zakazu wejść do środka. Lecz wiedz: jestem potężny. A jestem tylko najniższym odźwiernym. Przed każdą salą stoją odźwierni, jeden potężniejszy od drugiego. Już widoku trzeciego nawet ja znieść nie mogę. – Takich trudności nie spodziewał się człowiek ze wsi. Prawo powinno przecież każdemu i zawsze być dostępne, myśli, ale gdy teraz przypatruje się dokładnie odźwiernemu w jego futrzanym płaszczu, jego wielkiemu, spiczastemu nosowi, jego długiej, cienkiej, czarnej, tatarskiej brodzie, decyduje się jednak, aby raczej czekać, aż dostanie pozwolenie na wejście. Odźwierny daje mu stołeczek i pozwala mu siedzieć przed drzwiami. Tam siedzi dnie i lata. Robi wiele starań, by go wpuszczono, i zamęcza odźwiernego prośbami. Odźwierny urządza z nim nieraz małe przesłuchania, wypytuje go o jego kraj rodzinny i o wiele innych rzeczy, ale są to obojętne pytania, jakie stawiają wielcy panowie, a w końcu wciąż mu powtarza, że jeszcze nie może go wpuścić. Człowiek, który dobrze zaopatrzył się na podróży, zużywa wszystko, nawet najcenniejsze przedmioty, na przekupienie odźwiernego. Ten wprowadzie wszystko przyjmuje, ale mówi przy tym: – Biorę to tylko dlatego, byś nie sądził, żeś czego zaniedbał. – W ciągu tych wielu lat obserwuje człowiek odźwiernego prawie nieustannie. Zapomina o innych odźwiernych i ten pierwszy wydaje mu się jedyną przeszkodą przy

wejściu do prawa. W pierwszych latach przeklina swą nieszczęsną dolę głośno, później, gdy się starzeje, mruczy już tylko pod nosem. Dziecinnieje, a że w tym długoletnim obcowaniu z odźwiernym poznał także pchły w jego futrzanym kołnierzu, prosi i je również, by mu pomogły i nakłoniły odźwiernego do ustępliwości. W końcu światło jego oczu słabnie i nie wie już, czy wokoło niego staje się naprawdę ciemniej, czy tylko oczy go mylą. A jednak poznaje teraz w ciemności jakiś blask, nie gasnący, który bije z drzwi prowadzących do prawa. Odtąd nie żyje już długo. Przed śmiercią zbierają się w jego głowie wszystkie doświadczenia całego tego czasu w jedno jedyne pytanie, którego dotychczas odźwiernemu nie postawił. Kiwa na niego, ponieważ nie może już podnieść drętwiejącego ciała. Odźwierny musi się nisko nad nim pochylić, gdyż różnica wielkości zmieniła się bardzo na niekorzyść człowieka. – Cóż chcesz teraz jeszcze wiedzieć? – pyta odźwierny. – Jesteś nienasycony. – Wszyscy dążą do prawa – powiada człowiek – skąd więc to pochodzi, że w ciągu tych wielu lat nikt oprócz mnie nie żądał wpuszczenia? – Odźwierny poznaje, że człowiek jest już u swego kresu, i aby dosięgnąć jeszcze jego gasnącego słuchu, krzyczy do niego: – Tu nie mógł nikt inny otrzymać wstępu, gdyż to wejście było przeznaczone tylko dla ciebie. Odchodzę teraz i zamykam je.

– Odźwierny oszukał zatem tego człowieka – powiedział natychmiast K., silnie opowiadaniem przejęty.

– Nie sądzi zbyt pochopnie – rzekł ksiądz – nie przyjmuj cudzego zapatrywania bezkrytycznie. Opowiedziałem ci tę opowieść tak, jak brzmi ona dosłownie w piśmie. O oszustwie nie ma mowy¹.

* * *

Myśl Lévinasa stanowi z pewnością wyzwanie. Z jednej strony, opiera się stereotypom, z drugiej, buduje opozycyjny względem utrwalo-nych przekonań i antydogmatyczny obraz dynamiki moralności, moralności, która wymaga bardzo wiele i – wydawałoby się – bardzo mało obiecuje w zamian. O ile przyzwyczailiśmy się do solidnych, mających nas przekonywać siłą swego wywodu konstrukcji filozoficznych, o tyle architektonika myśli Lévinasa zadziwia subtelną niezależnością, czerpiącą radość z samego wysiłku artykułowania swych odkryć i zawiłości. Być może i w tym względzie sprzeciwia się naszym przyzwyczajeniom,

¹ F. Kafka, *Proces*, przeł. B. Schulz, Warszawa 1957, s. 233–235. Ukazała się ona również osobno jako opowiadanie, zob. F. Kafka, *Przed prawem*, [w:] F. Kafka, *Wyrok*, przeł. J. Kydryński, PIW, Warszawa 1957.

od dawna w przeroście oczekiwań nastawieni jesteśmy na rozwiązania, które oświeciłyby nas, upraszczając jednocześnie kwestie szeroko rozumianego współistnienia. Jak twierdzi Odo Marquard, przyzwyczajeni do zbyt daleko posuniętych obietnic mamy trudności z przerzuceniem się na dietę, zaakceptowaniem ciężaru spoczywającego na jednostce. Doświadczenie deficytów sensu „może również brać się z nadmiernego oczekiwania sensu. Nie brakuje wtedy sensu, ale wygórowane są żądania sensu”. Stąd: „Dietetyka oczekiwania na sens [...] doradza zatem i zaleca – w sprawach sensu – *rozstanie z sensacyjnością*: rezygnację z sensacyjnego sensu i sensacyjnego braku sensu jako rezygnację z bezpośredniej intencji sensu i bezpośredniej negacji sensu”².

Stąd też być może taka uderzająca wiarygodność fenomenologicznych analiz Lévinasa, że wydają się opisem czegoś bardzo nam bliskiego i zarazem codziennego. Bohater jego myśli nie jest heroiczny, jest każdym, kto ma co chwilę, nie wiedząc często nawet o tym, szansę postąpienia godziwie lub nie, a to, że w jednym momencie próbuje przezwyciężyć izolujący go egoizm, nie oznacza, iż zaraz potem, z takich czy innych powodów, nie zareaguje wycofaniem. Tematem jest tu codzienność, powszechność, powiedzielibyśmy – pewien banalny standard.

Co zatem w filozofii Lévinasa stanowi o trudnościach rodzących się w jej recepcji? Chyba to, że odwołuje się ona do mało już popularnych symboli i figur, że poetyckość stylu nadaje często patetyczny ton wywodom filozofa, że pewne hasła od niego zapożyczane szybko tracą pierwotną świeżość i związek z racjami za nimi stojącymi. W efekcie sprzyjają uprzedzeniom w gruntownej lekturze, a sama lektura jest wyjątkowo złożona i wymaga tak cierpliwości, jak i dobrej pamięci, a w końcu nie obiecuje nam żadnych uproszczeń.

² O. Marquard, *W sprawie dialektyki oczekiwania na sens*, [w:] O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 39, 47.

1. Lekcja gościnności – w stronę pedagogiki azylu

*Rozumem jest unikanie złego.
Księga Hioba 28,28*

Niesymetryczny kształt relacji, jaki Lévinas promuje, można uchwycić za pomocą formuł, których wymiennie używa, by oddać stosunek między Ja a Innym – uczeń i Mistrz. Odpowiedzialność i sprawiedliwość spełniają się jego zdaniem jako dialog nauczyciela z nauczonym, w którym już samo ukazanie się Twarzy jest zawiązaniem relacji w mowie, a uznanie pouczenia „nie możesz zabić” jest samą możliwością dialogu. Jeśli dojrzewanie u Lévinasa jest związane z kształtowaniem wrażliwości moralnej, świadomości wchodzenia w bliskość, skracania dystansu, to można powiedzieć, że Inny jest „potrzebny” Ja, by budzić jego świadomość moralną i, jak już mówiliśmy, to dzięki braniu na siebie odpowiedzialności za innych, pozytywnemu odpowiadaniu na wezwania Ja dojrzewa, znosząc jej ciężar – doświadczając przez branie na siebie uczy się opanowywać i dawać. Stąd Lévinas prezentuje „podmiotowość jako gościnność przyjmującą drugiego człowieka”. Relacje ze światem, innymi, transcendencją są tym, co kształtuje podmiot i co podmiot jednocześnie sam uzupełnia. Wchodzenie w relacje z nimi powoduje, że ów podmiot nabywa siebie, staje się sobą jak gdyby ponownie obdarowany.

Koncepcja Lévinasa wyraźnie podkreśla, iż ów proces nigdy się nie kończy. Istnieje niezbywalna różnica dla podmiotu w tym, że zewnątrz, kultura mogą promować jego postawę lub ją negować – jest to również forma instytucjonalnego stosunku do transcendencji, wspierania lub ograniczania wydarzania się dobra, wydarzania się, które jest charakterystyczne dla zaangażowania w życie innych w społeczeństwie obywatelskim. Kształt otoczenia podmiotu, kultury wpływa na stosunek Ja do samego siebie, swojego ciała, do innych, do ograniczeń – jak o tym już mówiliśmy – Lévinas krytykuje zachodnią tradycję nazywając ją kulturą immanencji, gdzie reprodukowana jest postawa alergii na Innego. Niezaprzeczalnie wszelki kontakt Ja z zewnętrżnością ma dla Lévinasa nie tyle wymiar czysto poznawczy, ile pedagogiczny. O ile dla zachod-

niej tradycji właściwsze jest panujące widzenie, o tyle dialogicy kładą nacisk na wsłuchiwanie się: „Szanowanie drugiego to przede wszystkim odwoływanie się do jego poglądów”³ – twierdzi Lévinas. Edukacja silnie wiąże się z ryzykowaniem sobą i bliskością.

Jednak zagubilibyśmy skalę wspólnotową tej pedagogiki, gdybyśmy zapomnieli o takim wymiarze wydarzania się sprawiedliwości, jakim jest źródłowa obecność trzeciego. Trzeci, każdy trzeci, wywoływany pojawieniem się Twarzy drugiego, wskazuje na egalitaryzm Innego jako Mistrza, elitarna jest jedynie jego jedyność, to że nie należy, podobnie jak Ja, do żadnego rodzaju. Stąd też, aby owa edukacja przebiegała prawidłowo, konieczna jest społeczność. Ja uczy się od i pośród innych, jednak nieautomatycznie – obecność wielu Innych wymusza myślenie krytyczne. Podmiot zarzucany wrażeniami musi dokonywać selekcji i ograniczeń, tak jak od początku selektywna jest jego wrażliwość. Podmiot jest w stanie zakwestionować wszystko, nawet własne istnienie, ale jego powołanie do podejmowania decyzji zdaje się niezbywalne, choć należy pamiętać przy tym również o lekcji totalitaryzmu, która uczuła nas na popęd władzy do przejmowania poszczególnych władz podmiotowych.

W tym sensie, jeśli moglibyśmy mówić o jakiejś cnocie, która byłaby dobrem wspólnotowym społeczeństwa obywatelskiego, zależnym od reprodukowanych schematów kulturowych w procesie szeroko rozumianej edukacji międzykulturowej, to byłaby to cnota „wierności odpowiedzialności”. Sytuacja, w której podmiot, wchodząc w relację z Innym staje się zobowiązany do decyzji, do określenia swojego stosunku względem etycznego wezwania płynącego z Twarzy, nie jest pojedynczym aktem, ale stałą tendencją, ciągłym ponawianiem się dialogów, ciągłym ich inicjowaniem. Podmiot nieustannie darowuje bądź odmawia siebie, często nawet o tym nie wiedząc. Ponieważ właśnie nie jest w stanie rozpatrywać każdego przypadku inicjacji z osobna, chodziłoby o wypracowanie ogólnej postawy, nawyku wstępnego otwarcia jako postawy

³ E. Lévinas, *Zasada wyłączności*, [w:] E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Atext, Gdynia 1991, s. 254.

braterstwa wobec Innego, zwłaszcza potrzebującego – „wdowy”, „sieroty”, „cudzoziemca”, wzmacniania pozycji słabszych i uciśnionych udzielaniem azylu.

Jednak nie chodzi tu jedynie o solidarność z bliskimi, nie zapominajmy, że szczególną wagę przykładą Lévinas w swojej filozofii do zawiązywania się odpowiedniej relacji etycznej między obcymi, postawy gościnności jako nieuprzedzonego przyjęcia Innego, czyli właśnie obcego, cudzoziemca przez Ja. Można powiedzieć, że jako cnota gościnność dotyczyłaby zarówno postaw jednostkowych, jak i wspólnotowych.

Lévinas przyjmuje taką formułę gościnności, w której sprzeciwia się stawianiu wymagań obcemu, cudzoziemcowi, uznaniu go dopiero, gdy ten podda się regułom i porozumieniom, które są wewnętrznymi ustaleniami wspólnoty, a które miałyby go dotyczyć właśnie dlatego, że znalazł się w obszarze, na którym one obowiązują. W tym sensie czas i miejsce, które mogłoby stanowić azyl dla Innego, a który jest mu potrzebny, przygniatają go niegościnnością. Reguły życia wspólnotowego nie dotyczą obszaru, a są wyrazem zinstytucjonalizowania i rutynizacji relacji między ludźmi (w tym głównie wypowiedzi), którzy dany teren uznają między sobą za swój. „Dom jest własny, ponieważ dla właściciela jest zawsze gościnny”⁴ – przypomina Lévinas. Takie obwarowanie nie jest gościnnością, nie szanuje inności Obcego, dobrowolności czy samowoli, którą szanujemy w sobie i u siebie – zatem uprzywilejowuje mnie i daną wspólnotę w momencie, w którym jesteśmy w sytuacji wzajemnej zależności. Jest to znamię polityki imperialnej⁵.

Ale Inny uchyla się przed moimi wymaganiami jak przed przemocą, jeśli mogę wymagać bez przemocy, to od siebie, jeśli można coś zmienić, to w stosunku do siebie. Nie tyle wymagać od Innego, ile zmienić kształt relacji zmieniając swoją postawę – wymaganie wzajemności jest formą nacisku. Otwarcie na Innego oznacza takie wycofanie się z uprze-

⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2002, s. 180.

⁵ Zob. M. Walzer, *O tolerancji*, przeł. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999, rozdz. 2, s. 25–50.

dzeń, dzięki któremu Inny ustanowi się w relacji ze mną bez obawy albo pomimo niej. Jest to ruch wsparcia udzielony Innemu (i on nie istnieje bez relacji, poza nią), który jest uboższy ode mnie, bowiem autochtoniczność podmiotowości przyjmującej Innego jest uprzywilejowaniem – owa podmiotowość jest zawsze już u siebie. Zatem gościnność to de facto władza gościnności – wolność dawania i odmawiania, władza inicjowania i kończenia, Inny zależy ode mnie, wydanemu w moje ręce mogę szkodzić, sztydzić z rozpaczyny niewinnych. Ja ma już zawsze to więcej, tę władzę, którą może zawieszać.

Eliminowanie ewentualności pojawiania się Innego w jego inności, pamiętając przy tym, że i dziecko jest nowym przybyszem, cudzoziemcem, jest równoznaczne z zamykaniem się na możliwą przyszłość, wykluczaniem transcendencji w samym jej zarodku. Społeczności, które doceniają jedynie racje rodzimych mieszkańców, ryzykują utrwalenie w swych podstawach niebezpiecznego uczulenia, które sprawia, iż stają się one coraz bardziej zamknięte. W przywilejach należy dostrzec również zapowiedź bariery.

Podmiotowość, wspólnota, nauczanie, które nie udzielają Innemu azylu, pogłębiają jego nędzę. Dla Lévinasa w relacjach między Ja a Światem oraz Ja a Innym liczy się postawa wsparcia. Dobro nie urzeczywistnia się samo z siebie, a jedynie w dialogu, w relacji oraz dzięki dialogowi i relacji. Podmiot, jak pamiętamy, jest współtwórcą tak świata, jak i Innego, wchodząc w relację z Innym, wchodzi w relację z transcendencją i już samo odkrycie możliwości dobra, rozpoznanie, że się jest wołanym, staje się sposobem jego urzeczywistnienia. Wierność odpowiedzialności, „prawo azylu” i wspieranie jest tym, co dookreśla świat. Jeszcze raz zacytujmy:

„Nie będziesz zabijał” lub „Będziesz kochać twego bliźniego” nie znosi jedynie przemocy zabójstwa; dotyczy wszystkich powolnych i niewidzialnych morderstw, którymi kompromitujemy się w naszych pragnieniach i ułomnościach, we wszystkich niewinnych okrucieństwach naturalnego życia, w obojętności „spokojnego sumienia” względem bliskich i dalekich aż po wzniosły upór naszych uprzedmiotowień i tematyzacji, wszystkich niesprawiedliwych poświęceń, które zawdzięczamy swym ciężarom atomowym osobników oraz równowadze społecznej naszych ustrojów. Całość Tory, w jej drobniawych opisach, zbiera się w „[Ty] nie będziesz

zabijał” nakazane w twarzy innego i w niej oczekujące na swoje ogłoszenie. Życie innego, *bycie* innego, mnie przypada jako obowiązek. W *ty* tego przykazania ja jest jedynie założone: ono jest dla innego w najbardziej swoim jego rdzeniu. Rozerwanie istoty jako bycie. Rozerwanie immanencji w sercu ostatecznej zażyłości utożsamienia ja ze *sobością*: Inny przechodzi przed Toż-Samym. Proszę bardzo, Pan przodem!⁶

Talmudyczne pouczenie w traktacie *Sanhedryn* stwierdza: „ktokolwiek unicestwia jedno życie, Pismo uzna, iż postąpił tak, jakby zniszczył cały świat, a ktokolwiek ratuje jedno życie, Pismo poczyta mu to tak, jakby ocalił cały świat” (4,5), bowiem neguje lub utwierdza istnienie i ciągłość całych pokoleń mających wyrosnąć z jednego pnia.

Ostatecznie pozostaje krótko nakreślić ścieżki rozbudowy otwartego w tej książce obszaru. Azyl podmiotowy, jak i wspólnotowy powstaje przy aktywnym udziale omówionych władz podmiotowych oraz korzysta ze względnej autonomii, jaka konstytuuje się dzięki zaburzeniu fenomenologicznie skonceptualizowanej ciągłości przestrzeni społecznej, której analizami, ukazującymi potencjał zarysowanej tu perspektywy, a dotyczącymi m.in. złożonej lojalności, czasoprzestrzennego usytuowania działania⁷ itd., powinna zająć się w przyszłości zapowiadana pedagogika azylu.

2. Między pedagogiką międzykulturową a pedagogiką azylu

Zważywszy na przyjęty w pierwszej części punkt wyjścia – problematykę związaną z obszarem pedagogiki międzykulturowej – należy

⁶ E. Lévinas, *De l'éthique a l'exégèse*, [w:] E. Lévinas, *À l'Heure des Nations*, Editions de Minuit, Paryż 1988, s. 128–129.

⁷ Zob. R. Włodarczyk, *Autorytety, złożona lojalność i edukacja do demokracji*, [w:] *O autorytecie w wychowaniu i nauczaniu*, red. M. Bednarska, Adam Marszałek, Toruń 2009, s. 68–82; R. Włodarczyk, *Gościnnność wspólnot. W stronę pedagogiki azylu* (w druku).

również, podejmując go ponownie w zaproponowanym tutaj kontekście, poświęcić uwagę jego związkom z wyłaniającą się z niego pedagogiką azylu. Jak zobaczyliśmy, centralne kategorie i zagadnienia związane z pedagogiką międzykulturową – od dialogu począwszy, a na szacunku skończywszy – złożyły się na szkielet myśli Lévinasa i znalazły u niego swoje oryginalne rozwiązanie. Należy zatem przyjrzeć się owemu wyłanianiu w szczegółach, pamiętając przy tym, iż ich lista nie daje się w prosty sposób domknąć, ale również, jakich korekt można oczekiwać czerpiąc z jego prac oraz wypracowanej tu na ich podstawie perspektywy.

Jak myślę, warto zacząć od podkreślenia wagi krytycznego zamysłu wyłożonego wedle standardów zainicjowanych filozofią transcendentálną Kanta oraz antydogmatyzmu, gdyż ten bezpośrednio związany jest z krytycznością. Zamyśl krytyczny Lévinasa nie tyle funduje, ile odsłania wymiar nieredukowalnej złożoności etycznej podmiotu. Filozof nie proponuje nam przy tym stabilnej i jednoznacznej podstawy, na której można już bez przeszkód oprzeć decyzje i wybory, etyki złożonej z dyrektyw lub oczekiwań na sens, ale etykę, o której sam często sentencyjnie pisał, że jest optyką, optyką ostrożności podmiotu wrażliwego na otoczenie. Stąd jego opisy fenomenologiczne koncentrują się na wyrażeniu tej wrażliwości. Stąd też zjawiska najistotniejsze dla pedagogiki międzykulturowej – wolność, odpowiedzialność, autonomia, tolerancja, sprawiedliwość, solidarność, szacunek – zostają przedstawione nie jako wartości wynikające z potrzeby pokojowego współżycia społecznego i jako wymóg dyscypliny ustrojów opartych na idei demokracji liberalnej wysuwany wobec jednostki, ale jako powiązany wewnętrznie potencjał podmiotowości. Innymi słowy, idea edukacji międzykulturowej znajduje w myśli Lévinasa swoje krytyczne uzasadnienie, podbudowę konceptualną, jak i swój całościowy wyraz.

Należy dodać, iż wypracowany w ten sposób „słaby” uniwersalizm nie godzi w podmiotowość jednostki. Nie rozstrzyga z góry na czyjąś korzyść. Nie wyklucza też sytuacji, w których nie da się postąpić odpowiedzialnie i sprawiedliwie, co nie unieważnia samego wysiłku podążania za odpowiedzialnością i sprawiedliwością. Nie objaśnia nam,

w zastępstwie tych, których nasze decyzje dotyczą, sytuacji trudnych. Wskazuje zgodnie z duchem edukacji międzykulturowej, że relacja różnicy Ja-Inny, w której zawiązuje się intryga uznania, jest źródłowo i w swej asymetrii relacją pedagogiczną (uczeń-Mistrz), odwołującą się do autonomicznej wrażliwości moralnej podmiotów ją tworzących.

Jednocześnie myśl Lévinasa dystansuje się wobec przyjmowania ogólnej perspektywy depersonalizującej jednostki – czy to będzie kultura dominująca, czy też mniejszościowa – nie może być ona kluczem do przyporządkowywania czy też blokowania emancypacji. Jest to o tyle ważne, że prymat i ostatnie słowo w warunkach demokracji należą do tego, kogo edukacja dotyczy – wychowanka. Nie gubi się zatem wymiar jednostkowy działania i postawy. W szerszym kontekście koncepcja ta pozwala zachować autonomię jednostki i krytyczny dystans wobec polityki, przemocy, nadużyć, stereotypów, społeczeństwa, kultury, psychologizmu i samej edukacji – innymi słowy wymiarów totalizujących. Ale jednocześnie – dzięki naciskowi na elementy hermeneutyczne, uzależnione od właśnie takiego ontyczno-kulturowego zakorzenienia – nie izoluje jednostki od nich, co groziłoby tym, że emancypując się, wychowanek pozbawi się lub zostanie pozbawiony edukacji. Niemniej uznaje się, iż jednostka dzięki swej autonomii jest zdolna zachować umiejętność krytycznego dystansowania się wobec poszczególnych praktyk i innych elementów danej kultury, co nie pozbawia jej samego źródła tego oporu – mianowicie tego, że ma wobec czego zachowywać dystans. Ów dystans wobec abstrakcji jest niezbędny, by można było mówić o swobodzie wchodzenia w bliskość wobec zmysłowej obecności Innego.

Relacje, związki, szkoła, przestrzenie społeczne, wreszcie szerzej – edukacja powinna móc również stać się miejscem azylu, miejscem gościnnym, dającym w swej nieciągłości sposobność do przedyskutowania i przemyślenia wątków tradycji, co nie jest możliwe bez ich znajomości lub, gdy traktuje się je jako niepodważalne fakty (celowa emancypacja z tradycji jest mało prawdopodobna bez jej znajomości, a zarazem sam proces emancypacji jest uczeniem rozpoznawania zjawisk, od których chcemy pozostawać wolni. Zatem alternatywa zawarta jest już w samej tradycji, niekoniecznie poza nią.). Innymi słowy, azyl

i narzędzia hermeneutyczne dają szansę w odwołaniu do wrażliwości etycznej rozpoznania własnej kondycji człowieka pogranicza. Stąd prawo podmiotu do prywatnych animozji funkcjonować może rozłącznie ze społeczną i kulturową racjonalizacją niechęci (nie jest to perspektywa, która wyłączałaby konflikt i jego funkcjonalność). Stawką jest tu pełnomocność podmiotowa, społeczna, kulturowa i międzykulturowa wychowanka.

Należy jeszcze raz zaznaczyć, że role nie są jednoznacznie przypisane, ale niejako „krążą” między podmiotami, w zależności od sytuacji każdy jest uczniem, nauczycielem, opiekunem, tak, iż można rzeczywiście powiedzieć: „Dzięki wszystkim moim nauczycielom zmądrzałem”.

Inny to Mistrz, on naucza, Ja jest odpowiedzialne za tę relację, Ja również może zostać uznane, może wejść w pozycję Mistrza, nauczyciela. A zatem rozróżnia się tu, a nie utożsamia ze sobą, autorytet instytucji od autorytetu osoby. Relacja u Lévinasa nie jest symetryczna, co nie oznacza, że jest jednostronna. Stąd i uczeń jako odpowiedzialny za nauczyciela. Odpowiedzialność nie jest tu pomyślana kontraktowo, ale jako warunek możliwości relacji i tego, co w takiej relacji może się wydarzyć. Ostatecznie, w akcie dialogu przekształceniu ulegają obie strony, w tym również potencjał społeczno-kulturowy ucznia i zaplecze edukacyjne nauczyciela.

Poruszając jeszcze od innej strony wątki krytyki pojawiające się w tej pracy, przypomnijmy, jaką wagę przywiązuje Lévinas do odwracania preferowanej w zachodniej tradycji hierarchii. Zatem ostatecznie nie prymat całości jako rzeczywistości, która sprowadza heteronomię, w tym też odmiennosć jednostek, do wspólnego mianownika, ale poszanowanie niewspółmierności podmiotów, z których aktywności dopiero może się wyłonić określony kształt wspólnego im porządku. Jest to apologia pluralizmu i demokracji, pierwszeństwa etyki względem ontologii, krytyki, która pomaga wykreować rzeczywistość. Dalej, nie tyle prymat duszy, ego jako abstrakcyjnego substytutu reprezentującego podmiot w rachunkach ekonomiczno-społecznych, ale ciała jako Sobości, które jest racją bytu Ja jako podmiotu. Następnie, nie tyle promowanie jednostronnej wiedzy, pozwalającej dowolnie porządkować konstelacje

jednostek i zbiorowości, ale wszechstronnego kształcenia, którego podstawą oraz celem jest solidarność z Innymi, odpowiedzialność za spotykające ich niedogodności i cierpienia.

Lévinas nie proponuje perspektywy, której powodzenie zależy od jej upowszechnienia. Oczywiście, ludzkość odpowiedzialna byłaby spełnieniem czasów powszechnej sprawiedliwości, brak takiej ogólnej tendencji nie unieważnia jednak znaczenia jego koncepcji gościnności. Dla Lévinasa współtworzenie świata rozpoczyna się i rozgrywa w pojedynczych spotkaniach i relacjach, od których pomyślność owego świata zależy. Jak mówi, każdy jest Mesjaszem. Podobnie w skali mikro, struktura pojedynczej relacji nie opiera się na wzajemności. Wartość jednostkowego czynu każdego pedagoga, niezależnie od wysiłków i zapatrywań jego otoczenia, nie zostaje unieważniona (nie jest to propozycja, która byłaby bezpośrednio uzależniona od rozwiązań systemowych, oczywiście, gdybyśmy chcieli postawić pytania o wpływ i skuteczność, nie uniknęlibyśmy namysłu nad proporcjami). Ten wątek ma szczególną wartość dla edukacji międzykulturowej, bowiem to właśnie na pograniczu relacja wzajemności zostaje najczęściej zakwestionowana. Z tym że pogranicze przestaje być tu pojęciem związanym z terytorium, a zaczyna funkcjonować ściśle jako synonim kondycji podmiotu (w tym sensie pogranicze zaczyna oscylować w stronę bycia synonimem azylu). Uniezależnienie się względem reguły wzajemności staje się drogą podmiotu do ukonstytuowania tożsamości człowieka pogranicza, czego świadomość otwiera na współdziałanie, zarówno ułatwia działanie na rzecz innych, jak i – uzasadnioną troską o trzeciego – odmowę współdziału czy interwencję.

Lévinas prezentuje świat zakorzenienia podmiotu jako zróżnicowany, gdzie poszczególne światy kulturowe wchodzą ze sobą w relacje, ścierają się i przenikają. Jest to dynamiczny obraz tradycji kulturowej i jej tworzenia się – tradycji, która zawsze jest rozwarstwiona, niejednoznaczna, heteronomiczna – gdzie to na jednostce spoczywa odpowiedzialność za refleksyjne wzięcie jej na siebie – osobno na uczniu, osobno na opiekunie czy nauczycielu. Owe odpowiedzialności wzajemnie się do siebie nie redukują. Stąd też tradycja, pouczenie w relacji

nie są dane, ale zadane. Edukacja jako dialog wymaga umiejętności przekładu, który w zasadniczym swym znaczeniu skraca dystans. Dla dziecka kultura jego rodziców, otoczenia, opiekunów z początku również jawi się jako to, co inne, obce. Wymaga pedagogii w duchu hermeneutyki przekładu w postaci gestów kulturowych, formy komentarza, by stała się czymś swojskim, gościnnym. Podobnie w sytuacji zbliżania się Innego – słowa jego pouczenia, dla którego moja gościnność jedynie przygotowuje przestrzeń spotkania, azylu, domagają się dialogu – hermeneutyki i egzegezy, by to, co powiedziane, mogło zostać przyjęte. Jednak sama wypowiedź Innego stanowi już jedynie komentarz do pojawienia się jego Twarzy, źródła pouczenia, które samo w sobie domaga się szacunku. W ten sposób Twarz asekuruje to, co powiedziane. Hermeneutyka przekładu, pracując w przestrzeni nieprzystawalności podmiotów, staje się podstawowym elementem budowania dialogu, edukacji międzykulturowej i azylu. Uczula na źródłową nieprzekładalność wynikającą z niewspółmierności, z której wyłania się – w wyniku pracy podmiotu incydentalnie i bez gwarancji – rozumienie skracające dystans. W tej perspektywie udany przekład, rozumienie jest wydarzeniem bez precedensu.

Omawiana koncepcja pozwala nam na rozróżnianie doświadczenia obcości i jej społecznej i kulturowej racjonalizacji. Lévinas twierdzi, że każde pojawienie się Innego w polu Ja wzmaga poczucie zagrożenia. Być może w świecie zdomowienia owa obcość każdego innego człowieka, obcość samego tego świata, jest zapoznana (główną rolę odgrywa wtedy jedynie w spotkaniu międzykulturowym, kiedy dominuje pojęcie pogranicza rozumiane w związku z terytorium i nachodzeniem na siebie kultur). Niemniej objawia się z całą intensywnością w momencie deziluzji swojskości, zdomowienia, a może to nastąpić zarówno w zetknięciu z kimś i czymś dobrze znanym, jak i kimś i czymś, kogo bądź też co spotyka się po raz pierwszy. Oczywiście, doświadczenie owego pierwszego zetknięcia wydaje się najbardziej traumatyczne. Jednak samo doświadczenie obcości, jak zdaje się twierdzić Lévinas, jest nieuniknione. W takim wypadku należałoby rozumieć, iż społeczne i kulturowe racjonalizacje obcości w postaci wykluczeń, zinstytucjonalizowanej

niechęci, prześladowań, stereotypów byłyby śladem oraz sposobem oswajania własnej traumy doświadczenia inności Innego.

Jak wskazuje Lévinas, nic nie determinuje łączenia tych dwóch fenomenów – doświadczenia obcości i wiedzy na temat innych, spajanie ich jest arbitralne. Jest to szczególnie ważny moment dla edukacji międzykulturowej, gdzie dominacja pierwiastka wiedzy może przyczynić się do utrwalenia schematów niwelowania doświadczenia obcości w spotkaniu z Innym dzięki oddzielaniu się od niego zasłoną tej wiedzy. Natomiast postulowane otwarcie na inność w spotkaniu byłoby właśnie rozdzieleniem tych dwóch tropów, w języku fenomenologii powiedzielibyśmy – zastosowaniem podwójnego epoke, zawieszeniem i opóźnieniem sądu względem doświadczenia. Zatem, nie tyle walka ze stereotypem, mitem za pomocą innej wiedzy, która również może okazać się oddzielająca (na przykład ktoś może nie chcieć być utożsamiany z jakąś grupą bądź kulturą, a identyfikację go z nią traktować jako wykluczenie) i wątpliwa, ile przede wszystkim dystans wobec wiedzy (ale nie pozabawienie się jej) i uprzywilejowanie wrażliwości moralnej. Innymi słowy, zmiana prymatów.

Koncepcja odpowiedzialności, której granic nie sposób zakreślić, akcentuje ważność ustawicznego kształcenia. Wynika to z otwartego charakteru dialogu, gdzie w każdej relacji pojawia się nowe pouczenie, gdzie każde spotkanie przynosi korektę. Zatem edukacja międzykulturowa w duchu Lévinasa winna dawać podstawy do samodzielnego wchodzenia w relacje i przygotowywać do całościowego uczenia się, ciekawości ludzi i świata, przygotowywać postawę otwartości. Ważnym elementem jego koncepcji jest to, że relacja Ja i Innego nie bazuje na gotowej wiedzy, że wcześniejsza wiedza nosi znamiona uprzedzenia i dominacji, z którymi zerwanie deklaruje pedagogika międzykulturowa. Podkreśla się też w ten sposób, iż mowa jest jednym z podstawowych wymiarów, w którym dokonuje się wyjście z separacji i szansa na socjalizację i kulturyzację.

Lévinas uczula także na konieczność kształcenia, i to kształcenia celowego oraz zorganizowanego w ramach instytucji. Ich brak nie uwalnia podmiotu od wpływu, ale wydaje go na pastwę nieciągłych i przypadkowych mechanizmów, jak i związanych z własnym, odmiennym od

celów edukacji, interesem struktur (mediów, korporacji itp.). Opuszczony w ten sposób podmiot traci poza przestrzenią prywatną wszelki azyl.

Podmiot jest rozumiany jako relacyjny. Nie wprowadza się tym samym jednoznaczności, to na Ja spoczywa odpowiedzialność za konkretne przyzwolenia i oddalenia, wolność dawania i odmawiania. Stąd niezbędne jest wykształcenie władzy sądenia, umiejętności badania możliwych skutków własnych i cudzych działań w sytuacjach niejednoznacznych i braku oparcia w pewności. A zatem wrażliwość moralna pozostałaby ślepa bez wiedzy. Lévinas przestrzega, iż ignorant nie może być sprawiedliwy. W efekcie, na Ja spoczywają obowiązki, bowiem nie jest ono jedyną jedynością. W dialogu międzykulturowym podmiotowość bierze lekcję pierwszeństwa.

Równie ważne są jego ustalenia w zakresie tego, co mówi się w kontekście edukacji międzykulturowej o przemocy, uznaniu i wzajemnej czy raczej obopólnej tolerancji. Kiedy odchodzi od koncepcji relacji symetrycznych, udaje mu się zakwestionować związek, w którym przemoc rodzi przemoc. Według niego, Ja potencjalnie posiada władzę zrywania z przemocą (przebaczenia i odpuszczania), niezależnie od oczekiwań i bez oparcia we wzajemności, powstrzymywania się od przemocy oraz powstrzymywania przemocy między drugim a trzecim, jak również stosowania odwetu.

Koncentracja na asymetrii relacji uwalnia jednostki od przymusu dialogowania. Stąd powiemy, że każdy, kto nie działa na szkodę osób trzecich, niezależnie od swoich preferencji i przeświadczeń, powinien być chroniony przed prześladowaniem, objęty azylem. W innym wypadku grozi nam, że w procesach wychowawczych będziemy piętnować również pragnienie zachowania milczenia oraz intymności. Innymi słowy, dialog nie może być przymusem, tak jak gościnność musi pozostać świadomym i dobrowolnym wyborem.

Należy szczególnie podkreślić wkład Lévinasa do pedagogicznej dyskusji o wolności i odpowiedzialności. Odpowiedzialność jako aktywność oznacza dla niego branie na siebie odpowiedzialności za siebie w samej już świadomości własnej obecności w świecie zamieszkałym przez innych. Ale oznacza też branie odpowiedzialności za Innych i świat dzięki krytycznemu rozumieniu własnego wpływu (świadomego

bądź nieświadomego) na ich los – los tych, których się nawet jeszcze nie spotkało – w działaniu czy też zaniechaniu (odpowiedzialność za Innych nie ogranicza się do nich samych, ale ostatecznie oznacza także odpowiedzialność za świat, za warunki, w jakich żyją inni). Kobiety i mężczyźni to jedyne istoty, które mogą solidarnie wziąć na siebie odpowiedzialność jeden za drugiego oraz świat, a mają takie możliwości, jak również środki ku temu niezbędne.

Lévinas wychodzi tutaj poza napięcie związane z przypisywaniem podmiotom atrybutu wolności – jeśli w moim interesie jest rozumienie i utrzymanie własnej wolności, to nakładanie na innych obowiązku bycia jej strażnikami oznacza nie tyle to, że wszyscy jesteśmy wolni, ale że wszyscy jesteśmy za siebie odpowiedzialni. Zatem wolność ograniczana jest odpowiedzialnością, a nie wolnością projektowaną przez analogię na Innego.

Autor *Całości i nieskończoności* występuje przeciwko usprawiedliwianiu egoizmu i przemocy, kładąc nacisk na wspólnotowe nielimitowane dobro wydarzające się w relacjach. Podstawowa wolność bierze się z faktu, iż nikt nie zasadza się na mnie, że jestem wolny od prześladowań, że inni czują się lub mogą się poczuć odpowiedzialni za moją wolność i zasadniczo postępują tak, w odróżnieniu od założeń Hobbesa, jakby byli za nią odpowiedzialni. Jednak pamiętanie o tym obowiązku oznacza przede wszystkim moją pamięć, pamięć o tym, że jestem odpowiedzialny za swoją wolność i wolność innych oraz że nie mogę zapomnieć, jakie warunki muszą zostać spełnione, żeby ta wolność mogła się urzeczywistniać w relacjach ze światem i innymi ludźmi. Do tego niezbędna jest edukacja, niezbędne jest też praktykowanie wolności, odpowiedzialności i sprawiedliwości w świecie życia codziennego, inkarnowania tych fenomenów w instytucje, które zwrotnie edukują i oswajają z szacunkiem. Fenomeny moralne nie mogą być wyobrażonymi wartościami, abstrakcjami osobnymi względem działających podmiotów. Lévinas zwraca uwagę, iż kultura to także przyzwyczajenia, zespoły zrutynizowanych wzorów praktyk, coś, co jako element społecznego uczenia się z czasem zaczyna funkcjonować nawykowo. Stąd tak istotne jest, by rozwijane fenomeny moralne troski o Innego kultywowane były w życiu codziennym i aby znajdowały praktyczne odzwierciedlenie

w działaniu. Wzorem takiej praktyki jest dla niego właśnie *micwot*, które przenika życie na co dzień, a które mając charakter partykularny jest odzwierciedleniem pragnienia urzeczywistniania wymiaru uniwersalnego.

Należy podkreślić, iż perspektywa tu zaproponowana ma swoją tradycję, zwłaszcza wyraźnie rysującą się na tle dziejów Europy XIX wieku. Jej apologetyczny charakter nie jest tu bez znaczenia. Opisy Lévinasa są prowadzone z pozycji kogoś żyjącego od zawsze na pograniczach, w których to opisach owo pogranicze jest nieustannie praktykowane i poddawane refleksji, stanowi źródło myśli i składa się na etos, etos międzykulturowości. Jego myśl funkcjonuje w cieniu kryzysu zachodniej kultury, humanizmu, racjonalizmu, asymilacjonizmu, modernizmu, liberalizmu, w kontekście dekolonizacji, Shoah, migracji, załamania się Haskali, rehabilitacji demokracji, rehabilitacji mniejszości, emancypacji społecznej, feminizmu itd. W tym kontekście Lévinas stawia pytanie: „Co judaizm może dać światu?” I odpowiada: hebrajski humanizm.

Wątek ten, co staraliśmy się zaznaczyć, nie jest tak częsty wśród myślicieli żydowsko-zachodniego pogranicza, ale od jakiegoś czasu staje się coraz powszechniejszy i wyraźniej odczuwalny (niniejsza praca miała również ambicję uczulić na ów wątek)⁸.

⁸ Należy zwrócić uwagę na bezprecedensowy sukces związany z emancypacją myśli żydowskiej, która również dzięki Lévinasowi stała się zrozumiała i popularna poza wąskim kręgiem znawców zagadnień. Wcześniej takim powodzeniem cieszyli się jedynie Martin Buber, i to w głównej mierze dzięki popularyzacji kultury chasydzkiej, oraz Gershom Scholem w związku z mistycyzmem i kabałą. W przypadku wielu postaci, takich jak Sigmund Freud czy Hannah Arendt, ich znaczenie opierano na przesłankach ściśle związanych z dziejami myśli Zachodu lub, jak w przypadku Ericha Fromma, ich związki z tradycją talmudyczną częściej umykały czytelnikom. Obecnie nawiązywanie do tradycji żydowskiej w pracach humanistycznych, czy też do Talmudu, podstawowego tekstu rabinicznego judaizmu dotąd właściwie nieznanego poza nim, nie jest już niczym niezwykłym. Wystarczy wymienić tak popularnych myślicieli, jak George Steiner, Michael Walzer, Harold Bloom. Nie bez znaczenia jest tutaj rozwój studiów żydowskich jako dyscypliny akademickiej. Alain Finkielkraut uważa, że czasy, w których judaizm musiał się usprawiedliwiać przed trybunałem filozofii

W tym kontekście wyróżnia się Lévinasa dialektyka – jak ją nazywa Annette Aronowicz – uniwersalnego i partykularnego, wzajemnych modyfikacji, jakim one siebie poddają bez możliwości syntezy, tj. sprowadzenia partykularyzmu do uniwersalizmu albo uniwersalizmu do partykularyzmu. Dialektykę podobną do tej, jaką stosują inne kultury w zetknięciu z kulturą Zachodu⁹. Niemniej, uniwersalne funkcjonuje tylko w złożeniu z partykularnym – jest to zatem apologia różnicy i międzykulturowości. Lévinas daje lekcję wpisywania własnej tożsamości i kultury w szerszy kontekst. Redefiniuje zarówno judaizm, jak i założenia zachodniej kultury.

Sam wymiar uniwersalny jest tutaj pomyślany nie jako utopia (coś, czego kształt jest z góry znany), ale utopizm, który nie ogranicza partykularnego – indywidualnego i kulturowego – horyzontu aksjotycznego. Jest to wymiar ontologicznie niezdefiniowany, aksjologicznie nie-domknięty, należący do przyszłości, a zatem otwarty na negocjację i jednostkową oraz partykularną inwencję. Powiedzielibyśmy, że to: „Sprawiedliwi mają udział w świecie przyszłym (Olam ha-Ba)”, ale to, kto będzie uznany za sprawiedliwego, nie jest niezależne od sądu innych nad jego postępowaniem. Stąd powiedzielibyśmy za Lévinasem, że aksjologiczny horyzont jest wyznaczany przez Innego-Innych. W tym sensie przebaczenie nie jest wszechmocne, opiekun, nauczyciel nie mogą sami sobie, niezależnie od poczucia godności czy krzywdy innych,

należą już do przeszłości: „Nie musimy już bronić się z powodu tego, że jesteśmy Żydami, przed trybunałem jednej czy drugiej wersji człowieczeństwa przedstawianych przez filozofię. Przeciwnie, to filozofia uznana została za winną, a w każdym razie za skompromitowaną, przez straszliwy świat, do stworzenia którego sama walcie się przyczyniła. XX wiek nakazuje filozofii rezygnację z jej aroganckiej postawy. [...] Stąd, w przeciwieństwie do Aten i ich pasji poznania, mającego objąć i przyswoić sobie wszystko, wynika rehabilitacja Jerozolimy”. A. Finkelkraut, *Niewdzięczność. Rozmowy o naszych czasach*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005, s. 49. Jest to zatem lekcja międzykulturowości, w której zachodniość z pewnością nie jest przegraną.

⁹ Zob. K.A. Appiah, *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*, przeł. J. Klimczyk, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

udzielić usprawiedliwienia. Uniwersalność jako utopizm nie realizuje się poza czy z pominięciem relacji z innymi. Jednocześnie, co jest niezbędne w edukacji międzykulturowej, taki wymiar uniwersalny, „eschatologia mesjanistycznego pokoju”, jak go nazywa Lévinas, wprowadza rejestr teleologiczny – tego, co pożądane w takiej pedagogice, który nie neguje partykularyzmu indywidualnego czy kulturowego – oraz uzasadnienie stawianych przez instytucje, wychowawców i nauczycieli wymagań (jednym z takich podstawowych zadań edukacji sformułowanych w takim wymiarze jest na przykład obowiązek zapewnienia wychowan- kowi samodzielności moralnej i niezależności społecznej).

Należy zatem jeszcze raz podkreślić, iż u podłoża prezentowanych w filozofii Lévinasa koncepcji leży doświadczenie przynależności do tradycji, która przez długi czas była kolonizowana, jednocześnie przechowywała w swoim dziedzictwie doświadczenia bycia kolonizatorem; a zarazem jest na tyle zintegrowana i dojrzała, by przedstawić swoją apologię w języku kolonizatora. Stanie się to dla nas bardziej czytelne, kiedy weźmiemy pod uwagę fakt, iż nie każda grupa etniczna czy mniejszość kultywująca odrębność swojej tradycji i istniejąca w warunkach dominacji tego, co zachodnie, dopracowała się własnej i znaczącej poza tą tradycją reprezentacji intelektualnej.

Szukając odpowiedzi na pytanie czy należy umieścić koncepcję Lévinasa w kontekście edukacji międzykulturowej o orientacji liberalnej czy radykalnej, należy przywołać dwie kwestie. Z jednej strony, o ile z liberalizmem łączy go idea tolerancji przetransponowana na poziom moralny i przyjmująca postać podmiotowej gościnności, o tyle daleki jest od przyznania priorytetu wolności w życiu społecznym i wiary w to, iż obowiązki wynikające z odpowiedzialności da się określić oraz ostatecznie zinstytucjonalizować. Z drugiej strony, o ile z orientacją radykalną łączą go wątki krytyczne, o tyle dystansuje się od nazbyt częstej skłonności do podejrzwania każdej jednostki o wchodzenie w pozycję dominacji z tego tylko powodu, że zidentyfikowana zostaje jako mężczyzna, Brytyjczyk, białej rasy, heteroseksualny protestant, i odwrotnie, wciągania pod sygnaturę „ofiara” każdego, kto jest kobietą, Libijką, bishy homoseksualistką, czarnoskórą mułzumanką. Oduczanie dominacji,

jak się wydaje, jest dla niego związane ze strukturą podmiotowości, wrażliwości moralnej i dopiero wtórnie staje się kwestią społeczno-kulturową. Drugą, istotniejszą różnicą jest dystans wobec poszukiwania zbiorowego podmiotu emancypacji, który mógłby działać jako spójna siła społeczna zdolna do przekształceń o charakterze politycznym, co nie oznacza, że jednostkowa odpowiedzialność nie zachowuje związków z tym, co polityczne.

Równie ważnym osiągnięciem wydaje się wykazanie, że wytwarzanie i urządzanie wspólnej przestrzeni społecznej na bazie heteronomii jest kwestią teleologiczną, a jej utrzymanie wymaga ciągłych nakładów i ponowień wysiłków, których gwarantem jest ciągła edukacja. Chodzi o demokrację, która ma nadejść, by posłużyć się frazą Jacques'a Derridy. W tym miejscu należy przypomnieć o konstytucyjnej dla wszelkiej relacji roli mowy, która nie tylko zarysowuje ową przestrzeń, przestrzeń społeczeństwa obywatelskiego, ale której możliwość inicjuje wszelkie spotkanie i jest warunkiem możliwości wydarzania się dobra, w końcu jest ona, jeśli można tak rzec, ostateczną rzeczywistością. Jest to niezwykle ważny motyw myśli Lévinasa, ale też nie tylko jego.

Należy jeszcze raz przy tym podkreślić, że Lévinasa krytyka filozoficznej tradycji Zachodu nie ma charakteru kontestacyjnego, nie neguje on jej osiągnięć, ale dostrzega konieczność otwarcia, gościnności, uzupełnienia ich i wspierania kwestii niedocenianych, a w efekcie nieobjętych refleksją i pomijanych. W tym sensie okres powojenny to czas, w którym zadanie stanowi odbudowa zaufania starego kontynentu do samego siebie. Jest to również sposób obrony Europejczyków przed kolejnym Holokaustem, a członków społeczności żydowskich przed Shoah. Krytyczny wysiłek Lévinasa skierowany jest przede wszystkim na przezwycięzenie utrwalonego zapatrzenia tradycji filozoficznej, a także całego Zachodu, którego samodzielność sprowadza się do chęci zawdzięczenia wszystkiego sobie, sprzyjając tym niepamięci długów.

Badanie podstaw otwiera pewną perspektywę – pedagogiki azylu – która wymagać będzie dalszych nakładów pracy w celu jej dokładniejszego sformułowania. Pierwszy krok, jak mi się wydaje, został wykonany.

3. Postscripta. Biblia i Grecy *po* Lévinasie

*Został po nich – rozpęd wzwyż,
I ta oddał bez przyczyny,
I ten złoty nadmiar cisz –*
Bolesław Leśmian

Dla wielu myślicieli żydowskich kwestia lektur talmudycznych Lévinasa oraz samego sposobu czerpania z tradycji pozostaje, i sędzę, że pozostanie, kontrowersyjna. Jak pisze Ze'ev Lévy: „Jego odczytania Talmudu nie są ani egzegetyczne, ani hermeneutyczne w sensie, w jakim rozumie się to zazwyczaj”, sugerując przy tym powinowactwo z literaturą midraszową, jak i to, iż owe lektury talmudyczne są bardziej „greckie” niż deklaruje to ich autor¹⁰.

Tego typu uwagi są dla nas niezwykle istotne, ale nie należy także przy tej okazji zapominać, iż „tradycja” żydowska to raczej wielość na nią składających się tradycji – ludzi, miejsc, czasów, społeczności i środowisk. Wiele lat wytrwałej pracy oraz wyraźnej obecności osoby i refleksji Lévinasa pośród fal wzrastającego i opadającego zainteresowania zrodziło kontynuatorów i zyskało odzwierciedlenia nie tylko wśród filozofów i dzieł myślicieli żydowskich, ale i w głównych nurtach judaizmu.

Niemniej jednak wydaje się, że kwestia „wierności” odczytania będzie powracała zarówno w kontekście jego związków ze spuścizną filozoficzną – twórczo „błédnego” odczytania (misreading) Husserla czy Heideggera, Platona czy Kartezjusza – jak i tradycją żydowską¹¹. Po-

¹⁰ Z. Lévy, *L'hébreu et le grec comme métaphores de la pensée juive et de la philosophie dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, „Pardès” 1999, nr 26, s. 92; zob. także s. 96. Autor nie nadaje raczej aluzjom odpowiedniej jasności.

¹¹ Co wpłynęło m.in. na charakter niniejszej pracy w tym względzie, raczej skupieniu wysiłków na przedstawieniu zakorzenienia prac Lévinasa w tradycji żydowskiej, niż na badaniu jego poszczególnych rozstrzygnięć, bowiem, jak to widać na przykładach, te zawsze pozostaną warunkowe i wymagają szerszego tła.

winowactwo i dystans stale pobudzają oba te źródła, ale też są nadzieją na ich ciągłość i żywotność. Nie ulega wątpliwości, że im bardziej oryginalne rozumienie, zmieniające prymaty i akcenty, tym większego wymaga wysiłku, czyniącego je wiarygodnym, a zatem i szeregu konfliktów z tym, co dotąd uznawano za obowiązujące. Bez wątpienia zarówno filozofia, jak i Biblia, lub też filozofia i Biblia (a raczej Biblia i filozofia), p o L é v i n a s i e nie są „tym samym”. Niezależnie jednak od przyjmowanych przez poszczególnych krytyków stanowisk, spójność korpusu jego dzieł oraz ich związek ze źródłami i tradycjami musi być nadal badany. Niebezpieczne wydaje się bowiem w przypadku spuścizny Lévinasa nie tyle przecenianie wpływu judaizmu, ile zawieszanie tego wpływu¹². Podobnie ma się kwestia z poszczególnymi wątkami jego myśli. Podejmowane poza jednym z właściwych im kontekstów zaczynają odgrywać inną, niż wydaje się, że przewidziano dla nich rolę. Oczywiście nie twierdzi się tu, że uwzględnianie kontekstu żydowskiego w lekturze stanowi jedyną słuszną miarę tej myśli, a tylko jeszcze jedną pomoc w razie trudności oraz sposób na odczytanie zawartych w pismach Lévinasa propozycji.

Wracając do kwestii „przekładu”; w tym kontekście pojawia się szereg częściowo już podjętych pytań, które myślę, że warto tu jeszcze raz przypomnieć – pytań o pojemność języka „greckiego” oraz plastyczność mądrości hebrajskiej Biblii wykładanej w tradycji ustnej, jak i o świadomy oraz tylko pozornie kontrolowany przekład. Lévinas nie

¹² Większa część polskiej recepcji dorobku Lévinasa to refleksja nad związkami między jego filozofią a poszczególnymi myślicielami tradycji zachodniej. Alain Finkielkraut uogólnia problem recepcji: „Jednak nieporozumienie, stwardnienie ideologiczne i uproszczenie, a nawet slogalizacja jest często ceną sukcesu. Recepcja filozofii Emmanuela Lévinasa nie wymknęła się wystarczająco tej regule: istnieje dzisiaj religijny levinasizm, który czyni z Lévinasa rzecznika etyki i jej pierwszeństwa ponownie odzyskanego nad polityką i jej totalizującą ontologią”. A. Finkielkraut, *Présentation*, [w:] *Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas*, red. J. Halpérin, N. Hansson, Albin Michel, Paris 1998, s. 109.

jest pierwszym, który podejmuje się tego wysiłku. Poprzedzają go znane postaci tradycji myśli żydowskiej działające na gruncie niemieckiej Haskali, takie jak Mojżesz Mendelssohn, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig czy Martin Buber.

To Mendelssohn podsunął współczesnym – przypomina Lévinas – punkt widzenia, jaki Spinoza przejął od Majmonidesa: najstarszy z monoteizmów jest nie religią objawioną, ale Prawem objawionym. Jego prawda jest uniwersalna jak rozum; jego reguła i instytucje moralne, szczególnie wkład judaizmu, chronią tę prawdę przed rozkładem. Swoistość judaizmu polega na tym, że nie zastępuje on rozumu, że nie zadaje gwałtu umysłowi. Lecz jego geniusz jest praktyczny: chroni zdobycze intelektu przed rozkładem w ludzkim myśleniu. Prawdy zachowane lub przekazane w stanie abstrakcji podlegają wszak erozji. Istnieje więc przeto znaczący związek między duchowością idei a cielesnością obyczajów, żywioł, w którym prawdy ostateczne zachowują się niezmienione i z którego czerpią siły¹³.

W ten sposób nawiązuje się istotny z naszego punktu widzenia związek myśli Lévinasa z tradycją Oświecenia Żydowskiego, tak zachodniego, jak i wschodniego, tradycji zainicjowanej jeszcze w wieku XVIII, a przerwanej prześladowaniami reżimów Hitlera i Stalina, „ostatecznym rozwiązaniem kwestii żydowskiej” i czystkami szeregów.

Należy zadać sobie pytanie, co z owej tradycji pozostało w myśleniu Lévinasa jako pozytywny oraz negatywny punkt odniesienia? Transcendentalizm, próby uzasadniania judaizmu na drodze spekulatywno-teoretycznej, koncepcje monoteizmu etycznego, religii i świadomości uzupełniane wątkami romantyzmu, idealizmu i socjalizmu, podział na etyczne i ontyczne, etykę obowiązku, poszukiwanie formuły nowoczesności, inicjatywa emancypacji przez wiedzę i rozwijanie w związku z tym filozofii wychowania, sięganie do hermeneutyki żydowskiej i myśli mesjanistycznej, stałe, choć selektywne, czerpanie z nurtów filozofii zachodniej¹⁴ Wszystko to są wątki nie tylko wprowadzone do filozofii żydowskiej przez *maskilim*, co niemniej świadczy o wielkiej

¹³ E. Lévinas, *O hebrajski humanizm*, [w:] *Trudna wolność*, s. 294.

¹⁴ Zob. J. Ochman, *Filozofia Oświecenia żydowskiego*, Universitas, Kraków 2000, s. 90–94, 346–351.

dynamice oraz chłonności formacji, ale i już podsumowane, bowiem, twierdzi Jerzy Ochman: „To, czego dokonano w religii od początku Haskali, doczekało się ostatecznego uzasadnienia pod koniec XIX wieku w postaci neokrytycyzmu”¹⁵.

Ale istotne są także różnice, bowiem jak zauważa Ze'ev Lévy:

Od XIX wieku dominująca perspektywa w nowoczesnej myśli żydowskiej, przede wszystkim w łonie nurtu liberalów, utrzymywała, że wymiar uniwersalny judaizmu – przekaz „monoteizmu etycznego” – rezyduje w Tanachu, w opozycji do tego Talmud, adresowany jedynie do Żydów, odzwierciedla wymiar partykularny. Lévinas przeciwnie, podług nauczania swego mistrza Chouchaniego, utrzymuje, że przekaz filozoficzny i uniwersalny judaizmu osiągnął swoje apogeum w Talmudzie, to jest dokładnie w tych pismach, które zostały odrzucone przez nie-Żydów¹⁶.

Z pewnością nie jest to jedyna różnica, ani jedyny problem z nią związany.

Zwraca uwagę również, iż sytuacja Lévinasa jako myśliciela przekładającego wątki tradycji żydowskiej na grunt zachodni nie jest historycznie odosobniona, ale też jego przykład kieruje naszą uwagę w stronę pytania o sposób funkcjonowania koncepcji współczesnych intelektualistów żydowskich na tym gruncie. Wydaje się, że wielu z nich mogłoby wyrazić o sobie opinię podobną do tej, jaką uczynił George Steiner: „Dla mojego ojca, wiernego w tym tradycji żydowskiej, nauczanie było najwyższym powołaniem. Jest to laicki «rabinat». Komparatystyka stanowi część mojej kondycji pielgrzyma”¹⁷.

Hannah Arendt, Erich Fromm, Gershom Scholem, Michael Walzer, Jacques Derrida, Edmond Jabès, Alain Finkielkraut, Harold Bloom, George Steiner, Zygmunt Bauman... Być może, poruszając kwestię „laickiego rabinatu” uzyskaloby się również inną odpowiedź, podobną

¹⁵ *Ibidem*, s. 347.

¹⁶ Z. Lévy, *L'hébreu et le grec comme métaphores de la pensée juive et de la philosophie dans la pensée d'Emmanuel Levinas*, s. 94.

¹⁷ F. L'Yvonnet, *Il faut savoir le courage des grandes erreurs*, Entretien avec George Steiner, „Le Magazine Littéraire” 2006, nr 454, s. 32.

do tej, jaką dał Derrida w 1980 roku Christianowi Descampes'owi, kiedy ten podzielił się z nim pewną obserwacją:

Niektórzy komentatorzy amerykańscy mówili o wpływie Talmudu – „Tak, można się ubawić, zadając sobie pytanie, w jaki sposób może ktoś ulec wpływowi czegoś, czego nie zna. Nie wykluczam tego. Jeśli żałuję, że nie znam, na przykład, Talmudu, to być może dlatego, że on mnie zna, że zna siebie we mnie. Pewnego rodzaju nieświadomość, nieprawdaż? Można sobie wyobrazić różne paradoksalne powiązania”¹⁸.

Można zapytać, jakiego rodzaju dwuznaczność wprowadzają oni w związku z tym w swych pracach?

Nie chodzi tu jedynie o wpływy tradycji, ale też nie bez znaczenia pozostaną wydarzenia wojenne, łącznie z tymi, o jakich pisała już w 1943 roku Hannah Arendt:

Otóż prawdą jest, że musieliśmy szukać schronienia, ale nie popełniliśmy żadnych czynów, a większości z nas nie śniły się jakiejkolwiek radykalne poglądy. Z naszym pojawieniem się uległ zmianie sens terminu „uchodźca”. Odtąd „uchodźcy” to ci, którzy mieli nieszczęście przybyć do obcego kraju bez środków do życia i z tej racji muszą przyjmować pomoc Komitetów do Spraw Uchodźców. [...] Nasi krewni pozostali w gettach na terenie Polski; nasi najlepsi przyjaciele zginęli w obozach koncentracyjnych. A jednak, skoro tylko zostaliśmy ocaleni – a większość z nas musiała być ocalana wiele razy – zaczęliśmy nowe życie, usiłując jak najdokładniej stosować się do wskazówek zbawców¹⁹.

Również dla Lévinasa zakończenie wojny, wyzwolenie ze stalagu XIB, w którym przebywał przez 5 lat jako jeńiec wojenny – żołnierz

¹⁸ Rozmowa Christiana Descampesa z Jacquesem Derridą, przeł. B. Banasiak, [w:] *Derridiana*, wyb. i opr. B. Banasiak, inter esse, Kraków 1994, s. 11. Przytoczmy jeszcze dalszą część odpowiedzi Derridy: „Środowisko, w jakim upłynęło w Algierii moje dzieciństwo, było zbyt kolonialne, zbyt pozbawione korzeni. Nie otrzymałem tam, częściowo zapewne z własnej winy, żadnego prawdziwie żydowskiego wykształcenia. Ponieważ jednak do Francji przyjechałem po raz pierwszy mając dziewiętnaście lat, coś stamtąd musiało pozostać w moim stosunku do kultury europejskiej i paryskiej”.

¹⁹ H. Arendt, *My, uchodźcy*, przeł. H. Bortnowska, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55, s. 70.

francuski pochodzenia żydowskiego – pracując przy ścinaniu drzew, oznacza pewną podwójność. Z jednej strony, był to dla Lévinasa:

Początek normalnego życia. Radość rzeczy odzyskanych, [ale z drugiej – jak pisze Salomon Malka] powrót z niewoli był także odkryciem horroru. Cała jego rodzina na Litwie została zamordowana. Jego ojciec, jego matka, jego dwaj bracia. Na wszystkich wykonano egzekucje w Kownie strzałem z karabinu maszynowego. Lévinas nie będzie o tym mówił nigdy. Kilka dyskretnych linijek umieszczonych w dedykacji do *Inaczej niż być*, wydanej w 1974, będzie wyrażać niemy ból, nieobecność pocieszenia i rany, których nic nie wyleczy²⁰.

Na ile zatem dzieło Lévinasa podejmuje wysiłek poprzednich pokoleń uzasadniania na drodze teoretyczno-spekulatywnej trwania judaizmu w nowoczesnym świecie i uzyskania w ten sposób również akceptacji na drodze dialogu? „Zgodzimy się bez trudu, iż jest rzeczą niezwykle ważną wiedzieć, czy moralność nie jest świadectwem naiwności”²¹ – brzmi przytaczany już pierwszy akapit przedmowy *Całości i nieskończoności* – moralność, która według Lévinasa stanowi serce judaizmu, a wierność której wzbudza nieufność czy prześladowania. „Ja jest prześladowane i w zasadzie ponosi odpowiedzialność za prześladowanie, którego pada ofiarą. Ale «na szczęście» nie jest samo; istnieje osoby trzecie, a nie można dopuścić, by prześladowano trzecich!”²².

²⁰ S. Malka, *Lévinas, la vie et la trace*, Albin Michel, Paris 2005, s. 95. W *Inaczej niż być* znajdziemy dwie dedykacje: „Pamięci istot najbliższych spośród sześciu milionów zamordowanych przez narodowych socjalistów, obok milionów i milionów ludzkich wszelkich wyznań i wszelkich narodowości, ofiar tej samej nienawiści do innego człowieka, tego samego antysemityzmu”, oraz nieco niżej: „Pamięci mego ojca i mistrza, rabiego Yehiela, syna Abrahama Halévi’ego, mojej matki i przewodnika, Dvory, córki rabiego Mosze, moich braci, Dova, syna rabiego Yehiela Halévi’ego, i Aminadaba, syna rabiego Yehiela Halévi’ego, mojego teścia, rabiego Szmuela, syna rabiego Gershona Halévi’ego, i mojej teściowej, Malki, córki rabiego Haima”.

²¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 3.

²² E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 150–151.

Czy można doszukiwać się w dziele Lévinasa apologii judaizmu w cieniu koszmaru Auschwitz? Z pewnością, jednak do jakiego stopnia i w jakim wymiarze? „Zdarzyło mi się gdzieś powiedzieć (jest to wyrażenie, które nie bardzo lubię cytować, gdyż musi być uzupełnione przez inne stwierdzenia), że jestem odpowiedzialny za prześladowania, których doznaję. Ale tylko ja! Moi «bliscy» czy «mój lud» są już innymi i dla nich domagam się sprawiedliwości”²³.

Zatem, jaki judaizm odkrywa swymi książkami Lévinas? Co ma do powiedzenia na temat nowoczesności judaizmu i judaizmu w nowoczesności, filozofii zachodniej po Auschwitz?

Stąd też w kontekście tego, co zostało tu podjęte, dobrze jest zwrócić uwagę na fakt, iż w przypadku Lévinasa, podobnie jak Hermanna Cohena i Franza Rosenzweiga, mówimy o dalej idącym zaangażowaniu i głębokiej świadomości roli, jaką się bierze na siebie, niż w przypadku wielu innych intelektualistów dzielących z nimi tradycję lub pochodzenie, co mogłoby nam pozwolić zmierzyć z jeszcze jednej perspektywy zarówno obszar jego dociekań, jak i ostrze wysuwanych krytyk.

Na zakończenie należy dodać, że prezentowane opracowanie podejmuje wątek kulturowych długów filozofa, którego recepcja w środowisku akademickim, jak i poza nim, doczekała się już wielu ciekawych i owocnych ujęć²⁴. Jak pisze Jacques Derrida:

Wierzę, że to, co w ten sposób powstało [...], to mutacja dyskretna, lecz nieodwracalna, jedna z tych wpływowych, niezwykle, rzadkich prowokacji, które w historii od ponad dwóch tysięcy lat niezatarte naznaczały przestrzeń i korpus tego, co jest tak czy inaczej dialogiem, chociaż w każdym razie czymś innym

²³ E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 56.

²⁴ W kontekście mowy o sukcesach na szczególną uwagę zasługują tutaj tomy „Cahiers d'Études Lévinassiennes” wydawane przez l'Institut d'Études Lévinassiennes w Jerozolimie. Od 2002 roku ukazało się już osiem obszernych tomów, poza serią wydany został tom poświęcony zmarłemu w 2004 roku dyrektorowi instytutu, Benny'emu Lévy'emu, oraz osobno wydana została obszerna bibliografia za lata 1929–2005 (zob. stronę Instytutu: www.levinas.fr).

od zwykłego dialogu, między myślą żydowską a jej „innym”, czyli filozofami o greckich korzeniach, lub gdy usytuować się w tradycji pewnego „oto jestem”, innymi monoteizmami Abrahamowego pochodzenia. Mutacja ta zaistniała²⁵.

Należy się również spodziewać, że prace te będą nadal podejmowane, bowiem, jak widać, myśl Lévinasa składa się na dzieło paradygmatyczne nie tylko dla praktyki filozoficznej, ale także naszych czasów i problemów im towarzyszących, jako że jego dorobek zdaje się być dwójako postawionym pytaniem o źródła ludzkiej solidarności, wolę wspierania, stąd również niniejszy komentarz w głównym swoim zamysle został poświęcony problematyce przekładu, jak i różnym jego obliczom.

Jeśli tradycja zachodnia może być postrzegana jako ta, która poszukuje formuły uniwersalizmu, to Lévinas poddaje odpowiedź zgodnie z tym wysiłkiem, jak i w zgodzie z tradycją żydowską: „Tak, prawda etyczna jest wspólna”²⁶. Wzajemne wysłuchiwanie się i przechodzenie do działania są ważne dla tych rodzajów dobra, które mogą się pojawić tylko w relacjach, dana jest ich możliwość, ale ich spełnienie pozostaje w ludzkich rękach, jak i nadzieja, że w budzeniu wrażliwości na Innego człowiek będzie przez Innych wspierany...

Zatem na sam koniec – „Do czegokolwiek przyłożysz rękę...”

²⁵ J. Derrida, *Adieu*, przeł. J. Latkiewicz, J. Migasiński, [w:] *Levinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, WSiS UW, Warszawa 2002, s. 232.

²⁶ E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, s. 63.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA

Książki i zbiory esejów

- À l'Heure des Nations*, Editions de Minuit, Paris 1988.
- Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Znak, Kraków 2008.
- Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2002.
- Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, KR, Warszawa 1999 (także przeł. J. Margański, „Filo-Sofija” 2003, nr 1).
- Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995.
- Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Editions de Minuit, Paris 1977.
- Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991.
- Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Koszkowska, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1991.
- Hors sujet*, Fata Morgana, Paris 1987 (przekł. ang.: *Outside the Subject*, przeł. M.B. Smith, Stanford University Press, Stanford 1994).
- Imiona własne*, przeł. J. Margański, KR, Warszawa 2000.
- Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000.
- Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Homini, Kraków 2006.
- L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Editions de Minuit, Paris 1982.
- Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier 1994.

- O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994.
- Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, IFiS PAN, Warszawa 2008.
- O uciekaniu*, przeł. A. Czarnacka, IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Atext, Gdynia 1991.

Artykuły i eseje

- „Umrzeć za...”, przeł. E. Burska, [w:] *Heidegger dzisiaj*, red. C. Wodziński, P. Marciszek, „Aletheia” 1990, nr 1 (4).
- Być Żydem*, przeł. B. Tyboń, „Midrasz” 2005, nr 11.
- Cierpienie bezużyteczne*, przeł. M. Kowalska, „Literatura na Świecie” 2004, nr 1–2.
- Diaboliczne daje do myślenia*, przeł. B. Skarga, [w:] *Heidegger dzisiaj*, red. C. Wodziński, P. Marciszek, „Aletheia” 1990, nr 1 (4).
- Egzotyzm*, przeł. P. Pieniążek, „Sztuka i Filozofia” 1999, t. 17.
- Etyka jako filozofia pierwsza*, przeł. E. Sowa, „Kwartalnik Filozoficzny” 2002, z. 3.
- Filozofia, sprawiedliwość i miłość. Z E. Lévinasem rozmawiają R. Fornet i A. Gomez*, przeł. B. Tyboń, „Midrasz” 2005, nr 11.
- Filozoficzne określenie idei kultury. Dane etnograficzne*, przeł. B. Skarga, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 9.
- Franz Rosenzweig: współczesna myśl żydowska*, przeł. J. Sado, T. Gadacz, [w:] *Twarz Innego*, Teksty filozoficzne, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1985.
- Kilka myśli o filozofii hitlerizmu*, przeł. E. Sowa, „Kwartalnik Filozoficzny” 2004, nr 1.
- Korespondencja między Emmanuelem Lévinasem i Simonem Decloux*, przeł. M. Jędraszewski, „Logos i Ethos” 1991, nr 1.
- Niedyskrecja wobec niewypowiedzianego*, rozm. przepr. S. Malka, przeł. S. Cichowicz, „Odra” 1990, nr 4.
- Rzeczywistość i jej cień*, przeł. P. Pieniążek, „Sztuka i Filozofia” 1990, t. 2.

- Sens i etyka*, przeł. S. Cichowicz, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 2.
- Sur la justice*, „Cahiers de l’Herne” 2005, nr 60, red. C. Chaliel, M. Abensour.
- Ślad Innego*, przeł. B. Baran, [w:] *Rozum i Słowo*, Teksty filozoficzne, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1988 (przedruk w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Znak, Kraków 1991).
- Wypowiedzi w: J. Wahl, *Krótką historia egzystencjalizmu*, przeł. J.A. Prokopski, Atut, Wrocław 2004.
- Znaczenie a sens*, przeł. S. Cichowicz, „Literatura na Świecie” 1986, nr 11–12.
- Żydowskie odrodzenie kulturalne na kontynencie europejskim*, przeł. K. Gebert, „Midrasz” 2005, nr 11.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

Książki i zbiory esejów

- Adamiak M., *O kobiecie, która nawiedza myśl. Kobieta jako figura inności w koncepcji podmiotu Emmanuela Lévinasa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- Chmura M., *Zanim umrze Iwan Iljicz. Perypetie podmiotu w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- Critchley S., *Nieustające żądanie. Etyka polityczna*, przeł. R. Dobrowolski, M. Gusin, Wyd. Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2006.
- Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas*, red. J. Halpérin, N. Hansson, Albin Michel, Paris 1998.
- Emmanuel Lévinas: filozofia, teologia, polityka*, materiały konferencyjne, red. A. Lipszyc, Instytut Adama Mickiewicza, Warszawa 2006.
- Finkielkraut A., *La sagesse de l'amour*, Gallimard, Paris 1984.
- Gadacz T., *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1991.
- Jędraszewski M., *W poszukiwaniu nowego humanizmu: J.P. Sartre – E. Levinas*, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1994.
- Jędraszewski M., *Wobec innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1990.
- Kowalska M., *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Warszawa 2000.

- Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, WSiS UW, Warszawa 2002.
- Malka S., *Lévinas, la vie et la trace*, Albin Michel, Paris 2005.
- Moń R., *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości: potrzeba i możliwości koncepcji E. Lévinasa*, ATK, Warszawa 1999.
- Rebes M., *Heidegger-Lévinas. Spór o transcendencję prawdy*, Universitas, Kraków 2005.
- Re-Reading Lévinas*, red. R. Bernasconi, S. Critchley, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis 1991.
- Saint-Cheron M. de, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, przeł. K. Kot, Aletheia, Warszawa 2008.
- Skarga B., *Tożsamość i różnica: eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 1997.
- Tischner J., *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Znak, Kraków 1998.
- The Cambridge Companion to Lévinas*, red. S. Critchley, R. Bernasconi, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Wieczorek K., *Lévinas a problem metafizyki*, UŚ, Katowice 1992.

Artykuły i eseje

- Aronowicz A., *L'éducation juive dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, „Pardès” 1999, nr 26.
- Bacry H., *La Bible, le Talmud, la connaissance et la théorie du visage de Lévinas*, „Pardès” 1999, nr 26.
- Blanchot M., *Nasza zaufana towarzysza*, przeł. P. Pieniążek, „Kresy” 1997, nr 3.
- Blanchot M., *Poznanie nieznanego*, przeł. P. Pieniążek, „Kresy” 1997, nr 3.
- Chalier C., *Zakaz przedstawiania*, przeł. B. Tyboń, „Sztuka i Filozofia” 2000, nr 18.
- Cohen R.A., *Postmodern Jewish Philosophy*, [w:] *History of Jewish Philosophy*, red. D.H. Frank, O. Leaman, Roudledge, London–New York 2003.
- Cohen-Boulakia C., *De l'altruisme comme ivresse?*, „Pardès” 1999, nr 26.
- Critchley S., *Etyka dekonstrukcji*, przeł. J. Gutorow, „Odra” 1999, nr 10.
- Decloux S., *Braterstwo i sprawiedliwość w myśli Emmanuele Lévinasa*, przeł. M. Jędraszewski, „Poznańskie Studia Teologiczne” 1992, t. 7.

- Derrida J., *Przemoc i metafizyka*. Szkic na temat myśli Emmanuela Lévinasa, [w:] J. Derrida, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, KR, Warszawa 2004.
- Epstein D., *Contre l'utopie, pour l'utopisme*, „Cahiers d'Études Lévinassiennes” 2005, nr 4.
- Epstein D., *Od fenomenologii do etyki. Rozważania o filozofii Emmanuela Lévinasa*, przeł. P. Paziński, „Midrasz” 2000, nr 5.
- Eskin M., *Introduction*, [w:] M. Eskin, *Ethics and Dialogue In the Works of Levinas, Bakhtin, Mandel'shtam, and Celan*, Oxford University Press, New York 2000.
- Fabre P., *Komentarz*, przeł. K. Gebert, „Midrasz” 2006, nr 2.
- Gadacz T., *Samotność po Auschwitz. Od samotności ontologicznej do samotności wobec Boga u Emmanuela Lévinasa*, „Znak” 1991, nr 4.
- Jędraszewski M., *Emmanuel Lévinas: osoba jako monada i jej relacje*, „Filozofia Chrześcijańska” 2004, t. 1.
- Lesser H., *Levinas and the Jewish Ideal of the Sage*, [w:] *History of Jewish Philosophy*, red. D.H. Frank, O. Leaman, Routledge, London–New York 2003.
- Lévy B., *Komentarz*, przeł. B. Tyboń, „Midrasz” 2005, nr 11.
- Lévy Z., *L'hébreu et le grec comme métaphores de la pensée juive et de la philosophie dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, „Pardès” 1999, nr 26.
- Liszka K., Włodarczyk R., *Pomiędzy Lévinasem a Arendt. Odpowiedzialność, sprawiedliwość, władza sądenia w aplikacjach Alaina Finkielkrauta*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2007, nr 2.
- Lubowicka G., *Spotkanie w obliczu innego: czy Emmanuel Lévinas jest filozofem dialogu?*, „Filozofia Dialogu” 2005, t. 3.
- Malka S., *Repères biographiques*, „Le Magazine Littéraire” maj 2003, nr 419.
- Malka S., *Un parcours philosophique*, „Le Magazine Littéraire” maj 2003, nr 419.
- Migasiński J., *Emmanuel Lévinas (1906–1995)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1996, nr 1.
- Migasiński J., *Metafizyka poza ontologią*, [w:] J. Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Leopoldinum, Wrocław 1997.
- Migasiński J., *Przecucie zagłady*, „Znak” 1997, nr 8.

- Mosès S., *Messianisme du temps présent*, „Cahiers d'Études Lévinassiennes” 2005, nr 4.
- Pancewicz-Puchalska M., *Emmanuel Lévinas – relacja z czasem, relacja z istnieniem*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2007, nr 1.
- Pieniążek P., *Lévinasowska krytyka filozofii Heideggera*, „Sztuka i Filozofia” 1993, t. 7.
- Pieniążek P., *U kresu obecności. Derrida a Lévinas*, [w:] *Derriidiana*, wyb. B. Banasiak, inter esse, Kraków 1994.
- Pieszak E., *Twarz Boga, twarz Tory, ludzka twarz: Lévinasa spotkanie z innym*, „Idea” vol. 14 (2002).
- Skarga B., *Metafizyka obecności a metafizyka śladu*, cz. I, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, z. 2, cz. II, „Kwartalnik Filozoficzny” 2000, z. 1.
- Tischner J., *Emmanuel Lévinas*, „Znak” 1976, nr 259.
- Tyboń B., *Klucz do filozofii Lévinasa: sprawiedliwość*, „Midrasz” 2005, nr 11.
- Włodarczyk R., *Śladem linii chiazmu. Dialog Lévinas-Derrida*, [w:] *Czytanie Derridy*, red. B. Małczyński, R. Włodarczyk, Chiazm, Wrocław 2005.
- Wygoda S., *Un Midrash philosophique. À propos de la lecture lévinassienne du Talmud*, „Cahiers d'Études Lévinassiennes” 2005, nr 4.
- Żardecka-Nowak M., *Relacja między etyką a polityką w kontekście filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Filozofia Dialogu” 2003, t. 1.

Pozostałe prace wykorzystane w książce

- Adorno T.W., *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1986.
- Adorno T.W., *Wychowanie po Oświeceni*, przeł. J. Zychowicz, „Znak” 1978, nr 285.
- Agady talmudyczne. Ludowe opowieści, baśnie, legendy, przypowieści, aforyzmy i przysłowia wybrane z Talmudu*, przeł. M. Friedman, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 2005.
- Alternatywy myślenia o/dla edukacji*, red. Z. Kwieciński, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 2000.

- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Znak, Warszawa 1997.
- Appiah K.A., *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*, przeł. J. Klimczyk, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Arendt H., *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1991.
- Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Znak, Kraków 1987.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1–2, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, NOW, Warszawa 1993.
- Arendt H., *Miedzy czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Aletheia, Warszawa 1994.
- Arendt H., *My, uchodźcy*, przeł. H. Bortnowska, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55.
- Arendt H., *O „problemie niemieckim”*, przeł. A. i A. Klubowie, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55.
- Arendt H., *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. A. Łagodzka, W. Madej, Aletheia, Warszawa 1999.
- Arendt H., *Odpowiedzialność i władza sądenia*, red. J. Kohn, przeł. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006.
- Arendt H., *Polityka jako obietnica*, red. J. Kohn, przeł. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007.
- Arendt H., *Wola*, przeł. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 1996.
- Bachtin M., *Problemy literatury i estetyki*, przeł. W. Grajewski, Czytelnik, Warszawa 1982.
- Bachtin M., *W stronę filozofii czynu*, przeł. B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1997.
- Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, wyb. M. Kempny, E. Nowicka, PWN, Warszawa 2005.
- Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, wyb. M. Kempny, E. Nowicka, PWN, Warszawa 2005.
- Balke R., *Izrael*, przeł. J. Koźbiał, Cyklady, Warszawa 2005.
- Barker Ch., *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Wyd. UJ, Kraków 2005.

- Barnard A., *Antropologia. Zarys teorii i historii*, przeł. S. Szymański, PIW, Warszawa 2006.
- Baszkiewicz J., Ryszka F., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, PWN, Warszawa 1980.
- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Wyd. Literackie, Kraków 2006.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic!, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Spółczesność w stanie obłąkania*, przeł. J. Margański, Sic!, Warszawa 2006.
- Bauman Z., *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, przeł. J. Konieczny, Znak, Kraków 2007.
- Bauman Z., *Wieczność w opalach, czyli o wyzwaniach pedagogicznych płynnej nowoczesności*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 2001, nr specjalny.
- Beck U., Bonss W., Lau Ch., *The Theory of Reflexive Modernization. Problematic, Hypotheses and Research Programme*, „Theory, Culture & Society” 2003, vol. 20.
- Beck U., *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Scholar, Warszawa 2002.
- Benedict R., *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Muza, Warszawa 2005.
- Blanchot M., *Niezniszczalne. Być Żydem*, przeł. W. Błońska, „Literatura na Świecie” 1996, nr 10.
- Blanchot M., *Wokół Kafki*, przeł. K. Kocjan, KR, Warszawa 1996.
- Bloom H., *Wolne i rozbite tablice: kulturowe perspektywy amerykańskiego żydostwa*, przeł. A. Lipszyc, „Literatura na Świecie” 2003, nr 9–10.
- Borradori G., *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Bourdieu P., Passeron J.-C., *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. E. Neyman, PWN, Warszawa 2006.
- Bright J., *Historia Izraela*, przeł. J. Radożycki, PAX, Volumen, Warszawa 1994.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, PAX, Warszawa 1992.

- Burzyńska A., *Anty-teoria literatury*, Universitas, Kraków 2006.
- Burzyńska A., Markowski M.P., *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Znak, Kraków 2006.
- Calhoun C., *Nacjonalizm*, przeł. B. Piasecki, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- Chirpaz F., *Ciało*, przeł. J. Migasiński, IFiS PAN, Warszawa 1998.
- Chromiec E., *Dziecko wobec obcości kulturowej*, GWP, Gdańsk 2004.
- Cohen A., *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, przeł. R. Gromacka, Cyklady, Warszawa 2002.
- Cohen H., *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism*, przeł. S. Kaplan, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1995.
- Czarna księga kobiet, red. Ch. Ockrent, współpr. S. Treiner, przeł. K. Bartkiewicz i in., WAB, Warszawa 2007.
- Czytanie Derridy, red. B. Małczyński, R. Włodarczyk, Chiazm, Wrocław 2005.
- Dahl R., *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Znak, Kraków 1995.
- Dahl R., *O demokracji*, przeł. M. Król, Znak, Kraków 2000.
- Deconstruction and Pragmatism*, red. Ch. Mouffe, Routledge, London–New York 1996.
- Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.
- Derrida J., *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, przeł. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12.
- Derrida J., *Kosmopolici wszystkich krajów, jeszcze jeden wysilek!*, przeł. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12.
- Derrida J., *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, KR, Warszawa 2002.
- Derrida J., *Przebaczyć – nieprzebaczone i nieprzedawnialne*, przeł. U. Hrehorowicz, „Principia” 1999, nr XXIV–XXV.
- Derrida J., *Specters of Marx*, przeł. P. Kamuf, Routledge, New York–London 1994.
- Derridiana*, wyb. i opr. B. Banasiak, inter esse, Kraków 1994.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M.K. Ajdukiewiczowie, Antyk, Kęty 2001.

- Divine Aporia: Postmodern Conversations About the Other*, red. J.C. Hawley, Bucknell University Press, London, Cranbury, NJ 2000.
- Do Bachtina i dalej*, red. B. Małczyński, R. Włodarczyk, Chiazm, Wrocław 2006.
- Eco U., Rorty R., Culler J., Brooke-Rose Ch., *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, przeł. T. Biedroń, Znak, Kraków 1996.
- Edukacja a tożsamość etniczna*, red. M.M. Urlńska, Wyd. UMK, Toruń 1995.
- Edukacja aksjologiczna*, t. 2: *Odpowiedzialność pedagoga*, red. K. Olbrycht, Wyd. UŚ, Katowice 1995.
- Edukacja ku wartościom*, red. A. Szerląg, Impuls, Kraków 2004.
- Edukacja międzykulturowa w Polsce i na świecie*, red. T. Lewowicki, Wyd. UŚ, Katowice 2000.
- Edukacja międzykulturowa w Polsce na przełomie XX i XXI wieku*, red. A. Paszko, WBP, Kraków 2004.
- Edukacja międzykulturowa. W kręgu potrzeb, oczekiwań, stereotypów*, red. J. Nikitorowicz, Trans Humana, Białystok 1995.
- Edukacja wobec wielokulturowości*, red. K. Rędziński, M. Janukowicz, Wyd. WSP, Częstochowa 2001/2002.
- Edukacja wobec zmiany społecznej*, red. J. Brzeziński, L. Witkowski, Edytor, Poznań–Toruń 1994.
- Eisenberg J., *Judaizm*, przeł. I. Stapor, E. Wolańska, Cyklady, Warszawa 1999.
- Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 1, red. T. Pilch, Żak, Warszawa 2003.
- Fenomenologia francuska. Rozpoznanie/interpretacje/rozwiniecie*, wyb. i red. J. Migasiński, I. Lorenc, IFiS PAN, Warszawa 2006.
- Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*, wyb. i red. Z. Krasnodębski, PWN, Warszawa 1989.
- Filozofia dialogu*, wyb. i oprac. B. Baran, Znak, Kraków 1991.
- Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, przeł. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.
- Finkelkraut A., *Niewdzięczność. Rozmowy o naszych czasach*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005.
- Finkelkraut A., *Porażka myślenia*, przeł. M. Ochab, NOW, Warszawa 1992.
- Finkelkraut A., *Zagubione człowieczeństwo. Esej o XX wieku*, przeł. M. Fabjanowski, PIW, Warszawa 1999.

- Fish S., *Interpretacja, retoryka, polityka*, red. A. Szahaj, Universitas, Kraków 2002.
- Foucault M., *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa–Wrocław 2000.
- Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa*, przeł. M. Kowalska, KR, Warszawa 1998.
- Freeman M., *Prawa człowieka*, przeł. M. Fronia, Sic!, Warszawa 2007.
- Fromm E., *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, PIW, Warszawa 1971.
- Fromm E., *Psychoanaliza a religia*, przeł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2000.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemilscy, Czytelnik, Warszawa 1978.
- Fundamenty edukacyjnej wspólnoty*, red. J. Danilewska, Wyd. UJ, Kraków 2005.
- Gajda J., *Pedagogika kultury w zarysie*, Impuls, Kraków 2006.
- Gal-Ed E., *Księga świąt żydowskich*, przeł. S. Lisiecka, Cyklady, Warszawa 2005.
- Garton Ash T., *Nowa europejska opowieść*, „Gazeta Wyborcza” 10–11 II 2007.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Giddens A., *Socjologia*, przeł. A. Szulżycka, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Giddens A., *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, przeł. S. Amsterdamski, Zys i S-ka, Poznań 2003.
- Giddens A., *Tradycja*, przeł. A. Pawelec, „Przegląd Polityczny” 2000, nr 64.
- Giroux H.A., *Public Pedagogy and the Politics of Resistance: Notes on a critical theory of educational struggle*, „Educational Philosophy and Theory” 2003, vol. 35, nr 1.
- Godoń R., *Co nazywamy filozofią edukacji?*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 2004, nr 1–2.
- Grant M., *Dzieje dawnego Izraela*, przeł. J. Schwakopf, PIW, Warszawa 1991.
- Graves R., Patai R., *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, przeł. R. Gromacka, Cyklady, Warszawa 1993.
- Gray J., *Dwie twarze liberalizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Aletheia, Warszawa 2001.

- Gray J., *Liberalizm*, przeł. R. Dziubecka, Znak, Kraków 1994.
- Grzybowski P.P., *Edukacja europejska – od wielokulturowości do międzykulturowości*, Impuls, Kraków 2008.
- Gur-Ze'ev I., *Miłość a edukacja: nowe spojrzenie na Ucztę Platona w dobie nowoczesności*, przeł. R. Godoń, „Kwartalnik Pedagogiczny” 2004, nr 1–2.
- Gutorow J., *Inny Derrida? (kilka refleksji nad tzw. Etyką dekonstrukcji)*, „Odra” 1999, nr 10.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000.
- Hagada na Pesach i Pieśń nad Pieśniami*, red. S. Pecaric, Fundacja Ronalda S. Laudera, Kraków 2002.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wyb. K. Michalski, przeł. K. Michalski i in., Czytelnik, Warszawa 1977.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.
- Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1989.
- Hejnicka-Bezwińska T., *Pedagogika ogólna*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Hertzberg A., Hirt-Manhaim A., *Żydzi. Istota i charakter narodu*, przeł. B. Paluchowska, Mada, Warszawa 2001.
- Herzfeld M., *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Wyd. UJ, Kraków 2004.
- Heywood A., *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, przeł. M. Habura, N. Orłowska, D. Stasiak, PWN, Warszawa 2007.
- Heywood A., *Politologia*, PWN, Warszawa 2006.
- History of Jewish Philosophy*, red. D.H. Frank, O. Leaman, Routledge, London–New York 2003.
- Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1994.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982.
- Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1989.

- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Wyd. Literackie, Kraków 1973.
- Jankélévitch V., *To, co nieuchronne*, przeł. M. Kwaterko, PIW, Warszawa 2005.
- Johnson P., *Historia Żydów*, przeł. M. Godyń, A. Nelicki, M. Wójcik, Platan, Kraków 2000.
- Judaizm*, red. M. Dziwisz, wyb. W. Jaworski, A. Komorowski, Kraków 1989.
- Kant I., *Rozprawy z filozofii historii*, Antyk, Kęty 2005.
- Kapuściński R., *Heban*, Czytelnik, Warszawa 2003.
- Kapuściński R., *Rwący nurt historii. Zapiski o XX i XXI wieku*, wyb. K. Strącek, Znak, Kraków 2007.
- Kapuściński R., *Wojna futbolowa*, BGW, Warszawa 2008.
- Katznelson I., *Krzywe koło liberalizmu. Listy do Adama Michnika*, Wyd. Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2006.
- Kierkegaard S., *Albo-Albo*, t. I, przeł. J. Iwaszkiewicz, t. II, przeł. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1982.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982.
- Kierkegaard S., *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1988.
- Koczanowicz L., *Dialog i odpowiedzialność. Koncepcja jaźni i odpowiedzialności w pracach G.H. Meada i M.M. Bachtina*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1997, nr 1–2.
- Koczanowicz L., *Politics of Time. Dynamics of Identity in Post-Communist Dilemmas*, Berghahn Books, New York–Oxford 2008.
- Kochanowicz L., *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencjonalne*, Wyd. Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2005.
- Kohelet wraz z komentarzem Meam loez, Stowarzyszenie Pardes, Kraków 2007.
- Kolarzowa R., *Wprowadzenie do tradycji i myśli żydowskiej*, Wyd. URZ, Rzeszów 2006.
- Komentarze do Kafki*, red. B. Małczyński, J. Furmaniak, Chiazm, Wrocław 2007.
- Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, red. A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tysza, Instytut Kultury, Warszawa 1996.
- Komunitarianie. Wybór tekstów*, wyb. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 2004.

- Korczak J., *Pisma wybrane*, t. 1, wyb. A. Lewin, Nasza Księgarnia, Warszawa 1984.
- Kowal S., *Współczesne konteksty odpowiedzialności pedagoga*, Wyd. Naukowe AP, Kraków 2004.
- Kubiak-Szymborska E., Zając D., *Podstawowe problemy teorii wychowania. Kontekst współczesnych przemian*, Wers, Bydgoszcz 2006.
- Kultura demokracji*, red. K. Liszka, R. Włodarczyk, Chiazm, Wrocław 2008.
- Kultury tradycyjne a kultura globalna. Konteksty edukacji międzykulturowej*, red. J. Nikitorowicz, M. Sobiecki, D. Misiejczuk, t. I, Trans Humana, Białystok 2001.
- Kwaśnica R., *Dwie racjonalności – od filozofii sensu ku pedagogice ogólnej*, Wyd. Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2007.
- Kwieciński Z., *Między patosem a dekadencją. Studia i szkice socjopedagogiczne*, Wyd. Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2007.
- Kwieciński Z., *Tropy – Ślady – Próby. Studia i szkice z pedagogii pogranicza*, Edytor, Poznań-Olsztyn 2000.
- L'Yvonnet F., „Il faut avoir le courage des grandes erreurs”, rozmowa z George Steinerem, „Le Magazine Littéraire” czerwiec 2006, nr 454.
- Laclau E., *Emancypacje*, red. L. Koczanowicz, A. Orzechowski, Wyd. Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2004.
- Laclau E., *Rozum populistyczny*, red. T. Szkudlarek, Wyd. Naukowe DSW, Wrocław 2009.
- Leibowicz J., *Pięć Ksiąg Wiary*, przeł. M. Zawanowska, Wyd. UMCS, Lublin 2008.
- Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Atla 2, Wrocław 2002.
- Lektury poststrukturalistyczne*, red. K. Liszka, R. Włodarczyk, Chiazm, Wrocław 2007.
- Lévy B.-H., *Pochwała intelektualistów*, przeł. M. Żurowska, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8–9.
- Lewowicki T., *Przemiany oświaty. Szkice o ideach i praktyce edukacyjnej*, Żak, Warszawa 1994.
- Lilla M., *Lekkomyślny umysł. Intelektualiści w polityce*, przeł. J. Margański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006.

- Lipszyc A., *Międzyludzie. Koncepcja podmiotowości w pismach Harolda Blooma*, Universitas, Kraków 2004.
- Liotard J.-F., *Fenomenologia*, przeł. J. Migasiński, KR, Warszawa 2000.
- Liotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997.
- Mamzer H., *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Wyd. UAM, Poznań 2002.
- Margalit A., *The Decent Society*, przeł. N. Goldblum, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 1998.
- Markowska D., *Teoretyczne podstawy edukacji międzykulturowej*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1990, nr 4.
- Marquard O., *Apologia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
- Marquard O., *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
- Melosik Z., *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*, Edytor, Toruń–Poznań 1995.
- Melosik Z., Szkudlarek T., *Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń*, Impuls, Kraków 1998.
- Melosik Z., *Współczesne amerykańskie spory edukacyjne*, Wyd. UAM, Poznań 1995.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001.
- Merleau-Ponty M., *Proza świata. Eseje o mowie*, wyb. S. Cichowicz, Czytelnik, Warszawa 1999.
- Międzygeneracyjna transmisja dziedzictwa kulturowego. Globalizm versus regionalizm*, t. 1, red. J. Nikitorowicz, J. Halicki, J. Muszyński, Trans Humana, Białystok 2003.
- Migasiński J., *Merleau-Ponty*, PWN, Warszawa 1995.
- Migasiński J., *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Leopoldinum, Wrocław 1997.
- Mitosek Z., *Mesjanizm postmodernistów*, „Teksty Drugie” 2001, nr 1.
- Mopsik Ch., *Kabała*, przeł. A. Szymanowski, Cyklady, Warszawa 2001.

- Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Wyd. ATK, Warszawa 1996.
- Mouffe Ch., *Paradoks demokracji*, red. A. Orzechowski, L. Rasiński, Wyd. Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2005.
- Najnowsza historia świata*, t. 1 1945–1963, t. 2 1963–1979, red. A. Patek, J. Rydel, J.J. Węc, Wyd. Literackie, Kraków 2007.
- Naming the Multiple. Poststructuralism and Education*, red. M. Peters, Bergin & Garvey, Westport, Connecticut, London 1998.
- Nasalska E., *Edukacja międzykulturowa w polskiej szkole*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1999, nr 1.
- Nieobecne dyskursy*, cz. III, red. Z. Kwieciński, UMK, Toruń 1993.
- Nieobecne dyskursy*, cz. V, red. Z. Kwieciński, UMK, Toruń 1997.
- Nikitorowicz J., *Kreowanie tożsamości dziecka. Wyzwania edukacji międzykulturowej*, GWP, Gdańsk 2005.
- Nikitorowicz J., *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Trans Humana, Białystok 1995.
- Novak D., *Talmud jako źródło dla filozoficznego namysłu*, przeł. K. Liszka, R. Włodarczyk, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2008, vol. III, fasc. 3.
- Nycz R., *Poetyka intertekstualna: tradycje i perspektywy*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2004, z. 3.
- Nycz R., *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Universitas, Kraków 2000.
- O potrzebie dialogu kultur i ludzi*, red. T. Pilch, Żak, Warszawa 2000.
- O wolności etycznej i polityce czasu. Z Leszkiem Koczanowiczem rozmawia Rafał Włodarczyk*, „Odra” 2008, nr 7–8.
- Oakeshott M., *Wieża Babel i inne eseje*, wyb. i opr. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1999.
- Ochman J., *Filozofia Oświecenia żydowskiego*, Universitas, Kraków 2000.
- Odpowiedzialność jako wartość i problem edukacyjny*, red. A.M. de Tchorzewski, Wers, Bydgoszcz 1998.
- Ogrodnik B., *Ingarden*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Opowieści Zoharu*, wyb., opr. i przeł. I. Kania, Wyd. Literackie, Kraków 1988.

- Ouaknin M.-A., *Tajemnice kabaly*, red. R. Gromacka, Cyklady, Warszawa 2006.
- Oxford Handbook of Jewish Studies*, red. M. Goodman, J. Cohen, D. Sorkin, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Pedagogika. Podręcznik akademicki*, t. 1–2, red. Z. Kwieciński, B. Śliwowski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Pirke Awot*, red. S. Pecaric, przeł. E. Gordon, S. Pecaric, Fundacja Ronalda S. Laudera, Kraków 2005.
- Plessner H., *Pytanie o conditio humana*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, PWN, Warszawa 1988.
- Plessner H., *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Polski Słownik Judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, t. 1–2, opr. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.
- Postman N., *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Muza, Warszawa 1995.
- Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, IFiS PAN, Warszawa 1996.
- Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Baran i Suszyński, Kraków 1997.
- Postmodernizm. Teksty polskich autorów*, red. M.A. Potocka, inter esse, Kraków 2003.
- Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, (red. pol. wyd. J. Górnicka), Książka i Wiedza, Warszawa 2000.
- Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodin, P. Pettit, przeł. C. Cieśliński, M. Poręba, Książka i Wiedza, Warszawa 1998.
- Quinzio S., *Hebrajskie korzenie nowożytności*, przeł. M. Bielawski, Homini, Kraków 2005.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998.
- Rabczuk W., *Polityka edukacyjna Unii Europejskiej wobec imigrantów oraz mniejszości narodowych i etnicznych*, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 2002.
- Raz J., *Autorytet prawa. Eseje o prawie i moralności*, przeł. P. Maciejko, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2000.

- Region, tożsamość, edukacja*, red. J. Nikitorowicz, D. Misiejuk, M. Sobecki, Trans Humana, Białystok 2005.
- Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo [...]*, przekł. zbiorowy, KR, Warszawa 1999.
- Rewers E., *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Universitas, Kraków 2005.
- Rorty R., *Prawa człowieka, rozum i uczucia*, przeł. W. Jach, „Odra” 2005, nr 2.
- Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Znak, Kraków 1998.
- Różnica, tożsamość, edukacja. Szkice z pogranicza*, red. T. Szkudlarek, Impuls, Kraków 1995.
- Sartori G., *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski, D. Grinberg, PWN, Warszawa 1998.
- Sartre J.-P., *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, przeł. P. Beylin, PWN, Warszawa 1970.
- Saussure F. de, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, PWN, Warszawa 1991.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Znak, Kraków 2000.
- Schnädelbach H., *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Scholem G., *Kryzys tradycji w mesjanizmie żydowskim*, przeł. J. Doktor, „Literatura na Świecie” 1993, nr 5–6.
- Scholem G., *Kto jest Żydem?*, przeł. B. Szwarcman-Czarnota, „Midrasz” 2006, nr 10.
- Scholem G., *O głównych pojęciach judaizmu*, przeł. J. Zychowicz, PAT, Kraków 1989.
- Sherwin B.L., *We współpracy z Bogiem. Wiara, duchowość i etyka społeczna Żydów*, WAM, Kraków 2005.
- Shklar J.N., *Zwyczajne przywary*, przeł. M. Król, Znak, Kraków 1997.
- Siemek M.J., *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
- Simon H. i M., *Filozofia żydowska*, przeł. T.G. Pszczołkowski, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990.
- Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, WAM, Kraków 2004.

- Spory o edukację. Dylematy i kontrowersje we współczesnych pedagogiach*, red. Z. Kwieciński, L. Witkowski, Edytor, Warszawa 1993.
- Steiner G., „*Aus Worten, nicht Wörtern*”, przeł. A. i A. Klubowie, „Dekada Literacka” 1997, nr 8–9.
- Steiner G., *Gramatyki tworzenia*, przeł. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2004.
- Steiner G., *Language and Silence. Essays 1958–1966*, Pelican Books, 1967.
- Steiner G., *Nauki mistrzów*, przeł. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2007.
- Steiner G., *Po wieży Babel. Problemy języka i przekładu*, przeł. O. i W. Kubińscy, Universitas, Kraków 2000.
- Steiner G., *Rzeczywiste obecności*, przeł. O. Kubińska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1997.
- Steiner G., *Uporczywa metafora czyli o podejściu do Szoa*, przeł. J. Komorowska, „Dekada Literacka” 1997, nr 8–9.
- Steiner G., *W zamku Sinobrodego. Kilka uwag w kwestii przeddefiniowania kultury*, przeł. O. Kubińska, Atext, Gdańsk 1993.
- Steiner G., Sharp R.A., *Na ramionach giganta*, przeł. A. Lipszyc, „Przegląd Polityczny” 2008, nr 91–92.
- Stelmach J., Sarkowicz R., *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, Wyd. UJ, Kraków 1999.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Szahaj A., *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Universitas, Kraków 2004.
- Szahaj A., *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Aletheia, Warszawa 2000.
- Szahaj A., *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej. Wprowadzenie*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Szerlag A., *Ku wielokulturowości. Aksjologiczny sens wychowania w rodzinie na litewskim pograniczu kulturowym*, Impuls, Kraków 2001.
- Szkudlarek T., Śliwerski B., *Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki*, Impuls, Kraków 1992.
- Śliwerski B., *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Impuls, Kraków 2003.
- Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, red. Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1993.

- The Jewish Philosophy Reader*, red. D.H. Frank, O. Leaman, G.H. Manekin, Routledge, London–New York 2004.
- The Jewish Political Tradition*, vol. I *Authority*, red. M. Walzer, M. Lorberbaum, N.J. Zohar, Yale University Press, New Haven, London 2000.
- Tomal M., *Język hebrajski biblijny*, Dialog, Warszawa 2000.
- Tora. Księga czwarta Bemidbar*, red. i przeł. r. S. Pecaric, Fundacja Ronalda S. Laudera, Kraków 2005.
- Tora. Księga trzecia Wajikra*, red. i przeł. r. S. Pecaric, Fundacja Ronalda S. Laudera, Kraków 2005.
- Toward a Global Civil Society*, red. M. Walzer, Berghahn Books, Providence, Oxford 1995.
- Tyloch W., *Judaizm*, KAW, Warszawa 1987.
- Uprogu wielokulturowości*, red. M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997.
- Ulicka D., *Literaturoznawcze dyskursy możliwe*, Universitas, Kraków 2007.
- Unterman A., *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przeł. O. Zienkiewicz, Książka i Wiedza, Warszawa 2003.
- Unterman A., *Żydzi. Wiara i życie*, przeł. J. Zabierowski, Wyd. Łódzkie, Łódź 1989.
- Valéry P., *Estetyka słowa. Szkice*, wyb. A. Frybesowa, PIW, Warszawa 1971.
- Vernant J.-P., *Achilles na frontach wojen XX wieku*, przeł. M. Pieńkowska, „Odra” 2007, nr 6.
- Waldenfels B., *Topografia obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Wallerstein I., *Koniec świata jaki znamy*, przeł. M. Bilewicz i in., Scholar, Warszawa 2004.
- Wallerstein I., *Nowe bunty przeciw systemowi*, przeł. A. Ostolski, „Krytyka Polityczna” 2005, nr 7–8.
- Walzer M., *Interpretacja i krytyka społeczna*, przeł. M. Rakusa-Suszczewski, M. Szuster, Aletheia, Warszawa 2002.
- Walzer M., *O tolerancji*, przeł. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999.
- Walzer M., *Polityka i namiętność. O bardziej egalitarny liberalizm*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2006.

- Walzer M., *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, przeł. M. Szczubiałka, Wyd. UW, Warszawa 2007.
- Walzer M., *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994.
- Weber M., *Etyka gospodarcza religii światowych*, t. 3, *Starożytny judaizm*, przeł. D. Motak, Nomos, Kraków 2000.
- Werber E., *Talmud – dziedzictwo historii i kultury*, przeł. D.J. Ćirlić, „Literatura na Świecie” 1987, nr 4.
- Wielokulturowość – międzykulturowość obszarami edukacyjnych odniesień*, red. A. Szerlag, Impuls, Kraków 2005.
- Witkowski L., *Edukacja wobec sporów o (po)nowoczesność*, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 1997.
- Witkowski L., *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji*, Adam Marszałek, Toruń 2000.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Włodarczyk R., *Gościnność wspólnot. W stronę pedagogiki azylu* (w druku).
- Wolność we współczesnej kulturze*, RW KUL, Lublin 1997.
- Wprowadzenie do pedagogiki. Wybór tekstów*, red. T. Jaworska, R. Leppert, Impuls, Kraków 1996.
- Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, red. D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, Dante, Kraków 2003.
- Współczesna myśl polityczna. Wybór tekstów źródłowych*, opr. K. Karolczak, K. Pielński, M. Tański, Elipsa, Warszawa 1994.
- Wychowanie. Pojęcia – Procesy – Konteksty*, red. M. Dudzikowa, M. Czerepaniak-Walczak, t. 2, GWP, Gdańsk 2007.
- Wykład Jacques’a Derridy*, przeł. K. Jarosz, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12.
- Wysocka G.T., *Dyskusja nad implikacjami pedagogicznymi i edukacyjnymi dylematów wolności i odpowiedzialności*, „Studia Edukacyjne” 2000, nr 5.
- Z mądrości Talmudu*, wybór, przekład i opracowanie Sz. Datner, A. Kamieńska, PIW, Warszawa 1988.
- Zlatkes G., *Chagiga*, „Studia Judaica” 2001, nr 1–2.

INDEKS OSÓB

Kursywą wyróżniono nazwiska w przypisach

- Abdimi b. Chama b. Hassa 193
Abensur Miguel *32, 189, 197, 276*
Adorno Theodor W. *112, 171*
Agamben Giorgio 220
Akiwa (Akiba) 152, 271
Amsterdamski Piotr 58
Amsterdamski Stefan 58, 59, 282
Anderson Benedict 59
Ankershmit Franklin 67
Antoszewski Andrzej 58, 207, 229
Appiah Kwame A. 318
Arendt Hannah 13, 19, 46, 74–77, 106, 131, 172, 206, 216–218, 220–221, 231, 233, 279–285, 289, 290, 317, 324, 325
Aronowicz Annette 134, 226, 318
Auernheimer Georg 113, 122
Awtaljon 23

Bachtin Michaił M. 101, 164, 259–264, 265, 269, 274
Bacry Henri 239
Balke Ralf 37, 173
Banasiak Bogdan 325
Baran Bogdan 251, 298
Barbaras Renaud 257–258
Barker Chris 55, 56, 122, 125

Barnard Alan 122
Barthes Roland 64, 67
Bartkiewicz Katarzyna 124
Bartyzel Joanna 321
Baszkiewicz Jan 219
Baszniak Tadeusz 205, 306
Baudrillard Jean 67
Bauman Zygmunt 55, 63, 67, 73–74, 75, 324
Beck Ulrich 56, 64, 65
Beethoven Ludwig v. 273
Bell Daniel 64
Benhabib Seyla 217
Benjamin Walter 131, 292
Berlin Isaiah 228
Bernasconi Robert 12, 137
Biedroń Tomasz 149
Bielawski Maciej 150, 291
Bloom Harold 13, 132–133, 164, 274, 317, 324
Bobrowolski Robert 232
Bogdański Aleksander 38
Bonss Wolfgang 64
Borradori Giovanna 119, 151
Bortnowska Halina 325
Borzymińska Zofia 23, 138, 271, 285
Bouchet Dominique 85, 92

- Bright John 285, 287
 Brooke-Rose Christine 149
 Brunschvicg Leon 11
 Buber Martin 24, 175, 183, 271, 317, 323
 Burska Ewa 136, 167, 193, 239, 283, 294
 Burszta Wojciech J. 69
 Burzyńska Anna 66, 68, 69
- Cadok 23
 Chalier Catherine 12, 32, 190, 191, 276
 Chanina 26
 Chirpaz François 176, 252
 Chomsky Noam 110
 Chomyn Łukasz 65
 Chouchani 11, 138, 324
 Chromiec Elżbieta 86, 95
 Cichocki Marek A. 219
 Cichowicz Stanisław 249, 253, 254, 298
 Cieśla Stanisław 56
 Cohen Abraham 23, 25, 26, 40, 42, 138, 139, 142, 143, 144, 146, 147, 149, 239, 248, 266, 267, 276, 280, 286, 287, 288, 289, 293, 294
 Cohen Hermann 24, 25, 26, 29, 30, 36, 147, 174, 265, 285, 287, 323, 327
 Cohen Jeremy 15
 Cohen Richard A. 164
 Cohen-Boulakia Claude 137
 Collini Stefan 149
 Critchley Simon 137, 151, 163, 232
 Culler Jonathan 149
 Czarnacka Agata 178
 Czerepaniak-Walczak Maria 60, 88
- Ćirić Dorota J. 141, 269
- Dahl Robert 58, 60
 Dahrendorf Ralph 72
 Danilewska Joanna 97
 Datner Szymon 139, 238
- Deleuze Gilles 67
 Derrida Jacques 10, 13, 19, 65, 66, 67, 68, 72, 115, 119, 120, 150, 151, 161–165, 168, 222, 272, 283, 320, 324, 325, 327, 328
 Descampes Christian 325
 Dilthey Wilhelm 61, 62
 Doktor Jan 291
 Dosse François 65
 Dudzikowa Maria 60, 88
 Dziamski Grzegorz 63
 Dziubecka Radosława 229
 Dziubka Kazimierz 229
 Dziwisz Marian 38
- Eco Umberto 72, 149–150, 153, 165
 Eichmann Adolf 216, 217, 218
 Eisenberg Josy 13, 266, 294
 Elazar 208
 Eliezer b. Hurkanos 151, 152
 Eliza b. Awuja 146
 Elon Amos 217
 Emerson Ralph W. 133
 Epstein Daniel 178, 296
 Erikson Erik H. 281
 Eskin Michael 264
- Ferry Luc 68
 Filon z Aleksandrii 36, 287
 Finkelkraut Alain 38, 72, 74, 75, 113, 119, 137, 190, 191, 248, 274, 317, 318, 322, 324
 Firth Raymond 125
 Fish Stanley 67, 220
 Foucault Michel 67
 Frank Daniel H. 24, 25, 164, 165, 203
 Freeman Michael 53, 124
 Freud Sigmund 67, 122, 317
 Friedman Michał 152, 239
 Fromm Erich 13, 37, 73, 226, 233, 317, 324

- Fronia Marcin 53, 124
 Furmaniak Jarosław 149, 220

 Gadacz Tadeusz 163, 171, 176, 328
 Gadamer Hans-Georg 62
 Gajda Janusz 61
 Gal-Ed Efrat 293, 294
 Garton Ash Timothy 71, 72
 Gauthier David 230
 Gebert Konstanty 132
 Geertz Clifford 69, 125
 Ghandi Mohandasa K. 52
 Giddens Anthony 54, 55, 56, 106, 281, 282
 Girard René 64
 Giroux Henry A. 96, 101, 103, 106–107
 Godoń Rafał 290
 Godyń Mieczysław 19, 75, 217, 231
 Goldblum Naomi 39
 Goldmann Lucien 64
 Goldszmit Henryk (Korczak Janusz) 38
 Goodenough Ward H. 125
 Goodman Martin 15
 Gordon Ewa 23, 35, 139, 228
 Górniewicz Janusz 96
 Grajewski Wincenty 259
 Grant Michael 28, 266
 Gray John 228, 229, 230
 Greisch Jean 137
 Grinberg Daniel 46, 58, 131, 173, 290
 Gromacka Regina 23, 138, 239, 241, 266, 280
 Grzybowski Przemysław P. 61, 78, 80, 86, 88, 94, 104
 Grzywacz Andrzej 54
 Guattari Feliks 67
 Gur-Ze'ev Ilan 290
 Gusin Michał 232
 Gutorow Jacek 163

 Habermas Jürgen 72, 106, 109, 120, 284
 Habura Miłosz 112

 Halpérin Jean 137, 189, 322
 Hansson Nelly 137, 189, 322
 Hastrup Kristen 125
 Hegel Georg W.F. 61, 154, 157, 158, 174
 Heidegger Martin 9, 12, 62, 158, 178, 206, 257, 297, 321
 Hejnicka-Bezwińska Teresa 110
 Herbut Ryszard 58, 207, 229
 Hertzberg Artur 43, 45, 172, 287
 Herzl Theodor 131
 Heywood Andrew 57, 112
 Hildebrandt Dobrochna 55
 Hilel Starszy 23, 146, 151, 238
 Hirt-Manhaim Aron 43, 45, 172, 287
 Hobbes Thomas 26, 197, 198, 241, 316
 Horkheimer Max 112
 Hrechorowicz Uta 283
 Husserl Edmund 9, 12, 13, 176, 183–184, 186, 257, 321
 Hyppolyte Jean 64

 Ihering Rudolf v. 219
 Ingarden Roman 254
 Ingold Tim 125
 Iwaszkiewicz Jarosław 153, 154

 Jabès Edmond 324
 Jach Wojciech 205
 Jagiełło Michał 55
 Jameson Frederic 67
 Jankélévitch Vladimir 182
 Jankowska Hanna 43, 94, 107
 Jarosz Krzysztof 283
 Jastrzębski Jerzy 78, 113
 Jaworska Teresa 56
 Jaworski Wit 38
 Jay Martin 68
 Jędraszewski Marek 177
 Jehoszua b. Chabanina 143
 Jehoszua b. Chananja 152
 Jehoszua b. Korha 208

- Jehuda Ha-Nasi 18
 Jellinek Georg 219
 Jemtow b. Abraham 270
 Jeszaja b. Abba 295
 Jiszmael 151
 Jo(c)hanan b. Napacha 295
 Jochanan b. Bag Bag 139, 265
 Jochanan b. Zakkaj 139
 Johnson Paul 29, 45, 46

 Kafka Franz 48, 301
 Kagan Matwiej 265
 Kamińska Anna 139, 145, 146, 147, 238
 Kamuf Peggy 151
 Kant Immanuel 9–10, 16, 19, 68, 72, 187, 215–216, 219, 309
 Kapciak Alina 69, 84
 Kaplan Simon 25, 174, 287
 Kapuściński Ryszard 52
 Karłowski Jan 226
 Kartezjusz (Descartes René) 192, 241, 320
 Katznelson Ira 229
 Kempny Marian 69, 84, 125
 Kierkegaard Søren A. 153–158, 160, 161–162, 164, 194, 299
 Kilanowski Marcin 220
 Klimczyk Joanna 318
 Kłosiński Krzysztof 168
 Klubowy Antoni 170, 218, 272
 Klubowa Anna 170, 218, 272
 Koczanowicz Leszek 82, 94, 97, 98, 99, 264, 106, 107, 109, 122, 125, 230
 Kohn Jeremy 106, 217, 231
 Kojève Aleksander 11
 Kolarzowa Romana 45
 Komorowski Adam 38
 Konieczny Jacek 73
 Koral Jarosław 222
 Korporowicz Leszek 84, 85, 87
 Kot Karolina 183, 283

 Kowalska Małgorzata 13, 17, 167, 175, 176, 185, 189, 192, 225, 227, 234, 250, 280, 299, 306, 325
 Koźbial Jan 37, 173
 Krajewski Stanisław 224
 Krasnodębski Zdzisław 273
 Kristeva Julia 164
 Król Marcin 50, 58
 Królak Sławomir 38, 72, 113, 274, 318
 Krzemieniowa Krystyna 62, 171, 303
 Kubiak-Szymborska Ewa 60, 80, 81
 Kubińska Ola 145, 171, 217, 273, 274, 290
 Kunz Tomasz 73
 Kupś Tomasz 216
 Kuryś Agnieszka 11, 132, 201, 223, 274, 291, 305
 Kwaśnica Robert 97, 107
 Kwaterko Mateusz 182
 Kwieciński Piotr 97
 Kwieciński Zbigniew 62, 73, 75, 82, 83, 92, 97, 99, 103, 108, 110, 124
 Kydryński Juliusz 302
 Kymlicka Will 230

 L'Yvonnet François 324
 Laband Paul 219
 Lacan Jacques 64
 Lachowska Dorota 273
 Laclau Ernesto 106, 109
 Lalak Danuta 114
 Latkiewicz Joanna 163, 328
 Lau Christoph 64
 Leaman Oliver 24, 25, 164, 203
 Leibowicz Jeszajahu 156, 240
 Leppert Roman 56
 Lesser Harry 203
 Lévi-Strauss Claude 115
 Lévy Benny 137, 138, 327
 Lévy Bernard-Henri 29, 137
 Lévy Ze'ev 160, 170, 321, 324
 Lewin Aleksander 38

- Lewowicki Tadeusz 61, 77, 79, 81, 93, 94
 Lilla Mark 131
 Lipszyc Adam 133, 175, 224, 274
 Lisiecka Sława 293
 Liszka Katarzyna 53, 65, 66, 94, 138, 162, 265, 285
 Lorberbaum Menachem 32
 Lorenc Iwona 170, 257
 Lyotard Jean-François 67, 68, 170

 Łagodzka Anna 206, 233, 279
 Łodziński Sławomir 69, 84
 Łoziński Jerzy 12, 274, 289
 Łukasiewicz Małgorzata 112

 Madej Wojciech 19, 75, 206, 217, 231
 Majmonides (Mosze b. Majmon) 147, 288, 323
 Małczyński Bartosz 149, 162, 220, 265
 Malinowski Bronisław 113
 Malka Salomon 11, 136, 138, 175, 326
 Mall Ram A. 95, 96
 Mallarmé Stéphanie 273
 Mamzer Hanna 127
 Manekin Charles H. 25
 Marcel Gabriel 11
 Margalit Avishai 39
 Margański Janusz 55, 131, 157, 173, 176, 178, 190, 195, 222, 227
 Markowska Danuta 89
 Markowski Michał P. 66
 Marks Karol 67, 122, 205, 289
 Marquard Odo 62, 67, 303
 Martens Ekkehard 61
 Masewicz Krzysztof 38
 Matja b. Charasz 238
 McLaren Peter 101
 Mead George H. 265
 Meir 144
 Melosik Zbyszko 55, 56, 67, 68, 70, 71, 82, 108
 Mendelssohn Mojżesz 44, 147, 323
 Merleau-Ponty Maurice 251–252, 253, 254, 255, 257, 258–259, 271, 277
 Migasiński Jacek 11, 132, 163, 170, 171, 176, 177, 185, 190, 201, 223, 251, 252, 254, 256, 257, 274, 291, 297, 305, 328
 Milerski Bogusław 62
 Mills Charles W. 206
 Misiejuk Dorota 118
 Mitosek Zofia 151
 Montaigne Michel de 273
 Mopsik Charles 270
 Mosès Stéphanie 292
 Mouffe Chantal 57, 109, 151
 Mrówczyński Piotr 183, 198, 233
 Muschg Adolf 72

 Nachman 296
 Nelicki Aleksander 29, 46
 Nemo Philippe 202
 Nietzsche Fryderyk 67, 68, 122
 Nikitorowicz Jerzy 63, 71, 85, 87, 89, 90, 91, 93, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 126
 Novak David 138
 Nowak Aneta 222
 Nowicka Ewa 125
 Nycz Ryszard 149

 Oakeshott Michael 197
 Ochman Jerzy 44, 323, 324
 Ockrent Christine 124
 Ogrodnik Bogdan 255
 Olbrycht Katarzyna 96, 97, 98
 Opolska-Kokoszka Bogna 168, 203, 232, 327
 Orlewski Bartosz 119, 151
 Orłowska Natalia 112
 Orzechowski Andrzej 106, 109, 229
 Ostolski Adam 54
 Ouakin Marc–Alain 241

- Paleczny Tadeusz 54
 Paluchowska Beata 45, 172, 287
 Parmenides 174, 178
 Paszko Artur 55
 Patek Artur 52, 222
 Paweł z Tarsu 298
 Pawlikowska Michalina 162
 Paziński Piotr 178
 Pecaric Sacha 23, 139, 150, 228, 238, 241, 268, 271, 272
 Peters Michael 68
 Piasecki Bohdan 58, 247
 Pieńkowska Marzena 269
 Pietrzyk-Reeves Dorota 59
 Pilch Tadeusz 55, 97, 114
 Platon 166, 290, 321
 Plessner Helmuth 62
 Postman Neil 218
 Potocka Maria A. 63
 Potulicka Eugenia 60, 97
 Poulet Georges 64
 Pszczołkowski Tomasz G. 175
 Putnam Hilary 137

 Quinzio Sergio 150, 291

 Rabczuk Wojciech 88
 Racine Jean B. 273
 Radożycki Jan 285
 Radziejewicz-Winnicki Andrzej 82
 Rakusa-Suszczewski Mikołaj 28
 Rasiński Lotar 106, 109, 229
 Raszi (Szlomo b. Icchaki) 41
 Rawls John 38, 109
 Renaut Alain 68
 Reut Maria 75
 Rewers Ewa 126
 Rickert Heinrich 61
 Ricoeur Paul 67
 Ritter Joachim 62
 Robitaille Antoin 74, 274
 Rorty Richard 67, 72, 151, 205

 Rosenzweig Franz 24, 173–174, 175, 178, 181, 183, 192, 272, 285, 292, 323, 327
 Rydel Jan 52, 222
 Rymarczyk Piotr 229
 Ryszka Franciszek 219

 Sadza Agata 55, 122
 Saint-Cheron Michaël de 183, 283, 293
 Sandel Michael J. 230
 Saner Hans 217
 Sapiro Melford E. 125
 Sarkowicz Ryszard 219
 Sartori Giovanni 58
 Saussure Ferdinand de 259, 266
 Savater Fernando 72
 Schmitt Carl 219, 220
 Schnädelbach Herbert 60, 61, 62
 Scholem Gershom 45, 131, 152, 266, 267, 268, 269–270, 289, 291–292, 300, 317, 324
 Schulz Bruno 302
 Schütz Alfred 62
 Schwakopf Jerzy 28, 266
 Sherwin Byron L. 222, 223, 224
 Shklar Judith N. 205
 Sidorek Janusz 119, 185
 Siemek Andrzej 19, 151
 Sim Stuart 66, 67
 Simon Heinrich 175
 Simon Marie 175
 Skarga Barbara 186
 Skoczylas Joanna 253
 Skwarczyńska Agata 257
 Smith Michael B. 161, 277
 Sobecki Mirosław 118
 Soloveitchik Joseph D. 24–25, 30
 Sorkin David 15
 Sowa Ewa 157, 251
 Spinoza Baruch 323
 Stapor Irena 13, 266, 294
 Stasiak Dorota 57, 112

- Steiner George 12, 13, 132, 145,
148–149, 153, 171, 217, 272,
273–274, 289–290, 324
- Stelmach Jerzy 219
- Strzałka Krzysztof 222
- Sypniewska Agata 109
- Szacki Jerzy 125
- Szahaj Andrzej 64, 65, 66, 67, 71, 72,
107, 220, 230
- Szamaj 146, 151, 238
- Szawiel Mariola 46, 131, 173, 290
- Szczubiałka Michał 197
- Szerłąg Alicja 78, 84, 86, 89, 91, 93, 113
- Szimon b. Azaj 228
- Szimon b. Gamliel 27
- Szimon b. Zoma 41
- Szimon Sprawiedliwy 27
- Szkudlarek Tomasz 55, 70, 82, 92, 96,
100, 104, 108, 109, 124, 126, 128
- Szlachta Bogdan 54, 222
- Szostkiewicz Anna 216
- Sztarbowsky Paweł 257
- Szulżycka Alina 54, 56
- Szuster Marcin 28
- Szwarcman-Czarnota Bella 45
- Szymanowski Adam 270
- Szymański Mirosław S. 63, 69, 70, 71,
85, 93, 96
- Szymański Sebastian 122
- Śliwowski Bogusław 62, 68, 80, 92, 96,
97, 100, 108, 109, 128
- Śpiewak Paweł 197, 229
- Tambiaha Stanley J. 125
- Tanalska-Dulęba Anna 73, 218
- Taylor Charles 230
- Taylor Frederick W. 218
- Tchorzewski Andrzej M. de 97
- Todorov Tzvetan 64
- Toeplitz Krzysztof 155
- Tomal Maciej 143
- Treiner Sandrine 124
- Tyboń Barbara 132, 234
- Tyloch Witold 142
- Ulicka Danuta 69
- Unterman Alan 35, 36, 139, 140, 141,
148, 266, 271
- Urlińska Maria M. 124
- Vattimo Gianni 67, 72
- Vernant Jean-Pierre 64, 268
- Vic Kelly A. 97
- Virilio Paul 67
- Wagner Roy 125
- Wajer Katarzyna 220
- Wajs Andrzej 184
- Waldenfels Bernhard 119, 185, 273
- Wallerstein Immanuel 54
- Walzer Michael 13, 27–31, 32, 33,
34–35, 39, 40, 43, 57, 58, 59, 94,
107, 205, 230, 306, 317, 324
- Weber Max 28, 30, 34, 206
- Węc Janusz J. 52, 54, 222
- Welsch Wolfgang 67
- Werber Eugen 141, 145, 269
- White Hayden 67
- Windelband Wilhelm 61
- Witkowski Lech 100–101, 103, 124, 127
- Wittgenstein Ludwig 121
- Włodarczyk Rafał 65, 66, 94, 138, 149,
162, 265, 285, 308
- Wójcik Mirosław 45
- Wolańska Ewa 13, 266, 294
- Wolniewicz Bogusław 121
- Wright Terence R. 164
- Wygoda Shmuel 136, 137, 138, 161
- Wysocka Grażyna T. 97
- Zabierowski Janusz 139, 266
- Zając Dariusz 60, 81
- Zawanowska Marzena 156, 240
- Zeidler-Janiszewska Anna 70
- Ziemilska Olga 233

Ziemilski Andrzej 233	Żebrowski Rafał 23, 138, 271, 285
Zienkiewicz Olga 35, 266	Żelazny Mirosław 9
Zlatkes Gwido 140	Žilínek Martin 117, 118
Zohar Noam J. 32	Żłobicki Wiktor 123
Zychowicz Janusz 171, 289, 266	Żurowska Maria 29