

W. Kruszelnicki, M. Kruszelnicki

*Lévinas, bezwarunkowa gościnność i pedagogika azylu, czyli piękna droga... donikąd. Nad książką Rafała Włodarczyka: „Lévinas. W stronę pedagogiki azylu”.*

[w:] L. Witkowski, M. Jaworska-Witkowska (red.), *Pedagogika i zarządzanie edukacją i rozwojem. W perspektywie troski o uniwersytet i kulturę humanistyczną*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2010, s. 269-292.

## **Lévinas, bezwarunkowa gościnność i pedagogika azylu, czyli piękna droga... donikąd<sup>1</sup>**

Nad książką Rafała Włodarczyka: *Lévinas. W stronę pedagogiki azylu*

### **Wprowadzenie**

Wraz z publikacją pracy Rafała Włodarczyka pt. *Lévinas. W stronę pedagogiki azylu*<sup>2</sup> do pedagogiki polskiej dociera kolejna porcja inspiracji ze strony filozofów i kulturoznawców piszących o edukacji. Kto stara się trzymać rękę na pulsie pedagogicznego rynku wydawniczego i krytycznie się mu przyglądać, ten z pewnością dostrzeże, że mamy tu do czynienia z wydarzeniem naukowym, z książką imponującą erudycją w zakresie przyjętych ram tematycznych i atrakcyjnie napisaną. Praca Włodarczyka jest ważna i oryginalna już choćby z tego względu, jak szerokie pole dyskusji otwiera i jak bardzo bije na głowę masę najróżniejszych pedagogicznych flirtów z filozofią, w których wciąż jeszcze się zdarza, że postacie wybitnych myślicieli funkcjonują jako błyskotki, wrzucane w tekstach to tu, to tam, na ogół w postaci

---

<sup>1</sup> Artykuł pierwotnie ukazał się w książce: *Pedagogika i zarządzanie edukacją i rozwojem. W perspektywie troski o uniwersytet i kulturę humanistyczną*, red. L. Witkowski, M. Jaworska-Witkowska, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2010.

<sup>2</sup> R. Włodarczyk, *Lévinas. W stronę pedagogiki azylu*, Wyd. UW, Warszawa 2009. Wszystkie cytaty z tej pracy zaznaczamy bezpośrednio w tekście z podaniem strony. Jednocześnie podajemy wykaz skrótów cytowanych dalej w tekście dzieł Emmanuela Lévinasa: **IB** – *Inaczej niż być, lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000. **CN** – *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2002. **BŚC** – *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Znak, Kraków 2008. **ŚI** – *Ślad Innego*, [w:] *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2008. **LT** – *La trace*, [w:] *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972. **IW** – *Imiona własne*, przeł. J. Margański, KR, Warszawa 2000.

samemu nazwiska z datą (np. Giddens 2000, Derrida 2004, Platon 1960, etc.), w przekonaniu, że już sama ich obecność rzuci czytelników na kolana.

Z pracą Rafała Włodarczyka sprawa ma się inaczej. Za bardzo jest jej Autor filologiem, kulturoznawcą i filozofem, znanym już z szeregu tekstów i wystąpień, by nie zadbać o zaopatrzenie książki w porządnie przepracowaną bibliografię Emmanuela Lévinasa w języku polskim z odniesieniami do publikacji anglo- a nawet francuskojęzycznych, by nie oprzeć swoich wywodów na wnikliwej znajomości Biblii, tradycji talmudycznej oraz myśli czołowych intelektualistów żydowskich XX wieku. Specjalizując się właśnie w tym obszarze humanistyki, Włodarczyk potrafił ukazać jego znaczenie dla zdyktowania dyskusji o problemie gościnności w zmultikulturalizowanych społeczeństwach zachodnich.

Niestety, wszystko to, co omawiana praca zyskuje dzięki namysłowi nad biblijno-judaistycznym wątkiem w Lévinasowskiej filozofii gościnności, traci z trzech zasadniczych powodów; po pierwsze, Włodarczyk nie wchodzi w dialog z filozoficzną tradycją myślenia o relacji Ten Sam – Inny, za to chętnie ją krytykuje lub po prostu ignoruje jej podpowiedzi dla dyskursu pedagogiki międzykulturowej; po drugie, odcina się od dziedzictwa krytyki stanowiska Lévinasa w filozofii współczesnej, tworząc jednostronny i bezkrytyczny, nieledwie wyznawczy obraz autora *Całości i nieskończoności*, obraz – to nasz trzeci czołowy zarzut – który stępią radykalność myśli Lévinasa, mocno awansem, a nawet manipulacyjnie, drapując go w szaty patrona idei multikulturalizmu.

Stąd niniejszy esej polemiczny. Jego podstawę stanowi odmienne od proponowanego przez Włodarczyka podejście do dzieła Lévinasa, odmienne poglądy na filozoficzne podstawy mającej już swą historię pedagogiki wielokulturowości, a wreszcie odmienne przekonanie co do kwestii „absolutnej”/„bezwarunkowej” gościnności jako pięknej – choć po głębszym wejrzeniu szalenie ambiwalentnej – idei, którą Lévinas wraz z inspirowanymi jego myślą „filozofami różnicy” podarował społeczeństwom zachodnim.

A zatem, *commençons*.

## **1. Wątpliwości konceptualno-strukturalne i metodologiczne**

Rafał Włodarczyk napisał świetne partie książki poświęcone kontekstom krystalizacji, ewolucji oraz teleologii i aksjologii pedagogiki międzykulturowej. Zasadnie akcentując uniwersalność sytuacji pogranicza we współczesnej kulturze, dobrze uprawomocnił konieczność myślenia o pedagogice międzykulturowej jako pedagogice po prostu, która za cel stawia sobie projektowanie

edukacji uczącej tolerancji i zdolności otwierania się na świat pełen różnic kulturowych, wchodzenia w dialog i negocjowania własnej tożsamości w konfrontacji z tym, co inne.

Inspirująco brzmią również fragmenty zachęcające do krytycyzmu w myśleniu o spotkaniu podmiotów o odmiennym potencjale kulturowym, który to moment sprzyja źródłowej nierówności, a w konsekwencji dominacji którejs ze stron (s. 102). Dalej czytamy, że „idea dialogu wymaga przekształcenia owego stanu wyjściowego w równorzędną relację (...). 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” (s. 102). Powiedzieć można, że jeśli chodzi o tę pierwszą część książki, to mamy do czynienia z nader instruktywną i inspirującą, historyczno-krytyczną analizą pedagogiki międzykulturowej, a wręcz z jej chwalebną – szczególnie w polskich warunkach – rewindykacją.

Sęk w tym, że z punktu widzenia całości Włodarczykowego przedsięwzięcia, wcale nie mamy do czynienia z książką o historii, teleologii, metodologii, etc. pedagogiki międzykulturowej. Włodarczyk stawia sobie cel zupełnie inny. Jest nim „przedstawienie filozoficznych podstaw pedagogiki azylu, w swych założeniach nawiązującej do dorobku myśli Lévinasa” (s. 19). I tu pojawia się nasza pierwsza wątpliwość. Uważamy, że pedagogiki wielokulturowości, akcentującej symetrię i równouprawnienie jednostek oraz postrzegającej je „zarówno jako członków społeczeństwa i społeczności światowej, jak i wspólnot lokalnych” (s. 90), nie sposób nieproblematicznie rozwijać w stronę idei pedagogiki azylu z racji, iż ta ostatnia przyjmuje zupełnie odwrotne założenie, to mianowicie, iż „życie społeczne jednostek i zbiorowości skupia się w azylach” (s. 19).

To niejasno ugruntowane i w żaden już później sposób nierozwijane założenie wstępne potrzebne jest Autorowi do zbudowania koncepcji „pedagogiki azylu”, czyli „pedagogiki chronienia i goszczenia Innego”, której przyświecać ma myśl filozoficzna Emmanuela Lévinasa. Twierdzimy, że w momencie, gdy na scenę wkracza Lévinas, racjonalne i pragmatyczne rozwiązania, jakie wypracowała pedagogika wielokulturowości, pochłaniane są przez aporie, ambiwalencje i nierozstrzygalności, które „pedagogika azylu” dziedziczy po myśli tego, z kogo na siłę zrobiono jej patrona. Mówiąc dobitniej, uważamy, że pedagogika międzykulturowa – tak dobrze zrekonstruowana przez Włodarczyka w pierwszej części książki – ma się świetnie i miałaby się jeszcze lepiej, gdyby zasilało ją wiele różnych koncepcji filozoficznych, ale akurat *nie* stanowisko Lévinasa, niepotrzebnie tę teorię radykalizujące, a zarazem utopizujące. Argumenty na rzecz tej tezy za moment spróbujemy przedłożyć.

Z jakim Lévinasem spotykamy się w książce Rafała Włodarczyka? Autor deklaruje, że będzie mówił o całym dziele Lévinasa, umieszcza jego nazwisko w tytule książki, a we wstępie pisze, że wyznacznikami jego pracy są: (1) filozofia Lévinasa rozwijana na gruncie zachodniej tradycji; (2) żydowskie źródła jego myśli; oraz (3) badania w zakresie pedagogiki międzykulturowej (s. 20). W rzeczywistości jednak, w krytycznych momentach książki Włodarczyk eksponuje jedynie wątki pochodzące z tradycji żydowskiej, pozwalające forsować ładnie brzmiące postulaty otwarcia na inność, wrażliwości na sytuację pogranicza, bezwarunkowej gościnności i podejmowania dialogu, zacierając zarazem lub trzymając na marginesie wszystkie te momenty dzieła Lévinasa, w których na jaw wychodzi niezwykle radykalizm jego myśli fenomenologicznej, niedającej się, naszym zdaniem, tak łatwo pogodzić z naczelnymi hasłami „filozofii dialogu”. Zaciera również Autor te momenty dyskusji Lévinasa z tradycją filozofii zachodniej, które wzbudzają najwięcej zastrzeżeń ze strony jego komentatorów i świadczą o gigantycznych problemach, jakie spiętrzyły się przed próbą uprawomocnienia etyki bezwarunkowej służby „Całkowicie Innemu”. Do tej kwestii też jeszcze wrócimy.

Włodarczyk dołożył wielu starań, by ukazać żydowską tradycję religijno-mądrościową jako *główne* zaplecze myśli Lévinasa (również na swoim wykładzie w DSW<sup>3</sup> Autor ostro odcinał się od Lévinasa-fenomenologa, budującego – jego zdaniem – „filozoficzne, abstrakcyjne modele”, na rzecz Lévinasa-myśliciela życia wspólnotowego), wznoszącego swoją „pedagogikę azylu” na fundamentach mądrości Tory i Talmudu, w których rzeczywiście wiele mówi się o ugoszczeniu przybysza i obcego. W książce Włodarczyka odnajdziemy wielką apoteozę i promocję tego właśnie wątku myśli żydowskiej. Czy jednak fakt walnej obecności dyskursu otwartości, gościnności i tolerancji w Piśmie i w księgach hebrajskich autorytetów ma od razu świadczyć o jakiejś szczególnej wyjątkowości *tej* właśnie tradycji dla myślenia o gościnności? Na pewno jest tak dla Rafała Włodarczyka przekonującego nas, iż „wyznacznikiem żydowskiej postawy jest pomoc bliźnim” (s. 238), otwarcie i tolerancja. Cóż, istnieją argumenty na rzecz tezy, że teksty Tradycji żydowskiej nie zawsze zachęcają do przychylniej otwartości na inność, jak chciałby rzecz widzieć Autor książki. Skwapliwie przemilczał on te fragmenty Talmudu, które nawet zdaniem specjalistów tej klasy, co Peter Schäfer, świadczą o braku tolerancji i niepoehlebnej (w najlepszym razie) opinii rabinów o Jezusie oraz wierze chrześcijan<sup>4</sup>. Przemilczano też w książce wiele kwestii natury politycznej.

Ale zostawmy tę kwestię na boku i powiedzmy coś innego: *ideał ugoszczenia człowieka obcego, wędrującego, niedomagającego występuje w literaturze sapiencjalnej całego świata i na*

---

<sup>3</sup> Wystąpienie dr Rafała Włodarczyka na seminarium Zakładu Socjologii Edukacji i Polityki Oświatowej Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, pt. *Od gościnności do azylu. Lévinas – etyka – pedagogika*, 11.06.2010.

<sup>4</sup> Na ten temat zob. pracę Petera Schäfera *Jesus in the Talmud*, Princeton University Press, Princeton 2007.

pewno nie jest czymś szczególnym tylko dla Żydów. Ograniczmy się do podania kilku zaledwie przykładów. „Pieśń Najwyższego” (*Hávamál*) w nordyckiej *Starszej Eddzie* powiada: „Błogosławieni gościnyę dający! gość wszedł; / Gdzie on ma zasiąść? / Śpieszno bardzo jest temu, kto koło ogniska / Ratunku szukać musi. / Ogień potrzebny temu, kto przyszedł / I kolana ma zimne; / Jadła i odzieży potrzebuje człowiek / Co wędrował przez góry. / Wody trzeba przybywającemu z daleka, / Ręcznika i opatrunku dobrego, / Szczerych słów on pragnie / I powtórných zaproszeń (*Hávamál*, strofy 2-4). Obcy także występuje tu jako „istota bezsilna i słaba”, może więc takie pojmowanie przybysza nie jest czymś swoistym dla Biblii hebrajskiej, jak doradził Włodarczykowi myśleć Erich Fromm<sup>5</sup>. Dalej, starożytni Grecy mieli trzy wielkie przykazania: czcij bogów, szanuj rodziców i respektuj prawo gościa i gospodarza. Mitologia grecka odnotowuje potworny eksces Parysa, który wspaniale ugoszczony na dworze Agamemnona, wykradł żonę jego znakomitemu bratu – Menelaosowi. Zna też mitologia opowieść o staruszkach Filemonie i Baucis, którzy jako jedyni przyjęli pod swój dach i podzielili się skromnym posiłkiem z przebranymi za biednych podróżnymi – Zeusem i Hermesem. W religii islamu udzielanie gościny obcemu, a szczególnie ludziom ubogim, upośledzonym, przybywającym z daleka, traktowane jest, obok życzliwości, przyjaźni i szacunku, jako jedno z najważniejszych zaleceń (zob. *Koran*: XXIV, 22; XXX, 38; LXIX, 34; LXX, 22-25). W *Ewangelii Łukasza* Jezus mówi: „kiedy urządzasz przyjęcie, zaproś ubogich, ułomnych, chromych i niewidomych. A będziesz szczęśliwy, ponieważ nie mają czym tobie się odwdzięczyć; odpłatę bowiem otrzymasz przy zmartwychwstaniu sprawiedliwych” (*Łk* 14, 13-14). Z kolei w *Niesamowitej słowiańszczyźnie* Maria Janion opowiada o nieograniczonej gościnności dawnych Słowian, którzy tak bezwarunkowo otwierali swoje domy przed obcymi, że w oczach kronikarzy i podróżnych z Zachodu zaskarbili sobie wręcz opinię ludu całkowicie biernego i uległego, który łatwo jest podbić i wykorzystać<sup>6</sup>.

Dodajmy na koniec tej części rozważań, że fakt, iż Lévinas tak radykalnie podjął kwestię mojej relacji z Innym i że był on „człowiekiem pogranicza”, to znacznie za mało, by ogłosić, że akurat przypadek Lévinasa „wprowadza nas w dziedzinę pedagogiki międzykulturowej” (s. 14) i właśnie jego uczynić ojcem chrzestnym tego projektu. Tymczasem u Rafała Włodarczyka czytamy, że „pedagogika międzykulturowa w swych założeniach nawiązuje do dorobku myśli Lévinasa” (s. 19) i że „centralne kategorie i zagadnienia związane z pedagogiką międzykulturową – od dialogu począwszy na szacunku skończywszy – składają się na szkielet myśli Lévinasa” (s. 309). Nie sądzimy, aby status powołanej na początku książki dyscypliny nieproblematicznie

---

<sup>5</sup> E. Fromm, *Halacha*, przeł. K. Masewicz, [w:] *Judaizm*, red. M. Dziwisz, Kraków 1989, s. 195, cyt. [za:] R. Włodarczyk, dz. cyt., s. 38.

<sup>6</sup> Zob. M. Janion, *Niesamowita słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wyd. Literackie, Kraków 2006, s. 24-25.

ujawniał się w toku rozważań, ani u ich końca. Nie dzieje się tak dlatego, że koncepcja Autora nieustannie potyka się o jednostronnie, wadliwie lub niekonsekwentnie interpretowane kategorie i pojęcia Lévinasowskie i chwieje się pod ciężarem zapoznanego dziedzictwa krytyki etyki „absolutnej różnicy” i bezwarunkowej gościnności.

## 2. Spór o pojęcia. Jaka podmiotowość? Kim jest Inny? Czy „dialog”?

W filozofii Lévinasa mamy do czynienia z radykalnym, bezprecedensowym w filozofii zachodniej ubiornieniem podmiotu. Jest to podmiot pozbawiony wszelkiej spontaniczności, a więc także dyspozycji *wyboru* otwarcia się na Innego. Jest on źródłowo wydany władzy Innego i to właśnie na tej submisji zasadza się etyka Lévinasa jako zawrotna alternatywa wobec wszelkich tradycyjnych projektów etycznych z etyką chrześcijańską na czele<sup>7</sup>. W mocnych słowach Lévinas pisał, że aby „bierność nie przeobraziła się w aktywność i żeby podmiotowość mogła znaczyć bez zastrzeżeń (to znaczy jako niedobór), potrzeba bierności bierności, pod chwałą Nieskończonego potrzeba popiołu, w którym nie odrodziłby się żaden czyn” (BŚC, s. 230).

U Włodarczyka odnajdziemy liczne fragmenty, mówiące o bierności podmiotu względem Innego, wynikającej ze źródłowej *an-archii*, czy też „intrygi odpowiedzialności” we mnie. Pozostaje jednak pytanie, dlaczego ową Lévinasowską wizję submisywnej podmiotowości bez przerwy kontrapunktują przeczące jej twierdzenia, że „[ja] dysponuję sobą i mam wolność dawania i odmawiania siebie” (s. 235) – tak jakby moja nieobojętność na Innego i etyczna z nim relacja zależne były od mojej *decyzji*, od mojego projektu, krótko mówiąc – od mojej dobrej

---

<sup>7</sup> Po wykładzie Rafała Włodarczyka na seminarium w DSW Profesor Zbigniew Kwieciński zadał mu pytanie, dotyczące następującej kwestii: skoro Autor akcentuje oryginalność i przelomowość starotestamentowego myślenia judaistycznego dla problematyzowania idei gościnności dla Innego, to *na czym miałyby polegać lekcja chrześcijaństwa?* Rafał Włodarczyk czy to nie zdążył, czy to nie chciał odnieść się do tego pytania, stąd może warto spróbować poruszyć tę kwestię w niniejszym przypisie. Otóż jest tak, że Lévinasowska koncepcja biernego podmiotu tkwi korzeniami w żydowskiej wizji potężnego i nieprzewidywalnego Boga Jahwe, któremu człowiek winien jest nieskończone, ślepe posłuszeństwo, u którego zaciągnięty ma niemożliwy do spłacenia dług. Podobnej subordynacji, jak wiadomo, Lévinas wymaga wobec Innego, który, jak jeszcze będzie o tym mowa, stanowi epifanię tego Boga. Co na to chrześcijaństwo? W *Odpowiedzi Hiobowi* Carl Gustav Jung, dowodził ewolucji dziejów ewolucji obrazu Boga od irracjonalnego i nieświadomego własnej dwoistości Bóstwa (jednoczesnej obecności w nim elementu dobra i zła, pierwiastka ludzkiego i zwierzęcego) ku wizji Boga-człowieka, Boga, który dostrzegł potworne wymagania, jakie stawia słabemu ludzkiemu stworzeniu i porażony własną srogością zdecydował o rozpoczęciu dzieła Wcielenia (Zob. C.G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, [w:] tegoż, *Psychologia a Religia Zachodu i Wschodu*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2007). Bóg stał się człowiekiem, by móc rozumieć ludzką słabość i grzech. Dlatego etyka chrześcijańska nie jest etyką bezwzględного posłuszeństwa. Czyni ona miejsce dla błędzenia, wiedząc, że w człowieku istnieje zło, że potrafi on krzywdzić innego. Ale wie również, że ułomność ta świadczy właśnie o naszym człowieczeństwie („*Kto jest bez winy, niech rzuci kamień...*”). Bez tej wolności do dobra i do zła wobec Drugiego nie ma żadnej etyki. Jest utopia, przymus i przemoc. U Włodarczyka, cytującego swojego mistrza, mamy jednak do czynienia z zupełnie innym podejściem do sprawy chrześcijaństwa i koncepcji przebacającego Boga: „Świat w którym przebaczenie jest powszechne, staje się nieludzki” – E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś i J. Migasiński, Atext, Gdynia 1991, s. 122, cyt. [za:] R. Włodarczyk, dz. cyt., s. 223.

(wolnej) woli. Odczytując Lévinasowskie rozumienie podmiotowości na potrzeby pedagogiki, Włodarczyk bez przerwy popełnia ten sam błąd: rozmienia ową radykalną bierność podmiotu na drobne, tylnymi drzwiami wpuszczając wyklętą przez francuskiego myśliciela „filozofię woli” wraz z możliwością „moralnej autonomii podmiotu”. Autor powiada na przykład, że w mojej relacji z Innym mogę „zmienić postawę” (s. 306) (czytaj: ode mnie zależy, czy ją zmienię)<sup>8</sup>, albo „samodzielnie wchodzić w relację” (s. 314), a wreszcie mogę „wejść w pozycję Mistrza, Nauczyciela” (s. 311). A przecież Lévinas nie tylko w *Inaczej niż być* pisał – a kwestię tę stawiał na ostrzu noża – że „odpowiedzialność za Innego nie może zaczynać się od mojego zaangażowania, od mojej decyzji” (IB, s. 23). Tymczasem nawet na końcowych stronach pracy Włodarczyka pojawia się błędne w świetle słów Lévinasa przekonanie, jakoby jego koncepcja „pozwalala zachować autonomię jednostki” (s. 310). Tak jakby emblematem podmiotowości u Lévinasa była wolność!

Włodarczyk próbuje radzić sobie z tym pęknięciem, przywołując Lévinasowską ideę „trzeciego” jako tego, który gwarantuje, że rewindykacja Innego nie obróci się w presję na Tożsamego (s. 234-235). Wydaje nam się jednak, że idea ta wcale nie zawiesza, w imię sprawiedliwości, naczelnego paradygmatu bierności Ja wobec Innego i Jego bezwzględnej nade mną wyższości<sup>9</sup>, tak samo jak nie pozwala traktować relacji Ja-Inny jako „dialogu obopólnie stymulującego” i „przekształcającego obie strony” (s. 311) w duchu postulowanej edukacji międzykulturowej. Co najwyżej przenosi ona totalną zależność i odpowiedzialność Ja wobec Innego na jeszcze bardziej zawrotny poziom podporządkowania go całej rzeszy minionych lub przyszłych, potencjalnych Innych, których Ja nigdy nie poznam i nie zdołam spłacić mojego długu wobec nich.

Rozumienie kategorii Innego w *Pedagogice azylu* także wydaje się nam problematyczne. Po co Autor powtarza za Lévinasem, że Innego myśleć trzeba w kategoriach „Absolutnie Innego, Śladu Innego, a nawet Nieskończonego” (s. 228), że „ujmowanie Innego w kategoriach bytu jest zabiegiem porządkującym, eksperymentowaniem egoizmu na Innym” (s. 192), i że „Inność nigdy się nie prezentuje, a jeśli się objawia, to tylko jako pochodna, ślad – pod postacią Twarzy, mowy,

---

<sup>8</sup> Tymczasem, jak ostrzega Lévinas w tekście o Kierkegaardzie z *Imion własnych*: „Podanie w wątpliwość Ja przez Innego nie może być aktem wyboru, wypromowania na uprzywilejowane miejsce, od którego zależy wszystko, co nie jest mną” – IW, s. 85.

<sup>9</sup> Jak wyjaśnia Lévinas: „dzięki temu, że drugi jest także tym trzecim – w stosunku do Innego, który jest także jego bliźnim (...), dzięki temu, że ja znajduję się przed bliźnim i tym trzecim, muszę porównywać, muszę ważyć i oceniać. 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 sprawiedliwość, może zostać zapomniana. W tym zapomnieniu rodzi się świadomość jako czyste posiadanie siebie przez siebie – ale egoizm ten czy egotyzm *nie jest ani pierwszy, ani ostatni*. W głębi tego zapomnienia mieszka wspomnienie. Bierność, która nie jest tylko możliwością śmierci «bycia-tu» (możliwość niemożliwości) – lecz niemożliwością uprzednią wobec tej ostatecznej możliwości «ja»: niemożliwością uchylecia się, absolutną podatnością, powagą bez płochy, będącą w rzeczywistości sensem w monotonii życia konstytuującego się w zapomnieniu” (BŚC, s. 220-221).

w relacji, nigdy jako esencja” (s. 192), skoro zarazem nieustannie twierdzi, że owego Innego napotykamy w przestrzeni kultury i społeczeństwa? To chyba dlatego tak łatwo przychodzi mu mówić o dialogu z Innym i skracaniu dystansu. Tymczasem trzeba pamiętać, iż uprawomocnieniem twierdzenia Lévinasa, że „cudzoziemiec, zawsze już spoczywa na moich barkach” (IB, s. 153), nie jest tylko, a na pewno nie przede wszystkim, idea mojej źródłowej (anarchicznej) odpowiedzialności za Innego, lecz fakt, że zjawia się On przede mną jako Twarz będąca epifanią i znakiem *Zewnątrza*. Inny przychodzi z Zewnątrza, „sponad”, przemawia do mnie z Wysokości. Niektórzy krytycy Lévinasa zarzucają mu, że owa Twarz Innego zawsze jest dziwnie zamazana i nierozpoznawalna<sup>10</sup>, nigdy nie jest twarzą *konkretną*, przybierając co najwyżej maski symboliczne, jak wdowy lub sieroty – tych, co wzywają nas „z głębi nędzy”.

Oczywiście, nie jest tak bez powodu. Jak celnie zauważa Alain Badiou: „fenomen Innego (jego twarzy) zaświadcza o radykalnej Inności, której on jednak w sobie nie zawiera. Inny jawiący mi się w porządku skończoności musi przeto być epifanią właściwie nieskończonego dystansu wobec Innego, którego przekroczenie jest pierwotnym doświadczeniem etycznym”. Oznacza to – pisze dalej autor *Etyki* – że „Inny-absolutnie-Inny jest etycznym imieniem Boga”<sup>11</sup>. To właśnie dlatego Agata Bielik-Robson mogła pokazać Zygmuntowi Baumanowi, nie dość refleksyjnie sekularyzującemu Lévinasowską etykę Innego w próbie stworzenia etyki „czystej różnicy” w *Etyce ponowoczesnej*, że takie terminy, jak separacja, twarz, Zewnątrza, Inny, „nie mają sensu poza ostatecznym odniesieniem do boskości”<sup>12</sup>: w twarzy Innego objawia się Bóg, będący obligującym mnie etycznie, transcendentnym Dobrem.

Jeśli jednak nie chce się uznać aż tak radykalnego postawienia sprawy – choć nie tylko nam, jak widać, trop ten wydaje się niezbędny dla oddania sprawiedliwości myśli Lévinasa – to przynajmniej trzeba by w książce uwzględnić, że swą koncepcję Lévinas próbował budować w otchłani etyki *poza ontologią i fenomenologią*, czym naraził się na dręczące go do końca życia zarzuty ze strony Jacques’a Derridy z eseju *Przemoc i metafizyka*, uzmysławiające niemożliwość zawiązania relacji etycznej z Innym bez pierwotnego myślenia i rozumienia bycia oraz poza horyzontem intencjonalnej świadomości. Ta krytyka nie została w pracy Włodarczyka przywołana, łatwo się zresztą domyślić dlaczego: przeczytana na potrzeby pedagogiki, dowodzić ona może, iż etyka myślana poza ontologią i fenomenologią okazuje się dla wszelkich działań

---

<sup>10</sup> Por. C. R. Vasey, *Faceless Women and Serious Others: Lévinas, Misogyny, and Feminism*, [w:] *Ethics and Danger: Essays On Heidegger and Continental Thought*, ed. A. B. Dallery, State University of New York Press, Albany 1992, s. 328.

<sup>11</sup> A. Badiou, *Ethics. An Essay on the Understanding Evil*, transl. P. Hallward, Verso, London–New York 2001, s. 22.

<sup>12</sup> Por. A. Bielik-Robson, *Czy istnieje etyka ponowoczesna? O prymacie różnicy we współczesnej refleksji moralnej*, [w:] *też*, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000, s. 245.



pedagogicznych nader problematyczna<sup>13</sup>. Pamiętajmy, że dla Derridy horyzont bycia jest właśnie tym, co pozwala na wyłonienie się wszelkich różnic, w tym różnicy między Tożsamym i Innym. W *Śladzie Innego* Lévinasa czytamy, że owszem, „na pierwszy rzut oka ukazywanie się Innego wydarza się w sposób, w jaki wydarza się każde znaczenie. Inny jest obecny w pewnej całości kulturowej i jest przez nią oświetlany, tak jak tekst przez swój kontekst. Przejawianie się całości zapewnia tę obecność i tego obecnego. Oświetla je światło świata. Rozumienie Innego jest więc hermeneutyką i egzegezą” (ŚI, s. 204). Ale Lévinas robił wszystko, by to przekonanie podważyć. Określając mianem „nawiedzenia” sposób, w jaki podmiotowi ukazuje się twarz Innego (później zaś „głos”, „wołanie” Innego), usiłował przekroczyć drażniący go kulturowy i historyczny wymiar relacji ludzkich, rozgrywających się zawsze w „świecie” obmierzonej ontologii Całości i Ogólności. Epifania twarzy wyłaniać się więc ma bez żadnego zapośredniczenia: Inny „znaczy samym sobą”, jego „światowe znaczenie zostaje zakłócone i zepchnięte przez inną obecność, oderwaną, niewłączoną do świata” (ŚI, s. 204).

Włodarczyk o tym chyba wie, lecz nie przeszkadza mu to brnąć w niekonsekwencję i twierdzić, że ja i Inny nie należymy do tego samego szeregu („nie posiadamy wspólnej ojczyzny”), a jednocześnie zakładać naszą możliwość swobodnego dialogowania w przestrzeni spotkań międzykulturowych poprzez wzajemne otwieranie się i zbliżanie do siebie. Z naszego punktu widzenia jest to naginanie stanowiska Lévinasa, wmawianie mu, że jest filozofem dialogu, którym nie jest, oraz hermeneutą, którym też w aż takim stopniu nie jest. Celem tych zabiegów jest zaopatrzenie koncepcji „pedagogiki azylu” w podstawy teoretyczne. To m.in. dlatego Autor *nie może* wyciągnąć pełnych konsekwencji z tego, co Lévinas pisał w *Inaczej niż być* o bliskości i przestrzeni. Moja bliskość z Innym w ogóle nie polega na zmniejszaniu odstępów między dwoma punktami, aż po styczność. Czytamy: „nie można najpierw umieścić przestrzeni i natury w geometrycznej i fizycznej niewzruszoności, a następnie za pośrednictwem obecności człowieka – jego pragnień i namiętności – wprowadzić warstwę kulturową, która pozwoliłaby przestrzeni i naturze znaczyć i przemawiać” (IB, s. 136). Przywołanie tego tropu sprawiłoby, że runęłaby cała budowana przez Włodarczyka konstrukcja. Bliskość w przestrzeni geometrii euklidesowej, do jakiej sprowadza on moją relację z Innym, tyle mówiąc o „miejscu”, „szkole-azylu” i „dialogu międzykulturowym”, nijak się ma bowiem do oryginalnie Lévinasowskiej filozofii bliskości jako „niepokoju, *braku miejsca*, wykluczenia odpoczynku zakłócającego spokój bytu” (IB, s. 137). Swoją drogą, niezdecydowanie Autora co do tego, czy Innego (w edukacji) uważać za Mistrza, który naucza czy może ucznia, którego *Ja jako Mistrz nauczam* (zob. s. 310-311) prowadzi na manowce, przed którymi przestrzegają krytyczna filozofia

---

<sup>13</sup> Zob. M. Kruszelnicki, *Etyka poza fenomenologią i ontologią? Głos w sprawie pedagogicznego flirtu z Emmanuelem Lévinasem*, „Kwartalnik Pedagogiczny” nr 1/203 (2007).

edukacji, niegodząca się ani z modelem Innego jako Mistrza, toteż stawiającym tradycyjną ideę autorytetu na głowie, ani z modelem Nauczyciela jako Mistrza, diwinizującym kogoś, kto przecież, mówiąc językiem Jacques'a Lacana, sam nosi w sobie pewien istotny brak.

Kolejną kwestią, o którą należy się spierać, jest paradoksalny status mowy i Mówienia u Lévinasa i jego zastanawiająco trywialne rozumienie w pracy Włodarczyka. Podkreślaliśmy już wcześniej, że bardzo trudno jest uznawać Lévinasa za filozofa dialogu, jak czyni to Autor, ukrywając gdzieś w przypisie dolnym zastrzeżenie, że wie, iż sprawa jest nieco bardziej skomplikowana, skoro rozmawiamy o myślicielu, który nie życzył sobie żadnych porównań z filozofiami dialogu (s. 177, przypis 23). W naszej opinii, schowanie tak istotnej dystynkcji w przypisie i dalej, jak gdyby nigdy nic, robienie z Lévinasa dialogika, jest zwykłą manipulacją. U Lévinasa czytamy wszakże, że „dialog nie stanowi uprzywilejowanej modalności relacji z Innym” (BŚC, s. 227). Dlatego właśnie tradycyjną ideę komunikacji dialogicznej zastąpił on figurą Mówienia w żadnym razie niepolegającym na przekazywaniu znaków, na relacji wiedzy i orzekania, będącym natomiast gestem samego „otwarcia” na Innego i „wystawienia na zranienie”. Gdzież tam koncepcji *Le Dire* do dialogowania równych sobie podmiotów? Paradoksalność jego koncepcji streszcza się w niesamowitym twierdzeniu, iż Mówienie jest odwrotnością tego, co Powiedziane: „otwarcie komunikacji – która nie sprowadza się tylko do obiegu informacji, ale jest tego obiegu warunkiem – dokonuje się w Mówieniu. Nie opiera się na treściach wpisanych w Powiedziane i przekazanych Innemu do interpretacji i rozkodowania. Otwarcie to polega na ryzykownym odkryciu siebie (...)” (IB, s. 85).

Włodarczyk popada w aporię, gdy z jednej strony pisze o asymetrii między mną a Innym, z drugiej zaś twierdzi – podobno za Lévinasem – że „sytuacja zbliżania się Innego (...) domaga się dialogu – hermeneutyki i egzegezy, by to, co powiedziane, mogło zostać przyjęte” (s. 313). Przypisywanie Lévinasowi tradycyjnego rozumienia dialogu jako wzajemnego, partnerskiego dogadywania się jest nieporozumieniem. Ja mogę się tylko otworzyć, słuchać i poświęcać (nie mogę przecież zdradzić mówienia w Powiedzianym; nawiasem mówiąc, szkoda, że Autor nie rozważył kwestii, czy do Lévinasowskiego Mistrza można się *w ogóle jakkolwiek odezwać...* ale tu trzeba by znowu przywołać argumenty Derridy z *Przemocy i metafizyki* o niemożliwości mowy pozbawionej pojęć, czasowników i retoryki); to Inny naucza, przemawia jako mój Pan i Mistrz. Można, rzecz jasna, próbować ominąć problem tej horrendalnej dysproporcji między mną a Innym, ale nie oszukujmy się – Lévinas przestaje być wtedy tym samym Lévinasem, który na różne sposoby zawsze powtarzał, że mówienie to „świadeństwo, które nie spełnia się jako dialog, lecz w asymetrii, w gruntownej nierówności tej źródłowej relacji” (BŚC, s. 236).

### 3. (Bez) Krytyki Lévinasa

Rafał Włodarczyk sprawia wrażenie, jakby idiom Lévinasa uznawał za kluczowy w myśleniu o etyce dziś i nadrzędny względem innych koncepcji/języków. Może to dlatego ani razu, wyłączając skromne rozważania o *Medytacjach kartezjańskich* Husserla, nie dyskutuje on odmiennych od Lévinasa stanowisk filozoficznych i nie rozważa choćby hipotetycznie możliwości istnienia „drogi środkowej” między bezwarunkową gościnnością etyki absolutnej różnicy a koncepcjami akcentującymi np. symetryczność mojej relacji z Innym i wspólnotowy tryb ludzkiej egzystencji, chyba że drogę środkową otwierają próby suplementowania filozofii autora *Imion własnych* mądrościami Talmudu, w ramach których mocno akcentowana jest konieczność dbania o wspólnotę i społeczeństwo. Jeśli tak, to manewr ten uznać przychodzi za średnio udany, jak zresztą każdy wybieg maskujący ultra-radykalność Lévinasowskiego stanowiska etyczno-politycznego.

Omawiana książka pozostaje całkowicie bezkrytyczna wobec swojego głównego bohatera. Włodarczyk nie widzi w Lévinasie autora jednej raptem z wielu wspaniałych koncepcji filozoficznych, twórcy pewnego sugestywnego języka, lecz zawsze i tylko nieomylnego nauczyciela<sup>14</sup>. A czyż nie jest tak, że Autorowi tej klasy, co Rafał Włodarczyk, wymóg uwzględnienia perspektywy krytycznej wobec wykładanej koncepcji powinien być stawiany w charakterze niezbędnego minimum? Tymczasem z jego rozprawy krzyczy cała masa zignorowanych wątków i tropów nie tylko z zakresu filozofii współczesnej, zaś rewindykowana w niej etyka różnicy, w kontekście rewizji dokonujących się we współczesnej humanistyce, jawi się jako koncepcja anachroniczna, nie z tej epoki.

Pisząc o mowie i rozmowie jako fundamentalnej formie uspołecznienia, skracania dystansu, etc., Włodarczyk nie wspomina o dwóch wielkich klasykach filozofii społecznej w osobach Fichtego i Hegla, którzy jako pierwsi odsłoniли transcendentalną intersubiektywność jako podstawę ludzkiej komunikacji, kultury i w ogóle rozumności. Odwołań do Fichtego w pracy nie uświadczymy, zaś o Heglu przeczytamy raptem jeden frazes o tym, że „dominuje” u niego „całość” (s. 186). Może warto by się poważnie zastanowić, czy wypracowane przez tych filozofów modele pierwotnego dialogu (Fichte) oraz pierwotnej walki o uznanie (Hegel), oparte na zasadzie wzajemności i przymusie racjonalności, nie pozwalają aby lepiej zrozumieć złożonej rzeczywistości komunikacji społecznej, zwłaszcza w warunkach wielokulturowości.

---

<sup>14</sup> Znamy taką postawę z Talmudu: „Rabban Gamaliel mawiał: Wybierz sobie nauczyciela a pozbędziesz się wątpliwości” – *Pirkej Awot* 1, 16, przeł. M. Friedman, „Literatura na Świecie” 1998, numer specjalny (poza serią), s. 5.

Od czasu Fichtego i Hegla w filozofii zachodniej podkreśla się konieczność symetrii i „obopólności” w stosunkach z Innym, w którym nie dostrzega się pana i władcy, lecz kogoś *podobnego* do mnie. Dziedzictwo ich myśli podejmuje Husserl, uznający Innego za analogon Ja. Ale Włodarczyk idzie śladem najmniej refleksyjnych czytelników Lévinasa, zwalczając filozofię Husserla jako „innofobię” (s. 186). W ten sposób zapoznaje on fakt, że Husserl, owszem, podporządkowuje Innego tożsamości, czyniąc zeń fenomen *ego*, lecz nie kwestionuje on jego suwerenności jako kogoś całkowicie niezależnego, niebędącego elementem egologii. Co prawda Inny powiązany jest z moim *ego* (ostatecznie to moje doświadczenie jest pierwotne), ale nie mówi się u Husserla o jego bezpośredniej dostępności, jego zrównaniu ze mną, o pełnej symetrii w naszej relacji. Inny nie jest po prostu „obecny” przede mną, lecz raczej stanowi coś w rodzaju „obecnej nieobecności”. Według wielu komentatorów, Husserl zostawia tym samym furtkę etyki jak najbardziej otwartą. Nie może być mowy o chronieniu Inności w całkowitym odcięciu od tożsamości – jak tego żąda Lévinas. Szczególnie ważne zdaje się w tym kontekście twierdzenie Husserla, że Inni „zgodnie z ich własnym sensem istnieją właśnie jako «Inni»”<sup>15</sup>. Ale ci Inni są myślani jako „Inni tacy sami jak ja”, bo odnoszący się do tych samych obiektów świata zewnętrznego, do jakich ja się odnoszę. Husserl, jak się zdaje, bierze pod uwagę Inność i wyraża troskę o jej uszanowanie, lecz jednocześnie, w przeciwieństwie do Lévinasa, traktuje Innego jako fenomen *ego*, „daje sobie prawo mówienia o nieskończeniu Innym jako takim, rozlicza się z pochodzenia i prawomocności swego języka”<sup>16</sup>, Husserl doskonale wiedział, że nie sposób wyobrazić sobie szacunku dla czegoś totalnie niemierzalnego i nie-pojmowalnego, co daje się pomyśleć tylko jako „pewną nieobecność”, co istnieje „gdzieś tam”, na zewnątrz<sup>17</sup>.

Wzajemność i symetria akcentowane są później w teorii racjonalności komunikacyjnej Habermasa i rekonstruowanych na jej gruncie pragmatycznych założeniach procesu argumentacji<sup>18</sup>, a zasada podobieństwa Ja do Innego pojawia się wyraźnie u Ricoeura i Gadamera. Inny staje się tu partnerem czekającym na gest wzajemności, nie zaś Mistrzem i

<sup>15</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 131.

<sup>16</sup> J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, [w:] tegoż, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, KR, Warszawa 2004, s. 210-211.

<sup>17</sup> Zob. M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii*, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008, s. 235-236.

<sup>18</sup> Czy pedagogice wielokulturowości trzeba Lévinasa jako głosiciela bezwzględniego szacunku dla Innego, czy może raczej lekcji Jürgena Habermasa, który problem niwelowania głosu Innego w demokratycznej sferze publicznej proponuje rozwiązywać poczynając od „doskonalenia metod i warunków debaty, dyskusji oraz perswazji”? – J. Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Polity Press, Cambridge 1996, s. 34. Chodzi o wysiłek takiego aranżowania spotkania z Innym, by: „(I) nikt, kto może wnieść do dyskusji istotny wkład, nie był z niej wykluczony; (II) wszyscy uczestnicy mieli równe szanse brania w niej udziału; (III) uczestnicy rzeczywiście mieli na myśli to, co mówią; (IV) komunikacja była wolna od zewnętrznych i wewnętrznych nacisków w tym znaczeniu, że wszystkie stanowiska „tak” lub „nie” przyjmowane przez uczestników odnośnie poddawalnych krytyce roszczeń ważnościowych motywowane są jedynie przez racjonalną siłę lepszych argumentów” – J. Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, MIT Press, Cambridge 1998, s. 44.

Nauczycielem. Czy aby nie te właśnie koncepcje, ukazujące ideę dialogu w nowoczesnym rozumieniu – jako środka *przewycięzania* radykalnej obcości Innego w dialogu opartym na partnerstwie i równości, a także przymusie racjonalności wywieranym jednakowo na wszystkich przez wspólne dla wszystkich zasady i akceptowane normy – nie byłyby bardziej przydatne dla teoretycznego wsparcia pedagogiki międzykulturowej, niż obłądna myśl Lévinasa, stawiająca podmiotowi tak nadmierne wymagania?

Według znanego wyrażenia Gadamera, które także warto zadedykować entuzjastom mariażu pedagogiki międzykulturowej z filozofią, „pilniejszym niż kiedykolwiek zadaniem jest nauczyć się rozpoznawać w Innym i w Inności to, co wspólne”<sup>19</sup>. Filozof odwołuje się tu do jednego z podstawowych założeń swej hermeneutyki, w myśl którego w kontakcie z Innym musimy zawsze pamiętać o naszym wspólnym uczestnictwie w jakiejś tradycji, w pewnej więc ogólności, która w znaczącym stopniu „znosi” poszczególną Innego dla mnie i moją dla niego. Tym czymś „wspólnym” dla hermeneutyki będzie przede wszystkim język jako uniwersalne medium porozumienia. Język stanowi dla Gadamera fenomen społeczny umożliwiający intersubiektywne porozumienie, toteż relacja z Innością musi być przezeń ujmowana jako relacja językowa. Porozumiewające się podmioty muszą wzajemnie uznawać siebie i dzielić tę samą racjonalność, wspólny cel porozumienia, wspólną dobrą wolę, wspólną kompetencję komunikacyjną, której ktoś ich musi uczyć *etc.* W filozofii społecznej Habermasa i Gadamera napotykamy prawdziwy aspekt pedagogiczny i otwarte pole dla edukacji.

Podobne myślenie o naszej relacji z Innym odnajdujemy u George’a Herberta Meada. W znanym fragmencie pisze on tak: „Jednostka doświadcza siebie samej jako takiej nie bezpośrednio, lecz pośrednio, przyjmując punkty widzenia Innych członków tej samej grupy społecznej lub uogólniony punkt widzenia grupy społecznej, do której należy”<sup>20</sup>. Tą tezę Mead zbliża się do ustaleń ojców założycieli socjologii, a także Hegla: inność jest nam potrzebna do stania się w pełni sobą. Istotę tego post-heglowskiego stanowiska dobrze werbalizuje Lech Witkowski, podpowiadając pedagogice wielokulturowości perspektywę znowuż radykalnie odmienną od stanowiska Lévinasa/Włodarczyka i bardziej może przydatną w swej trzeźwości:

Dialog w nowym egzystencjalnym uwikłaniu staje się szansą na wyjście naprzeciw zadaniu rozeznawania się w tym, co własne, dzięki kontaktowi z Innym. Człowiek współczesny, poddany dramatowi zmagania się z tym, co własne, zaczyna stopniowo pojmować swoją sytuację w kategoriach bycia zakładnikiem Innego w kulturze, w której kontakt z Innością daje przede wszystkim szansę na radzenie sobie z sobą samym. Chodzi bowiem nie o przekonanie Innego, nie zrozumienie

---

<sup>19</sup> H.-G. Gadamer, *Obywatele dwóch światów*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] K. Michalski (red.), *Człowiek w nauce współczesnej*, Éditions du Dialogue, Paris 1988, s. 230.

<sup>20</sup> G. H. Mead, *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, przeł. Z. Walicka, PWN, Warszawa 1975, s. 193. Szerzej na te tematy zob. M. Kruszelnicki, W. Kruszelnicki, *Dziedzictwo poststrukturalistycznej filozofii inności w humanistyce współczesnej. Próba bilansu*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2010, nr 2.

Innego, ale kontakt z Innym jako życiodajny warunek dla *ego*, które pasożytując, nawet instrumentalizując ten kontakt, [...] może z niego wydobyć jakieś ożywcze dla siebie impulsy<sup>21</sup>.

Od Witkowskiego skojarzenie biegnie do Bachtina. U Włodarczyka rosyjski myśliciel obecny jest tylko jako filozof języka, którego „stanowisko zbieżne jest z Lévinasem” (s. 264). Włodarczyk dużo mówi o uniwersalności sytuacji pogranicza i dialogu we współczesnym świecie. I to dobrze. W ogóle lepiej by było, naszym zdaniem, gdyby to właśnie Bachtin został uznany za patrona dyskursu multikulturalizmu, a to dlatego – znowu – że u Bachtina pojęcie mowy „nasyconej cudzymi słowami” i dialogu jako „nieskończonej rozmowy słów” znacznie różni się od pojęcia wywłaszczającej mnie z „mojości” (*roz*)mowy u Lévinasa (ten zapis jest u Lévinasa w pełni zamierzony!). Także i tu daje o sobie znać nieszczęśliwie przez Autora spragmatyzowana interpretacja mowy i Mówienia u Lévinasa.

Problem bezkrytycznej absolutyzacji inności, z której czyni się warunek konieczny i wystarczający dla etyki, dostrzegł po latach Paweł Mościcki twierdzący, że „dekonstrukcyjne oczekiwanie na absolutnie Innego, marzenia o jego czystym nadejściu, niepoprzedzonym żadną strukturą emancypacji, są jedynie narcystyczną fantazją, która zapewnia podmiotowi możliwość czerpania obscenicznej przyjemności z własnego ofiarniczego upokorzenia”<sup>22</sup>. Badiou też wrzuca swój kamyk do ogródka Lévinasa, przekonując w *Etyce* o konieczności całkowitego zarzucenia dyskursu „uznania Innego”, który zachwalając różnice między nami i prawo Innego do bycia Innym, jednocześnie obłudnie trzyma owego Innego na dystans, przyjmując go do danej wspólnoty tylko wtedy, gdy stwierdzi, że ma do czynienia z „dobrym Innym”, a nie ze „złym Innym”, np. z „totalitarnymi Chińczykami”, „barbarzyńskimi obyczajami afrykańskimi” czy „straszными Muzułmanami”<sup>23</sup>. W *etyce* różnicy i współczucia Žižek dostrzega dodatkowo na pół cyniczną, a na pół bojaźliwą próbę usprawiedliwiania się Zachodu z właściwego braku aktywnego zaangażowania w pomoc cierpiącemu światu: „«Ponowoczesna» etyka współczucia ofierze legitymizuje unikanie, ciągle odraczanie aktu. Cała «humanitarna» a k t y w n o ś ć, polegająca na pomocy ofiarom, cała żywność, ubrania i lekarstwa dla Bośniaków, służą zaciemnieniu konieczności dokonania a k t u, bądź c z y n u”<sup>24</sup>.

W tym kontekście zauważyć można rzecz charakterystyczną: aby zyskać ich zainteresowanie, Inny musi w oczach postmodernistycznych nadwrażliwców okazać się „wdową” „sierotą” czy „cudzoziemcem” – najlepiej kimś *cierpiącym* w przestrzeni społecznej i głośno o

<sup>21</sup> L. Witkowski, *Typy dialogu w kulturze a strategię edukacyjne*, [w:] tegoż, *Edukacja i humanistyka. Nowe konteksty dla nowoczesnych nauczycieli*, IBE, Warszawa 2007, s. 57-58.

<sup>22</sup> P. Mościcki, *Teologia polityczna i etyka bliźniego*, „Krytyka Polityczna” 2007/2008, nr 14, s. 252.

<sup>23</sup> A. Badiou, *Ethics*, dz. cyt., s. 24.

<sup>24</sup> S. Žižek, *Zawsze stoję po jakiejś stronie*, przeł. M. Kropiwnicki i Kuba Mikurda, [w:] *Žižek. Przewodnik Krytyki Politycznej*, oprac. M. Kropiwnicki, J. Kutyla, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 457.

tym cierpieniu wołającym. Rafał Włodarczyk mówi o „wzmacnianiu pozycji słabszych i uciśnionych udzielaniem azylu” (s. 306). Pięknie to brzmi, ale czy nie mamy tu przypadkiem do czynienia z typową dla pewnych kręgów postmoderny *nadwrażliwością na cierpienie*? W *Innej nowoczesności* Agata Bielik-Robson zauważała, że: „jedynym podmiotem politycznym, na który kierują się dziś ciekawe, głodne współczucia oczy, jest grupa złożona z cierpiących: wszelkiego rodzaju mniejszości, nierzadko interesownie podkreślające swój niższy status – seksualny, etniczny czy jakkolwiek inaczej pomysłowo zdefiniowany. Dziś bowiem doskonale sprawdza się kafkowski sarkazm: «tylko ofiary są piękne...»»<sup>25</sup>. Z kolei Paweł Pieniążek świetnie dostrzegł za Nietzschem, że dla współczesnego indywidualizmu tytułem wolności stał się „sam fakt bycia przedmiotem opresji, odmienność czy inność, nie zaś twórczy stosunek do życia”. Zdaniem badacza, (po)nowoczesność, wyzbyta woli tworzenia nowych wartości w miejsce obalonych struktur centrum, realizuje się w folgowaniu egalitarnym tendencjom osłabionego, niezdolnego do twardej walki o autonomię społeczeństwa, wykształcając „przedteoretyczną wrażliwość etyczną”, przejawiającą się „w zlaicyzowanej «miłości bliźniego», we «współczuciu dla wszystkiego cierpiącego», a tym samym w śmiertelnej nienawiści do cierpienia w ogóle»<sup>26</sup>. Cierpienie, fakt bycia wykluczonym, marginalizowanym i represjonowanym – tylko to interesuje indywidualizm spod znaku poststrukturalizmu, niechętny pełni i pozytywności, za to masochistycznie kręcący się przy wszelkich przejawach indywidualnego cierpienia i braku. Gdy zaś ów objęty „nieskończonym” horyzontem ponowoczesnej litości Inny zacznie dowodzić, że wcale żadną „ofiara” nie jest, wtedy jakoś dziwnie od razu nazywa się go „terrorystą” czy „fundamentalistą”. Žižek: „Szeroko reklamowane liberalno-demokratyczne prawo do różnicy i antyeurocentryzm pojawiają się tutaj w ich prawdziwym świetle: Inny z Trzeciego Świata jest uznany za ofiarę tylko o tyle, o ile p o z o s t a j e o f i a r ą”<sup>27</sup>.

W próbie ukrócenia etycznych ekscesów filozofów „absolutnej różnicy” Badiou podkreśla, że pilnym zadaniem naszej epoki jest rozpoznanie w sobie nawzajem Tego Samego i opieranie etyki na tym właśnie predykacie<sup>28</sup>. W *Świętym Pawle* czytamy, że etyka bliźniego nie może polegać na apoteozowaniu jego różnicy, inności i niewspółmierności ze mną, lecz na mojej obojętności wobec różnic, na pokonywaniu inności, na „wytwarzaniu tego samego”<sup>29</sup>. Jak komentuje Mościcki: „nie chodzi tu wcale o żadną przymusową unifikację, lecz o tworzenie równości. Pomagam bliźniemu nie dlatego, że jest inny, tylko dlatego, że pomimo jego inności,

<sup>25</sup> A. Bielik-Robson, *Oświecenie i figury wyjścia: Exodus, Ausgang, Transgresja*, [w:] tejże, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000, s. 382.

<sup>26</sup> P. Pieniążek, *Posłowie* [do:] F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł., oprac. i posłowiem opatrzył P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 210.

<sup>27</sup> S. Žižek, *Zawsze stoję po jakiejś stronie*, dz. cyt., s. 458.

<sup>28</sup> A. Badiou, *Ethics*, dz. cyt., s. 25.

<sup>29</sup> A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, Ha!art, Kraków 2007, s. 115.

czasem zaznaczonej przerażającym grymasem nieznanymi mi popędów i fantazji, traktuję go tak samo, jak traktuję siebie”<sup>30</sup>. *Nota bene*, jeden z wpływowych interpretatorów książki Badiou – Kenneth Reinhard – postuluje zastąpienie dyskursu etyki absolutnej różnicy teologią polityczną bliźniego, „ocalającą miłość bliźniego od banalnej sekularyzacji, w ramach której funkcjonuje ona w najlepszym razie jako prymitywne rozumowanie etyczne, pusta uniwersalność *par excellence*, a w najgorszym razie jako przykrywka dla instytucjonalnej obojętności i społecznego okrucieństwa”<sup>31</sup>. Naszym zdaniem, lektura książki Włodarczyka dostarcza aż nazbyt wielu dowodów na to, iż z etyki Lévinasa uczynić chce on dyskurs przyjemnie świecki, pragmatycznie spreparowany w taki sposób, aby dało się go instrumentalnie rekomendować praktyce edukacyjnej. Stąd już tylko krok do tezy, że „w dziele Lévinasa idea edukacji międzykulturowej uzyskuje swoje krytyczne uzasadnienie, podbudowę conceptualną i całościowy wyraz” (s. 309). Trzeba zgodzić się z Badiou, że takie potraktowanie koncepcji Lévinasa, tj. pozbawienie jej klów poprzez próbę usunięcia czy zamaskowania jej wyraźnie religijnego, teologicznego i filozoficznie radykalnego charakteru, przynosi efekt w postaci „pobożnego dyskursu bez pobożności, duchowego suplementu dla niekompetentnych rządów oraz socjologii kultury nauczanej zgodnie z nowym stylem kazań w miejsce późnej walki klasowej”<sup>32</sup>.

Szkoda również, że Autor nie zaryzykował i tej przygody, jaką byłyby konfrontacja stanowiska Lévinasa i dialogików ze zdaniem osadzonego mocno w tradycji niemieckiego idealizmu Marka J. Siemka. Uczony twierdził, że: „ambitne i nadzwyczaj wymagające roszczenia, jakie tak rozumiana relacja „Ja-Ty” wysuwa do *całej* osobowości i egzystencji człowieka, żądając odeń zawsze *pełnego* samowyrzeczenia i oddania się Innemu, mogą zapewne wyznaczać najwyższy pożądany cel ludzkiej komunikacji, ale nie stanowią przeciw jej istoty, ani źródła. Bezgraniczne umiłowanie Innego jest na pewno piękną i wzniosłą wartością (...), ale komunikacyjny dialog musi być możliwy – bo rzeczywiście występuje – także między ludźmi niekochanymi czy wręcz niezdolnymi do miłości”<sup>33</sup>. No właśnie: konfrontacja z innością w społeczeństwach wielokulturowych to również konfrontacja z tym, co wzbudza oburzenie, lęk i niechęć, z ludźmi, z którymi *nie da się* po prostu rozmawiać, a jednak trzeba, których nie sposób kochać, lecz można rozumieć, i których być może trzeba ugościć, ale na *konkretnych* warunkach. Czy myśl Lévinasa jest na pewno adekwatna do takich sytuacji? Nic dziwnego, że skoro pominęło się wszystkie tropy, świadczące o zaawansowanej świadomości skomplikowania kwestii gościnności wobec Innego w humanistyce współczesnej, to łatwo przychodzi

<sup>30</sup> P. Mościcki, dz. cyt., s. 253.

<sup>31</sup> K. Reinhard, *Pawel i teologia polityczna bliźniego*, przeł. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” nr 14 (2007/2008), s. 274.

<sup>32</sup> A. Badiou, *Ethics*, dz. cyt., s. 23.

<sup>33</sup> M. J. Siemek, *Dwa modele intersubiektywności*, [w:] tegoż, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 201.



Włodarczykowi rozprawiać o awantazach filozofii i etyki „azyłu” nad polityką *limitowanej* gościnności.

#### 4. Absolutna gościnność: warunki nie-możliwości

Przejdźmy do omówienia problemów, jakie napotyka Lévinasowska kategoria bezwarunkowej gościnności w tej postaci, w jakiej funkcjonuje ona w książce Rafała Włodarczyka. Autor mówi o „postawie gościnności jako nieuprzedzonym przyjmowaniu Innego, czyli właśnie obcego, cudzoziemca, przez Ja” (s. 306). Gościnność jako cnota dotyczyć ma „zarówno postaw jednostkowych, jak i wspólnotowych” (s. 306), stanowić ma również fundament pedagogiki międzykulturowej rozwijanej przez Autora w pedagogikę azyłu. We Włodarczykowych komentarzach do idei bezwarunkowej gościnności uderza brak próby skonfrontowania się z krytyką, jakiej idea ta doczekała się ze strony Jacques’a Derridy. To kolejny raz, gdy daje o sobie znać brak krytycyzmu Włodarczyka względem filozofii Lévinasa. Nieuwzględnienie trwającej latami i obejmującej multum kwestii debaty tych dwóch myślicieli *musi* zaowocować redukcyjno-naiwnym oglądem idei bezwarunkowej gościnności i otwarcia na obcego. Bez odwołania do korpusu kluczowych etycznych-polityczno tekstów Derridy z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych nie da się, naszym zdaniem, uchwycić ambiwalencji, nierozstrzygalności i tragizmu przenikających owe szczytne pomysły.

Idąc krok w krok za Lévinasem, Włodarczyk głosi krytykę takiej formuły gościnności, w której obcemu stawia się wymagania i uznaje go dopiero wtedy, „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” (s. 306). Konfrontacja ze stanowiskiem Derridy wyłożonym w *De l’hospitalité, On Cosmopolitanism and Forgiveness* i w *Adieu* (z tej książki dekonstruktora Autor cytuje tylko fragment w przekładzie Jacka Migasińskiego) pozwoliłaby szukać etyki gościnności gdzieś pośrodku, między bezwarunkowym otwarciem na Innego a jego subsumpcją pod formalne wymagania danego społeczeństwa. Z racji, że w omawianej pracy odwołań do tych tekstów brakuje, spróbujemy krótko pokazać, jak dekonstrukcja sproblematyzowała, czyli *de facto* zdynamizowała, koncepcję Lévinasa.

Lévinas i Derrida zgodnie twierdzą, że gościnność musi wyzbyć się stawiania przybywającemu Innemu jakichkolwiek warunków. Nie mamy do czynienia z gościnnością

wtedy, gdy oczekuje się wdzięczności Innego za wystosowane doń zaproszenie. Inny nadchodzący w aurze totalnego zaskoczenia musi być powitany przy braku myślenia o jakichkolwiek konsekwencjach tego spotkania. Z pewnością. W przeciwieństwie jednak do Lévinasa, Derrida szczególnie akcentuje taką na przykład możliwość, że Inny przychodzący do mnie z prośbą, Inny, któremu oferuję całego siebie, łącznie z darem mojej własnej śmierci, okaże się złoczyńcą i mnie wyrządzi krzywdę: „aby bezwarunkowa gościnność miała miejsce, trzeba zaakceptować ryzyko, że Inny nadejdzie i zniszczy dom... kradnąc wszystko albo zabijając wszystkich”<sup>34</sup>. Gościnność to otwartość, ale otwartość oznacza bycie przygotowanym na każde możliwe zdarzenie, również to najbardziej negatywne, takie, jak zimna obojętność Innego wobec mnie, jego otwarta wrogość czy nawet wojna ze mną. Lévinas pisał, że: „twarz jest sama w sobie nawiedzeniem i transcendencją” (LT, s. 63). Tak, ale w *Adieu* Derrida zauważył wnikliwie, że owo „nawiedzenie” (*visitation*) oznaczać może również wizytę, odwiedzin, których skutku nie sposób przewidzieć. Wizyta Innego budzić więc może zarówno nadzieję, jak i największą trwogę: „ślad tej wizyty rozbija i *niepokoi*, jak to się może zdarzyć w przypadku wizyty nieoczekiwanej, niewyczekiwanej, napawającej lękiem, oczekiwanej poza horyzontem oczekiwania (*attendue au-delà de l'attente*), być może tak, jak wizyta mesjaniczna”<sup>35</sup>. Ta możliwość agresji i wojny Innego przeciwko mnie czyni kwestię czystej gościnności problematyczną i *nierozstrzygalną*.

Również coraz bardziej palący współcześnie problem migracji i uchodźstwa daje Derridzie asumpt do ukazania aporetyczności tego, co obaj filozofowie nazywają „bezwarunkową gościnnością”. Dany kraj może „gościnnie” wpuścić uchodźców tylko pod tym warunkiem, że *zarazem* nie otworzy granic dla *wszystkich* innych, domagających się azylu. Gest taki byłby tożsamy z politycznym końcem owego kraju, z zakwestionowaniem jego socjokulturowych i politycznych granic<sup>36</sup>. Na płaszczyźnie stosunków interpersonalnych aporia ta przedstawia się podobnie: goszczę Innego, otwierając przed nim dom (dla Lévinasa, przypomnijmy, otwarcie domu staje się metaforą i emblematem gościnności), lecz nie jest to wcale dowodem mojej absolutnej gościnności, gdyż to właśnie *ja* mam dom, *ja* jestem w nim panem, *ja* wreszcie panuję nad wszystkimi, którzy w domu przebywają. *Ja* mam *ich* pod kontrolą, przez co gwarantuję sobie, że goście nie wyrządzą krzywdy mnie samemu. W pracy Włodarczyka jest ten trop, ale nie ma już jednak rozpoznania ambiwalencji faktu, że aby nieuwarunkowana gościnność w ogóle miała miejsce, to *ja musiałbym wyrzec się* prawa mojej własności i władztwa w mojej prywatnej

<sup>34</sup> J. Derrida, *Hospitality, Justice and Responsibility*, [w:] *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, ed. R. Kearney, M. Dooley, Routledge, London 1999, s. 70.

<sup>35</sup> J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997, s. 114-115.

<sup>36</sup> Zob. J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, trans. M. Dooley and M. Hughes, ed. S. Critchley and R. Kearney, Routledge, London–New York 2001; por. również: J. Roffe, *Ethics*, [w:] *Understanding Derrida*, ed. J. Reynolds, J. Roffe, Continuum, New York–London 2004, s. 43.

przestrzeni, musiałbym stać się *zakładnikiem* we własnym domu, gdyż tylko w ten sposób mogę uniknąć rozciągnięcia nad Innym jakiejś formy kontroli a tym samym – zredukowania jego autonomii i heterogeniczności. Wyrzeknięcie się tego prawa wystawia mnie na ryzyko agresji Innego, co ponownie czyni kwestię absolutnej gościnności *nierozstrzygalną*<sup>37</sup>.

Niezbędnym założeniem w myśleniu o gościnności oraz dialogowaniu – założeniem, które Włodarczyk czynił przecież w pierwszej części książki (s. 102), a w części poświęconej Lévinasowi i pedagogice azylu jakby o nim zapomniał – jest dopuszczenie możliwości pełnej wrogości ciszy, zerwania komunikacji lub przemocy w sytuacji dialogu z obcym. Czy rzeczywiście wszystko, co powinniśmy robić, to witać i przyjmować Innego bez żadnych warunków? Każąc ustąpić prawu i interesom społeczno-politycznym na rzecz przykazu bezwarunkowej gościnności, wiele ryzykujemy, wystawiamy się na nieprzewidziane, dramatyczne być może konsekwencje. Jak sugerował Derrida, państwo naraża na szwank swoją suwerenność w momencie, gdy od niego jako gospodarza wymaga się, by zrzekło się swej suwerenności na rzecz gościa<sup>38</sup>. Zatem, podsumowując, powtórzyć można za dekonstruktorem, że wszystko to, co czyni bezwarunkową gościnność możliwą, czyni ją zarazem *niemożliwą*.

Nie ma w książce Włodarczyka głębszego namysłu nad tym problemem. Znajdujemy natomiast kolejne próby osłabienia ambiwalencji kategorii bezwarunkowej gościnności, rozpuszczenia jej radykalności w czymś, co przynajmniej na nas sprawia wrażenie apologii liberalizmu, który wyznaje swój grzech cynicznego eksploatowania Innego i nagle ogłasza wielki dla niego szacunek. Owa wzniosła ideologia, zachwalająca różnorako pojęty globalizm, pluralizm i różnorodność (warto pamiętać, że w tych ostatnich Nietzsche widział znak postępującej atrofii kultury europejskiej, gnuśnie przyglądającej się multiplikacji stylów życia, których nie regulują już żadne centralne normy i wartości i która nie ma już siły twardo walczyć o własną tożsamość), wcale nie myśli na poziomie „niedecydowalności” i nie rozumuje w mesjanicznych kategoriach „demokracji, która ma dopiero nadejść” – jak wierzy Rafał Włodarczyk (s. 320) – lecz grzęźnie w gładkim unikaniu prawdziwie niepokojących, politycznych pytań o status radykalnej inności we współczesnych społeczeństwach zachodnich oraz koncygowaniu mądrości w rodzaju: „gościnność musi pozostać świadomym i dobrowolnym wyborem” [!] (s. 315), albo: „gościnność to *de facto* władza gościnności – wolność dawania i odmawiania, władza inicjowania i kończenia” [!] (s. 307). I gdzie tu dynamika nierozstrzygalności?

---

<sup>37</sup> Szerzej na ten temat zob. M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii*, dz. cyt., s. 352-353.

<sup>38</sup> J. Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, transl. P.-A. Brault and M. Naas, Stanford, Stanford University Press, 2005, s. 101.

## 5. Co z tym „otwarcie na inność”?

Promowana przez Rafała Włodarczyka postawa otwarcia na inność domaga się w świetle powyższych uwag rozliczenia z tego, co i w jakiej manierze się nam w książce mówi. Można się bowiem zastanawiać, na ile Autor – w tylu miejscach postulujący konieczność sytuowania się na pograniczach tożsamości i różnicy – sam jest gotów uwzględnić głosy alternatywne czy krytyczne względem *jego* stanowiska, koncepcje przekraczające granice myśli Lévinasa, (i)grające z nim na pograniczach różnych dyskursów.

W świetle wszystkiego, zostało dotychczas powiedziane, następująca konstatacja nie powinna brzmieć zaskakująco: *jeśli czegoś w książce Rafała Włodarczyka nie ma, to postawy otwarcia na to, co inne wobec jego myślenia*. Wystąpienie Autora na seminarium prof. Zbigniewa Kwiecińskiego w Dolnośląskiej Szkole Wyższej pozwala raczej sądzić, że Włodarczyk zdradza się z postawą zupełnie odwrotną. Konfrontowany z głosami krytycznymi lub problematyzującymi kwestię bezwarunkowej gościnności z punktu widzenia „konkurencyjnych” koncepcji humanistycznych, twórca *Pedagogiki azylu* trwał zamknięty we własnym języku, nie podejmując dialogu. Michał Paweł Markowski rzekłby, że postawa zamknięcia na inne języki opisu świata towarzyszy każdej próbie stworzenia skutecznej teorii lub obowiązującej wykładni, ale też świadczy o skrajnym braku... poczucia ironii i humoru<sup>39</sup>.

Jeszcze lepiej, sądzimy, do postawy Rafała Włodarczyka pasowałaby krytyka, jaką Lech Witkowski kieruje do humanistów zapatrzonych w jedno nazwisko, jedną myśl, jeden filozoficzny język. Dokonywane przez nich trywializacje, zawłaszczenia i redukcje złożoności podejmowanych kwestii Witkowski zaleca kurować wyczuleniem na kategorie *dynamizmu, złożoności i paradoksu*. Znaczenie meta-teoretyczne tych kategorii polega na „znoszeniu tradycyjnych wyobrażeń o rzekomo niezbędnych w myśleniu i działaniu dualizmach i dychotomiach (rozłącznościach), monizmach (jednorodnościach) i koniecznościach” oraz na wyczerpywaniu „kategorii *telosu* jako immanentnego celu oraz nadziei na odnajdowanie

---

<sup>39</sup> „Łatwo spostrzec, jak trudno być humorystą, jeśli zamierza się stworzyć skuteczną teorię lub obowiązującą wykładnię. Czy można wyobrazić sobie Martina Heideggera, Jacques’a Lacana czy Emmanuela Lévinasa, a więc tych filozofów, którzy stworzyli nadzwyczaj wpływowe języki opisu świata, w roli kogoś, kto porzuca własny dyskurs, bo nie wierzy już w jego adekwatność? Jest raczej odwrotnie: filozofowie dlatego są wielcy i przechodzą do historii, że pracują nad umocnieniem i ufortyfikowaniem własnego języka, co prowadzi mnie do wniosku, że wielka filozofia skazana jest na dogmatyzm. (...) Podaję te trzy wielkie nazwiska dlatego, że kryją się za nimi przykłady najskrajniejszego braku poczucia humoru w dwudziestowiecznej filozofii, który to brak rozumiem dwojako: po pierwsze, jako przejaw nieznośnego patosu (...); po drugie zaś (...) jako programową niechęć do innych języków opisu” – M. P. Markowski, *Ironia i metafizyka*, [w:] tegoż, *Pragnienie i bałwochwalstwo. Felietony metafizyczne*, Znak, Kraków 2004, s. 28-29.

optymalności złotego środka czy jednoznaczności miary (umiaru)”<sup>40</sup>. Zapytajmy, czy Rafał choćby spróbował pokazać dynamizm (sprzeczności, ambiwalencje, aporie) i paradoksalność koncepcji Lévinasa? Chyba nie. Po pierwsze, powstała apoteoza stanowiska Lévinasowskiego, które tak w założeniach początkowych, jak i w efekcie finalnym zareklamowano jako pozbawione wad i iluminacyjne dla pedagogiki. Po drugie, powstał hymn na cześć judaizmu jako „apologii życia moralnego” (s. 238). Po trzecie, wszystko to zostało jakoś fikuśnie przyklejone do pedagogiki za sprawą haseł o potrzebie „udzielania azylu” i „miejsca gościnnego” Innemu w edukacji (s. 310), wrzucającymi te wytrychowe słówka do worka okrutnie już wyświechtanej ideologii kształcenia w trybie dialogu, postulowanej standardowo za Gadamerem, a przy tym z trudem przekładającej się na konkretne wskazówki metodologiczne dla nauczycieli, którzy gdzieś tam, na prawdziwym placu boju a nie w sali wykładowej, borykają się z codziennością sabotowania prób dialogu i oporu komunikacyjnego, z którym nie potrafią sobie radzić.

Wracając do wątku, powiedzmy, za Lechem Witkowskim, że na humanistyczne manowce trafia ten, kto pozostaje zakładnikiem nazw i nazwisk oraz stawia im kapliczki. Warto zatem mieć w pamięci poniższe ostrzeżenie, które pragniemy również zadedykować Autorowi:

Typowy błąd (...) wiąże się z notorycznym brakiem perspektywy dla prawomocnego postulowania i pokazywania (zachwalania) odrębności głoszonej oferty (...). Sugeruje się tu wyjątkowość jako wywyższenie, izolację od innych, zagubienie jej osadzenia w przestrzeni współmyśli i zmagania się z tym samym czy tylko takim samym zmaganiem się z czymś innym. Nie ma tła, nie ma pola osadzenia, nie ma świadomości, że *wielkość może polegać na ponowieniu próby, która ma już swoją historię i dzieje własnych niepowodzeń, iluzji i pułapek*<sup>41</sup>.

Jeśli chodzi o ukazanie szerszego tła czy perspektywy dla badanej myśli oraz postulowanej na jej kanwie „odrębności głoszonej oferty”, to nie da się ukryć, że u Włodarczyka rolę tego tła spełniają jedynie *żydowskie* źródła filozofii Lévinasa oraz dzieła zachodnich myślicieli *żydowskiego* pochodzenia, ponownie inspirowanych intelektualną spuścizną kultury... *żydowskiej*. Z kanonicznych tekstów Tradycji Włodarczyk powybierał tylko fragmenty wspierające jego stanowisko. Tym bardziej odnosimy wrażenie, że teksty te nie mogą stanowić wartościowej przestrzeni współmyśli dla koncepcji Lévinasa (współmyśli rozumianej właśnie, w duchu Witkowskiego, jako tło kontrastowe), skoro uznaje się je – skądinąd słusznie – za „źródła, z których Lévinas obficie czerpie” (s. 171), a tak w ogóle to twierdzi, że „etyka (...) Lévinasa jest (...) tematem, poprzez który dochodzi do głosu mądrość Pisma” (s. 171). *Nie ma przestrzeni dynamicznego współmyślenia, a tym bardziej szansy na krytyczność tam, gdzie ten sam pisze tak*

---

<sup>40</sup> L. Witkowski, *Dynamizmy egzystencjalne i rozwój człowieka w świetle sporów o humanistykę i humanizm*, [w:] tegoż, *Ku integralności edukacji i humanistyki II. Odpowiedź na Księgę Jubileuszową*, Wyd. Adam Marszałek, Kraków 2009, s. 566 i 567.

<sup>41</sup> Tamże, s. 560.

samo o tym samym bez mierzenia się z koncepcjami odmiennymi, z którymi przynajmniej można byłoby się spierać dla własnej korzyści i rozwoju. Zachodzi za to spore ryzyko oskarżenia o dogmatyzm oraz fetyszyzację tradycji żydowskiej.

## 6. Pedagogika integralna a manowce synkretyzmu: pedagogika azylu czy azyl pedagogiki?

Alternatywą dla mnożących się przez podział projektów pedagogiki z dopełnieniem – z konieczności ograniczających zakres swego namysłu do jednego, lub kilku pól dyskursywnych – wydaje się nam wypracowana przez Monikę Jaworską-Witkowską idea pedagogiki integralnej<sup>42</sup>, poszukującej w całej humanistyce impulsów dynamizujących myślenie o wychowaniu. Podstawą metodologiczną tego projektu jest postulowana przez Lecha Witkowskiego strategia czytania tekstów humanistycznych, polegająca na wychwytywaniu w nich momentów „wybuchowych”, niosących ważne impulsy dla własnego rozwoju duchowego oraz dla teorii i praktyki pedagogicznej<sup>43</sup>. Postulat wzbogacania pedagogiki wątkami humanistycznymi, płynącymi z wielu dyscyplin, znajduje również swe ugruntowanie w Zbigniewa Kwiecińskiego wizji pedagogiki jako dyscypliny powołanej do kształcenia humanistycznej wrażliwości i rozumności, z tym jednak zastrzeżeniem, że będzie ona potrafiła korzystać z dorobku innych dyscyplin humanistycznych i *budować na nim swoiste dla siebie pytania i odpowiedzi na nie*<sup>44</sup>.

Do tej ostatniej przesłanki pedagogiki integralnej chcemy odwołać się w końcowej ocenie wysiłku podjętego przez Rafała Włodarczyka. Uważamy bowiem, że przytoczone przed chwilą stanowisko Zbigniewa Kwiecińskiego wyznacza pewną granicę dla filozoficzno-teologicznego harcownictwa po polu pedagogiki. Kluczowym pytaniem nie jest tu bowiem, czy zdolnemu filozofowi udało się sprzedać pedagogice nowy towar w promocyjnej cenie i w atrakcyjnym opakowaniu, lecz to, czy umiał sprawić, by stała się ona dla pedagogiki podstawą dla budowania „swoistych dla niej pytań i odpowiedzi”. Jeśli warunek ten nie zostaje spełniony – a więc gdy pedagogika integralna bombardowana jest po prostu kolejnymi „nowymi impulsami”, średnio lub

---

<sup>42</sup> M. Jaworska-Witkowska, *W stronę pedagogiki integralnej. Peregrynacje humanistyczne*, Szczecin 2007; M. Jaworska-Witkowska, *Ku kulturowej koncepcji pedagogiki*, Wyd. Adam Marszałek, Kraków 2009.

<sup>43</sup> L. Witkowski, *Wstęp do fenomenologii czytania. Uwagi nie tylko seminaryjne*, [w:] tegoż, *Między pedagogiką, filozofią i kulturą. Studia, eseje i szkice*, IBE, Warszawa 2007. Zob. także L. Witkowski, *W stronę wybuchowego czytania (O podstawowej barierze spotkania kulturowego)*, [w:] tegoż, *Ku integralności edukacji i humanistyki II. Odpowiedź na Księgę Jubileuszową*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2009.

<sup>44</sup> Z. Kwieciński, *Potrzeba kształcenia w humanistycznej mądrości*, [w:] tegoż, *Tropy – Ślady – Próby. Studia i szkice z pedagogii pogranicza*, Edytor, Poznań – Olsztyn 2000, s. 242.

wcale mającymi się do realiów życia oraz do strategicznych zadań i celów edukacji – zachodzi ryzyko synkretyzmu, czyniącego z pedagogiki integralnej osobliwy a z y l, do którego każdy autor zajmujący się humanistyką spokojnie może wrzucić swoje trzy grosze. Zbigniew Kwieciński nie raz pisał o kłopotliwym zjawisku pouczenia pedagogiki przez filozofów, którzy, nawiasem mówiąc, często nic o owej pedagogice nie wiedzą. Rafał Włodarczyk o teorii pedagogicznej wie imponująco wiele, a przy tym wcale pedagogów nie poucza. Nie zmienia to jednak faktu, że próbuje zaoferować im myśl, która nie wydaje się być adekwatna dla potrzeb dyskursu pedagogiki międzykulturowej.

Z pewnością można mówić o „pedagogice azylu”, jak zresztą o każdej pedagogice z nową, intrygującą etykietą. Można też mówić o idei „azylu” w dziele Lévinasa. Ale gorzej, gdy z tego Lévinasa czyni się patrona pragmatyczno-instrumentalnego myślenia o pedagogice wielokulturowości, czym – naszym zdaniem – i jemu, i teź pedagogice wyrządza się krzywdę. Na zakończenie tej polemiki warto powtórzyć pytanie: *czy nie jest aby tak, że pedagogika w coraz większym stopniu staje się dziś a z y l e m dla epigonów wielkich filozofów*, których myśl – będąc zbyt złożona i paradoksalna, by dawać humanistom nadzieję na łatwe jej zamknięcie w syntezie/monografii – pedagogice jakoś dziwnie jawi się jako nader jednolita, bezproblemowa, a w dodatku przekonująca i przełomowa? Czy naprawdę stanowisko Lévinasa – jednego z nielicznych w filozofii współczesnej myślicieli, którzy nie szli na kompromis i swoje myślenie konsekwentnie utrzymywali na poziomie tego, co „ponad istotą”, co „niemożliwe” – można rozmiąć na drobne, stępić mu kły i postawić w jednym szeregu z piewcami współczesnej demokracji liberalnej i jej maskotek w rodzaju „pluralizmu” i „multikulturalizmu”?