

# Anna Kurkiewicz

---

## Pedagogika międzykulturowa a pytanie o innego

---

Przegląd Naukowo-Metodyczny. Edukacja dla Bezpieczeństwa nr 4, 173-185

---

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Anna KURKIEWICZ**

Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa w Poznaniu

## **PEDAGOGIKA MIĘDZYKULTUROWA A PYTANIE O „INNEGO”**

Pytanie o „innego” jest pytaniem o pierwotną wrogość i jej przewyciężanie. Pytaniem o tożsamość człowieka i jej konstytutywne elementy, pytaniem w końcu o tożsamość całych grup i społeczności oraz dynamiczną dialektykę kształtowania ich właściwych *modi* (określeń). Pytanie o innego jest jednocześnie pytaniem o uwikłanie inności w obcość oraz jednostkowe, jak i społeczne konsekwencje owej szczególnej dialektyki „obcego”. „Doświadczenie obcego, które oznacza coś więcej niż tylko przyrost doświadczenia, przemienia się w wyobcowanie doświadczenia, a ten, kto je poczynił sam dla siebie staje się obcy, obcość jest zaraźliwa w tym sensie co choroba, miłość, nienawiść czy śmiech”<sup>1</sup> – czytamy w pracy *Topografia obcego* Bernharda Waldenfels’a. Co uderzające, jak zaznacza filozof, to stosunkowo późne sprobmatyzowanie na gruncie myśli europejskiej kategorii obcego, a wcześniej „innego” (uchwycenie inności poprzedza bowiem ujęcie „tego, co obce”, sprobmatyzowanie „obcego”), czego przyczyny upatruje Waldenfels w specyfice dyskursów zapoczątkowanych grecką filozofią. Istota przywołanej refleksji zasadza się na koncentracji na dwóch kategoriach, a raczej przewartościowaniach w obrębie owych dwóch kategorii: rozumu i podmiotu („przemiany nowożytnego pojmowania rozumu i przemiany pojmowania roli podmiotu”<sup>2</sup>) oraz ześrodkowaniu na nich nici przewodnich europejskiej myśli. Rzecz pierwsza odnosi się, jak zaznacza badacz, do możliwych granic rozumu, czy też budowanych za jego sprawą „porządków”, porządków za każdym razem ograniczonych, czy to poprzez doświadczenie, czy inny, nie dający się pogodzić, skorelować z aktualnie rozpatrywanym lub konstruowanym – porządek. „Ograniczone porządki sprawiają, że obce staje się obserwowalne w postaci nad – zwyczajnego, które na różne sposoby wyłania się na marginesach oraz w lukach różnych porządków”.<sup>3</sup> Rzecz druga – przemiana w obrębie postrzegania podmiotu – tyczy przeniesienia podmiotu jako takiego z centrum refleksji, namysłu nad człowiekiem w inne jej obszary, z czym wiąże się podważenie roli podmiotu jako fundamentu wiedzy i „nośnika rozumu”. Co istotne, a co podkreśla Waldenfels, podmiot „wymyka się sam sobie i nie może temu zaradzić poprzez refleksyjny «powrót do samego siebie»”. Owo szczególne przewartościowanie roli i znaczenia podmiotu „... konfrontuje nas z czymś radykalnie obcym, co poprzedza wszelkie próby przyswojenia i przeciwstawienia się im, tak jak obce spojrzenie, które dosięga nas zanim jeszcze to sobie uzmysłowimy”.<sup>4</sup> Oswajanie, czy też „opanowanie obcego”, to proces, z którym europejska myśl, jak zaznacza filozof, zmagala się przez stulecia, w oświeceniu nabierając właściwego sobie kształtu, wydobycia niejako „obcego” na światło dnia, uczynienia zeń ważkiego planu refleksyjnego namysłu, obszaru konfrontacji z wyłaniającym się w ten sposób *problematem* – samego myślenia.

---

<sup>1</sup> H. Waldenfels, *Topografia obcego*, przeł. J. Sidorek. Warszawa 2002, s. 4

<sup>2</sup> Ibidem, s. 4

<sup>3</sup> Ibidem, s. 5

<sup>4</sup> Ibidem

Jeśli wymyśleć się w pojęcie „obcego”, powie Waldenfels, to rysuje się przed nami szerokie pole znaczeniowe, „obce, po pierwsze, jest coś, co występuje poza własnym obszarem (...) i co bywa personifikowane w formie „obcokrajowiec” albo „obcokrajanka” (...). Obce, po drugie, jest coś, co należy do kogoś innego (...). Jako obce, jawi się, po trzecie, to, co odmiennego rodzaju i za takie uchodzi”.<sup>5</sup> Nie jest ono tym samym, co „inne”, a będąc znaczeniowo z nim związane stanowi w jakimś sensie jego rozszerzenie. „Obce nie jest po prostu czymś innym (ἕτερον; *aliud*), które – tak jak w Sofiście Platona – powstaje poprzez odgraniczenie od tego, co jest tym samym (ταυτόν; *idem*)”.<sup>6</sup> Obcość będzie nie tylko oddzieleniem i odróżnieniem, jak to jest w przypadku inności, ale zanegowaniem szczególnego rodzaju przynależności. Identyfikacja człowieka dokonuje się bowiem poprzez różnicę (odróżnienie siebie od innego), ale jednocześnie poprzez przynależność do kolektywu, jakiegoś „my”.<sup>7</sup> Obcość natomiast, to wyrwanie z owej przynależności, wyobcowujące separowanie, osadzenie poza jej obrębem. Poprzez proces separacji „inne” przechodzi w „obce”, dokonuje się swoisty proces alienacji. Obcy, prócz tego, że inny, odmienny staje się odległy. Z terminologicznego uwikłania – nakładania się planów znaczeniowych pojęć: „inny”, „odmienny”, „różny”, a w końcu „obcy”, to właśnie pojęcie „obcy” („obcość”) zostaje najczęściej zestawione z pojęciem „wrogi” („wrogość”). Obcy postrzegany jest jako wrogi, zagrażający temu, co własne, swoje.<sup>8</sup> Wrogość natomiast jawi się jako wypadkowa niepokoju i strachu wynikła z konfrontacji z tym, co obce.<sup>9</sup>

Obserwujemy tutaj swoistą dialektykę dyskursu odwołującego się do kategorii „innego” – „obcego”. Z jednej strony ukazuje się bowiem wyraźna nieobecność w refleksji europejskiej „innego”, która od czasów greckich bazowała raczej na pojęciu *logosu*, odwołującego się do tego, co ludziom wspólne (zdolność myślenia jako właściwość wyróżniająca człowieka), marginalizując tym samym pojęcie obcości,<sup>10</sup> z drugiej natomiast strony „obcość”, (czy „inność”) mimo braku jej problematyzacji na płaszczyźnie dyskursu, racjonalnej refleksji stanowiła podstawę konstytucji, czy określania tego, co własne, swoje. Stąd chociażby pojawienie się w języku greckim określenia barbarzyńca (*βαρβάρους*) oznaczające człowieka dzikiego, niecywilizowanego, spoza greckiego czy później rzymskiego kręgu kulturowego (łaciński odpowiednik greckiego *βαρβάρους* to *barbarus*), człowieka obcego – *cudzo* – ziemca. Jego „obcość” zasadzona była na przypisanej nieznajomości języka, jak i cywilizacji greckiej (grecko-rzymskiej), traktowanej jako właściwy punkt odniesienia dla opisu rzeczywistości, jak i samego człowieka.<sup>11</sup>

Jeśli sięgnąć zatem rzeczywistości antycznej czy przednowoczesnej<sup>12</sup> i osadzonych w jej planie bytów kulturowych, rzecz można, iż jednym

<sup>5</sup> Ibidem, s. 16

<sup>6</sup> Ibidem

<sup>7</sup> Patrz: ibidem, s. 18

<sup>8</sup> Por. ibidem, s. 20-21

<sup>9</sup> Waldenfels zaznacza, iż nie należy za każdym razem czynić prostej analogii pomiędzy „innym” a „wrogim”, co częstokroć ma miejsce w literaturze przedmiotu, patrz: H. Waldenfels, *Topografia obcego*, op. cit., s. 44-47

<sup>10</sup> Ibidem, s. 11

<sup>11</sup> Por.: W. Lengauer, *Starożytna Grecja okresu archaicznego i klasycznego*. Warszawa 1999, s. 76

<sup>12</sup> Termin „przednowoczesność” – wprowadza Jacques le Goff – rozwijający założenia szkoły Annales, jako termin określający okres średniowiecza, co miało zrekapitulować traktowaną częstokroć wyłącznie krytycznie epokę, patrz: J. le Goff, *Długie średniowiecze*, przeł. M. Żurowska. Warszawa

z istotnych elementów kształtujących tożsamość całych wspólnot była konfrontacja względem „innego” („obcego”) postrzeganego jako „wrogi”, „nie swój”, „odmienny”, mimo nieobecności wyróżnionej kategorii w ówczesnych dyskursach. Kształtowana na tak zarysowanej kanwie tożsamość jednostek, jak i całych grup społecznych, z konieczności łączona była z wrogością i uprzedzeniem. Zagrożającym, wrogiem był zawsze „inny” – pochodzący z odmiennej grupy społecznej, innego kręgu kulturowego. „Innego” należało się wystrzegać chroniąc przed nim to, co „własne”, chroniąc własną tożsamość. „Inny” pojęty jako obcy (obcokrajowiec) nie wzywał do zrozumienia, a nakłaniał do wrogości (niezrozumienie odmienności pogłębiało wrogość), inny umacniał przekonanie o konieczności chronienia dostępu do własnej odrębności i stania na straży jej konfrontacji z tym wszystkim, co nie mieściło się w granicach oswojonej, traktowanej jako własna rzeczywistości.

Ow przednowoczesny świat, ze swą konstytutywną konstrukcją, przeciwstawienia *ja* – obcemu, wrogiemu „innemu” został naruszony za sprawą, z jednej strony nowoczesnego dyskursu, i z drugiej samej dynamiki zacierania granic w świecie nowoczesnym i ponowoczesnym. Tutaj „inny” – okazuje się być tuż obok, inny przechodzi w drugiego, z którym przychodzi się konfrontować współczesnemu człowiekowi na każdym niemal kroku jego życiowych poczynań. Owa otwartość świata współczesnego staje się zatem rzeczywistością wyzwania, wyzwania rzuconego „innemu”, a raczej jego obrazowi, wyzwania względem tożsamości *ja* i jej składowych elementów, tożsamości budowanej w opozycji wobec „drugiego”. Człowiek poruszając się w mnogości nachodzących na siebie światów (odmienności, odmiennych kultur, sposobów myślenia) z konieczności zderza się z tym, co niezrozumiałe, a to pociąga za sobą konieczność spotkania (konfrontacji), a wraz z nim próby zrozumienia „innego”, – odmiennego od *ja* i jemu obcego oraz siebie w relacji swoistego uwikłania w inność. Jak zaznacza Waldenfels „... za wysiłkami zmierzającymi do zrozumienia obcego widoczne są cienie polityki wobec obcych, które w krajach wysoko uprzemysłowionych wyłoniły się z otwarcia granic, z bezpośredniego sąsiedztwa i ze znacznego przemieszania kulturowych sposobów życia...”<sup>13</sup>

Wobec takiego wyzwania staje w świecie nowoczesnym czy też późnonowoczesnym szczególnie pedagogika, stanowiąc podstawę kształtowania i wychowywania człowieka, staje się zarazem katalizatorem owych dynamicznych przemian mających kluczowe znaczenie dla budowania nowej, „płynnej”, czy też „rozmytej” tożsamości.<sup>14</sup> Inny staje się zadaniem, ale i wyzwaniem, wyzwaniem do poszanowania, a wcześniej jeszcze do zrozumienia. Rozumienie natomiast, by przyniosło zamierzony efekt, wsparte winno być dialogiem. Pedagogika dziś zatem jako jeden ze swych filarów winna czynić otwartą postawę dialogiczną, a raczej wychowanie w jej stronę. To dialog bowiem staje się możliwym narzędziem porozumienia i komunikacji w rzeczywistości wielości kultur. Jak zaznacza Jerzy Nikitorowicz, „edukacja międzykulturowa jako proces dialogu kultur (...). Kształtowałyby otwartość i tolerancję, wyrzekając się poczucia wyższości kulturowej na rzecz wzajemnej wymiany wartości i dbałości o wspólny spadek dziedzictwa

2007; J. le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, przeł. H. Szumańska-Grossowa. Warszawa-Gdańsk 2002; J. le Goff, *Od czasu średniowiecznego do czasu nowożytnego*. (w:) *Czas w kulturze*, pod. red. A. Zajączkowski. Warszawa 1988

<sup>13</sup> H. Waldenfels, *Topografia obcego*, op. cit., s. 13

<sup>14</sup> Patrz: Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz. Kraków 2006; Z. Bauman, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, przeł. J. Łaszcz. Gdańsk 2007

kulturowego”.<sup>15</sup> Jeśli zatem zadaniem pedagogiki jest kształtowanie postaw otwartości i tolerancji, kształtowanie zdolności refleksyjnego namysłu nad otaczającą rzeczywistością, kształtowanie zdolności rozumienia złożoności świata, a wraz z nim człowieka, kształtowanie, w końcu, gotowości do spotkania tegoż człowieka i wchodzenia z nim w dialog, to nie może być ona głucha na faktyczne tło ludzkiej aktywności (zastaną rzeczywistość), nie może unikać konfrontacji z realiami w jakich przychodzi żyć współczesnemu człowiekowi. Rozwijając zdolność rozumienia świata i krytycznego doń odniesienia człowiek za każdym razem mierzy się ze światem danym mu w takiej, a nie innej postaci. Refleksyjne zatrzymanie nad człowiekiem skorelowane zostaje z refleksją nad światem jako takim oraz światem jako efektem ludzkiej aktywności, światem poddawanym nieustannym przeobrażeniom. Zrozumienie owej dynamiki przemian zachodzących wewnątrz świata pogłębić może zrozumienie samego człowieka, w pierwszej kolejności jako istotę refleksyjną i reflektującą. Owa szczególna, swoiście ludzka zdolność sprzęgnięta jest z możliwością jej rozwoju lub odrzucenia. Negując jednak samo myślenie – człowiek odrzuca jednocześnie zdolność do adekwatnej oceny otaczającego świata i ludzkich w nim poczynań, w tym oceny moralnej. Konsekwencją tak pojętej negacji myślenia staje bezrefleksyjna postawa wobec rzeczywistości – a szczególnie drugiego człowieka.

Jak podkreśla Hanna Arendt – zło XX wiecznych totalitaryzmów zasadza się właśnie na odmówieniu sobie przez człowieka zdolności do myślenia, a w konsekwencji zdolności do rozróżniania dobra od zła – oto istota tzw. „banalności zła” – ignorancja. Wyrosły na ciężeniu w stronę całościowego (*totalite*) ujęcia świata i narzucenia owego jednorodnego obrazu całym społeczeństwom totalitaryzm jest właśnie egzemplifikacją odcięcia wyrosłych nań myślowych konstrukcji od krytycznej – zdolnej do odróżnienia dobra od zła – refleksji. Tego typu myślenie, a raczej jego brak odniesienia do kategorii różnicy i uczynienia zeń podstawy reflektującego namysłu, szczególnie w obrębie etyki, mówienia o „drugim” – „innym” jako o mającym prawo do odmienności, prowadzi w konsekwencji do konfliktu, agresji, wojny. Jak podkreśla za Emmanuelem Levinasem Tischner: „Przez wojnę dąży się do zamknięcia świata w jednej całości, do podporządkowania go jednej kluczowej zasadzie, jednemu podstawowemu pojęciu, w imię którego uśmierca się każdą różnicę”.<sup>16</sup> Obarczony doświadczeniem totalitaryzmów współczesny świat, podkreślający wartość wielości i różnicy, przeciwstawiający konstruowanie wielkich systemów rozproszonym dyskursom, przenoszący próby opisu i uchwycenia rzeczywistości z poziomu ontologii na poziom narracji, języka jest jednocześnie światem otwartej możliwości dla zaistnienia dialogicznej, osadzonej w etycznym horyzoncie kategorii różnicy, możliwości spotkania człowieka z człowiekiem w całej jego odmienności, możliwości budowania rozumienia i porozumienia pomimo różnicy, możliwości tworzenia podstaw dla poszanowania innego, jego wolności, dla współzyczenia ludzi w warunkach względnego pokoju. To dopiero, jak powie Tischner, staje się warunkiem prawdy – prawdy o człowieku.

Jedynie w autentycznym zetknięciu z innym (z *Ty*) człowiek (*Ja*) staje się w pełni sobą, urzeczywistnia swoje istnienie. Wypełnia własną egzystencją dynamiką spotkania, nadając życiu nową jakość, wnosząc w przestrzeń własnego

<sup>15</sup> J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*. Białystok 1995, s. 9

<sup>16</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*. Kraków 2000, s. 167

bytu szczególną wartość, wartość relacji z drugim człowiekiem czy posługując się słowami Martina Bubera, relacji *Ja – Ty*, gdyż – jak powie filozof – „każde prawdziwe życie jest spotkaniem”.<sup>17</sup> Bez możliwości otwarcia na drugiego człowieka ludzka egzystencja staje się wyłącznie doświadczaniem świata bez możliwości z nim złączenia, wejścia w relację, konfrontacji, odzwierciedlenia siebie w innym, a tym samym przemiany warunkującej wzrost i rozwój na gruncie *Ja*. To staje się możliwe dopiero w zetknięciu z innym, z *Ty*, wówczas bowiem doświadczenie świata przechodzi w relację – relacyjne doń odniesienie (za sprawą napotykanego wewnątrz rzeczywistość świata drugiego człowieka).<sup>18</sup> Życie jedynie w świecie przedmiotów, świecie idei jest pomijaniem i zapominaniem człowieka. Budowanie rzeczywistości ze świata idei, martwych form wyrazu, czyli przenoszenie punktu ciężkości z egzystencji na poziom doświadczanie świata zewnętrznego – jak zaznacza autor *Ja i Ty* – jest częstokroć wyrazem ucieczki przed pustką, przed nicością, lecz jednocześnie staje się oddaleniem od właściwego centrum, jądra życia – spotkania z drugim człowiekiem. Spotkania nie wyłącznie z tym, co go określa, ale z nim samym jako znaczącym. Martwej idei, człowiekowi jedynie myślanemu – „ja” pojętemu jako „bycie w sobie” przeciwstawiony zostaje realny człowiek z całokształtem jego świadomościowo-cieleśnego złożenia. Spotkanie z *Ty* okazuje się zatem wyłanianiem się człowieka w jego konkretnym, cielesnym kształcie. W ten sposób ciało innego „... z nurtów nie objętej przestrzeni ani czasem obecności wychodzi na brzeg istnienia”.<sup>19</sup>

Kim jednak jest ów przywoływany inny – drugi człowiek? Odwołując się do słów Levinasa wskażmy na kategorię bliźniego. Drugi to bliźni, „bliźni to absolutnie inny. On nie stanowi ze mną ciągu liczb ... Ani posiadanie, ani jedność liczby, ani jedność pojęcia nie wiąże mnie z Drugim. Brak nam wspólnej ojczyzny, brak, który z innego czyni – Obcego; Obcy: wprowadzający zburzenia w moje «u siebie». Obcy znaczy również wolny. Nie mam nad nim władzy”.<sup>20</sup> Lecz, co istotne „cały los i podstawowa treść przytomności ludzkiej jest związana z doświadczeniem drugiego. Od drugiego uczymy się mowy, a mowa jest darowaniem nam świata. W dialogu z drugim kształtuje się nasza wędrówka, wędrówka przez pustynię”.<sup>21</sup> Czym zatem jest i czym może być dialog? Rozumiany jako istotna składowa kontaktu z drugim człowiekiem, jest otwarciem na innego, na możliwą przestrzeń spotkania z innym, jest przewyciężaniem myślenia w kategoriach świadomości podmiotu – „ja”, przewyciężaniem Fichte’ańskiej relacji *ja – nie-ja*, w której *nie-ja* stanowi podstawę różnicy, konstytucji i umacniania samego *ja*. W dialogu *nie-ja* przechodzi w *ty*, a *ty* jest objawieniem innego w jego obliczu – twarzy. Jest nie tyle podstawą umacniania samego *ja*, co otwarciem przestrzeni spotkania – możliwością jej zaistnienia. Jak powie Levinas, przestrzeń ta jest już z razu przestrzenią etyczną. Twarz innego wzywa nas bowiem do czynu: takiego bądź innego zachowania względem „innego” – drugiego człowieka. „Spotykając innego, natrafiamy na jego twarz”.<sup>22</sup> Twarz nie

<sup>17</sup> M. Buber, *Ja i Ty*. (w:) M. Buber, *Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor. Warszawa 1992, s. 45

<sup>18</sup> Por: ibidem, s. 43

<sup>19</sup> Ibidem, s. 47

<sup>20</sup> E. Levinas, *Totalité et infini*, Nijhoff. La Haye 1961, s. 9, (za:) J. Tischner, *Myślenie według wartości*, op. cit., s. 172

<sup>21</sup> Ibidem, s. 172

<sup>22</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*. Kraków 1998, s. 4

jest tu czymś, co da się kategorialnie uchwycić, jest raczej tym, co się nam objawia.<sup>23</sup> Jak podkreśla filozof „twarz jest obecna w swej odmowie bycia treścią, w tym znaczeniu nie może być pojęta, to znaczy ogarnięta, ani widziana, ani dotykana ...”.<sup>24</sup> „Doświadczenie Twarzy lub lepiej epifania Twarzy jest typu etycznego. Twarz nie jest odpowiedzią na moje pytanie, raczej ona stawia mi pytanie. W tym momencie budzi się ze snu nasza wolność. Drugi pytaniem swoim czegoś mi zakazuje, czegoś oczekuje, o coś prosi. Tym samym stawia mi jakąś granicę, jakieś «nie»”.<sup>25</sup> W ten sposób relacja ja – *inny*, relacja, z której wyłania się możliwość spotkania z *innym*, jego twarzą wprowadza w przestrzeń etyki: „Twarz innego stawia nas w krzyżowym punkcie świata. Ten, kto posiada twarz, jest inny. Odbiera wiążącą moc czynnościom i projektom czynności, które poprzedzają nasze ruchy w świecie. Nie daje się opisać przy użyciu pojęć, którymi opisujemy rzeczy. Domaga się innego języka niż język ontologii. Właściwym językiem jest tu język etyki. „Nazywamy «etyczną» relację między terminami, gdy jeden nie jest powiązany z drugim ani przez syntezę umysłu, ani przez relację podmiotu i przedmiotu, gdy jednakże jeden ciąży ku drugiemu, narzuca się, znaczy dla niego, gdy wiąże się ich intryga, której wiedza nie potrafi ani wyczerpać, ani rozwikłać”<sup>26,27</sup>.

Tischner podkreślał będzie za Levinasem, iż jeśli chcemy ująć człowieka w jego pełni, to nie możemy pomijać etycznego wymiaru jego istnienia. Spotkanie innego – ujawnienie się jego oblicza jest za każdym razem wprowadzaniem w przestrzeń etyki. Inny niesie ze sobą wartość pociągającą za sobą odpowiedzialność przed sobą, wobec i za drugiego – innego człowieka. Przestrzeń etyczna w jaką wprowadza nas inny – spotkanie z nim – jest przestrzenią otwarcia na jego wolność, a jednocześnie przestrzenią rysującą granice wolności własnej. Poszanowanie odrębności innego jest za każdym razem w jakimś sensie ograniczeniem pola własnej aktywności. Granicą aktywności, własnej ekspresji okazuje się dobro innego, jego nienaruszalność. Tam, gdzie na horyzoncie ludzkiego działania pojawia się inny (jako działający, wyrażający siebie, odrębny byt), tam pojawia się konieczność weryfikacji przejawów własnej aktywności, dynamiki własnego istnienia w świecie. Moja wolność staje wobec wolności innego, moje dobro skonfrontowane z dobrem drugiego człowieka. Jak zaznaczy Levinas: „Zakwestionowanie przez Innego mojej spontaniczności zwię się etyką. Obecność Innego – jego niesprawdzalność do mnie – do moich myśli, do mego stanu posiadania, spełnia się właśnie jako kwestionowanie mojej spontaniczności, jako etyka”.<sup>28</sup> Dobro innego zostaje wtedy postawione ponad, czy też sytuowane niejako nad moim dobrem. „Trudno o bardziej dramatyczne odwrócenie zasad nowoczesnej etyki niż Lévinasa decyzja przyznania innemu człowiekowi pierwszeństwa, które dotąd bezspornie przysługiwało jaźni”<sup>29</sup> – powie Bauman.

<sup>23</sup> Patrz: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, op. cit., s. 174

<sup>24</sup> E. Levinas, *Totalité et infini*, Nijhoff. La Haye 1961, s. 168, (za:) J. Tischner, *Myślenie według wartości*, op. cit., s. 174

<sup>25</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, op. cit., s. 175

<sup>26</sup> E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris 1967, s. 225, nota nr 1, (za:) J. Tischner, *Filozofia dramatu*, op. cit., s. 25

<sup>27</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, op. cit., s. 25

<sup>28</sup> E. Levinas, *Totalité et infini*, op. cit., s. 13; (za:) J. Tischner, *Filozofia dramatu*, op. cit., s. 3

<sup>29</sup> Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir. Warszawa 1996, s. 115

Filozoficzna refleksja, począwszy od czasów antyku po okres nowożytny, punktem ciężkości czyniła rozum, jaźń, świadome *ja*.

Filozofia dialogu rozrywa ramy tak pojętego myślenia. Wyznacznikiem określenia tego, co dobre lub złe, słuszne lub niesłuszne staje się nie świadomość a Inny – jego oblicze. Powtórzy Bauman za Lévinasem: „Twarz sąsiada zwiastuje mi odpowiedzialność bezwyjątkową, poprzedzającą świadomą zgodę, każdy pakt, wszelką umowę”.<sup>30</sup> Wraz z dostrzeżeniem Innego w planie odpowiedzialności, odpowiedzialności *Ja* za *Ty* – drugiego, wyłania się jego „sens”. Inny jako wyznacznik odpowiedzialności staje się zarazem źródłem sensu – nabiera sensu dla mnie. W ten sposób – jak powie Bauman – „rodzi się moja wolność moralna”.<sup>31</sup> Ta swoista moralność zostaje u Levinasa, co podkreśla autor *Etyki ponowoczesnej*, zestawiona z kategorią bliskości. Bliskość jako probierz człowieczeństwa zostaje sytuowana „poza intencjonalnością”.<sup>32</sup> Wyrosła ze spotkania z ludzką Twarzą i wprowadzenia jej w przestrzeń *agatologiczną* – poprzedza wszelki dyskurs, a wcześniej jeszcze, jakkolwiek akt, reakcję. Twarz innego staje niejako przed aktem – reakcją na i wobec niego. Odpowiedzialność wypływa tedy nie z rozumu, a prowokowana jest spotkaniem Innego, jego Twarzy. Twarz, jak będzie podkreślał Lévinas, wzywa do odpowiedzialności za Innego – drugiego człowieka. Jednak ta sama twarz również prowokuje. Rzuca wyzwanie. Staje się nakazem „nie zabijaj” i jednocześnie otwartą możliwością zabójstwa – mordu. Nad otwierającą się przestrzenią etyczną zawisa szczególnie dramatyczne rozdarcie. Inny niejako odsłania, wprowadza na scenę dramatu – dramatu ludzkiego wyboru oraz jego uwikłania – wolności. Wybór dotyczy możliwości uchwycenia istoty dobra i zła, ich rozróżnienia oraz opowiedzenia się, czy to po stronie *agatonu* – dobra, czy jego przeciwieństwa. Tischner tak rysowaną przestrzeń określi mianem *agatologicznej*. Sens spotkania „innego” zasadza się tutaj na owej szczególnej dialektyce dobra i zła oraz przyłożenia doń miary rozumu – *logosu*. W *Filozofii Dramatu* czytamy: „Spotykając drugiego (innego), spotykam go w horyzoncie, który w ogóle umożliwia spotkanie i zarazem jest jego dziełem. Spotkany inny i ja wraz z nim znajdujemy się w przestrzeni, w której coś jest lepsze, a coś gorsze, dobre lub złe. Przestrzeń ta nie jest zwykłą przestrzenią geometrii Euklidesa, lecz przestrzenią hierarchiczną. Dobro zwie się po grecku *agaton*. *Logos* znaczy to, co rozumne, mądre. Powiemy więc: spotkanie jest otwarciem *agatologicznego* horyzontu doświadczenia międzyludzkiego. Horyzont *agatologiczny* to taki horyzont, w którym wszystkimi przejawami innego i moimi włada swoisty *logos* – *logos* dobra i zła, tego, co lepsze i co gorsze, wznoszenia i upadku, zwycięstwa i przegranej, zbawienia i potępienia”.<sup>33</sup> Człowiek spotykając innego jako drugiego, napotykając innego w jego Twarzy, wkracza jednocześnie na scenę dramatu. Spotkać drugiego można bowiem jedynie w przestrzeni swoistego uwikłania dobra i zła. Pominięcie owego *agatologicznego* horyzontu jest pominięciem człowieka (w jego pełni). Jest rozminięciem się z możliwością z nim spotkania. Pomijając *agaton* mijamy człowieka, lecz go nie spotykamy. Jak zaznacza Tischner, drugi człowiek otwiera świadomość jego obecności, jego

<sup>30</sup> E. Lévinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, przeł. A. Lingis, Martinus Nijhoff. Haga 1981, s. 84, 87, 88; (za:) Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, op. cit., s. 116

<sup>31</sup> Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, op. cit., s. 117

<sup>32</sup> Patrz: E. Lévinas, *Language and Proximity*. (w:) *Collected Philosophical Papers*, przeł. A. Lingis, Martinus Nijhoff. Dordrecht 1987, s. 119; (za:) Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, op. cit. 118

<sup>33</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*. Kraków 2006, s. 46



istnienia. Istnienia tego nie sposób zanegować, każda próba odrzucenia człowieka, pominięcia go – jest jednocześnie przyznaniem jego istnienia. Istnienie to jednak wpisane zostaje wraz z człowiekiem, wraz z otwartością na innego, w szczególny tragizm. Na scenę rozgrywającego się dramatu wdziera się możliwość tragedii. Jeśli istnienie innego określone zostało poprzez wprowadzenie w pole wartości – dobra, to nie można go oddzielić od jednocześniej możliwości zaistnienia zła. Wraz z pojawieniem się człowieka pojawia się możliwość negatywnego zabarwienia jego losu. Napisze Tischner: „... istnienie, jakie niesie ze sobą inny, nie jest istnieniem neutralnym, istnieniem czystym, doskonałością przejawiającą istotę. Istnienie to określa się agatologicznie. Innymi słowy: jest ono istnieniem problematyzowanym w jego wartości nieusuwalną perspektywą tragedii. Nie można oddzielić doświadczenia tego istnienia od doświadczenia zła, które mu zagraża, od nieszczęścia, które zagraża innym, ani też od dobra, o które musi walczyć i którego musi domagać się od innych”,<sup>34</sup> a także w innym miejscu: „Dramat otwiera możliwość tragedii. Istotę tragedii stanowi zwycięstwo zła nad dobrem. Wmyślając się w agatologiczną istotę tragedii, możemy zbliżyć się do rozumienia natury zła”.<sup>35</sup>

Mijanie drugiego człowieka otarte z możliwości autentycznego spotkania – oto początek zła. Niemożność spotkania – objawienia się ludzkiej twarzy – jest pominięciem człowieka w jego wartości, jego człowieczeństwa. Tam gdzie zło zyskuje pierwszy głos, stając ponad dobrem, tam człowiek zostaje zepchnięty do roli przedmiotu sytuowanego obok innych elementów przedmiotowego świata i niejako z nimi zrównany. Zostaje mu w ten sposób odebrany swoisty, najbardziej właściwy sposób bycia – objawiania się drugiemu poprzez oblicze (twarz). Człowiek myślany w oderwaniu od oblicza – człowieczeństwa – zatracą ludzkie kształty, zatracą swój wymiar etyczny. Zanegowanie owego szczególnego miejsca objawiania się człowieka, niedostrzeżenie człowieka w jego obliczu, miast do spotkania prowadzi w kierunku odwrotnym – do oddalenia. Oddalony w ten sposób od „drugiego” człowiek staje wobec niemożliwości realizacji pełni swego człowieczeństwa (realizacji siebie w relacji *ja – ty*) oraz niemożliwości dostrzeżenia owej pełni w innym. Tam gdzie mógł zaistnieć horyzont spotkania – świat wartości, tam powstaje anty-wartość – świat bez człowieka, świat otarty z ludzkiego oblicza objawiającego się w napotykanym „innym”. Napisze Tischner: „W ten sposób powstaje piekło – miejsce, gdzie ludzie są najbliżej i zarazem najdalej od siebie. Najbliżej, bo mogą się dotknąć, i najdalej, bo nie mogą się spotkać”.<sup>36</sup> Piekło niemożności spotkania drugiego człowieka, niemożności dostrzeżenia w nim nieusuwalnej wartości sprzężone zostaje z niezdolnością do pogłębionej refleksji nad fenomenem „innego” jako ważkim, nieusuwalnym elementem ludzkiego doświadczenia. Człowieczeństwo wyraża się właśnie w owej czysto ludzkiej właściwości jaką stanowi zdolność do refleksowania, namysłu nad rzeczywistością, jak i samym człowiekiem – jako jej składowym elementem, zdolność wmyślenia się, a w konsekwencji wkroczenia (co też zachodzi w odwrotnym kierunku) w przestrzeń agatologiczną – przestrzeń sytuowania drugiego w horyzoncie dobra – dobra dla niego (odróżnionego od zła).

Co zostało przywołane wyżej, a co podkreśla Hannah Arendt – odmówienie sobie przez człowieka zdolności do myślenia prowadzi w konsekwencji do

<sup>34</sup> Ibidem, s. 49

<sup>35</sup> Ibidem, s. 47

<sup>36</sup> Ibidem, s. 54

niezdolności odróżniania dobra od zła. Ludzka twarz przestaje stanowić wyzwanie do odpowiedzialności za innego, a staje się tym, co, jak zaznaczył Tischner, prowokuje do agresji, mord. Inny – nosiciel innej narodowości czy wyznania – staje się daleki, jego twarz prowokuje do agresji (mordu) i uniemożliwia spotkanie. Sam fakt bycia „innym” legitymuje mord. Mord, którego nie poprzedza pogłębiona refleksja, wmyślenie się w rzeczywistość, dostrzeżenie innego – jego twarzy w przestrzeni, horyzoncie agatologicznym. Tym zdaniem Arendt była właśnie rzeczywistość totalitaryzmów XX wiecznych (zbrodni nazistowskich) – rzeczywistością ludzi odmawiających sobie prawa do myślenia. Szczególną egzemplifikację wyrzeczenia się owego, zdawałoby się swojskiego ludzkiego prawa stanowi postawa Adolfa Eichmana – niemieckiego funkcjonariusza nazistowskiego, oskarżonego w procesie Jerozolimskim o ludobójstwo i zbrodnię przeciw ludzkości. Człowieka, który był, jak powie Arendt: „całkowicie niezdolny do różnienia dobra od zła”.<sup>37</sup> Zło w swej istocie, zdaniem autorki *Korzeni totalitaryzmu*, jest nie demoniczne, a banalne, jego banalność zasadza się na wyrzeczeniu się *ratio* jako pomierza moralności, pozbiera odpowiedzialności.

Istotna okazuje się tutaj nie tylko owa specyficznie ludzka zdolność – zdolność do myślenia, ale i zdolność do komunikowania się. Dostrzeżenie człowieka jako „innego” jest wezwaniem nie tylko i wyłącznie, co podkreśla Levinas, do odpowiedzialności za „drugiego”, drugą istotę ludzką, ale i do podjęcia z nią dialogu, prób zrozumienia i porozumienia. Arendt zaznacza, iż inność (to, co odróżnia człowieka od wszelkiego bytu) oraz odmienność (to, co odróżnia człowieka od innej istoty żywej) składa się na szczególną niepowtarzalność każdej istoty ludzkiej. Co istotne, to właśnie „mowa i działanie ujawniają ową unikalną odmienność. Przez nie ludzkie wyróżniają się, a nie tylko są różni; są to sposoby pojawiania się sobie istot ludzkich nie jako fizycznych przedmiotów ale jako ludzi”.<sup>38</sup> Mowa staje się tutaj przestrzenią ujawniania się człowieka, jego „kim jestem?” („kim jestem dla siebie?” i „kim się staję dla innych?”), mowa odsłania także człowieka w jego działaniu. To dzięki mowie działanie staje się komunikatywne, coś sobą wnosi, słowo odkrywa jego właściwy sens (cel, zamiar). Poprzez mowę i działanie człowiek zbliża się do drugiego człowieka, ujawniając się drugiemu – staje obok, komunikując się – partycypuje w jego byciu. Mowa umożliwia zatem zbliżenie do człowieka, jego zrozumienie.<sup>39</sup> Mowa, a wraz z nią działanie skierowane w stronę drugiego człowieka kształtują specyficzne „pomiędzy” – to, co powstaje wskutek nawiązania relacji z drugim człowiekiem, przestrzeń wzajemnych powiązań. Pominięcie owego istotnego aspektu odsłaniania i ujawniania się drugiego człowieka w mowie i jego działaniu sprowadza istotę ludzką do poziomu przedmiotu. Człowiek zostaje w ten sposób pozbawiony niejako swej wyjątkowości, unikalności, w miejsce bycia „kimś” staje się „czymś”. A przecież: „Ludzie w liczbie mnogiej, czyli o tyle, o ile żyją, poruszają się i działają w tym świecie, doświadczają sensowności tylko dlatego, że mogą ze sobą rozmawiać i nadawać sens sobie wzajemnie oraz sobie samym”.<sup>40</sup>

W tym miejscu raz jeszcze wyłania się szczególna rola i zadanie edukacji, edukacji do dialogu w otwartości na drugiego – innego człowieka. Dialogu

<sup>37</sup> Patrz: H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz. Kraków 2010, s. 35

<sup>38</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka. Warszawa 2000, s. 194

<sup>39</sup> Ibidem, s. 197-198

<sup>40</sup> Ibidem, s. 8

poprzedzonego refleksyjnym namysłem nad światem w jego złożoności i człowiekiem jako integralnym elementem tego świata. Już Martin Buber podkreślał rolę dialogu w edukacji – postulując, by przybrała kształt edukacji dialogicznej, wspartej na wychowaniu do autentycznej rozmowy z innym. Jak czytamy w tekście filozofa *Wychowanie*: „Stosunek wychowawczy jest stosunkiem czysto dialogowym”.<sup>41</sup> Tak pojęty stworzyć może szanse i możliwości pełnego rozwoju człowieka, jego twórczego potencjału, człowieka realizującego życiowe pasje i zadania z jednoczesnym poszanowaniem innego w jego odmienności, co jest szczególnie istotne w dynamicznej rzeczywistości świata ponowoczesnego. Świat bowiem, w którym odnajduje siebie współczesny człowiek, to z jednej strony świat załamania nowoczesnych form i sposobów opisu rzeczywistości, jak i budowania wiedzy o niej, a z drugiej, nieustannej konfrontacji człowieka z wielością form i znaczeń, różnorodnością konstruowanych obrazów (wizji) tegoż świata, rozbieżnością prowadzonych dyskursów, ciągłego podważania zastanych tradycją porządków. Świat, w którym pojęcia tradycji i autorytetu uległy przewartościowaniu, ustępując miejsca ich krytyce.

Tak rysowana rzeczywistość – rzeczywistość nie konstruowania spójnych systemów wiedzy, a nieustannego podważania jej podstaw, rzeczywistość nie jednolitych form, a ciągłego nachodzenia się i przecinania tego, co odmienne, inne, różne – stanowi tym większe wyzwanie dla pedagogiki. Jak pisze Hannah Arendt: „problem edukacji we współczesnym świecie 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 tradycja”.<sup>42</sup> Pedagogika zatem nie może pomijać owego istotnego elementu – faktycznego kontekstu ludzkiej aktywności – świata w jego aktualnym kształcie. Wychowanie wtedy winno być kształtowaniem postaw otwartości na dynamikę zachodzących wewnątrz świata zmian, kształtowaniem otwartości na dostrzegalną wielość i różnorodność, otwartości na drugiego człowieka, a w konsekwencji kształtowaniem postawy dialogicznej, przedkładającej chęć spotkania i zrozumienia mimo różnic nad same te różnice. Jak zaznacza Lenartowicz: „spotkanie z Innym” jest „... kluczem do rozumienia relacji międzyludzkich w ramach społeczeństw wielokulturowych”, podkreślając, iż „... afirmacja różnicy stanowi jedną z elementarnych zasad edukacji międzykulturowej”<sup>43</sup> natomiast „tolerancja stanowi warunek wstępny gotowości do kontaktu z Innym. Dialog z kolei umożliwia aktywne jego poznawanie i doświadczanie. W ramach dyskursu ponowoczesnego zdecydowanie bardziej adekwatne wydaje się takie rozumienie dialogu, które dostrzega wartość podtrzymywania różnicy, zamiast usilnego dążenia stron, stojących na odmiennych pozycjach, do enigmatycznie ujmowanej „prawdy”. Kultura jawi się tutaj jako przestrzeń zdecentrowana, nie podlegająca uspojnieniu”.<sup>44</sup>

Z tak ujętej pedagogiki wyłania się postulat nie pomijania jej aspektu etycznego, etyki jako istotnej przestrzeni spotkania człowieka i mówienia

<sup>41</sup> M. Buber, *Wychowanie*. (w:) *Znak* 166, (4) 1968, s. 442; (za:) A. Gielarowski, *Zasada dialogiczna w wychowaniu*, „Edukacja i religia” nr 1/2000

<sup>42</sup> H. Arendt, *Kryzys edukacji*, (w:) H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym: osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń i W. Madej. Warszawa 1994, s. 231

<sup>43</sup> I. Lenartowicz, *Jeżeli nie edukacja to co? Pedagogika międzykulturowa jako odpowiedź na rzeczywistość społeczeństwa wielokulturowego*, „Homo communicativus” 1(2)/2007, s. 114

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 115

o człowieku. Bauman, apelując o właściwy jej kształt, będzie podkreślał, iż „etyka ponowoczesna musi przywrócić Innemu jego prawa sąsiedzkie. Przyznać mu miejsce w zasięgu wzroku i dłoni jaźni moralnej, skurczyć jego odległość od jaźni moralnej na tyle, by w dzielącej ich od siebie przestrzeni mogły się pomieścić tylko relacje bezpośrednie i emocje jeszcze przepisami nie uregulowane: (...). Ponowoczesna etyka musi przywrócić sens moralny międzyludzkiej bliskości ustawić Innego Człowieka w roli głównego aktora dramatu, jakim jest wędrówka jaźni moralnej w poszukiwaniu samej siebie. (...) nowa etyka musi koncentrować się na międzypodmiotowości jako na zjawisku „zakreślającym granice monadokształtnego Indywidualizmu”.<sup>45</sup>

### Streszczenie

Pytanie o „innego” jest pytaniem o pierwotną wrogość i jej przewycięzanie. Pytaniem o tożsamość człowieka i jej konstytutywne elementy, pytaniem o tożsamość całych grup i społeczności oraz dynamiczną dialektykę kształtowania ich właściwych *modi* (określeń). Pytanie o innego jest jednocześnie pytaniem o uwikłanie inności w obcość oraz jednostkowe, jak i społeczne konsekwencje owej szczególnej dialektyki „obcego”.

W rzeczywistości świata przednowoczesnego jednym z istotnych elementów kształtujących tożsamość całych wspólnot była konfrontacja względem „innego” („obcego”) postrzeganego jako „wrogi”, „nie swój”, „odmienny”. Kształtowana na tak zarysowanej kanwie tożsamość jednostek, jak i całych grup społecznych, z konieczności łączona była z wrogością i uprzedzeniem. Zagrożającym, wrogim był zawsze „inny” – pochodzący z odmiennej grupy społecznej, innego kręgu kulturowego. „Innego” należało się wystrzegać chroniąc przed nim to, co „własne”, chroniąc własną tożsamość. „Inny” pojęty jako obcy (obcokrajowiec) nie wzywał do zrozumienia, a nakłaniał do wrogości, umacniał przekonanie o konieczności chronienia dostępu do własnej odrębności i stania na jej straży. Ów przednowoczesny świat został naruszony za sprawą nowoczesnego dyskursu, dynamiki zacierania granic w świecie nowoczesnym i ponowoczesnym. Tutaj „inny” – okazuje się być tuż obok, inny przechodzi w drugiego, z którym przychodzi się konfrontować współczesnemu człowiekowi. Owa otwartość świata współczesnego staje się zatem rzeczywistością wyzwania, wyzwania rzuconego „innemu”. Człowiek poruszając się w mnogości nachodzących na siebie światów (odmiennych kultur, sposobów myślenia) z konieczności zderza się z tym, co niezrozumiałe, a to pociąga za sobą konieczność spotkania, a wraz z nim próby zrozumienia „innego”.

Wobec takiego wyzwania staje w świecie nowoczesnym szczególnie pedagogika, stanowiąc podstawę kształtowania i wychowywania człowieka, staje się zarazem katalizatorem owych dynamicznych przemian mających kluczowe znaczenie dla budowania nowej, „płynnej” czy też „rozmytej” tożsamości. Inny staje się zadaniem, ale i wyzwaniem do poszanowania, a wcześniej jeszcze do zrozumienia. Rozumienie natomiast, by przyniosło zamierzony efekt, wsparte winno być dialogiem. Pedagogika dziś zatem jako jeden ze swych filarów winna czynić otwartą postawę dialogiczną, a raczej wychowanie w jej stronę. To dialog bowiem staje się możliwym narzędziem porozumienia i komunikacji w rzeczywistości wielości kultur.

<sup>45</sup> Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, op. cit., s. 114

### Summary

The question of the other is in fact the question of initial hostility and how it is to be overcome. It constitutes at the same time a question of human identity and essential elements of this identity. Moreover, it is a question of identity of entire groups and societies and an inquiry into the dynamic dialectics of formation of their *modi* (characteristics). The question of the other is a question, how is the otherness embedded in strangeness and what are the individual and social consequences of this particular dialectics of the stranger.

In the reality of premodern world one of the substantial elements forming identity of entire social communities was the confrontation with „the other” („the stranger”), who was recognized as „the enemy”, „not ours”, „the different one”. The identity of an individual or social groups being formed on thus presented canvas was inevitably connected with hostility and prejudice. The one who threatened, who was hostile, had always been the other – from a different social class, different cultural background. The other was supposed to be avoided. To protect own identity, one had to protect everything, that was one’s own. The other perceived as the stranger (foreigner) was not a call to understanding, on the contrary, they induced hostility. Therefore the belief in necessity of protection and guarding own autonomy was reinforced. This premodern world was disturbed by the modern discourse and the dynamics of blending boundaries in the modern and postmodern world. Now the other seems to be just next to us, so the other transforms into the neighbor, with whom a modern human must confront. The openness of the contemporary world becomes thus a reality of a challenge, „the stranger” is the one who is challenged. Human existing in plurality of overlapping worlds (worlds of different cultures, different ways of thinking) inevitably becomes confronted with not understandable things, what in turn causes need for an encounter, and with it need for an attempt to understand „the stranger”.

In modern world pedagogy is exceptionally confronted with this challenge. As it is a basis for development and education of human it becomes at the same time a catalyst of dynamic changes which have key meaning for building the new, „liquid” or „fuzzy” identity. The other becomes a task and a challenge, or a call, to respect and understand. To achieve the needed effects understanding should be based on a dialogue. Pedagogy is bound to make the open dialogue attitude one of its pillars, or rather it should consist on the education toward this openness. Because the dialogue is the key tool for understanding and communication in reality of cultural plurality.

### Bibliografia

1. Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz. Kraków 2010
2. Arendt H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka. Warszawa 2000
3. Arendt H., *Kryzys edukacji*, H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym: osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń i W. Madej. Warszawa 1994
4. Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir. Warszawa 1996

5. Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz. Kraków 2006
6. Bauman Z., *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, przeł. J. Łaszcz. Gdańsk 2007
7. Buber M., *Ja i Ty*, (w:) M. Buber, *Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor. Warszawa 1992
8. Buber M., *Wychowanie*. (w:) *Znak* 166, (4) 1968, s. 442, (za:) A. Gielarowski, *Zasada dialogiczna w wychowaniu*, „Edukacja i religia” nr 1/2000
9. Le Goff J., *Długie średniowiecze*, przeł. M. Żurowska. Warszawa 2007
10. Le Goff J., *Kultura średniowiecznej Europy*, przeł. H. Szumańska-Grossowa. Warszawa-Gdańsk 2002
11. Le Goff J., *Od czasu średniowiecznego do czasu nowożytnego*. (w:) *Czas w kulturze*, pod. red. A. Zajączkowski. Warszawa 1988
12. Lenartowicz I., *Jeżeli nie edukacja to co? Pedagogika międzykulturowa jako odpowiedź na rzeczywistość społeczeństwa wielokulturowego*, „Homo communicativus” 1(2)/2007
13. Lengauer W., *Starożytna Grecja okresu archaicznego i klasycznego*. Warszawa 1999
14. Lévinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris 1967
15. Lévinas E., *Language and Proximity*. (w:) *Collected Philosophical Papers*, przeł. A. Lingis, Martinus Nijhoff. Dordrecht 1987
16. Lévinas E., *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, przeł. A. Lingis, Martinus Nijhoff. Haga 1981
17. Levinas E., *Totalité et infini*, Nijhoff. La Haye 1961
18. Nikitorowicz J., *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*. Białystok 1995
19. Tischner J., *Myślenie według wartości*. Kraków 2000
20. Tischner J., *Filozofia dramatu*. Kraków 1998
21. Waldenfels H., *Topografia obcego*, przeł. J. Sidorek. Warszawa 2002