

WSTĘP – GOŚCINNOŚĆ, POGRANICZA, „BIBLIA I GRECY”

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

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

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

Następnie zaznacza:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴ *Ibidem*, s. 68.

¹⁵ *Ibidem*, s. 69–70.

¹⁶ *Ibidem*, s. 68.

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

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

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

* * *

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

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

¹⁷ *Ibidem*.

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

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

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

Wrocław, 29 grudnia 2008