

**Jarosław Gara**

Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie

## **(Dia)logiczny horyzont doświadczenia edukacyjnego, społecznego i kulturowego**

„Wszystko to, co ogólne, co wyuczone, wszystko to, co osiągnięte poprzez kulturę, stanowi jedynie taktyczny zwrot, jakiego musimy dokonać, aby zwrócić się ku bezpośredniości”<sup>1</sup>.

„Każde pojęcie, zarówno najbardziej pospolite, jak i najbardziej techniczne, osadzone jest w ironii wobec siebie samego, tak jak diament o geometrycznych kształtach osadzony jest w swojej złotej oprawie. Pojęcie to mówi nam z całą powagą, że: <Ta rzecz jest A, a tamta rzecz jest B>. (...) wiadomo, że ani ta rzecz nie jest całkowicie A, ani tamta całkowicie B. Myśl w danym pojęciu naprawdę różni się nieco od tego, co ono wyraża, i na tym właśnie polega ironia. (...) wiem, że ściśle rzecz biorąc ani ta rzecz nie jest A, ani tamta nie jest B; ale przyjmując, że są one A i B, jestem w stanie sam siebie zrozumieć, biorąc pod uwagę skutki swych żywych zachowań wobec tej i tamtej rzeczy”<sup>2</sup>.

### **Dookreślenie nastawień poznawczych i przedmiotu zainteresowania**

Tytułowy przedmiot zainteresowania lokuję na pograniczu czterech, z jednej strony, dyskursywnie odrębnych, określanych przez własne specyficzne problemy i instrumentarium pojęciowe, a z drugiej strony, uzupełniających się lub wręcz implikujących się w pewnych podejmowanych w tym miejscu kwestiach, tradycji myślowych. Są to tradycje myślowe filozofii fenomenologicznej, filozofii dialogu, filozofii egzystencjalnej i filozofii hermeneutycznej. W każdej z tych tradycji dyskursu swoisty jest nie tylko obszar

---

<sup>1</sup> J. Ortega y Gasset, *Medytacje o „Don Kichocie”*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA., Warszawa 2008, s. 21.

<sup>2</sup> J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, Muza SA, Warszawa 1995, s. 135.

poznawczego zainteresowania, ale również sam sposób filozofowania i metoda problematyzowania określonych kwestii, które wytyczają specyficzne pole poznawczego zainteresowania. Dla każdej z tych tradycji myślowych prymarnym punktem wyjścia – swoistym egzystencjalnym substratem określającym tożsamość podmiotu myślenia i działania oraz jego nieredukowalnych związków ze światem życia codziennego – jest, jak się wydaje, kwestia dowartościowania doniosłości doświadczenia subiektywności podmiotu myślenia i działania. Owo doświadczenie stoi bowiem u podstaw realności struktur subiektywnego przeżycia, którego wyrazem jest to, co można określić mianem pierwszoosobowego i zaangażowanego namysłu/poznania w koncyptowane przedmiotem zainteresowania podmiotowe treści doświadczenia.

W pierwszym rzędzie znamienne staje się tu zatem pierwszoosobowe i zaangażowane przeżycie treści i struktury własnego, a nie zapośredniczonego cudzymi przeświadczeniami i habitusami poznawczymi, doświadczenia: 1. w nastawieniu fenomenologicznym – realności intencjonalności i treści własnych aktów świadomości, które nakierowane są na swój przedmiot poznania, 2. w nastawieniu dialogicznym – realności odrębności własnego ja, które napotyka na swej drodze zupełnie inny zewnętrzny względem siebie samego byt osobowy, 3. w nastawieniu egzystencjalnym – realności nieredukowalności jednostkowej egzystencji, która ostatecznie zdana jest na siebie w przeżywaniu własnej nicości i braku, 4. w nastawieniu hermeneutycznym – w realności konstytuującej siły doświadczenia tego, co inne i obce dla tego, co własne i swojskie. Uogólniając można zatem przyjąć, że jest to prymarny punkt wyjścia – choć ostatecznie też na różne i niesprowadzalne do siebie sposoby eksplikowany – stojący u podstaw tych myślowych tradycji filozoficznego problematyzowania świata ludzkich spraw. Z każdej z tych tradycji filozoficznej wyłania się też swoista, choć w wielu miejscach współbrzmiąca, antropologia filozoficzna, swoisty sposób ujęcia i rozjaśniania naczelnego problemu jakim jest byt człowieka w relacji „do”: 1. zjawiskowości jawienia się otaczającego świata i jego uwyrażniania/odsłaniania; 2. zewnętrzności bytu innego człowieka i jego bezinteresownego napotykania/przyjmowania; 3. tego, co jako dokonane, traci egzystencjalny status bycia-dla-siebie na rzecz statycznego i zastygłego/skończonego bytu-w-sobie; 4. tego, co będąc rzeczywistym oddaleniem od siebie, staje się zarazem rzeczywistym zbliżeniem/odnalezieniem siebie.

Gdy więc w ogólności odwołuję się w warstwie epistemologiczno-metodologicznej do tych czterech tradycji, to przede wszystkim mam na myśli ów wspólny prymarny rys podmiotowo źródłowego (pieroosobowego i zaangażowanego) przedzierania się ku temu, co jest koncyptowanym

przedmiotem namysłu nad określonymi aspektami świata ludzkich spraw. Tak dookreślana struktura przeżywania świata życia codziennego widoczna jest też, jak się wydaje, w programowych formułach, przywoływanych tradycji myślowych pod postacią: 1. w filozofii fenomenologicznej Edmunda Husserla – *poszukiwania* przedpredykatywnego doświadczenia i „powrotu do rzeczy samych”<sup>3</sup>; 2. w filozofii dialogu Emmanuela Levinasa – *nieredukowalności* odrębności bytu Toż-Samego i Innego oraz etycznej natury relacji, jaka wydarza się pomiędzy tymi zewnętrżnościami<sup>4</sup>; 3. w filozofii egzystencjalnej Jeana Paula Sartre’a – nieustannego *mierzenia się* bytu-dla-siebie z własnym byciem tym, czym się nie jest i niebyciem tym, czym się jest<sup>5</sup>; 4. czy w filozofii hermeneutycznej Paula Ricoeur’a – *przekraczania* złudzeń i „wyzucia z siebie” na drodze wielowymiarowego rozumienia siebie samego jako innego<sup>6</sup>. I choć w tym miejscu nie będę rozwijał studialnie tych kwestii, to jednak będę do nich nawiązywać w swoich ogólnych kierunkach i sposobach rozumowania.

Problematyzacja tytułowego zagadnienia oparta będzie na autorskiej analizie oraz towarzyszących jej kierunkach argumentacji na rzecz budowania uprawomocnień dowodzonych tu racji. W tym też znaczeniu będzie ona zmierzać do koncepcyjnego ujęcia określonych kwestii i związanych z tym rozstrzygnięć, które posiadają jednoznaczne implikacje dla różnych obszarów ludzkiej *praxis*. Można również przyjąć, że same rozstrzygnięcia, związane z wyeksponowaniem, po pierwsze, dialogicznych sensów intersubiektywności i transparentności oraz, po drugie, znaczenia intersubiektywności i transparentności<sup>7</sup> dla tożsamości nastawień i racji dialogicznego myślenia i działania, będą pozostawać w różnym stopniu w stosunku odpowiedniości z zagadnieniami, określającymi przywoływane idee przewodnie dyskursu fenomenologicznego, egzystencjalnego czy hermeneutycznego.

<sup>3</sup> E. Husserl, *Doświadczenie i sąd*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2013, s. 37, 296.

<sup>4</sup> E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 110.

<sup>5</sup> J.-P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 237.

<sup>6</sup> P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 230.

<sup>7</sup> Posługuję się pojęciami intersubiektywności i transparentności w ich podstawowych słownikowych zakresach definicyjnych. W ten sposób mówiąc o intersubiektywności będę miał na myśli takie nastawienia i praktyki, które pozwalają wykraczać poza jednostkowe przeżycia i myśli i odnoszą się do tego, co jest dostępne więcej niż jednemu podmiotowi poznającemu. Z kolei mówiąc o transparentności będę miał na myśli to, co jest oparte na pełnej jawności, a co za tym idzie, poddaje się identyfikacji (rozpoznananiu) i prognozowaniu (przewidywaniu) w oparciu o powszechnie dostępną wiedzę.

### **Dialogiczne dookreślenie przestrzeni publicznej**

Doświadczenie edukacyjne, społeczne czy kulturowe odsyła nas do kategorii *międzyludzkiej przestrzeni styczności*. Jedną z kluczowych charakterystyk tego doświadczenia jest jednak to, że wykracza ono poza sferę prywatną (tzn. wydzieloną, skrytą, określoną sprywatyzowanymi powiązaniem i interakcjami czy preferencjami i potrzebami), a co za tym idzie, posiada status przestrzeni publicznej (tzn. nieskrytej, egzystencjalnie współdzielonej, określanej ogólnie uznanymi lub zakładanymi i opartymi na konsensusie sposobami partycypacji). Przestrzeń publiczna jako przestrzeń otwarta jest więc dostępna dla szerokiego spektrum podmiotów jako uczestników życia społeczno-kulturowego i w oparciu o powszechnie obowiązujące uregulowania i zasady. Owe mniej lub bardziej sformalizowane i zwerbalizowane uregulowania i zasady dookreślają sposoby jednostkowego uczestnictwa, które pozostają w zgodzie lub przynajmniej w stosunku niesprzeczności z powszechnymi sposobami partycypacji w tym, co jest egzystencjalnie współdzielone, stanowiąc tym samym przestrzeń publiczną. W tym też znaczeniu autentyczne, konstruktywne i prorozwojowe doświadczenie edukacyjne, społeczne czy kulturowe zawsze ostatecznie konstytuuje się w tak dookreślanej przestrzeni publicznej jako powszechnej, otwartej, nieskrytej, współdzielonej, równouprawnionej i opartej na kryterialnych sposobach partycypacji. Dlatego też tak rozumiane doświadczenie (autentyczne, konstruktywne i prorozwojowe) edukacyjne, społeczne czy kulturowe zawsze odnajduje swe rzeczywiste i ostateczne ramy odniesienia w tak dookreślanej przestrzeni publicznej (powszechnej, otwartej, równouprawnionej).

Ślady pozostawiane w przestrzeni publicznej przestają też być tylko i wyłącznie podmiotowymi śladami konstytuującymi przestrzeń prywatną. Z tego punktu widzenia przestrzeń publiczna jako odwrotność przestrzeni prywatnej, nie tylko zakłada, ale i wymusza styczność z tym, co jest inne, odmienne, a zatem obce względem tego, co własne, swojskie, skryte, ale przede wszystkim opiera ona swoje uprawomocnienia na tym, co określa status powszechności określonego etosu i uregulowań – zobowiązań, przywilejów i praktyk. W ten sposób w przestrzeni publicznej, w odróżnieniu od przestrzeni prywatnej mamy do czynienia z różnymi postaciami styczności tego, co znane i bliskie z tym, co nieznanne i obce. To zaś wymaga, ujmując rzecz w kategoriach dialogicznie dookreślanej struktury przestrzeni publicznej, uznania i afirmacji tego, co wyraża się w racjach intersubiektywności i transparentności myślenia i działania. Dla dialogicznie dookreślanej struktury przestrzeni publicznej są to racje niezastępowalne i nieredukowalne.

Intersubiektywność oraz transparentność myślenia i działania stanowi bowiem niezbędny warunek autentycznego dookreślenia powszechności i nieskrytości obszarów koegzystencji tego, co jest znane i nieznanie oraz tego, co jest bliskie i obce.

Doświadczenie intersubiektywności i transparentności *międzyludzkiej przestrzeni styczności* jest tym, dzięki czemu możliwe staje się by to, co nieznanie lub inne w sposób równouprawniony i równorzędny zaistniało/współistniało z tym, co znane lub takie samo. Wszystkie inne sposoby, antycypujące *doświadczenie styczności* pomiędzy tym, co znane i nieznanie oraz inne i takie samo, przybierać może już tylko postać zacierania lub niszczenia *różnicy*, co też rodzi uprzedzenia lub przemoc oraz staje się źródłem mistyfikacji i upozorowania lub zawłaszczenia i kolonizacji.

### **Dialogiczne dookreślenie tego, co *Niewymierne***

Tak wyartykułowany punkt wyjścia stanowi swoiste założenie dla analitycznej problematykacji tytułowego zagadnienia, a zatem dialogicznie dookreślonej sfery tego, co w doświadczeniu egzystencjalnym jawi się jako pozbawione jednoznacznych i twardych (niezawodnych/nieomylnych) wyznaczników oczywistości i wymierności. Tym samym dialogiczne dookreślenie tego, co nieoczywiste w tym, co niewymierne odsyła nas do kwestii doświadczenia egzystencjalnych imponderabiliów.

Nastawienia i postawy dialogiczne postrzegam więc jako coś w zdecydowanej mierze nie narzucającego się lub wręcz nie poddającego się „spojrzeniu”, ponieważ nie posiadają one „krzykliwej” powierzchowności i nie są wyrazem socjotechnicznie „mieniącego się kolorami” kreowania/preparowania pożądanego wizerunku w percepcji innych. Nastawienia i postawy dialogiczne, choć w jednoznaczny sposób wnoszą określone jakości do *międzyludzkiej przestrzeni styczności*, to jednak nie poddają się wprost empirycznym i faktograficznym skryptom behawioralnie wymiernego ujmowania. W tej samej mierze jako rzeczywiste mogą być niedostrzegane i przeoczane lub jako nierzeczywiste mogą być pozorowane i udawane. Nie bez powodu upozorowana forma postaw i nastawień szlachetnych lub wzniosłych nie raz staje się najlepszą przykrywką/kamuflażem dla zatajania/ukrycia niskich lub wręcz nikczemnych postaw i nastawień. W tym znaczeniu mamy tu do czynienia z jednym z najbardziej fundamentalnych paradoksów egzystencjalnych, doświadczanych przez człowieka z perspektywy świata życia codziennego. I tak, jak nikt w dobrej wierze i naiwności, z założenia w stróżu i przewodniku porządku społecznego (np. policjancie) nie dopatrzuje się gangstera i przestępcy, a w stróżu i przewodniku religijnych prawd

(np. kapłanie) nie dopatruje się krętacza i zwodziciela, zaś w stróżu i przewodniku moralności oraz etosu kulturowego (np. mentorze) nie dopatruje się człowieka wyrachowanego i nieuczynego, tak też nikt w naturalnym i spontanicznym odruchu nie zakłada i nie dopatruje się tego, co pozostaje w całkowitej sprzeczności z wprawnie kreowanym wizerunkiem znawcy lub przedstawiciela edukacyjnych, społecznych lub kulturowych postaci dialogu (facylitatora, mediatora, ekumenisty).

Tak dookreślana *paradoksalność inwersji podstawowych egzystencjalnych racji i nastawień* jest jednak nieodłączną składową strukturą źródłowo doświadczanego świata życia codziennego, a ściślej jego wątpliwych, ciemnych i nie zawsze widocznych wprost, stron. Doświadczenie tak rozumianej paradoksalności jest *doświadczeniem absurdalności jawienia się* określonych jakości egzystencjalnych: w przestępcy nie dostrzegamy więc przestępcy, ale człowieka o specjalnym statusie stróża i przewodnika porządku, a w tym, kto jest wyrachowany nie dostrzegamy kogoś wyrachowanego, ale człowieka o specjalnym statusie stróża i przewodnika moralności, tak jak i w zwodzicielu nie dostrzegamy zwodziciela, ale człowieka o specjalnym statusie stróża i przewodnika duchowości. Owa paradoksalność przejawia się również w tym, że racją istnienia „złej wiary”<sup>8</sup> przywoływanych trybunów porządku, duchowości, moralności (stróży i przewodników, którzy są poza wszelkim podejrzeniem) jest dobra wiara i naiwność tych, którym nie mieści się to w głowie, by to, co wygląda na antytezę etosu porządku, duchowości lub moralności w wydaniu owych trybunów mogło być tym na co właśnie wygląda. Człowiek dobrej wiary uwiedziony tą grą pozorów będzie zatem, w swej naiwności, gotów dać „uciąć sobie rękę”, by ochronić przed „ucięciem ręki” prawdziwego złoczyńcę, który dotąd jako złoczyńca nigdy nie został rozpoznany/zdemaskowany.

Owa dobra wiara człowieka oraz naiwność jego naturalnych nastawień poznawczych w pierwszym odruchu nie dopuszcza krytycznego namysłu i rewizji w kontekście doświadczanej niezgodności z faktycznymi egzystencjalnymi racjami, nastawieniami czy postawami statusu, wyrażonego

---

<sup>8</sup> Posługując się pojęciem „złej wiary” nawiązuję przede wszystkim do problemu związanego z egzystencjalnym autentyzmem podmiotu świadomości oraz związanej z tym kwestii „fałszywej świadomości”. „Zapewne temu, kto praktykuje złą wiarę – stwierdza filozof – chodzi o ukrycie nieprzyjemnej prawdy bądź o przedstawienie wygodnego fałszu jako prawdy. (...) W każdym razie zła wiara nie nawiedza rzeczywistości-ludzkiej z zewnątrz. Nie ulega się złej wierze ani nie jest się nią zarażanym, i w ogóle nie jest ona żadnym *stanem*. Świadomość sama przysparza sobie złej wiary”. J.-P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, dz. cyt., s. 85.

w antropologicznej figurze „złej wiary” (skrywanymi i zawoalowanymi rzeczywistymi preferencjami i habitusów myślenia i działania). Sfera intencjonalnego skrycia/niejawności/zatajenia lub upozorowania/zaaranżowania/teatralizacji – *pseudosu* jest jednak nieodłączną częścią świata życia codziennego, tak jak ziarno zawsze przemieszane jest w spichlerzu z plewami. Oddzielanie „ziarna” od „plew” jako czynność selekcyjna, będąca wyrazem krytyczno-rewizjonistycznego myślenia i działania człowieka, zawsze też jest egzystencjalnie wtórne. A samo oddzielanie od siebie tych dwóch jakości („ziarna” i „plew”) wymaga nie tylko intencjonalnie ukierunkowanej uwagi, ale i specjalnego zaangażowania i specjalnej metodyki odróżniania, uwidaczniania i separowania. W tym też znaczeniu behawioralnie konstruowana poprawność lub powierzchowna nienaganność, oparta na celowym i kontrolowanym doborze lub eliminacji określonych zmiennych i bodźców – wprawnie zaaranżowana wizerunkowo, retorycznie lub socjotechnicznie „okolicznościowa szata” gestów, słów i działań, nie stanowi żadnej miary dialogicznie dookreślanych kategorii intersubiektywności i transparentności doświadczenia edukacyjnego, społecznego oraz kulturowego.

### **Dialogiczne dookreślenie tego, co Nieoczywiste**

Nastawienia i postawy *sensu stricto* dialogiczne jako coś, co nie jest jednoznaczne w warstwie swej behawioralnej i empirycznej wymierności, bezsprzecznie należy jednak wiązać z takimi stanami rzeczy, które mają względnie jednoznaczne konkretyzacje i przejawy, a mianowicie z intersubiektywnością i transparentnością edukacyjnej, społecznej czy kulturowej *praxis*. Owe stany rzeczy zarazem postrzegać należy jako coś, co jest egzystencjalnie nieoczywiste, tzn. nie jest czymkolwiek zagwarantowane i dlatego też nie wydarza się samo przez się na mocy jakichś oczywistości czy pewników, które w sposób niezawodny konstytuują określone obszary edukacyjnej, społecznej czy kulturowej *praxis*. W tym znaczeniu idee intersubiektywności i transparentności *praxis* świata ludzkich spraw można powiązać z antropologicznym statusem *insecuritas humana* i ogólną kondycją człowieka jako *animal insecurem*<sup>9</sup>.

Praktyki będące wyrazem uznania i dowartościowania kwestii intersubiektywności i transparentności w żadnej mierze nie są bowiem konstytuowane na mocy przyczynowo-skutkowego automatyzmu i na wzór *ordo* przyrody. W tym znaczeniu idee intersubiektywności i transparentności nie tylko są sprawczymi źródłami formowania się etosu *praxis* edukacyjnego,

<sup>9</sup> P. Wust, *Niepewność i ryzyko*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 19.

społecznego i kulturowego, ale przede wszystkim sam etos edukacyjnej, społecznej i kulturowej *praxis* umożliwia i dowartościowuje ujmowanie świata ludzkich spraw przez pryzmat tego, co wiąże się z intersubiektywnością i transparentnością podmiotowego myślenia i działania w *międzyludzkiej przestrzeni styczności*. Konstituowanie się *ordo* intersubiektywności i transparentności świata ludzkich spraw zawsze ma swe podstawy w porządku inaczej się konstituującym niż porządek przyrody – zawsze dochodzi do głosu i ugruntowuje się na przekór oraz inaczej niż ma to miejsce w obrębie *securitas* porządku natury.

Ujmując rzecz w kategoriach hermeneutycznej drogi trudnego rozumienia siebie samego oraz drogi do siebie samego jako innego-szczodrego-gościnnością<sup>10</sup>, można stwierdzić, że intersubiektywność i transparentność jest wpisana w naturę doświadczenia edukacyjnego, społecznego i kulturowego, stanowiąc zarazem przedłużenie reprezentacji tego, co ma walor zobiektywizowanych wartości i wytworów edukacyjnych, społecznych i kulturowych<sup>11</sup>. W tym znaczeniu samo doświadczenie edukacyjne, społeczne, kulturowe zakłada doświadczenie intersubiektywności i transparentności *międzyludzkiej przestrzeni styczności*. Z drugiej zaś strony podmiotowa droga człowieka jako indywiduum do uniwersum wartości i wytworów edukacyjnych, społecznych i kulturowych wiedzie tylko i wyłącznie za pośrednictwem medium intersubiektywności oraz transparentności myślenia i działania. Tym samym intersubiektywność i transparentność wyznacza drogę wrastania w główny nurt *praxis* – opartej na komunikacji, porozumieniu, umowie, jawności, przejrzystości, kryterialności i czytelności – uniwersum edukacyjnego, społecznego i kulturowego.

Z tego punktu widzenia racje intersubiektywności i transparentności zawsze opierają się na podmiotowym zamyśle wykraczania poza naturalistycznie konstituujące się skrypty skrytego i monologicznego (sprywatyzowanego i swojskiego) myślenia i działania. Naturalistyczne skrypty myślenia i działania znajdują wyraz w nastawieniach, zgodnie z którymi przestrzeń publiczna jest miejscem realizacji roszczenia kolonizacji poprzez „instyktowne” poszerzanie/przedłużanie tego, co spełnia rolę przestrzeni prywatnej

---

<sup>10</sup> Zob.: A. Wierciński, *Hermeneutyka gościnnosci: dobroć i hojność*, w: (red.) J. Madalińska-Michalak, *O nową jakość edukacji nauczycieli*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 69-78.

<sup>11</sup> Zob. także: J. Gara, *Fenomen samoobiektywizacji jako egzystencjalne konstituowanie nieujmownego w ujmowanym*, w: (red.) H. Markiewicz, P. Boryszewski, *Między wyzwaniem a wartościami. Księga pamiątkowa dedykowana Profesorowi Andrzejowi Potockiemu*, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 218, s. 79-99.



(oswojonej, skrytej, zamkniętej). Etos intersubiektywnego i transparentnego konstruowania *międzyludzkiej przestrzeni styczności* (edukacyjnej, społecznej czy kulturowej) jako coś nieoczywistego/pozbawionego gwarancji/zabezpieczeń i mającego swe źródło w woli samego człowieka, paradoksalnie staje się więc nie tylko czymś w zupełności wymiernym, ale i poświadczającym samą autentyczność niewymierności nastawień i postaw, ujmowanych w duchu dialogicznej filozofii czynu.

### Negatywne rozjaśnianie dialogicznych pryncypiów

Egzystencjalny problemat dialogu rozpatruję w aspekcie negatywnym. W tym względzie odwołuję się do epistemologicznych i metodologicznych założeń fenomenologii negatywnych stanów rzeczy. Zgodnie z tą perspektywą poznawczą należy przyjąć, że negatywne przeświadczenie „nigdy nie może powstać w ten sposób, że stany rzeczy są jak gdyby wyczytywane wprost ze świata zewnętrznego; zakłada ono zawsze, że do pewnego zachodzącego stanu rzeczy przystępujemy z jakąś intelektualną postawą wobec pewnego stanu rzeczy niezgodnego z nim. Ten niezgodny stan rzeczy możemy, np. z przekonaniem uznawać, dopuszczać, podawać w wątpliwość, pozostawiać bez rozstrzygnięcia lub też tylko stawiać pod znakiem zapytania; kiedy postrzegamy inny stan rzeczy, to pozytywne przekonanie, przypuszczenie, wątpliwość lub pozostawienie bez rozstrzygnięcia przemienia się w przeświadczenie negatywne, lub też pytanie znajduje w nim swoją odpowiedź”<sup>12</sup>.

W przyjętej przeze mnie metodzie „negatywnej drogi” chodzi też o to – jak można powiedzieć, posługując się określeniem Jose Ortegi y Gasset – by ukazać to, co jest „fałszywą postacią życia”, a co wyraża się zarówno w formie „historycznego kamuflażu”, jak i w „logice prowizoryczności”. Na tle tego, co negatywne uwidacznia się bowiem to, co jest wyrazem aktów tworzenia, które rodzą się w „najistotniejszych głębinach życia”, autochtonicznych i wyrastających z własnych korzeni oraz składających się z własnych autentycznych „epizodów i etapów”. „Życie – konstatuje Ortega y Gasset – jest tylko wtedy prawdziwe, kiedy czujemy, iż każdy jego akt jest konieczny i nieodwracalny”<sup>13</sup>. A w innym miejscu autor stwierdza, wyrażając charakterystyczną dla

<sup>12</sup> A. Reinach, *Przyczynek do teorii sądu negatywnego*, w: (red.) W. Stróżowski, *Od Husserla do Levinasa. Wybór tekstów z ontologii fenomenologicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1987, s. 65.

<sup>13</sup> Ortega y Gasset J., *Bunt mas*, Muza SA, Warszawa 1995, s. 189.

siebie antropologiczną myśl: „Ja jestem mną i moimi okolicznościami i jeśli nie uda mi się ich ocalić, to nie ocalę i siebie”<sup>14</sup>.

Negatywną drogę rozjaśniania dialogiki intersubiektywności i transparentności doświadczenia edukacyjnego, społecznego i kulturowego w sposób autorsko zoperacjonalizowany rozumiem zatem jako:

1. jednoznaczne wyartykułowanie tego, co ma charakter stanów negatywnych, a co za tym idzie, nie może być utożsamiane i w jakikolwiek sposób związane z określonymi formami dialogowymi jako pozytywnymi stanami rzeczy;

2. jednoznaczne określenie tego, co stanowi o mistyfikacyjnych wymiarach deklarowanych intencji, które przybierają postać aranżowania swoistego kamuflażu, wybiegu lub przykrywki w stosunku do autentycznych form dialogowych, ujmowanych w ich egzystencjalnych postaciach i przejawach.

W tym znaczeniu niniejsze analizy są też kontynuacją problematyzacji negatywnych stanów rzeczy jako metody rozjaśniania fenomenu dialogu jakie podjąłem już w pracy „Dialogiczny *logos* intersubiektywnego doświadczenia tego, co *Pomiędzy*”<sup>15</sup>. W pracy tej odwołałem się do epistemologiczno-metodologicznej formuły Józefa Tischnera „ludzi z kryjówek”, czyniąc przedmiotem swojej analizy zagadnienie mistyfikacji czynu. W ten sposób wyróżniłem dwie zasadnicze postacie mistyfikacji: 1. maskowania i retuszowania *puszki* oraz 2. upozorowania i inscenizacji *pełni*. Teraz zaś przede wszystkim odwołam się do heurystycznej figury Jose Ortegi y Gasset „historycznego kamuflażu”. W każdym z tych przypadków w ogólności nawiązuję również do socjologicznych konstruktów „teatralizacji form życia społeczno-kulturowego”, „społeczno-kulturowych rytuałów interakcyjnych” oraz samego pojęcia „ludzi z za kulis” Ervinga Goffmana<sup>16</sup>.

W takim też kontekście przedmiotem namysłu można uczynić dwie zasadnicze kwestie: 1. algorytmy i skrypty „rzeczywistości historycznego kamuflażu” i „logiki prowizoryczności” oraz ich racjonalność; 2. egzystencjalne

---

<sup>14</sup> Ortega y Gasset J., *Medytacje o „Don Kichocie”*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA., Warszawa 2008, s. 22.

<sup>15</sup> J. Gara, Dialogiczny *logos* intersubiektywnego doświadczenia tego, co *Pomiędzy*, w: (red.) D. Jankowska, *Pedagogika dialogu. Emancypacyjny potencjał dialogu*, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2017, s. 42-58.

<sup>16</sup> Zob.: E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Wydawnictwo ALETHEIA, Warszawa 2008; E. Goffman, *Rytuał interakcyjny*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

personifikacje figury gracza jako aktora sceny „historycznego kamuflażu” i „logiki prowizoryczności”.

Samą figurę gracza jako aktora sceny „historycznego kamuflażu” i logiki „prowizoryczności” traktuję jako swoisty wzorzec monologicznej i socjotechnicznej (konstruowanej w ukryciu, za kulisami, bez dialogu z „widzem”) gry pozorów oraz towarzyszących mu naturalistycznych form ekspresji, sprawności i sprawczości. Egzemplifikacje personifikacji naturalistycznych skryptów gry (antropotechnicznej, psychotechnicznej, socjotechnicznej, kulturotechnicznej) do których się odwołam, traktuję zaś jako kwintesencję negatywnie pojmowanych form teatralizacji i rytuałów życia społeczno-kulturowego oraz antytezę pozytywnie ujmowanego fenomenu dialogu wraz z przynależnymi mu nastawieniami, racjami i postawami.

### **Personifikacje figury gracza jako aktora „historycznego kamuflażu”**

W ramach egzemplifikacji, które traktuję jako reprezentatywne personifikacje gracza jako aktora „historycznego kamuflażu” wyróżniam figury: sofisty, cynika i socjotechnika. Figury te traktuję jako reprezentatywne dla opisu antynomicznych racji myślenia i działania względem tych racji, które można określić mianem dialogowych. Mowa tu zatem o antywzorcach. W tym też kontekście odwołuję się do wybranych twierdzeń, reprezentatywnych dla poszczególnych postaci historycznych i ich przekonań. I tak personifikacją sposobu bycia i reprezentacji poznawczych sofisty będzie dla mnie Gorgiasz z Leontinoj, cynika – Diogenesa z Synopy, a socjotechnika – Niccolo Machiavelli.

Odwoływanie się tak do określonych personifikacji jako wzorców osobowych, symbolizujących określony sposób bycia, jak i do określonych reprezentacji poznawczych, wyrażonych w formie twierdzeń tychże postaci, uwypukla zaś kwestię prymarną, mianowicie, że w rozpatrywaniu problemu dialogu egzystencjalnego nie chodzi o żadne instrumentalne biegłości czy formalne wyznaczniki. W problemacie egzystencjalnych wymiarów dialogu chodzi bowiem o pewien szeroki horyzont doświadczenia, uobecniany w podmiotowym sposobie bycia jako określonej jedności personalnych przejawów bycia i przekonania. „Można żyć w złej wierze – stwierdza Jean-Paul Sartre – co nie znaczy, że nie ma się wtedy nagłych przebłysków cynizmu bądź dobrej wiary; jednak zakłada to przynajmniej pewien stały i specyficzny styl życia”<sup>17</sup>. Trawestując myśl autora *Bytu i nicości* można również powiedzieć, że prawdą sposobu bycia pozoranta jest zawsze egzystencjalny

<sup>17</sup> J. P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, dz. cyt., s. 86.

projekt pozorowania, tak jak prawdą autentyzmu sposobu bycia, jest zawsze egzystencjalny projekt autentyzmu<sup>18</sup>. „Istota kłamstwa faktycznie zakłada – stwierdza również filozof – iż kłamca jest doskonale zorientowany co do prawdy, którą zataja lub przemilcza. Nie kłamie się na temat tego, czego się nie wie; nie kłamie się wtedy, gdy rozgłasza się nieprawdę, której jest się ofiarą; nie kłamie się wtedy, gdy również tkwi się w błędzie. Ideałem kłamcy byłaby więc świadomość cyniczna, na własny użytek stwierdzająca prawdę, a równocześnie zaprzeczająca jej w słowach i znowu na własne potrzeby zaprzeczająca temu zaprzeczeniu<sup>19</sup>.”

**Figura sofisty.** Za uosobienie racji, postaw i nastawień sofisty oraz jego form ekspresji, sprawności i sprawczości można uznać Gorgiasza z Leontinój (ok. 483-375 p.n.e.). Gorgiasz określany jest „apostolem magii słowa”<sup>20</sup> i jako sofista rozwijał erystyczną dialektykę bytu i słowa, przyjmując zarazem stanowisko skrajnego nihilizmu ontologicznego i poznawczego<sup>21</sup>. Biegłość argumentowania i dowodzenia była zaś dla niego środkiem służącym do wpływania na ludzi i ich namiętności, tak, by osiągać w sposób instrumentalny zakładany cel. W tym kontekście Gorgiasz twierdził, że nie ma żadnego kryterium dobra czy prawdy, istnieją bowiem tylko „przedstawienia i mniemania o rzeczach, które w zależności od potrzeby można kształtować i drugim narzucać”<sup>22</sup>. Sofista ów z przekonaniem zakładał więc: „1) Nie ma nic, 2) gdyby nawet było coś, to nie byłoby poznawalne, 3) gdyby nawet było poznawalne, to nie mogłoby być przedmiotem porozumienia między ludźmi”<sup>23</sup>. W myśl tych założeń, nie ma więc żadnych zasad i norm etycznych, „są tylko słowa-mocarze”, które dają erystyczną władzę, tak by swą sugestią (*psychagogia*) wywierać wpływ na drugiego człowieka w „urabianiu jego poglądów, postaw i postępowania”<sup>24</sup>. Środkiem służącym temu celowi ma być umiejętne posługiwanie się grą słów oraz wprawny dobór twierdzeń czy stylistycznych figur, tak by z swego „odbiorcy-słuchacza” uczynić „wierz-

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 87.

<sup>19</sup> Tamże, s. 84.

<sup>20</sup> J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 130.

<sup>21</sup> J. Legowicz, *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybrane teksty z historii filozofii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968, s. 115.

<sup>22</sup> J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, dz. cyt., s. 131.

<sup>23</sup> W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, tom 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 39. Zob. także.: Z. Nerczuk, *Traktat O niebycie Gorgiasza z Leontinói*, „Przegląd Filozoficzny” 1997, nr 3 (23).

<sup>24</sup> J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, dz. cyt., s. 132.

ciela” gry słów<sup>25</sup>. W swoich dialogach Platon tak charakteryzuje erystyczno-dialektyczne stanowisko Gorgiasza: „Na rzeczy samej zgoła się znać nie potrzebuje ani wiedzieć, jak się rzecz ma, a tylko wynaleźć jakiś środek na przekonywanie tak, żeby się człowiek wydał w oczach tych, którzy się na rzeczy nie znają, lepszym znawcą niż ci, którzy się nie znają”<sup>26</sup>.

**Figura cynika.** Za uosobienie racji, postaw i nastawień cynika oraz jego form ekspresji, sprawności i sprawczości można uznać Diogenesa z Synopy (ok. 412-323 p.n.e.). Diogenes sam zwykł przyrównywać się do psa<sup>27</sup> i określany jest „Psem mądrości”. Zapytany zaś, co robi, że inni nazywają go psem, odpowiedział: „Schlebiam tym, którzy mi coś dają, obszczekuję tych, którzy mi nic nie dają, a złych gryzę”<sup>28</sup>. Po śmierci nie bez powodu postawiono mu więc obelisk, a na nim psa z paryjskiego marmuru<sup>29</sup>. Zgodnie z podaniami, w młodości Diogenes skazany został na wygnanie z rodzinnego miasta za podrabianie pieniędzy. Na wygnaniu udał się zaś do wyroczeni w Delfach, by posiąść życiowo najbardziej pożądaną dla siebie wiedzę, dotyczącą tego, „co ma czynić, aby osiągnąć największą sławę”<sup>30</sup>. Za życia dał się poznać jako ten, który lubił innych obywateli miasta wprowadzać w konfuzję swoim zachowaniem oraz swoimi wypowiedziami. W ten sposób programowo, tzn. zgodnie z deklarowanymi przekonaniem i stylem życia, jadł, spał i załatwiał swoje potrzeby fizjologiczne tam, gdzie popadło lub onanizował się w takich miejscach publicznych, jak plac targowy<sup>31</sup>. W ten sposób wszystko zwykł czynić publicznie, powiadając, że nie jest „rzeczą niewłaściwą masturbować się publicznie, tak jak nie jest niewłaściwe pocierać żołądek, żeby pozbyć się uczucia głodu”<sup>32</sup>. Nie widział też nic niezdrożnego w tym, by „spożywać mięso ludzkie”<sup>33</sup>. Znany był więc zarówno z cynicznego postępowania, jak i z cynicznych wypowiedzi. I tak, zwykł mawiać, że „najchętniej pija cudze wino”<sup>34</sup> lub rozprawiać, jak to jest, że „Słońce wchodzi też do ustę-

<sup>25</sup> Tamże, s. 130.

<sup>26</sup> Platon, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 38. Por.: W. Jager, *Paideia*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 687.

<sup>27</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 327, 342.

<sup>28</sup> Tamże, s. 342.

<sup>29</sup> Tamże, s. 351.

<sup>30</sup> Tamże, s. 322.

<sup>31</sup> Tamże, s. 323, 334.

<sup>32</sup> Tamże, s. 347.

<sup>33</sup> Tamże, s. 349.

<sup>34</sup> Tamże, s. 339.

pów, a mimo to się nie brudzi”<sup>35</sup>. Znamienne są również opowieści o jego zachowaniu. Pewnego razu, gdy Diogenes był w gościnie, został pouczony przez gospodarza domu, by nie pluć na posadzkę, ten zaś „odchrząknąwszy splunął mu w twarz, mówiąc, że nie widzi odpowiedniejszego miejsca na ten cel”. Innym razem nawoływał, by ludzie wokół niego się zgromadzili, a gdy ci się zbiegli, zaczął ich odpędzać kijem, mówiąc: „Ludzi wołałem, nie wyrzutków”<sup>36</sup>. Znana jest również inna, nie mniej znamienna historia, gdy Diogenes został poproszony przez kogoś o zwrot nieswojego płaszcza. Ten zaś odparł: „Jeżeliś mi płaszcz podarował, to stanowi moją własność, a jeżeliś mi go dał do używania, to go właśnie używam”<sup>37</sup>. Diogenes zakładał również, że pomimo oporu ludzi, należy ich skłaniać do głoszonych przez siebie zasad, zarazem też programowo ignorował opinię publiczną i odczucia innych oraz afirmował zasadę samowystarczalności.

**Figura socjotechnika.** W końcu, za personifikację racji, postaw i nastawień socjotechnika oraz jego form ekspresji, sprawności i sprawczości można uznać Niccolò Machiavelliego (1469-1527). Machiavelli jako obywatel, urzędnik i dyplomata Republiki Florenckiej afirmował, czy też propagował w swoim głośnym traktacie, jak dziś można by to powiedzieć, czysto socjotechniczne roszczenia i uprawnienia figury *homo politicus*. Praktyka polityczna w tym ujęciu nie tylko oparta jest na wartości skuteczności, ale i konflikcie. Unaocznieniem sedna polityki jest zaś stan wojny<sup>38</sup>. Metodyka działania „wielkiego manipulatora” zakłada więc uwzględnianie dwóch zasadniczych sposobów zdobywania przewagi i wywierania wpływu rządzących poprzez odwołanie się, z jednej strony – do prawa (kodyfikacji), a z drugiej strony – do siły (przemocy). Machiavelli twierdził zatem, że: „Każdy rozumie, że byłoby rzeczą dla księcia chwalebłą dotrzymywać wiary i postępować w życiu szczerze, a nie podstępnie. Jednak doświadczenie naszych czasów uczy, że tacy książęta dokonali wielkich rzeczy, którzy mało przywiązywali wagi do dotrzymywania wiary, i którzy chytrze potrafili usidlać mózgi ludzkie, a w końcu wzięli przewagę nad tymi, którzy zaufali ich lojalności”<sup>39</sup>. W ten sposób autor „Księcia” z pełnym przekonaniem legitymizuje i uznaje za w pełni uprawnione podstęp, obłudę i amoralne reguły gry, w imię racji uznanych za wyższe lub ze względu na potrzebę zabezpieczenia określonych

---

<sup>35</sup> Tamże, s. 344.

<sup>36</sup> Tamże, s. 327.

<sup>37</sup> Tamże, 343.

<sup>38</sup> Por.: J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 51-52.

<sup>39</sup> N. Machiavelli, *Książę*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 86.

interesów. Takie też znaczenie przypisuje się pojęciu makiawelizm oraz związanej z tym nadrzędnej zasadzie myślenia i działania: „cel uświęca środki”. Celem w projekcie moralności Machiavellego zawsze jest też utrzymanie, ugruntowanie lub zdobycie przewagi i władzy, zaś samo spektrum możliwych środków nie podlega ani regułom etosu rycerskiego, ani też jakimkolwiek limitom<sup>40</sup>. Zgodnie z tą wykładnią pragmatyki realizacji poszczególnych celów „mądry pan nie może ani powinien dotrzymywać wiary, jeżeli takie dotrzymywanie przynosi mu szkodę i gdy zniknęły przyczyny, które spowodowały jego przyrzeczenie”<sup>41</sup>. Ten typ bezwzględного i cynicznego uprzedmiotowienia relacji z innymi, oparty jest też na uzasadnieniach natury antropologicznej i związanych z tym moralnych racjonalizacjach. W tym też kontekście Machiavelli dodaje: „Zapewne gdyby wszyscy ludzie byli dobrzy, ten przepis nie byłby dobry, lecz ponieważ są oni nikczemni i nie dotrzymaliby tobie wiary, więc ty także nie jesteś obowiązany im jej dotrzymywać”<sup>42</sup>. Projekt moralności „Księcia” opiera się też na marginalizacji wszystkiego, co pozbawione jest presji tłumu i dominującej opinii większości, legitymizując i racjonalizując zarazem czynienie zła. O racjach i uprawnieniach postępowania księcia-władcy Machiavelli powiada następująco: „Trzeba więc, by miał on umysł zdolny do zwrotu, stosownie do tego, jak wiatry i zmienne koleje losu nakazują (...) nie powinien porzucać dobrego, gdy można, lecz umieć czynić zło, gdy trzeba”<sup>43</sup>. Znamienne są również wskazówki Machiavellego, co do roli religii w projekcie zdobywania i umacniania władzy rządzących. Otóż, religia wraz z jej immanentnym przedmiotem wyznania wiary w takim samym stopniu powinna być elementem realizacji instrumentalnego zdobywania i zabezpieczania władzy rządzących, i to bez sentymentalnego przejmowania się samymi prawdami z religii tej wynikającymi. Religia stanowi tu zatem jedno z uprawnionych, ale i skutecznych narzędzi manipulowania wierzeniami i postawami tych, którzy podlegają władzy rządzących. „Powinien przeto ksiązę bardzo nad tym czuwać – konstatuje twórca socjotechnicznego modelu „wielkiego manipulatora” – by temu, kto go widzi i słyszy, wydawał się cały miłosierdziem, cały wiernością, cały ludzkością, cały prawością, cały religijnością”<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, *Historia filozofii i etyki do współczesności*, Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa „Dom Organizatora”, Toruń 2002, s. 229-230.

<sup>41</sup> N. Machiavelli, *Książę*, dz. cyt., s. 87.

<sup>42</sup> Tamże, s. 87.

<sup>43</sup> Tamże, s. 88.

<sup>44</sup> Tamże, s. 88.

**Bibliografia:**

- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- Gara J., Dialogiczny *logos* intersubiektywnego doświadczenia tego, co *Pomiędzy*, w: (red.) D. Jankowska, *Pedagogika dialogu. Emancypacyjny potencjał dialogu*, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2017, s. 42-58.
- Gara J., *Fenomen samoobiektywizacji jako egzystencjalne konstytuowanie nieujmowalnego w ujmowlanym*, w: (red.) H. Markiewicz, P. Boryszewski, *Między wyzwaniem a wartościami. Księga pamiątkowa dedykowana Profesorowi Andrzejowi Potockiemu*, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2018, s. 79-99.
- Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Wydawnictwo ALETHEIA, Warszawa 2008.
- Goffman E., *Rytuał interakcyjny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Husserl E., *Doświadczenie i sąd*, B. Baran, Fundacja Aletheia, Warszawa 2013.
- Jager W., *Paideia*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Legowicz J., *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybrane teksty z historii filozofii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968.
- Legowicz J., *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Machiavelli N., *Książę*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.
- Nerczuk Z., *Traktat O niebycie Gorgiasza z Leontinoi*, „Przegląd Filozoficzny” 1997, nr 3 (23), s. 79-84.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas*, Muza SA, Warszawa 1995.
- Ortega y Gasset J., *Medytacje o „Don Kichocie”*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA., Warszawa 2008.
- Platon, *Gorgiasz*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Reinach A., *Przyczynek do teorii sądu negatywnego*, w: (red.) W. Stróżowski, *Od Husserla do Levinasa. Wybór tekstów z ontologii fenomenologicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1987, s. 63-79.
- Ricoeur R., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Sartre J.-P., *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.



- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, tom 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
- Tyburski W., Wachowiak A., Wiśniewski R., *Historia filozofii i etyki do współczesności*, Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa „Dom Organizatora”, Toruń 2002.
- Wierciński A., *Hermeneutyka gościnności: dobroć i hojność*, w: (red.) J. Madalińska-Michalak, *O nową jakość edukacji nauczycieli*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 69-78.
- Wust P., *Niepewność i ryzyko*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- 

### **(Dia)logical horizons of educational, social and cultural experience**

The category of educational, social and cultural experience is inseparably linked to the spaces of interpersonal contact. Such experience always finally finds its actual frame of reference in a space that is public (open). Public space, as the reverse of private space, implies direct contact between what is known and close and what is unknown and foreign. Thus the open character of public space by very definition requires recognition of what is expressed by the notions of inter-subjectivity and transparency of thought and action. In this context, the author discusses the dialogical attitudes through the category of *Unquantifiability*, while in turn the categories of intersubjectivity and transparency are considered from the perspective of *Non-obviousness*.

**Keywords:** existential experience, direct experience, negative states of affairs, „bad faith”, pseudo-dialogue.

---

### **(Dia)logiczny horyzont doświadczenia edukacyjnego, społecznego i kulturowego**

Kategoria doświadczenia edukacyjnego, społecznego i kulturowego odsyła nas do *międzyludzkiej przestrzeni styczności*. Doświadczenie takie zawsze ostatecznie odnajduje swe rzeczywiste ramy odniesienia w przestrzeni, która ma charakter publiczny (otwarty). Przestrzeń publiczna jako odwrotność przestrzeni prywatnej zakłada zaś bezpośrednią styczność tego,

co znane i bliskie z tym, co nieznanie i obce. Otwarty charakter przestrzeni publicznej z założenia wymaga więc uznania tego, co wyraża się w racjach intersubiektywności i transparentności myślenia i działania. W tym też kontekście nastawienia dialogiczne rozpatruję przez pryzmat kategorii *Niewymierności*, z kolei samą intersubiektywność i transparentność rozpatruję przez pryzmat kategorii *Nieoczywistości*.

**Słowa kluczowe:** doświadczenie egzystencjalne, doświadczenie bezpośredniości, negatywne stany rzeczy, „zła wiara”, pseudodialog.