

Agata Cudowska

Postawa „niewspółobecności” antropologii filozoficznej M. Bachtina w dialogu międzykulturowym

Etyczna postawa „niewspółobecności” obecna w antropologii filozoficznej M. Bachtina wydaje się bardzo istotna w procesie transmisji dziedzictwa kulturowego, w dialogu międzykulturowym. Realizuje się on dzisiaj w szczególnym obszarze „polifonicznego” pogranicza, nieterytorialnej przestrzeni wielu równoważnych głosów. Kształtują się w niej nasze poglądy, opinie, wiedza, zawsze w odpowiedzi na „cudze słowo”, jak mawia M. Bachtin¹. Włączamy się tym samym w łańcuch porozumienia ludzi różnych kultur. Współczesne społeczeństwa są bowiem wielokulturowe. Postawa więc przyjmowana w dialogu decyduje o jego charakterze i znaczeniu dla procesu rozumienia świata, innych i siebie.

W kierunku społeczeństwa międzykulturowego

Rozwój świata po drugiej wojnie światowej upływał pod hasłem wielkich migracji. Te najważniejsze miały miejsce w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Dotyczyły one ludzi powracających do ziemi przodków, a także przedstawicieli różnych grup etnicznych, na przykład Hindusów w Wielkiej Brytanii, Algierczyków we Francji, Indonezyjczyków w Holandii. Kraje lepiej rozwinięte rekrutowały robotników z południa Europy (Hiszpanii, Portugalii, Grecji, Włoch, Turcji, Jugosławii). Ludzie ci przyjmowani byli wówczas przyjaźnie, jako że istniało na nich zapotrzebowanie². Drastycznie zmieniło się to po wielkim kryzysie ekonomicznym w 1973 roku. Rozpoczął się wówczas nowy etap mi-

¹ M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, przekład D. Ulicka, Warszawa, 1986.

² M. Taylor, *„Każdy inny – wszyscy równi” – rzecz o edukacji międzykulturowej*, [w:] *Edukacja w świecie współczesnym*, R. Leppert (red.), Kraków, 2000.

gracji, spowodowany złą sytuacją społeczną, ekonomiczną i polityczną większości krajów na świecie. W latach dziewięćdziesiątych tylko 16 spośród 159 państw członkowskich Organizacji Narodów Zjednoczonych należało do grupy „rozwinętych”. Pozostałe nie posiadały zdolności autonomicznego rozwoju, zarówno pod względem ekonomicznym jak i kulturowym uzależnione były od innych krajów. Kolejne kryzysy gospodarcze, ogniska zapalne na świecie i społeczne niepokoje nie wskazują na poprawę tej sytuacji na początku nowego wieku.

Reguły gry ekonomicznej i politycznej ustalało więc kilka bogatych państw Północy, tworząc system, w którym rozwój jednych krajów dokonywał się kosztem ubożenia innych. Nierówności systemu gospodarczego, wojny domowe (np. Rwanda, Salwador, Jugosławia), katastrofy ekologiczne, głód, choroby, nadmierny przyrost naturalny (głównie w Afryce) wywołują ciągłe migracje ludzi, opuszczających swoje rodzinne strony, by przeżyć. Wiąże się z tym tragedia wielu milionów uchodźców. W połowie lat dziewięćdziesiątych liczba ich sięgała 23 mln, a jeszcze 25 mln tak zwanych „osób przemieszczonych”, daje ogromną liczbę ludzi migrujących w poszukiwaniu lepszego miejsca na ziemi. Do kraju, do którego przyjeżdżają przywożą swoją kulturą odrębność, inną filozofię życiową³.

Warunkiem ewoluowania współczesnych społeczeństw od wielokulturowości do międzykulturowości jest podjęcie dialogu inicjującego proces twórczego rozumienia podmiotowej i kulturowej odrębności innego. W przypadku pierwszego typu społeczeństwa mamy do czynienia z zamieszkiwaniem na wspólnym terenie różnych grup narodowych, etnicznych, religijnych, niekontaktujących się jednak ze sobą, a odmienność usprawiedliwia tu dyskryminację. Natomiast w społeczeństwach międzykulturowych różniące się grupy wchodzi ze sobą w otwarte interakcje, którym towarzyszy wymiana oraz wzajemne zrozumienie.

W obszarze filozoficzno-lingwistycznego dyskursu. Język w postrzeganiu świata

Właściwie żadnego kraju w Europie nie zamieszkuje dziś społeczeństwo mówiące tylko jednym językiem, mimo że zawsze istnieje jakiś język oficjalny. Sprawa ta wydaje się mieć szczególne znaczenie w procesie dialogicznym, w transmisji dziedzictwa kulturowego. Wielu badaczy przychylnie przyjmuje dziś koncepcję „relatywizmu językowego” Sapira–Whorfa. Zgodnie z tą zasadą lingwistyczną nasza percepcja rzeczywistości i obraz świata zależy od struktury języka, w którego ramach ona się dokonuje. Istotna jest w tej teorii teza, że

³ Ibidem.

myślenie jest zawsze werbalne i staje się rzeczywistością za pomocą języka⁴. Podobną myśl spotykamy zresztą już w wieku XIX u Wilhelma von Humboldta, który głosił, że myślimy tak jak mówimy, ale jednocześnie mówimy tak jak myślimy⁵. Etnolingwistyczne hipotezy antropologiczne rozwijał B. L. Whorf (uczeń Sapira) na podstawie badań języka Indian Hopi, Meksykanów i hieroglifów Majów. W znacznej mierze wydają się więc one empirycznie uzasadnione. Podjął się on weryfikacji dwóch podstawowych tez koncepcji „relatywizmu językowego”. Pierwsza głosi, że język jest tworem społecznym. Wychowujemy się w nim i myślimy od dzieciństwa, kształtuje więc nasz sposób postrzegania świata. Teza druga jest logiczną konsekwencją pierwszej i mówi o tym, że ludzie myślący w różnych językach odmiennie postrzegają świat. Zdaniem B. L. Whorfa⁶ dokonujemy segmentacji natury zgodnie z zasadami rodzimego języka. Rzeczywistość jawi nam się jako kalejdoskopowy strumień wrażeń, któremu strukturę nadają systemy językowe tkwiące w naszych umysłach. Porządkujemy świat za pomocą pojęć, przypisujemy mu określone znaczenie w myśl umowy obowiązującej w całej naszej społeczności językowej. Myślenie w tym ujęciu jest zawsze myśleniem w jakimś języku, a język jest obszernym systemem stereotypów, które nieuświadomione przez człowieka kontrolują sposób jego myślenia i zachowania. Nabywanie więc świadomości działania tych mechanizmów wydaje się być istotnym elementem rozumienia rzeczywistości, rozumienia innego.

Tezy te mają wielkie znaczenie we współczesnej nauce, uświadamiają bowiem, że nie potrafimy opisywać rzeczywistości całkowicie bezstronnie. Punkt widzenia innego, tak samo jak nasz, jest więc ważny, równoprawny i poszerza nasze rozumienie świata. Zgodnie z implikacją płynącą z koncepcji B. L. Whorfa nie możemy więc zamykać się na odmiennie odczytania rzeczywistości, bowiem wzbogacają je one o nowy sens i wymiar. Nawet jeżeli koncepcja „relatywizmu językowego” nie do końca nas przekonuje, to skłania niewątpliwie do refleksji nad istotą i charakterem dialogu kultur, potrzebą przyjęcia właściwej postawy w procesie rozumienia innego. „Wczuwanie się”, „wżywanie” w inną kulturę, jak mawia M. Bachtin⁷, nie jest więc wystarczające i może być co najwyżej pierwszym krokiem na drodze rozumienia, by ewoluować dalej w kierunku otwartości na odmienność, której swoistą konsekwencją jest postawa etycznej „niewspółobecności”. Rozumienie innego pozwala wówczas wykraczać poza zastaną sytuację, z jednoczesnym zachowaniem własnej pozycji kulturowej, głęboko osobistej perspektywy w oglądzie świata.

Trzeba zaznaczyć jednak, że w językowo-filozoficznych sporach teorii „relatywizmu językowego” przeciwstawia się teorię „uniwersalizmu języko-

⁴ B. L. Whorf, *Język myśl i rzeczywistość*, przekład T. Hołówka, Warszawa, 1982.

⁵ A. Schaff, *Wstęp do polskiego wydania*, [w:] B. L. Whorf, *Język myśl i rzeczywistość*, przekład T. Hołówka, Warszawa, 1982.

⁶ B. L. Whorf, *Język myśl i rzeczywistość...* op. cit.

⁷ M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej...* op. cit.

wego”, prezentowaną przez szkołę gramatyki generatywnej Noama Chomsky`ego, mówiącej o wrodzonej człowiekowi uniwersalnej gramatyce. Podobne przekonanie wydaje się też wyrażać jeden z najwybitniejszych reprezentantów współczesnej humanistyki Levi–Stauss, badacz „logicznej architektury bytu”⁸, dla którego lingwistyka stanowi model antropologii strukturalnej. Jego zdaniem istnieje jedno myślenie, jeden człowiek, jedna struktura mentalna, a właściwym kryterium kultury jest język. Jednocześnie, podobnie jak Sapiro i Whorf, opisuje go (język) jako przejaw porządku kulturowego. Dopiero zrozumienie kodów znaków utworzonych według modelu lingwistycznego porozumiewania się umożliwia, w tym ujęciu, wyjaśnienie oraz interpretację rzeczywistości.

Filozoficzno-lingwistyczny punkt widzenia na rzeczywistość wielokulturową wydaje się przynosić ważne inspiracje dla podjętej problematyki. Możliwość jego aplikacji na kwestię dialogu międzykulturowego posiada przy tym szczególne znaczenie. Akceptację i twórcze rozumienie odmienności osiągnąć poprzez zachowanie etycznej postawy „niewspółobecności” wpisuje bowiem w narrację rozwoju w świecie, w którym procesy globalizacyjne zmieniają także zakres i charakter międzygeneracyjnej transmisji dziedzictwa kulturowego. Ta optyka w dialogu kultur wydaje się też mieć duże znaczenie dla współczesnej humanistyki, która odwołuje się do całego człowieka nie tylko jego rozumu⁹. W naturze humanizmu leży bowiem dążenie do zgodności z innymi, pisze G. W. F. Hegel w *Fenomenologii ducha*¹⁰, a jego egzystencja opiera się na osiągniętej wspólnocie wielu świadomości.

Postawa „niewspółobecności” w procesie rozumienia

Przekroczenie perspektywy obserwacyjnej w rozumieniu odmienności umożliwia ewolucję podmiotu w kierunku czynienia go zdolnym do kreowania rzeczywistości, a jednocześnie niezatrącania własnego punktu widzenia. Prymat postawy „niewspółobecności” zaproponowanej przez M. Bachtina w jego antropologii filozoficznej¹¹, wydaje się posiadać konstytutywne znaczenie w wielopodmiotowym dialogu międzykulturowym. Współczesna dialogika, filozofia spotkania przyjmuje podmiotową relację Ja – Ty za pierwotne doświadczenie człowieka¹². M. Bachtin w swojej koncepcji „polifonicznego” dialogu akcentuje

⁸ M. Janion, *Humanistyka: poznanie i terapia*, Warszawa 1982.

⁹ Ibidem.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 1965.

¹¹ M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przekład N. Modzelewska, Warszawa 1970; tenże, *Problemy literatury i estetyki*, przekład W. Grajewski, Warszawa, 1982; tenże, *Dialog – język – literatura*, E. Czapelewicz, E. Kasperski (red.). Warszawa 1983; tenże, *Estetyka twórczości słownej...* op. cit.

¹² J. Dębski i in., *Mala encyklopedia filozofii*, Bydgoszcz 1996.

możliwość spoistości, swoistego zestrojenia wielu, autonomicznych głosów. Wielogłosowość jest nie tylko uprawniona, ale wymaga też zrozumienia twórczego, otwierającego na przeżywanie świata, który dociera do człowieka spowity w cudze słowa¹³. To rozumienie nie zarzeka się siebie, swojego miejsca w czasie, swojej kultury i niczego nie zapomina, ale wymaga także zdystansowania, swoistej „niewspółobecności” poznającego w stosunku do tego, co pragnie on pojąć. Teza ta wydaje się bardzo inspirująca dla dialogu międzykulturowego, wszak greckie *dialogos* oznacza rozmawianie¹⁴, a więc także ścieranie się przeciwstawnych poglądów oraz ujawnianie nowych sensów i prawd przez rozumne pytania i odpowiedzi. Zrozumienie nie może więc zakończyć się na empatycznym wczuwaniu w sytuację innego i przyjęcie jego perspektywy w oglądzie świata. W procesie dialogicznym zmieniają się wszyscy jego uczestnicy, reinterpreterują własne założenia światopoglądowe, zdobywają samowiedzę, a „polifoniczność” przestrzeni pogranicza zabezpiecza przed jednością w rozumieniu. Jedność potwierdza jedynie znane już znaczenia, a identyfikacja z partnerem dialogu nie stwarza szansy jego zrozumienia, jeżeli nie przeobrazi się w procesie dialogicznym w postawę „niewspółobecności”. Porzucenie w dialogu własnej perspektywy poznawczej nie wzbogaca w żaden sposób życia o nowe sensory, natomiast zachowanie jej daje możliwość dostrzeżenia tych obszarów, które dla partnera dialogu są niedostępne z jego punktu widzenia. Gdy ktoś identyfikuje się ze mną zobaczy tylko to, co ja już widzę, nie wzbogaci więc w ten sposób mojej interpretacji świata. Dopiero zaangażowana „niewspółobecność” wobec podmiotu relacji dialogicznej pozwala na transgresyjne doświadczenie odmienności, umożliwia jej zrozumienie i lepsze poznanie siebie.

Dialog międzykulturowy w „polifonii”

Stawanie się człowieka, w prezentowanym ujęciu antropologicznym M. Bachtina, dokonuje się w metaforycznej i „polifonicznej” przestrzeni pogranicza, w dialogicznym myśleniu, jak przekonuje w swojej koncepcji dialogu W. Bibler¹⁵ i w spotkaniu, gdzie zdaniem M. Bubera¹⁶ dopiero relacja z „Ty” pozwala zaistnieć „Ja”. W tej perspektywie poznawczej nie ma więc miejsca dla autorytarnego i dogmatycznego widzenia świata, „polifonia” oznacza bowiem równouprawnienie wielu głosów, odmiennych dyskursów i narracji rzeczywistości społecznej. Relacja „niewspółobecności” posiada tu szczególny walor nie oznacza jednak niedoceniań procesu współodczuwania, patrzenia na świat

¹³ M. Bachtin, *Dialog – język – literatura...* op. cit.

¹⁴ *Słownik Wyrządów Obcych PWN*, Warszawa 1977.

¹⁵ W. Bibler, *Myślenie jako dialog*, Warszawa 1992.

¹⁶ M. Buber, *O Ja i Ty*, [w:] *Filozofia dialogu*, B. Baran (red.), Kraków 1991.

Zdigitalizowano i udostępniono w ramach projektu pn.

Rozbudowa otwartych zasobów naukowych Repozytorium Uniwersytetu w Białymstoku – kontynuacja, dofinansowanego z programu „Społeczna odpowiedzialność nauki” Ministra Edukacji i Nauki na podstawie umowy BIBL/SP/0040/2023/01

oczami innego. Jest to potrzebne, ale niewystarczające, niewątpliwie inicjuje proces „dialogowego wnikania” w odmienny świat, gdy podmiot spotkania odpowiada „dobrowolnym odsłonięciem”¹⁷. Powrót do siebie, na zewnętrzną pozycję wobec partnera interakcji i zajęcie postawy etycznej „niewspółobecności” umożliwia pewna pośrednia kategoria, wpisana w koncepcję M. Bachtina, którą jest „przeżycie”. Polega ono na wartościującym ustosunkowaniu się do innego, nie dostrzegając przy tym własnej „pozy”, a więc pewnego założenia. M. Bachtin¹⁸ proponuje poddać „przeżycie” jako takie, samo w sobie, specjalnej obserwacji, niezależnie

przejście od samego przeżycia do jego oglądu jest trudne, wydaje się uzasadnione i ważne dla uświadomienia sobie własnych założeń, ograniczeń w procesie rozumienia innego, odmiennej perspektywy kulturowej. Umiejętność ta byłaby zapewne szczególnie pożądana w przypadku pedagoga, wychowawcy, nauczyciela, który z racji roli zawodowej jest zobligowany do świadomego uczestniczenia w fenomenie spotkania z inną osobowością, z uczniem. Wymaga to swoistego aksjologicznego przestrojenia, przeniesienia się w obszar innego horyzontu poznawczego, umożliwia jednak dokonanie pewnej transgresji, kiedy to życie przeżywane wewnętrznie zwraca się na zewnątrz, dobiega swego kresu i zaczyna się inne bytowanie. Bliskość wobec innego jest zawsze zewnętrzna, po to by możliwe było doświadczenie jego odmienności, w sposób otwierający na przeżywanie świata. Postawa „niewspółobecności” stwarza szansę zachowania własnego stanowiska ontycznego. To, co osiągamy dzięki nieidentyfikowaniu się z innym w postawie swoistego zdystansowania, M. Bachtin określa jako „przewagę”. Oznacza ona tutaj zachowanie własnej perspektywy poznawczej, emocjonalnej w postrzeganiu sytuacji partnera dialogu międzykulturowego. „Przewaga” nie jest więc dominacją, ale „byciem – poza”, „byciem – inaczej”. Aby wzbogacić byt trzeba znaleźć się poza nim¹⁹.

Spółeczny klimat dialogu międzykulturowego

Dialog kulturowy wymaga zapewne, jak zauważa U. Ostrowska²⁰, wielu kompetencji: intelektualnych, instrumentalnych, interpretacyjnych, moralnych, ale także – w moim przekonaniu – chęci, gotowości otwarcia na odmienność, na długo przed nabyciem określonych umiejętności. Istnieje więc potrzeba budowania szczególnego klimatu wzrastania dziecka i dojrzewania młodego człowieka, w którym taka chęć i gotowość może się pojawić. Swoistość tej metafo-

¹⁷ M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, op. cit.

¹⁸ M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej...* op. cit.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ L. Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji*, Toruń 2000.

rycznej przestrzeni społecznej polega w znacznej mierze na akceptacji odmienności kulturowej, próbach jej zrozumienia i otaczania szacunkiem, w której inny nie będzie znaczyło – gorszy. Klimat taki wydaje się właśnie tworzyć społeczeństwo międzykulturowe, o którym wspomnieliśmy na początku niniejszej narracji. W społeczeństwie takim akceptuje się bowiem polifoniczny obraz świata, nieuzurpujący sobie prawa do jednej tylko jego interpretacji. Dopuszczenie do głosu innego stanowiska aksjologicznego, etycznego i estetycznego otwiera na ambiwalencje świata, nieredukowalność moralnych dylematów²¹. Inspiruje też do refleksyjnego namysłu nad językiem konstruującym nasz sposób postrzegania świata i uświadomienie sobie tego, że to często reguły lingwistyczne i zasady gramatyczne „narzucają” nam niejako obraz rzeczywistości.

Człowiek wychowany w odmiennym kodzie językowym tą samą rzeczywistość będzie porządkował według innych norm i pojęć. Otwartość i wrażliwość na etyczne ambiwalencje umożliwia wchodzenie w autentyczne, zaangażowane relacje dialogiczne, a twórcze rozumienie i postawa „niewspółobecności” zabezpieczają przed upraszczaniem i redukowaniem rzeczywistości, której doświadczamy wszyscy, ale różnie, nawet w obrębie tej samej kultury filozoficzno-lingwistycznej.

Edukacyjna wymowa takiej postawy w dialogu wydaje się dziś trudna do przecenienia wobec zdynamizowania i zróżnicowania współczesnych społeczeństw, wciąż jeszcze bardziej wielokulturowych niż międzykulturowych. Tym bardziej, że Bachtinowska postawa otwartości i zdystansowania wobec innego w relacji dialogicznej, w fenomenie spotkania nie oznacza relatywizmu moralnego, wręcz przeciwnie, jest etycznie i aksjologicznie nasycona. Zachowanie własnej pozycji interpretacyjnej nie musi, a nawet nie powinno oznaczać dyskredytowania odmiennych postaw, innego sposobu widzenia. Wydaje się, że teza, którą M. Bachtin sformułował w odniesieniu do bohatera literackiego świetnie oddaje także istotę tego problemu w stosunku do ludzi. Twierdzi on mianowicie, że prawdziwy dialog prowadzić można tylko z osobą, która dysponuje własną prawdą i zajmuje istotne aksjologicznie i moralnie stanowisko wobec siebie i świata.

Uwrażliwienie na postawę „niewspółobecności” w relacji dialogicznej oznacza także ciągle niezaspokojenie, nieustanne poszukiwanie nowych sposobów odczytywania rzeczywistości. Poznawanie prawdy o świecie i nas samych w tej perspektywie ontologicznej nie ma końca. Stanowi to w pewnym sensie warunek dialogu międzykulturowego i twórczego rozumienia innego, takiego, które tworzy nowe jakości.

²¹ Ibidem.

Antropologiczne konsekwencje dialogicznej rzeczywistości

Wpisanie koncepcji postawy etycznej „niewspółobecności” w dyskurs edukacyjny, a nawet szerzej, w dyskurs współczesnej humanistyki, wydaje się mieć szczególny walor. Zawiera się on w dużej mierze w fenomenie otwarcia na innego, który w swej odmienności umożliwia mi bycie człowiekiem, bycie sobą. Człowiek jest tu traktowany jako podmiot „mówiący” i „słuchający”, ale też „odpowiadający”, a słowo staje się podstawowym atrybutem jego twórczości. O ile jednak w relacji dialogicznej akcentowaliśmy postawę „niewspółobecności”, o tyle w mowie podnosi się postawę „współodpowiadającą” słuchającego. Zajmuje on bowiem w tym procesie (mowy) aktywną pozycję, zgadza się lub nie zgadza, uzupełnia, przekształca „cudze” słowa. Fakt ten jest istotny dla procesu słuchania i rozumienia w relacji dialogicznej. Twórcze rozumienie zawsze nasycone jest odpowiedzią, niekoniecznie bezpośrednią. „Dialogowe pogłosy”, jak nazywa je M. Bachtin²², obecne są w każdej wypowiedzi niezależnie od jej formy. W dialogu toczącym się w „polifonicznej” przestrzeni pogranicza, dokonuje się nieustanny proces przyswajania „cudzych słów”, które kształtują nasze poglądy naukowe, artystyczne, filozoficzne, a każda wypowiedź staje się ogniwem w łańcuchu językowego porozumienia.

Każde rozumienie ma w tym ujęciu charakter dialogowy, tak więc dialog międzykulturowy inicjuje proces porozumienia, w wyniku którego zawsze powstaje nowa jakość. Nie jest więc on tylko ekspresją stanu gotowego, istniejącego, lecz inspiracją twórczych rozwiązań.

Aplikacja postawy „niewspółobecności” w dialogu międzykulturowym wydaje się nieść ze sobą ważne konsekwencje dla nauk o wychowaniu, dla poznania humanistycznego, w którym twórcze rozumienie odmienności kulturowej, filozoficznej, lingwistycznej dokonuje się w relacjach dialogicznych. Jednocześnie dialog taki nigdy się nie kończy, nie osiąga stanu „zwieńczenia”. W antropologii filozoficznej M. Bachtina staje się formą językowej ekspresji życia człowieka. Charakter dialogiczny ma tu nie tylko rozmowa, ale także myślenie, uczucia, zachowanie. Człowiek, nie tylko przez swoje myśli i słowa, ale także przez swoje milczenie włącza się w łańcuch porozumienia, w „polifoniczną” przestrzeń „cudzych głosów”, gdzie dialog toczony w różnych formach nie ma granic, wciąż wydobywa z kontekstu nowe „głosy”, których odczytanie niesie ze sobą różne sensy i znaczenia.

²² M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej...* op. cit.

Zdigitalizowano i udostępniono w ramach projektu pn.

Rozbudowa otwartych zasobów naukowych Repozytorium Uniwersytetu w Białymstoku – kontynuacja, dofinansowanego z programu „Społeczna odpowiedzialność nauki” Ministra Edukacji i Nauki na podstawie umowy BIBL/SP/0040/2023/01

Postawa dialogiczna we współczesnej humanistyce

Konstatacja tezy sformułowanej przez M. Janion²³ głoszącej, że być we współczesnym świecie, to znaczy myśleć, w niniejszej narracji, doprowadza do sformułowania swoistego jej dopełnienia twierdzeniem, że być we współczesnym świecie, to także uczestniczyć w dialogu, w dialogu międzykulturowym. Przedstawiając najważniejsze zadania współczesnej humanistyki M. Janion pisze, że myślenie humanistyczne opiera się na interpretacji, czyli rozumieniu ludzkich wytworów i zachowań. „Ponawia się zatem stale konieczność nauczania rozumienia i wyboru, czyli humanistycznej interpretacji dzieł człowieka i wyboru wartości uznanych za najważniejsze”²⁴. To rozumienie zawsze odbywa się w dialogu, w „polifonicznej” przestrzeni wielu głosów. W zetknięciu z odmiennością człowiek doznaje własnej podmiotowości, a wszelkie przeżycie rozgrywa się w spotkaniu z inną osobowością.

W antropologicznej koncepcji filozoficznej M. Bachtina człowiek staje się sobą wyłącznie poprzez otwarcie na innego, dzięki niemu i z jego pomocą²⁵. Co więcej, w metaforycznej, aksjologicznie ambiwalentnej przestrzeni pogranicza to stawanie się człowieka, jego samookreślenie nigdy się nie kończy. Tylko pozostanie w obszarze nierozstrzygnięcia i niepewności, „pomiędzy”, daje szansę na życie otwarte, twórcze, nienasycone, zdolne do stwarzania. Jeszcze jedno dopełnienie początkowej tezy wydaje się zasadne w świetle tej refleksji. Być w świecie, to także ciągle czekać na siebie, dążyć do siebie z przyszłości, poszukiwać siebie, którego jeszcze nie ma. Ciągłe niedopełnienie życia jawi się więc, w humanistycznej perspektywie, jako podstawowy warunek jego trwania.

²³ M. Janion, *Humanistyka: poznanie i terapia*, Warszawa 1982.

²⁴ Ibidem, s. 110.

²⁵ M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej...* op. cit.