

Krzysztof Skorulski

*Internationale Ferdinand Ebner Gesellschaft, Innsbruck*

## **Od ideologicznej samotności do dialogicznego spotkania: F. Ebner, L. Althusser, P. Freire**

**ABSTRAKT:** W niniejszym artykule zostają zestawione dwie podstawowe sytuacje człowieka: sytuacja relacji z drugim człowiekiem (dialog) oraz sytuacja ludzkiej samotności, charakteryzowana tu jako ideologia. Ich zestawienie opiera się na koncepcjach trzech wybitnych, lecz bardzo różnych myślicieli, łączących filozofię i działanie pedagogiczne. Są to Ferdinand Ebner, Louis Althusser oraz Paulo Freire. Ebner reprezentuje tu filozofię dialogu, a więc nurt postrzegający naturalny stan człowieka – nieco upraszczając – w sytuacji dialogicznej. Althusser, jako neomarksista, widzi zaś tenże stan w zanurzeniu w ideologii. Natomiast Freire – twórca „pedagogiki dialogu” – stara się zaprezentować możliwość przejścia od zniewolenia w ideologii do wolności w dialogu. Na podstawie tej różnorodności koncepcji podjęta zostaje próba określenia „warunków możliwości” przejścia od ideologii do dialogu, a więc także od zniewolenia do wolności. Szczególne znaczenie zostaje przypisane problemowi zaufania, problemowi „złamania życia naturalnego” (określenie Ebnera), oraz pytaniu o stosowanie przemocy. Na pytanie o możliwość życia w wolności i wyzwania w zainfekowanym ideologią świecie nie da się jednak odpowiedzieć na poziomie ogólnym i „obiektywnym”, lecz każdorazowo na poziomie osobistym i subiektywnym. Tak więc iluzoryczne byłoby być może pragnienie wyeliminowania ideologii całkowicie, jednak

|              |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|--------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Kontakt:     | Krzysztof Skorulski<br>krzysztof.skorulski@ebner-gesellschaft.org                                                                                                                                                                                                                                                  |
| Jak cytować: | Skorulski, K. (2014). Od ideologicznej samotności do dialogicznego spotkania: F. Ebner, L. Althusser, P. Freire. <i>Forum Oświatowe</i> , 1(51), 15-35. Pobrano z: <a href="http://forumoswiatowe.pl/index.php/czasopismo/article/view/130">http://forumoswiatowe.pl/index.php/czasopismo/article/view/130</a>     |
| How to cite: | Skorulski, K. (2014). Od ideologicznej samotności do dialogicznego spotkania: F. Ebner, L. Althusser, P. Freire. <i>Forum Oświatowe</i> , 1(51), 15-35. Retrieved from <a href="http://forumoswiatowe.pl/index.php/czasopismo/article/view/130">http://forumoswiatowe.pl/index.php/czasopismo/article/view/130</a> |

możliwe wydaje się, mimo obecności ideologii, uświadomienie sobie tej obecności i wybieranie zamiast niej realnego człowieka.

**SŁOWA KLUCZOWE:** dialog, ideologia, samotność, spotkanie, zaufanie.

W niniejszych rozważaniach chciałbym wyjść od pewnego, być może powszechnego, ale niekoniecznie uświadomionego ludzkiego doświadczenia: doświadczenia samotności. Nie chodzi mi jednak o to, by doświadczenie to szczególnie głęboko analizować jako takie, lecz by przyjrzeć się sytuacjom, w jakich ono występuje i odkryć, skąd się bierze.

Oczywiste wydaje się na pierwszy rzut oka, że o samotności można mówić w sytuacji odosobnienia, nieobecności innych ludzi, nie zaś w ich obecności. Sąd ten należy jednak zweryfikować i doprecyzować na podstawie dokładniejszych obserwacji. Konieczne wydaje się mianowicie rozróżnienie między przeżyciami jednostki w grupie ludzkiej a przeżyciami w relacji z drugą osobą, szczególnie w jej „uprzywilejowanej” postaci relacji mojego realnego „Ja” do realnego „Ty” w drugim. Być może każdy jest w stanie wskazać w swym życiu doświadczenie dojmującej samotności mimo intensywnego uczestnictwa w grupie. Doświadczane w samotności własne Ja i jego nastawienie na jakieś – nieobecne – Ty wiąże się z cierpieniem, budzi się pragnienie, by się takiego „Ja” pozbyć, a przynajmniej jakoś zagłuszyć tę nieznośną świadomość siebie – choćby z pomocą środków odurzających. Ulgę przynosi tu więc dopiero wrzenie „utruty Ja” poprzez „rozpływanie się” w grupie.

Inaczej jest zazwyczaj z doświadczeniem dialogu. Tu moje „Ja” nie „przeszkadza”, lecz jest nawet powodem radości, bo w harmonijnej rozmowie staje się podstawą coraz głębszego poznawania Drugiego – a także siebie. To na nim opiera się wręcz sam dialog, bo w końcu „nie ma Ja bez Ty”. Jednak w dialogu między Ja i Ty nie ma także mowy o samotności.

Od tej zastanawiającej różnicy między uczestnictwem w grupie a dialogiem między realnym Ja i realnym Ty może wyjść refleksja nad samotnością w kontekście ideologii i poszukiwanie możliwości przezwyciężenia tej samotności. Naszą refleksję oprzemy tu na tekstach myślicieli bardzo różnej proweniencji. Obok „pioniera” filozofii dialogu Ferdinanda Ebnera (który swoją drogą nie używa jeszcze pojęcia „dialog”) będą

to neomarksista Louis Althusser oraz „pedagog wyzwolenia” Paulo Freire. Wspólną cechą myślenia tych autorów jest krytyczny stosunek do ideologii manifestującej się na różne sposoby, oraz dostrzeganie faktu, że ideologia (wspólna przecież jednostkom w ramach danej grupy, a więc niejako „łącząca” je) paradoksalnie związana jest z samotnością (w tekstach Althussera jest to zawarte jedynie *implicite*), prawdziwym zaś wyjściem z samotności jest albo dialog (Ebner, Freire), albo takiego wyjścia w ogóle nie ma (Althusser). Chodzi nam tu o pytanie, jak to się dzieje, że ideologia, „spajając” ludzi w grupę, uniemożliwia jednocześnie spotkanie z innym?

#### EBNER: IDEALIZM A MOŻLIWOŚĆ DIALOGU

Przypomnijmy, że termin „ideologia” nie jest *de facto* używany przez klasyków filozofii dialogu. Niemniej jednak Ebnerowska krytyka „idealizmu”, czyli nakierowania na ideę zamiast na rzeczywistość, zwłaszcza gdy jako rzeczywistość widzimy realną osobę, może niewątpliwie sporo wnieść do rozważań o ideologii i do jej rozumienia. „Idealizm” w rozumieniu Ebnera, a więc nie tyle w sensie znanego nurtu myślenia (np. „idealizm niemiecki”) odpowiada dość dobrze „ideologii”, oznaczającej – w sposób charakterystyczny dla krytyki ideologii – zarówno „fałszywą świadomość”, jak i wyraz dążeń danej grupy czy „klasy”. Jak więc możemy widzieć ideologię w kontekście filozofii dialogu, w kontekście dialogicznej wizji człowieka?

Dla Ebnera w jego wczesnym „idealistyczno-witalistycznym” okresie „koncepcja idei” (Ebner ujmuje to słowem *konzipieren*, a więc niejako „tworzenie” idei), a przynajmniej „relacja do idei” już istniejącej, rodząca się z „woli życia” („chcę żyć”, brać udział w życiu) jako czynna odpowiedź na pojawiający się w niej imperatyw kążący mu brać udział w życiu („powinieneś żyć!”) jest jeszcze czymś twórczym i pożądanym. Idea ta, w sensie etycznym, zawiera indywidualną „wizję” tegoż życia („jako być powinno”) (por. Ebner, 2013; Jagiełło, 1997). Po odkryciu „zasady dialogicznej” Ebner zmienia swe nastawienie w sposób zasadniczy: to nie jakieś abstrakcyjne „życie” wzbudza we mnie imperatyw, na który mam odpowiedzieć „tworząc ideę”, lecz zostaje zagadnięty przez realne, zewnętrzne względem mnie „Ty”, przez co staję się w ogóle „Ja”, a dzięki relacji mojego Ja do Ty „żyję duchowo”. Odpowiedź na to zagadnięcie wyrazi się jednak już nie w idei, lecz w słowie i w miłości, w „słowie właściwym”, słowie związanym z rzeczywistością, skierowanym do realnego Ty. W tym kontekście idea jest jedynie nieudanym poszukiwaniem Ty, zaś idealizm „wyniszczającą chorobą ludzkiego ducha” (Ebner, 2006, s. 105), zużywającą jego siły potrzebne do prawdziwego życia duchowego.

Przyjrzyjmy się Ebnerowskiemu widzeniu idealizmu nieco dokładniej. Idea, chociaż wydaje się mieć charakter „duchowy”, jest tu przynależna *de facto* do „życia naturalnego”, tzn. biologicznego – a więc do świata, w którym toczy się „walka o byt” i wiąże się z „wolą mocy”, z chęcią „postawienia na swoim i „potwierdzenia się” w tym świecie. Inaczej mówiąc: idea typowa jest dla „samotności Ja”, Ja walczącego o przetrwanie, podczas gdy życie duchowe opisuje relację realnego Ja z realnym Ty. Dlatego też „w koncepcji idei nie ma jednak pokory ducha” (Ebner, 2006, s. 103), odznacza się

ona zawsze pewnego rodzaju „samowolą” i próbą narzucenia się innym. Aspekt ten można by określić jako „siłowy charakter idei”. Jako taka, idea nie jest jednak w stanie „dotrzeć” do realnego Ty i nawiązać z nim prawdziwej relacji, niejako „rozmija się” z nim. W ten sposób

idea nie jest duchową więzią między ludźmi, między Ja i Ty ani też między człowiekiem a Bogiem, lecz w najlepszym wypadku między jednostką a „ludzkością”, która jednak albo sama istnieje tylko w idei, albo też jej rzeczywistość, jako życie pokolenia, jest faktem nie duchowym, lecz biologicznym, momentem życia „naturalnego” (Ebner, 2006, s. 104).

Nawet idea etyczna nie jest w stanie przezwyciężyć tej samotności: „Etyka popycha człowieka ku duchowej rzeczywistości jego życia, przemawia bowiem do Ja i budzi je do jego rzeczywistości chcenia; tyle że nie jest przy tym w stanie umieścić Ja w relacji do Ty” (Ebner, 2006, s. 133).

Skoro idea jest „więzią między jednostką a ludzkością”, należy dodać, że idea (zwłaszcza etyczna) określająca życie danego człowieka może zostać utworzona przez niego samego, ale najczęściej zostaje przejęta „z zewnątrz”, od tzw. „geniusza” (rozumianego tu w sensie po prostu „producenta idei”), za pośrednictwem „życia pokolenia” (rozumianego jako oparta na biologicznych podstawach wspólnota społeczna, to co Ebner określa właśnie jako „ludzkość”, kierująca się wspólną ideą, a właściwie systemem, czy „zbitkami” idei, czyli po prostu ideologią). Ebner zajmuje się przede wszystkim „własnymi” ideami człowieka, mniej ideami „cudzymi”, niemniej jednak zauważa „podatność” człowieka na ideę „z zewnątrz” (to właśnie odróżnia ją od zwykłej fikcji). „Podatność” ta oparta jest na „obiektywnym” charakterze idei, dzięki któremu może być przekazywana (poprzez język) od człowieka do człowieka, w ten sposób, że „każdy w zasadzie może daną myśl, zorientowaną w swoim początku i rozwoju według idei, myśleć jeszcze raz, i w ten sposób uczynić ją „swoją” (Ebner, 2006, s. 33).

Do specyfiki idei należy jednak to, że mimo tego „obiektywnego” charakteru (czy „koncytuje” ją „geniusz”, czy „zwykły” człowiek) „zakorzeniona jest ona w subiektywnym momencie chcenia” (Ebner, 2006, s. 33), oznaczającego, że jest na coś nakierowana, bowiem chce zawsze „czegoś”. Według Ebnera idea odpowiada „chęci bycia” (pamiętajmy, że mówimy o idei etycznej), podobnie jak pojęcie odpowiada „chęci posiadania” (por. Ebner, 2006, s. 117). Ten moment chcenia obecny jest u tworzącego ideę „geniusza”, który chce przez „koncepcję idei” coś uzyskać, na coś odpowiedzieć. Tak zrodzona idea przechodzi jednak na obszar społeczny, „obiektywny”, wchodząc w „życie pokolenia”, gdzie jej korzenie w „chceniu” geniusza nie są już tak wyraźne, do tego stopnia, że wielu mówi o „idei obiektywnej”. Jest to jednak złudzenie: „Dopóki człowiek nie jest jeszcze świadom subiektywnego zakorzenienia koncepcji idei w chceniu, idea ma dla niego pewną egzystencję »obiektywną« – jak u Greków...” (Ebner, 2006, s. 103). Jako taka może ona zostać przez innego pojedynczego człowieka przejęta, przyswojona, „myślana dalej”. Jednak także i tu obecny jest „subiektywny moment chcenia”, bez którego nie zostanie ona przejęta. Być może – uzupełnijmy

myśl Ebnera – można jednak doszukać się jeszcze i tu śladów poprzedniego „chcienia”, tzn. chcenia geniusza bądź jakiegoś „pośrednika”. W ten sposób moim zdaniem otwiera się przed różnymi manipulatorami pole do osiągnięcia swoich celów (swego „chcienia”), do władania człowiekiem za pomocą narzuconej mu ideologii.

Wspomnieliśmy o „siłowym” charakterze idei względem osoby. Wydaje się to dość paradoksalne, bowiem: „Pochodzi ona od osobowości, jednak to osobowość jej się podporządkowuje” (Ebner, 2006, s. 33). Osoba „podporządkowuje się jej”, kształtując na jej modłę swe życie, swe myślenie. W ten sposób idea staje się ucieleśniona. Przy okazji zwróćmy uwagę, że idea „istnieje” tylko wtedy, gdy zostaje przejęta bądź wykoncypana, tzn. znalazła się w głowach ludzi. Co prawda Ebner nie mówi o jakimś ucieleśnieniu (*Sinnfälligwerden* w sensie postrzegalności zmysłami) idei (etycznej) w kontekście społeczeństwa, o którym – jak zobaczymy – powie Althusser – przeprowadza jednak analogiczne rozumowanie odnośnie do idei estetycznej: idea ta ucieleśnia się w estetycznie rozumianym dziele sztuki (por. Ebner, 2006). Ten rodzaj „ucieleśnienia”, opisywany przez Ebnera w przypadku idei estetycznej, ale nie inaczej byłoby w przypadku idei etycznej, pozostaje jednak, pod względem duchowym, na poziomie człowieka „naturalnego”.

Idea rodzi się z ludzkiej „potrzeby ducha”, jednak duch pozostaje tu niejako w stanie uśpienia, „nieświadomości”, jest „snem o duchu”. Ebner – obeznany z dziełami Freuda, zwłaszcza z jego interpretacją snów – mówi o „nieświadomym” początku idei w chceniu – jak zaznaczyłem powyżej, być może chceniu kogoś innego – idei pojawiającej się w niezrozumiałej postaci. Jest niezrozumiała, bowiem jej początek w chceniu umknął w nieświadomość (Ebner, 2006). Idea zawiera więc moment nieświadomości, który nie zostaje rozpoznany na poziomie idealizmu, lecz dopiero na poziomie duchowym, a więc po przeżyciu „przełomu”, obudzenia się do życia duchowego.

Jako *pendant* (korelat) idei w życiu człowieka można widzieć „nieszczęśliwość” (*Unseligkeit*): człowiek widzi, że w jego życiu jest „coś nie tak” i „koncytuje” ideę, by to zmienić. Jednakże wraz z koncepcją idei koncytuje także „rozbieżność między ideą a rzeczywistością”, rozbieżność, której nie uda mu się nigdy przezwyciężyć. Tak więc ta „nieszczęśliwość” stoi nie tylko na początku idei, lecz także towarzyszy nieodzownie jej istnieniu. To w tym właśnie sensie „idealizm” jest dla Ebnera „chorobą”. Jedynym wyjściem z tej rozbieżności jest – na poziomie idealizmu – „wycofanie idei”, tzn. powiedzenie sobie: „nie muszą taki być” (w przypadku własnej idei etycznej), albo zmieniam grupę, do której chcę przynależać (w przypadku idei spajającej daną grupę).

Postaramy się podsumować, co myśl Ebnera wnosi do naszych rozważań o ideologii i samotności. Idea (choćby należałoby tu również mówić o „zbitkach” idei, albo wręcz o „systemie”) ma być przedstawieniem samotnego Ja odnośnie do świata, „jaki ma on być”, a tym samym od rzeczywistego świata różnym. Tu jest w „koncepcji idei” ten subiektywny moment chcenia. Dzięki wspólnemu językowi (widzianemu jako system słów, słów pierwotnie pustych, możliwych do użycia, wypełnienia przez ideologię) istnieje możliwość przekazania tej idei, wraz z pierwotnym chceniem (wciąż obecnym mimo próby jej „obiektywizacji”), innym ludziom, przynajmniej władają-

cym tym samym językiem. Ebner niewiele mówi o „narzucaniu idei”, u niego „geniusz” nie zmienia się całkowicie w „zawodowego ideologa”, produkującego idee służące stworzeniu i utrzymaniu pewnego systemu społecznego. Moment „siłowy” idei wiąże się dłań z „nieświadomością” jej początku w momencie chcenia. Idea istnieje i ucieleśnia się w tych, którzy ją przejęli, którzy się jej podporządkowali. Nie jest ona jednak duchową więzią między ludźmi, lecz wyrazem naturalnej walki o „potwierdzenie się” w świecie. Tak można wytłumaczyć fakt, że idea w pewien sposób łączy, ale zarazem dzieli. Uzupełniając myśl Ebnera: tak jak poziomowi osobowemu odpowiada Ja i Ty, tak ideologii odpowiada My – szukające od razu swego Wy. Podobnie jak My jest ideą, tak samo i Wy jest ideą, której w realnej rzeczywistości nic dokładnie nie odpowiada. Przykładem jest swoista „piękna idea” – hasło Rewolucji Francuskiej brzmiące w pełnej formie „Wolność, równość, braterstwo albo śmierć” (por. „Wolność, równość, braterstwo”, n.d.). Mamy tu więc pewną dychotomię My – Wy. My, dla których jest „Wolność, równość, braterstwo” i Wy – dla których jest „śmierć”. Swoją drogą dla Ebnera nie ma idei lepszych i gorszych, wszystkie mogą obrócić się przeciw człowiekowi, np. prowadząc do wojny (por. Ebner, 1963c). Zbyt mocno tkwi w nim doświadczenie I wojny światowej, kiedy to każda ze stron konfliktu zabijała w imię swej idei, i to „podpierając się” chrześcijaństwem, przy czym „prośba o zwycięstwo sprawiedliwości – nawet gdyby miał przy tym zwyciężyć »wróg« – została odrzucona jako niepatriotyczna” (por. Ebner, 1963f, s. 725)<sup>1</sup>.

Problem związany z „idealizmem” polega – z pozycji jednostki – na tym, że człowiek rozproszony przez przedstawienia ideowe (różnego rodzaju, mowa jest o ideach metafizycznych, estetycznych, etycznych) i kierujący się nimi, widząc swoje Ja jako jakieś „Ja idealne”, nie znajduje możliwości dotarcia do realnego Ty, raczej zamyka się przed nim i kończy „w pogardzie dla człowieka”. Otwarcie się byłoby zaś konieczne, by uwolnić się od samotności ideologii i zacząć żyć życiem duchowym, pełnią człowieczeństwa – w relacji swego realnego Ja do realnego Ty. Idea widziana jest więc jako coś, co „zamyka” człowieka na Drugiego. Tym zaś, co umożliwi relację realnego Ja do realnego Ty jest „słowo”, dokładniej „słowo połączone z miłością”, „słowo właściwe” (*das rechte Wort*). Kluczowe staje się więc – osobiście rozumiane – pytanie, „co określa moje życie, idea czy słowo?”

Prawdziwe życie duchowe człowieka opiera się więc według Ebnera nie na idei, lecz na słowie. Nieruchomej, abstrakcyjnej i sztywnej idei przeciwstawia on żywe słowo o ruchliwym sensie. Właściwym „ucieleśnieniem” duchowego życia jest nie idea lecz słowo: „Można by powiedzieć, że słowo jest »uzmysłowieniem«, »obiektywną« konkretyzacją życia duchowego – tak jak piękno w swym »byciu przeżywanym« jest »uzmysłowieniem« idei, snu o duchu” (Ebner, 2006, s. 131).

Oznacza ono jednocześnie relację realnego Ja do realnego Ty. Słowo jest więc tym, co naprawdę łączy ludzi, a jednocześnie buduje ich relację do Boga. „Słowo pośredniczy duchowo między człowiekiem a człowiekiem – w ostatecznym rachunku jednak między człowiekiem a Bogiem, między nim a duchową podstawą jego egzystencji, której rozum nie ogarnia” (Ebner, 2006, s. 49).

Przejście od samotności (obecnej nawet pomimo uczestnictwa w grupie) do relacji z realnym Ty dokonuje się więc według Ebnera jako przejście od idei (ideologii) do słowa (rzeczywistości), a wydarzenie to nazywa Ebner *Durchbruch* – przełom, bądź „wdarcie się” ducha. Po pierwsze chodzi o to, że słowo – w odróżnieniu od idei – ma odniesienie do rzeczywistości. Człowiek może tego doświadczyć jako „słowo właściwe” (*das rechte Wort*) – słowo połączone z miłością, dotykające konkretnego wymiaru rzeczywistości, dostępnego również Drugiemu. Po drugie, człowiek jako osoba charakteryzowany jest przez Ebnera jako ten, kto „ma słowo” – to znaczy, może zostać przez innego zagadnięty i jest w stanie go zagadnąć – budując relację. („Człowiek ma słowo” – oznacza też, że ma on własny, twórczy dostęp do rzeczywistości, którego pozbawia go idea). W chrześcijańskiej wizji Ebnera pierwsze „zagadnięcie” – „słowo na początku” – pochodzi jednak od Boga, a także w relacji do drugiego człowieka przeżywany jest Chrystus, za Ty ludzkim stoi zawsze Ty boskie. To „rzeczywistość Chrystusa” umożliwia prawdziwe człowieczeństwo, a więc i relację międzyludzką.

#### ALTHUSSER: IDEOLOGIA JAKO „STRUKTURA” I NIEMOŻLIWOŚĆ DIALOGU

W sposób uzasadniony można by postawić pytanie, co Althusser, filozof piszący z pozycji „neomarksistowskich”, może nam powiedzieć o dialogu? Odpowiedź jest paradoksalnie prosta: może on nam pokazać, kiedy dialog jest niemożliwy. Odwołanie do Althussera wydaje się poza tym o tyle ciekawe, że zwłaszcza w swoim dziele *Idéologie et appareils idéologiques d'État* (w niniejszym artykule opieram się na tekście oryginalnym, por. Althusser, 1976; oraz na tłumaczeniu niemieckim, por. Althusser, 1977; tekst ten ukazał się jednak też w języku polskim, por. Althusser, 1976/n.d.) jest on niejako dobitnym wyrazicielem poglądów całego nurtu krytyki „Ja” jako samodzielnego podmiotu działania. W kręgu oddziaływania jego koncepcji znajdują się nie tylko jego uczniowie (np. Bourdieu, Foucault), ale również przedstawiciele tzw. *cultural studies* z ich różnorodnymi odgałęzzeniami. Jego teoria ideologii jest tym, co pozostaje interesujące nawet po odrzuceniu jej marksistowskiego kontekstu walki klas i wiary w rewolucję proletariacką oraz nadejście „społeczeństwa bezklasowego”.

Obraz „sytuacji wyjściowej” rozważań Althussera wydaje się być prototypem sytuacji dialogicznej, chociaż widzianej w „krzywym zwierciadle”. Człowiek idący ulicą słyszy nagle za sobą słowa np.: „Hej, ty tam!” (oryg. fr. *hé, vous, là-bas!*) i czuje, że są do niego skierowane, że to on, a nie ktoś inny, jest ich adresatem i że musi odpowiedzieć. Reaguje więc, odwracając się twarzą w kierunku wołającego. To zaś czyni go „podmiotem” – czy też „subiektem” (fr. *sujet*). (Por. Althusser, 1977, s. 143). Słowo to jest wieloznaczne, obejmuje zarówno łac. „*subiectum*” jak i „*subditum*”, oznacza więc odnośnie do człowieka zarówno podmiot, centrum poznania i działania, jak i „poddaństwo”, „byt ujarzmiony” (o które to znaczenie Althusserowi chodzi w pierwszym rzędzie). „Subiekt” jest więc przede wszystkim „poddanym” – trochę w tym sensie, w jakim Władimir Majakowski pisze: „Dziś jam subiektem, a jutro ścieram cesarstwa z mapy” – choćby wyobrażał sobie, że jest wolnym kreatorem własnych decyzji. Althusser wyprowadza bowiem swą ideologiczną formę „subiektu” z formy

jurydycznej (*tirée de la categorie juridique de 'sujet de droit'*; Althusser, 1974, s. 94; por. Zima, 2004). Aby podkreślić ten aspekt „poddaństwa” pozostaniemy tu przy określe-  
niu „subiekt”, nie spolszczając go do „podmiotu”, czy „podmiotu prawa”. Jednostka,  
odpowiadając na „zagadnięcie” staje się więc „subiektem”, podmiotem i jednocześnie  
poddanym.

Z punktu widzenia filozofii dialogu wizja ta może zdumiewać, powinniśmy jednak  
spojrzeć na nią w szerszym kontekście myślenia Althussera. Któż bowiem „zagadnął”  
spacerującą jednostkę? W obrazie Althussera jest to policjant (por. Althusser, 1977),  
podczas gdy spacerujący jest – można by przypuszczać, znając życie samego filozofa  
– np. robotnikiem o rewolucyjnych przekonaniach. Tak więc domniemana relacja nie  
jest relacją dwóch ludzi, Jana i Józefa, lecz policjanta, będącego wcieleniem Państwa,  
a dokładniej państwowego aparatu przemocy (tak więc niejako zaprzeczeniem tego,  
co osobiste) oraz robotnika, będącego po prostu „indywiduum”, które należy poddać  
władzy. Sama podana przez Althussera forma słowna „zagadnięcia” – „Hej, ty tam!”  
(uzupełniona w razie wątpliwości przez: „Tak, właśnie ty!”), nie jest osobista, chociaż  
zostaje osobiście odebrana. Dlatego też i powstająca relacja nie jest osobista, lecz  
wręcz odziera zagadniętego z resztek osobistości. Zagadnięty zauważa, że nie chodzi  
tu tak naprawdę o jego osobę, o to jaki jest, lecz o zaakceptowanie przez niego pewnej  
ideologii (utożsamionej tu z Państwem).

W rzeczywistości – czego nie przyznaje Althusser, u którego wyjście poza ideolo-  
gię jest zasadniczo niemożliwe – sytuacja jest jednak dialektyczna: można by spekulować,  
że między policjantem Janem a robotnikiem Józefem mogłaby zaistnieć, a nawet  
rozpoczyna się już także relacja międzyosobowa, tyle, że dalszy rozwój sytuacji zależy  
od nastawienia obu, czy będzie ono bardziej ideologiczne, czy osobiste, innymi słowy:  
czy zwycięży „Jan” czy „policjant”; „Józef” czy „robotnik” (choć „zagadnięty” wi-  
dzi się w tym przypadku w „gorszej” sytuacji). Wraz z Ebnerem można by tu mówić  
o otwarciu się na zawarte w Drugim Ty lub zamknięciu na nie, jednak Althusser nie  
dostrzega tej możliwości. Żadne osobiste spotkanie nie dojdzie do skutku, gdy po-  
licjant zidentyfikuje się ze swoją rolą, z ideologią państwa (a tym samym rządzącej  
grupy), albo robotnik okaże się ideologicznym anarchistą, zwalczającym państwo pod  
każdą postacią, a więc widzącym w policjancie wcielenie państwa, nie zaś człowieka.

Althusserowi chodzi więc o spotkanie nie dwóch ludzi, lecz dwóch „chodzących  
ideologii”. Nawet gdy zgodnie z koncepcją Althussera nie można tak powiedzieć, bo  
relacja nie jest symetryczna: ideologia jest tym, co oddziałuje na „Bogu ducha winną”  
jednostkę, czyniąc ją „subiektem” (podmiotem), nie odwrotnie. Podstawowe stwier-  
dzenie Althussera to „ideologia interpeluje (zagaduje) jednostki jako podmioty (su-  
biekty)” (czy też „czyniąc je subiektami”, tzn. poddanymi; por. Althusser, 1977, s. 140).

„Subiekt” (podmiot) jest dla Althussera nie czymś naturalnym, danym, lecz two-  
rem ideologicznym. „Jednostce” zostaje jedynie wmówione, że jest ona „wolnym i au-  
tonomicznym podmiotem”, i to „zawsze-juz”, od urodzenia. Ideologia widziana jest  
analogicznie do psychoanalitycznej nieświadomości, jako coś wiecznego, co zawsze  
wyprzedza naszą refleksję (por. Althusser, 1977). Wydaje się, że u Ebnera analogiczną  
rolę spełnia owa „bezczasowa idea”, którą przejmują od „geniusza”.



Subiekt jest „*sujet*”, „poddanym” lecz nieświadomym swej ideologii i wykonując odpowiadające jej działania niejako ją „materializuje” – analogicznie do automatu. Subjekt jest więc możliwy tylko dzięki ideologii, a ideologia istnieje tylko w subiektach. Tu zbieżności z Ebnerem nie da się przeoczyć. Już u Ebnera człowiek przejmujący ideę z zewnątrz nie jest tego świadomy, a już na pewno nie jest świadomy owego „subiektywnego momentu chcenia”, stojącego za jej genezą. Siła ideologii leży niejako w tym, że zawiera ona ów „moment nieświadomości”. Podobnie z materializacją: Althusser, rozumiejący siebie jako marksistę, stara się odsłonić w każdej czynności intelektualnej jej „materialny” fundament, dlatego mówi o „materialności ideologii” uwidaczniającej się w „subiekcie” i jego działaniach. Ale, jak wspomniałem, także i z pism Ebnera przebija podobny obraz: *explicite* odnośnie do ucieleśnienia idei estetycznej, *implicite* także etycznej, a więc w sensie Althussera.

Jest jeszcze jedna, ciekawa analogia między Althusserem a Ebnerem: Althusser stwierdza, że ideologia, „interpelująca indywidua w subiekty” zostaje umożliwiona poprzez koncepcję absolutnego Podmiotu/SUBIEKTU odnoszącego się do wszystkich indywiduów, stojącego za każdym indywidualnym „zagadnięciem” (interpelacją). „zawołanie indywiduów jako subiekty zakłada »egzystencję« innego, jedyne i centralnego SUBIEKTU, w imię którego ideologia religijna woła indywidua jako subiekty” (Althusser, 1977, s. 146). Podmiot/SUBIEKT ten identyfikuje on z Bogiem (inne możliwości to choćby Państwo, Partia itd). Bóg (a dokładniej idea Boga) jest więc podstawą wszelkiej ideologii (tu: religijnej), wszelkiego podporządkowania człowieka. Ebnerowska koncepcja idei nie stoi z tym spostrzeżeniem w zasadniczej sprzeczności. Ebner rozróżnia jednak między „ideą Boga”, zniewalającą za pomocą dogmatu a „rzeczywistością Chrystusa”, którą zajmujemy się później. Zwróćmy jednak uwagę, że żywe słowo może, opuszczając kontekst aktualnej relacji Ja do Ty, w każdej chwili zmienić się w pojęcie, ideę, słowo puste, a w kontekście rzeczywistości Chrystusa – jego żywe słowo zmienia się w dogmat. Dogmat, jak każda, nawet „najlepsza”, „najszczytniejsza” idea, może stać się narzędziem władzy: „Z wewnętrznej władzy dogmatu nad człowiekiem daje się wyjaśnić, jak możliwe było zbudowanie z jego pomocą również zewnętrznego panowania na tym świecie i nad tym światem” (Ebner, 1963c, s. 534).

W analogii do Freuda oraz Marksa, na których się powołuje, Althusser stwierdza *implicite*, że „przejrzał” człowieka i dostrzegł na jego dnie to, co istotne, jego ideologię, ale owo „przejrzał” oznacza też „spojrzał przez człowieka”, a więc „przeoczył” samego człowieka. W sytuacji spotkania dwóch jednostek Althusser „nie widzi” więc człowieka, lecz tylko podmiot-„subiekt”, tzn. określającą go ideologię. Człowieka nie ma, rozplywa się on w „ideologicznych aparatach państwa”, które podtrzymywane są przez „represyjne aparaty państwa”. Dialog z Drugim jest więc dla niego niemożliwy.

Nie ma tu miejsca na bardziej szczegółową prezentację myślenia Althussera, ale dla lepszego zrozumienia tej wizji należy dodać, że Althusser jest „wrogiem” podmiotu i stara się go usunąć jako konstrukcję sztuczną, ideologiczną. Zwraca na przykład uwagę, że prawdziwa „nauka” (którą rozumie na sposób spinozjańskiej geometrii, jako sumującą, rozszerzalną) nie potrzebuje podmiotu, ma być „obiektywna”. Zamiast ideologii opowiada się za „nauką”, przy czym owa nauka (pomijając fakt, że próbuje

on ją też jakoś związać ze zbiorową świadomością proletariatu, który byłby wtedy ewentualnie jej podmiotem) jest bezpodmiotowa, podporządkowuje się mechanizmowi procesu produkowania wiedzy. Po drugie, koncepcję ideologii Althussera należy umieścić w kontekście marksistowskiej „walki klas” – jako narzędzie podporządkowywania sobie innych przez klasę panującą - i konserwacji istniejących stosunków produkcji. Jakkolwiek według Marksa ideologia jest szczególnie charakterystyczna dla okresów rozbieżności między stanem rozwoju sił wytwórczych a stosunkami produkcji i zasadniczo służy stabilizacji tych ostatnich, to w ramach tradycji marksistowskiej mowa jest również o ideologiach jako o „ważnych instrumentach historycznych działań, niezbywalnych praktyczno-intelektualnych formach ruchu sprzeczności społecznych” (por. Hahn, 2000, s. 59). W tym sensie obalenie „ideologii panującej” możliwe jest przez wprowadzenie innej, „rewolucyjnej” ideologii, tyle że w latach 60. i 70. ubiegłego wieku wśród zachodnich marksistów nie dominuje już przekonanie o bliskiej rewolucji proletariackiej, lecz raczej o konieczności przejmowania „ideologicznych aparatów państwa”. W związku z tym, po trzecie, Althusser jest przekonany, że podstawowym miejscem działania i walki ideologii w ówczesnej (i, dodajmy, także dzisiejszej) sytuacji jest szkoła. (Być może jest to też reakcja na typowo francuską, Durkheimowską wizję pedagogiki, podkreślającą centralną rolę szkoły państwowej w wychowaniu moralnym). Spośród innych „aparatów” wymienia religię, rodzinę, związki zawodowe, środki przekazu itd. (por. Althusser, 1977).

Wspomnijmy na koniec, że althusseriańska wizja „subiekty” i ideologii zyskała popularność nie tylko w kręgach ściśle „marksistowskich”, lecz została uwzględniona przez innych wpływowych myślicieli. Odnajdujemy ją choćby u Michela Foucault, który widzi podmioty jako instancje poddane strukturom władzy i wyrażające ich interesy, i dla którego indywiduum jest „fiktywnym atomem pewnej ideologicznej prezentacji społeczeństwa” (por. Foucault, 1975, s. 227). Na swój sposób podejmuje tę wizję także Giorgio Agamben w swoim, przejętym zresztą od Foucault, pojęciu „dyspozytywu” (wł. *dispositivo*). Dla niego istnieją tylko istoty żywe (substancje) i dyspozytywy, pomiędzy nimi zaś „subiekty”. Agamben: „Subiektem nazywam to, co wyłania się z relacji, że tak powiem z walki, między istotą żywą a dyspozytywami” (Agamben, 2008, s. 27).

#### **FREIRE: DIALOG JAKO NARZĘDZIE I CEL WYZWOLENIA Z IDEOLOGII**

Przypomnijmy, że Paulo Freire rozwija swe koncepcje w kontekście postkolonialnego społeczeństwa Ameryki Łacińskiej lat 60., z charakterystycznym dla niego zjawiskiem „ucisku” i wyraźnym podziałem na „uciskających” i „uciskanych”. Podczas gdy Ebner wymienia możliwość przejmowania „idei” od „geniusza” za pośrednictwem „życia pokolenia”, Freire mówi wprost o narzucaniu idei jako narzędzia realizacji ucisku, poprzez którą uciskający zajmuje miejsce „w” uciskanym. Zjawisko to – w opisie Freire – opiera się nie tyle (mówiąc z Althusserem) na aparacie przymusu bezpośredniego, co na „mitologizacji” i uniemożliwianiu komunikacji, a więc – innymi słowami – na ideologii. Sama ideologia może być nieświadoma, ale jej rezultat – ucisk

– jest stwierdzalny obiektywnie: „Sytuacja, w której A obiektywnie wykorzystuje B lub uniemożliwia mu potwierdzenie się jako odpowiedzialnej osoby, jest sytuacją ucisku” (Freire, 1984, s. 42). Freire jednak, którego wizja człowieka nie jest tak pesymistyczna jak Althussera, widzi ucisk nie jako sytuację „nieuniknioną” – lecz jako odwracalne „odczłowieczenie”, jako utrudnianie człowiekowi realizacji jego „ontologicznego i historycznego powołania, by być człowiekiem w sposób jeszcze doskonalszy” (por. Freire, 1984; Kostyło, 2008). Freire dostrzega więc obok ideologicznych struktur także samego człowieka, nawet jeśli pod wpływem „ucisku”, „mitologizacji” i „osamotnienia” jest on odczłowieczony.

Dlatego też centralnym tematem Freire jest wyzwolenie przez „budzenie świadomości” (*consentização*), a dokonuje się ono przede wszystkim na drodze dialogu. Freire bowiem nie tylko dopuszcza możliwość dialogu, lecz nawet czyni z niego podstawowe „narzędzie” a zarazem cel „walki rewolucyjnej”. W każdym razie to dzięki dialogowi i w dialogu człowiek „staje się w pełni człowiekiem”, osiąga „pełnię człowieczeństwa”.

U Althussera ideologia sprawia, że jednostka jedynie „funkcjonuje w systemie”, dialog międzyludzki nie istnieje, a to, co wygląda na dialog (zagadnięcie), jest jedynie atakiem ideologii. Dlatego też, gdy spojrzymy na jego koncepcję pod kątem samotności, musimy stwierdzić, że jest ona tu podstawowym stanem człowieka, bez alternatywy, chyba że rozplynie się on w swej klasie, ale znów: dzięki odpowiadającej tej klasie ideologii. Dlatego też w wizji Althussera samotność nie jest widziana jako problem, podczas gdy u Freire (podobnie zresztą jak u Ebnera) samotność wiąże się ze zniewoleniem przez ideologię. Freire (być może dzięki swej wizji chrześcijańskiej człowieka, wszak mówi on o sobie: „Jestem kimś, kto stara się z całych sił, by być chrześcijaninem”; por. Freire, 1981, s. 48) jest jednak w stanie spojrzeć poza ideologię i widzi, że ideologia z jednej strony narzuca uciskany pewne „mity”, a więc fałszywe, służące uciskowi przekonania odnośnie do świata, z drugiej zaś prowadzi jednostki do osamotnienia. Tak więc przejście do „pełni człowieczeństwa”, której brakuje w stanie ideologizacji, oznacza z jednej strony uzyskanie samodzielnego dostępu do rzeczywistości, z drugiej zaś wejście w dialog z drugim człowiekiem, a na podstawie dostępu do „wspólnej” rzeczywistości – „organizowanie się”. Mamy tu więc do czynienia z dialektyką dialogu („pełnia człowieczeństwa”) – ideologia (samotność). Przyjrzyjmy się wywodom Freire bardziej szczegółowo.

Nawiązując do Althusseriańskiej obserwacji z lat 70., że „szkoła” jest obecnie głównym polem walki ideologicznej, moglibyśmy powiedzieć, że może być ona też miejscem walki o wyzwolenie z ideologii, tak jak widzi to Freire. Na podstawie jego pism stwierdzamy, iż obszarem, o który toczą się najbardziej zacięte walki, jest własny dostęp do rzeczywistości. Przypomnijmy, że Freire jest nie tylko filozofem, ale i pedagogiem, tak więc koncentruje swą uwagę na możliwości działania pedagogicznego, a konkretnie alfabetyzacji dorosłych, rozumianej jako dialogiczne otwieranie uczniowi samodzielnego dostępu do rzeczywistości. (dodajmy wraz z Ebnerem: dostępu możliwego w słowie). Dlatego też u Freire oba człony wspomnianej dialektyki wiążą się z dwoma rodzajami pedagogiki. Ideologii odpowiada „koncepcja bankowa”,

zaś dialogowi „koncepcja zorientowana problemowo”. W myśl „koncepcji bankowej” nauczyciel składa w uczniu depozyt wiedzy, a potem wyjmuje go w niezmienionej postaci (przy okazji egzaminu, czy wręcz jako postawę życiową). Uczeń musi tylko zaakceptować ideę. „Koncepcja bankowa opiera się na założeniu pewnego podziału między człowiekiem a światem, człowiek jest tylko w świecie, ale nie ze światem czy też z innymi. Człowiek jest przy tym tylko widzem, nie twórcą czegoś nowego” (Freire, 1984, s. 60). Koncepcja ta jest w istocie odcinaniem ucznia od samodzielnego dostępu do rzeczywistości (ma go tylko nauczyciel), przedstawianiem mu nie rzeczywistości samej, lecz spreparowanej interpretacji rzeczywistości, a więc idei, ideologii. Odcinanie kogoś od rzeczywistości (koncepcja bankowa) oznacza też skazywanie go na samotność. Nietrudno w koncepcji tej dostrzec podobieństwo do ideologii widzianej przez Althussera. W opozycji do tego podejścia ideologicznego, które odpowiadałoby również Althusseriańskiej wizji szkoły jako „ideologicznego aparatu państwa”, „koncepcja zorientowana problemowo” stara się skonfrontować ucznia z samą rzeczywistością. Freire (1984) pisze: „tu poznawalny przedmiot pośredniczy między poznającymi aktorami. Wszyscy mają ten sam przedmiot, zarówno nauczyciel jak i uczeń, i tak zniesione zostaje przeciwieństwo między nauczycielem a uczniem” (s. 64).

Z zacytowanej wypowiedzi Freire wynika jednocześnie, że pedagogika zorientowana problemowo opiera się na dialogu. Co więcej, sam człowiek, a więc i jego działanie, ma charakter dialogiczny. Pisze on: „Do dialogicznej teorii działania należy nie podmiot, który rządzi na zasadzie podporządkowania i zarządzany przedmiot. Są tu raczej podmioty, które znajdują drogę do siebie, by świat nazywać i przemieniać” (Freire, 1984, s. 143).

Dialog należy więc tu widzieć nie jako rozmowę, zatopienie się dwóch osób w sobie nawzajem, ale jako wspólne kształtowanie świata, kształtowanie rzeczywistości. Freire uważa bowiem, że człowiek, aby móc funkcjonować jako człowiek, musi być w stanie kształtować swoje środowisko, swe otoczenie. „Ludzie dochodzą do spełnienia tylko w tej mierze, w jakiej są w stanie swój świat (będący światem ludzkim) stworzyć i za pomocą przemieniającej pracy zmieniać” (Freire, 1984, s. 123). To przemienianie – powtórzmy – możliwe jest pod warunkiem samodzielnego dostępu do rzeczywistości i w dialogu. Dotyczy to jednak nie tylko komunikacji, ale i samego myślenia. Freire pisze: „Prawdziwe myślenie, myślenie mające do czynienia z rzeczywistością, wydarza się nie w [...] izolacji, lecz tylko w procesie komunikacji” (Freire, 1984, s. 62).

W „koncepcji zorientowanej problemowo” konfrontacja ucznia z rzeczywistością dokonuje się tu na drodze prezentacji rzeczywistości jako problemu (dodajmy: jako „jego” problemu), to znaczy jako czegoś ważnego życiowo i wymagającego osobistego zaangażowania. Jednocześnie zostaje tu zakwestionowany „wieczny”, beczasowy charakter tego, co ideologia prezentuje jako „twardą rzeczywistość”, bez przeszłości (tzn. bez uwzględnienia faktu, że kiedyś powstała, została komuś przez kogoś narzucona, motto: „zawsze tak było”) i bez przyszłości (tzn. bez możliwości zmiany, a już na pewno nie przez wpływ z mojej strony, motto: „nie ma innej możliwości”). Chodzi więc o uchwycenie „czasowego” wymiaru rzeczywistości, do którego należy

jej prawdziwa geneza i możliwość jej zmiany. Możliwość ta wiąże się ze swoistym „transcendowaniem” tego, co przedstawiane jest jako rzeczywistość, opierającym się na założeniu, że za naszymi przedstawieniami kryje się nie „nicość” lecz „niewypróbowana możliwość” (Freire, 1984, s. 85). Nie trzeba chyba powtarzać, że wszystkie te warunki spełnione są dopiero w sytuacji dialogicznej, a więc rozważając poszczególne aspekty koncepcji Freirego możemy obserwować, jak autentyczny dialog rozsadza podstawy panowania ideologii.

Zwróćmy uwagę, że Freire mówi tu o „nazywaniu” i „przemienianiu” świata, jako o atrybucie „pełni człowieczeństwa”. Nazywanie (niem. *nennen* ma sens także „wypowiadania nazwy”) rzeczywistości za pomocą słów (zwłaszcza w dialogu) jest wyrazem mojego własnego stosunku do niej. I tu rozważania Freire zbiegają się z koncepcją Ebnera. Według Ebnera stosunek ten możliwy jest bowiem w słowie: „Świat jest (dla nas) czymś danym jako przeżycie człowieka mającego słowo [...] zaś przeżycie człowieka, także jego przeżycie świata i przyrody przechodzi, im bardziej jest ludzkie, przez słowo, wchodzi w słowo” (Ebner, 1963e, s. 680). Wchodząc w słowo, świat staje się środkiem i przedmiotem porozumienia między ludźmi. Człowiek „mając słowo” nakierowany jest na porozumienie z Drugim odnośnie do świata. Aby jednak uchwycić pełnię tej problematyki, musimy rozszerzyć nasze dotychczasowe widzenie problemu. Porozumienie bowiem zakłada także wzajemną otwartość, nazywaną przez Ebnera miłością, potrzebną aby skierować i przyjąć to „słowo o rzeczywistości”. Ebner mówi o „słowie właściwym” (*das rechte Wort*; Ebner, 1963e, s. 680), które dotycząc rzeczywistości rozmówcy (czy też wspólnej obu rozmówcom) rozpoczyna relację.

Zauważmy, że Freire widzi ideologię nie zawsze konsekwentnie w opozycji do dialogu, przez co wprowadza pewne zamieszanie pojęciowe. Zwłaszcza w późniejszym okresie, pod wpływem przekonania o ważności przemiany struktur ucisku, przejmuje on częściowo wspomniany wyżej marksistowski pogląd na tę sprawę, według którego zwalczana musi być „panująca ideologia” burżuazyjna, natomiast wprowadzana jakaś „ideologia wyzwolenicza”. Freire mówi o tym jasno: w odróżnieniu od ideologii, która chce panować, „ja opowiadam się za ideologią, która wyzwala” (por. Freire, 1981, s. 47). Z konsekwentnie dialogicznego punktu widzenia należałoby zapytać, czy istnieje ideologia, która wyzwala, a więc czy wyrażenie „wyzwalająca ideologia” nie jest czymś takim jak „kwadratowe koło”. Chyba że wolność rozumie się po marksistowsku jako „uświadomioną konieczność”.

Inna jest droga Ebnera: swoje sympatie do „chrześcijańskiego socjalizmu” stawia on pod znakiem zapytania, gdy widzi, że także i tam uprawiana jest ideologia. W tym sensie „najbardziej rewolucyjną myślą, jaką ludzkość kiedykolwiek pomyśli” jest „myśl podstawowa” „Fragmentów Pneumatologicznych” (Ebner, 1963f, s. 722), a więc myśl o tym, że każde Ja nakierowane jest na Ty. Implikuje to konieczność wyjścia poza samotność, a więc i poza ideę, ku realnemu Ty. Inaczej sama rewolucja jako zmiana struktur społecznych niewiele zmieni (i świadomość tego czasami wydaje się Freire pod wpływem marksizmu zacierać). Moim zdaniem owa „najbardziej rewolucyjna myśl” wiąże się właśnie – gdy już przyjmemy, że nie da się ideologii, tak

jak i „zamknięcia na drugiego” wyeliminować całkowicie – z odrzuceniem wyboru ideologii jako głównej siły prowadzącej człowieka w jego działaniach.

## PRZEJŚCIE OD IDEOLOGII DO DIALOGU

Postaramy się teraz, opierając się na naszych dotychczasowych analizach, poszukać warunków możliwości przejścia od ideologii do dialogu. Ograniczymy się przy tym do takich tematów jak zaufanie słowu, „złamanie” życia naturalnego (by użyć terminu Ebnera) i pytanie o stosowanie przemocy. Czynimy to ze świadomością, że choć ogarniają one obszar, nie wyczerpują one oczywiście listy elementów wymienianych w obfitej, także polskiej, literaturze dotyczącej dialogu jako metody terapeutycznej czy pedagogicznej.

### Problem zaufania

Wydaje się, że problem ideologii umiejscowiony jest nie tylko w obszarze poznania (gdzie ideologia będzie np. fałszywą świadomością, przeciwstawioną uzasadnionej, ugruntowanej teorii, albo iluzorycznym wyobraźniowym stosunkiem do swego odnoszenia się do świata), lecz w równym stopniu na obszarze samego życia, działania, gdzie z ideologią wiąże się brak zaufania. A gdy nie mam zaufania – pozostaję w samotności. Ideologia i brak zaufania są symptomami tegoż samego stanu, który można by nazwać stanem „niedialogicznym”.

W tym sensie Althusser „z zasady” nie ufa drugiemu człowiekowi (przedstawiając go jako policjanta, tzn. przedstawiciela czy wręcz wcielenie systemu). Kiedy wydaje mi się, że ktoś próbuje mnie „zagadnąć”, nie biorę tego „za dobrą monetę”, lecz doszukuję się czegoś, co „naprawdę” stoi za tym, co mi się prezentuje. Jeśli przy tym jestem uwięziony w ideologii – a nie może być inaczej, jeśli doszukuję się czegoś innego, bo tym innym jest moja własna idea – to nie widzę człowieka, który stoi przede mną, lecz wszystko jest dla mnie ideologią.

Freire, aczkolwiek także i on odkrywa za pozornie „osobistymi” wypowiedziami ideologię, jest w tym względzie dużo bardziej umiarkowany. Bardzo słusznie zauważa on, że dialog wymaga zaufania i wzbudza zaufanie. Pisze on dlatego o „zaufaniu do mas” (co samo w sobie jest albo skrótem myślowym, a ma oznaczać zaufanie do poszczególnych „uciśnionych”, ewentualnie zorganizowanych w grupie, albo jest wewnętrznie sprzeczne, bowiem zaufanie do „mas” – cokolwiek miałyby w praktyce oznaczać – nie jest jeszcze dialogiem). Zaufanie to wyraża się w pozwoleniu, by przedstawiciele „mas” używali własnego słowa do nazywania i kształtowania rzeczywistości, by nie iść „drogą na skróty”, narzucając innym (uciskanym) swoich słów, bo oni sami „idą za wolno”. To byłaby droga do nowej ideologii.

Wydaje się jednak, że chodzi o coś jeszcze głębszego niż „tylko” zaufanie wypowiedzi człowieka – mianowicie o podstawowe nastawienie, cechujące się „otwartością na rzeczywistość” zwłaszcza rzeczywistość (między-)ludzką. Nawet gdy przyznamy, że jest ona konstruowana, pozostaje pewna podstawowa otwartość, ufność, związana

z „dopuszczaniem możliwości”, że jest to coś innego niż tylko moja własna ideologia bądź ideologia systemu. Chodzi też, mówiąc za Ebnerem, o „wiarę słowu”, a także w sens słowa, że ludzkie słowo może odnosić się do rzeczywistości, a nie wyczerpuje się w próbie manipulacji. Nieufność zaś jawi się jako pewna głęboka postawa życiowa człowieka, jako zasadnicze zamknięcie na innych, ale także na Boga i na samego siebie (nie ufam sam sobie, że „mam słowo” i że mogę „nazywać” i kształtować rzeczywistość). Stąd niedaleko do Hobbesowskiej wizji „stanu naturalnego” jako pozbawionej zaufania walki wszystkich przeciw wszystkim, z którego wyjściem jest prawo – a więc od braku zaufania idziemy w kierunku idei. Podobnie widzi sytuację Ebner (1963d): „Przedstawmy sobie myślowo pewną wspólnotę ludzką, w której zaufanie słowu zanikło do ostatniej resztki: nie ludzie staliby naprzeciwko siebie, lecz coś gorszego niż dzikie zwierzęta” (s. 414).

Jego propozycja wyjścia z tej sytuacji jest jednak diametralnie różna. Prowadzi ona przez zaufanie w kierunku relacji. A relacja jest możliwa w zaufaniu, będącym więzią bardziej pierwotną niż Hobbesowskie prawo. Ebner (1963d) pisze: „Zaufanie, które czyni każdą czysto ludzką relację w ogóle możliwą, jest w porządku duchowym przed prawem i stoi nad nim jako ostatnia instancja...” (s. 414).

Ebner mówi przeważnie o zaufaniu jako o „zaufaniu łasce, zaufaniu, że Ty wyjdzie naprzeciw” – Ty ludzkie, ale też Boskie. Jak jednak może ono „wyjść naprzeciw”, jeśli nie w słowie? Chodzi więc o zaufanie względem słów, ale nie tyle słów pisanych, co „aktualnych”, wypowiedzianych w konkretnej relacji Ja do Ty. Po pierwsze chodzi o zaufanie, że drugi w swym słowie rzeczywiście objawia mi siebie. Po drugie zaś o zaufanie jeszcze bardziej fundamentalne, że słowo może odnosić się do rzeczywistości, że po to mam słowo, by wchodzić w autentyczny dialog, by nazywać rzeczywistość, by ją kształtować. W tym kontekście należy odczytywać twierdzenie Ebnera (1963d):

Trwanie ludzkiej egzystencji w świecie, poczynając od stosunku dziecka do rodziców i rodziców do dziecka, zawierające stosunek mężczyzny do kobiety, przyjaciela do przyjaciela, poprzez wszelkie proste lub skomplikowane rodzaje wspólnoty pracy lub życia czy wspólnoty interesów, aż do konstrukcji państwa z jego prawami i środkami przymusu, służącymi ich wyegzekwowaniu, ma u swych fundamentów zaufanie słowu (s. 414).

Gdy więc Freire mówi o „odczłowieczeniu” jako samotności, braku komunikacji, to uniemożliwianie komunikacji między „uciskanymi” dokonuje się przez podsycanie nieufności między nimi – i nieufności do wszystkiego. Mitologizacja jest przecież także nadużyciem słowa i zachwianiem wiary w słowo, w jego moc oddawania rzeczywistości. Uciskany ma pod wpływem mitologizacji z jednej strony wrażenie sprzeczności, a więc wrażenie, że słowom nie można wierzyć, ale z drugiej strony nie mając innego wyjaśnienia rezygnuje i zgadza się żyć w świecie niewytłumaczalnym, wrogim, niegodnym zaufania, i nie ufając nikomu „poddaje się” temu, kto i tak ma za sobą największą siłę.

W opozycji do tego stoi prowadzenie do „pełni człowieczeństwa”, które wiąże się z budzeniem zaufania do człowieka i w ogóle do słowa. Widać to także u Freire w rozważanej przez niego sytuacji, dialogu nauczyciela z „alfabetyzowanym”. Aby dialog zaistniał, konieczne jest „połączenie” jego „biegunów”, a łącznikiem jest „miłość, nadzieja i wzajemne zaufanie” (Freire, 1984, s. 61). Zaufanie umożliwia więc dialog, ale też dialog tworzy zaufanie: „Byłoby sprzeczne samo w sobie, gdyby dialog – kochający, pokorny i pełen wiary – nie stworzył tego klimatu wzajemnego zaufania, który wprowadza pozostających w dialogu w coraz bliższe partnerstwo przy ‘nazywaniu’ świata” (Freire, 1984, s. 75). Zależność jest więc obustronna, ale gdzieś musi dokonać się pierwszy krok. U Freire tym, kto jako pierwszy musi wyjść z inicjatywą zaufania, jest ten, kto sam jest już „obudzony” – nauczyciel. Dość często mówi więc Freire o „zaufaniu ludowi”, bez czekania na zaufanie z jego strony (Freire, 1984). Zaufanie to powstaje dzięki prawdziwej miłości, prawdziwej pokorze i mocnej wierze w człowieka (Freire, 1984). Ebner zaś mówi wprost o pierwotnym zagadnięciu przez Boga.

### **„Złamanie” życia naturalnego**

Uprawnione wydaje się jednak postawienie pytania o „granice zaufania”, wiążące się z pytaniem o warunki zaistnienia dialogu. Gdy Freire stwierdza np. że dialog między przeciwnikami jest niemożliwy, trudno temu zaprzeczyć, bowiem „przeciwnicy” są zanurzeni w ideologii, ich starcie nie będzie „prawdziwym dialogiem”, lecz walką, mierzeniem sił. Rozstrzygające jest zaufanie osobom – a zarazem dostrzeganie, na ile są to osoby, a na ile stojąca za nimi ideologia. Dlatego wyjście z ideologicznej samotności ma jeszcze jeden wymiar, zwany przez Ebnera „złamaniem” życia naturalnego.

Freire mówi o tym, że „budzenie świadomości”, czyli początek dialogu, może wyjść jedynie od „słabszych”, od „ciemieźzonych” (ale świadomych tego, obudzonych), nie zaś od warstwy uprzywilejowanej. Od ciemieźczyeli – zainteresowanych utrzymaniem stanu posiadania – może wyjść nie tyle „humanizm”, czyli pomoc do stania się w pełni człowiekiem, co „humanitaryzm”, czyli akt dobroczynności, mogący ulżyć niektórym, a przy okazji uspokoić ich i całą resztę, konserwując przez to panujące stosunki ucisku. Taką właśnie postawę zarzuca Freire (1974) zachowaniom wielu ludzi Kościoła w Ameryce Południowej.

Widzimy tu pewną analogię z Ebnerem, który wiąże „przełom” ducha ze „złamaniem” życia biologicznego, wyrażającego się w idei, i jego „woli mocy”. Także i tu mamy więc do czynienia z inicjatywą tych „słabszych” (przynajmniej z punktu widzenia „woli mocy”, osób „przebijających się w górę” w strukturze społecznej), osób „po przejściach”, czasami po prostu „starszych”, albo też z jakiegoś innego względu, pod wpływem przemyśleń czy doświadczeń życiowych, nastawionych „pozytywnie” do człowieka, a „uwolnionych” od obcych mu idei. „Być może nie jest to w ogóle możliwe bez pewnego wstrząsającego wszystkim złamania w naszej egzystencji, w którym nasza samowola kruszy się jak szkło...” (Ebner, 1963c, s. 564).

Rola owego „złamania” życia wydaje się bardzo istotna, bowiem nawet – zwłaszcza młode – osoby walczące o pokój, o prawa człowieka i inne szlachetne cele, jeśli same



nie przeżyły tego „złamania życia”, nie doświadczyły „od środka” jego problematyczności (jako problematyczności „własnego życia”), będą prawdopodobnie walczyć jednak o „ideę”, a nie o „realnego człowieka”, będą nadal poruszać się w ramach ideologii. Jeśli ktoś przeciwstawia się ich „słusznej” idei – zostaje zniszczony.

### Pytanie o stosowanie przemocy

Dlatego też uprawnione w kontekście przewyższania ideologii i wychodzenia z samotności jest pytanie o stosowanie przemocy. Albo też, używając terminologii Ebnera: czy temu „złamaniu” życia, a konkretnie załamaniu się ideologii można jakoś pomóc? Nadmieniałem już, że według Ebnera idea wiąże się „wołą mocy”, zaś według Freire ideologia jest „uciskanym” wmuszana siłą. Tak więc aspekt „mocy” czy „przemocy” jest tu jak najbardziej obecny.

Do tego, co Freire mówi o komunikacji i organizowaniu się ludzi jako drodze do pełni człowieczeństwa Ebner doda, że to „rzeczywistość Chrystusa” urzeczywistnia „Królestwo Boże” (rozumiane jako królowanie Boga – w sercu oraz „między ludźmi”), a więc wykraczające poza indywidualium. Rzeczywiste Królestwo Boże nie przychodzi dzięki ideologii, wyprodukowanej przecież w samotności i samowoli (*Eigensinn*) jakiegos Ja, lecz w relacji Ja do Ty. Nie dokonuje się więc na sposób krwawej rewolucji ani zmian systemowych narzuconych z góry. Królestwo Boże rozprzestrzenia się przez zaufanie – jako wiarę słowu Chrystusa, tzn. owocującą wejściem z nim w relację (realizującą się w relacji z Drugim), nie zaś przez przyjmowanie za prawdę jakiegos przedstawienia, idei.

Ebner zarysowuje więc pewną drogę życia słowem na poziomie zbiorowości. Doszukuje się w społeczeństwie oznak otwartości lub zamknięcia na słowo. Z punktu widzenia nauk eksperymentalnych można by oczywiście zapytać o dokładność jego kryteriów i miarodajność takich ocen, wydają się one bowiem polegać raczej na pewnej intuicji, nie będziemy tu jednak zgłębiać tej problematyki. W pewnym uproszczeniu stwierdzmy, że generalna otwartość na słowo wiąże się ze stopniem realizacji zamysłu Boga, „byśmy byli sobie nawzajem pomocnikami: silny słabemu, ale także na odwrót, a nie sędziami, panami i niewolnikami” (Ebner, 1963c, s. 565). Inne kryterium to „stać się jak dzieci” w otwartości na drugiego, i w prawdzie. Wreszcie kryterium negatywne: rezygnacja z przemocy, czyli zaufanie (Freire mówił tu o „wierze w lud”), które jako jedyne może „wyzwolić” zaufanie z drugiej strony.

Rezygnacja z przemocy jest ważna, bowiem przejście do dialogu można też widzieć jako walkę – tak widzi je Freire, ale i Ebner pisze, że: „Człowiek jest miejscem działań wojennych ducha” (Ebner, 1963c, s. 525). Czy chodzi o walkę wewnętrzną, czy także zewnętrzną, jeśli już to z ideami czy z ludźmi? Przypomnijmy, że Freire zakłada w walce o wyzwolenie opór ciemności, dopuszcza więc powstrzymanie siłą kogoś, kto używa siły do ucisku. „Aby tworzyć życie, można być zobligowanym do powstrzymania pewnych ludzi od niszczenia życia” (Freire, 1984, s. 146). Mówi także o niemożliwości dialogu „między przeciwnikami” (Freire, 1984, s. 109). Przypomnijmy także,

co Ebner mówił o „złamaniu życia biologicznego” jako warunku życia duchowego. Tu Ebner (1963c) pisze jednak w sposób jednoznaczny:

W każdym razie niemożliwe jest, ponieważ wewnętrznie sprzeczne, w imieniu Chrystusa ustanawiać zewnętrzne panowanie – także panowanie w życiu przedstawień i myśli człowieka jest czysto zewnętrzne i tylko pozornie duchowe – na tym świecie, panowanie za pomocą środków tego świata, posługującego się zawsze przemocą, działającą miękko czy twardo, zagrażającą ciału lub zniewalającą intelekt (s. 547).

Odwołanie się do przemocy, nawet w odpowiedzi na przemoc, jest dlań opuszczeniem królestwa Ducha, by działać na obszarze idei i jest z duchem nie do pogodzenia. Pisze on:

Albo też – wyrwijmy się wreszcie z zaklęcia tej prawdziwie nieszczęśliwej myśli, by złu i złemu odpowiadać w tym życiu nie inaczej jak przemocą. Dopóki uważamy, że musimy stosować przemoc, nie poradzimy sobie bez niej. Dopóki jesteśmy przekonani o nieuniknioności wojen – by nie wspominać rozważań o ich wartości moralnej, o ich pożytku gospodarczym, o ich konieczności w kontekście polityki narodowej – będą one miały miejsce, dopóki są sędziowie i prokuratorzy – będą też przestępcy... (Ebner, 1963c, s. 566).

\* \* \*

Prawdziwe wyzwolenie wydaje się być faktycznie wychodzeniem z samotności ideologii do spotkania z drugim, chociaż możliwe jest ponowne popadanie w niewolę, równoznaczne z popadaniem w ideologię a zarazem w samotność. Być może jest to ruch, albo walka obecna w człowieku w ciągu jego życia. Iluzoryczne byłoby być może pragnienie wyeliminowania ideologii całkowicie, jednak możliwe wydaje się choćby uświadomienie sobie jej obecności i wybieranie zamiast niej realnego człowieka. Dodajmy, że choć nie jest głównym celem niniejszego tekstu formułowanie postulatów odnośnie do działań praktycznych, mających na celu wyzwolenie z ideologii i prowadzenie do postawy dialogicznej, niemniej jednak warto zasygnalizować możliwe dalsze kierunki myślenia. Moim zdaniem warto wymienienia są, obok tak oczywistych i zresztą występujących u analizowanych tu trzech myślicieli aspektów, jak podkreślanie podmiotowego traktowania innego czy pobudzanie twórczości, warto by odwołać się do takich tematów jak „transgresja” (Kozielecki, 1987) w połączeniu z „transcendowaniem” (widzimy to już u Freire) czy wychowanie do wolności (m.in. Gadacz, 1993), „wychowanie do wartości” (Nowak, 2001) czy, wzbudzające odpowiedzialność, „wychowanie do wyboru” (Gara, 2008). Pytanie o granice zaufania – a więc także o możliwość dialogu – będziemy jednak musieli tu pozostawić bez ostatecznej odpowiedzi na poziomie ogólnym i „obiektywnym” – tak jak samo zaufanie odnosi się do sfery „subiektywnej”. Czy da się to jakoś przełożyć na język codziennego funkcjonowania w „zainfekowanym ideologią” świecie? Na poziomie

ideologii i związanej z nią samotności „naukowego Ja”, wiele przemawia za wizją Althussera, gdzie wszystko jest ideologią i zaufanie jest jej uleganiem. Bez zaufania nie uda mi się jednak opuścić „budowli ideologicznej”, odcinającej mnie od rzeczywistości, tu szczególnie rzeczywistości drugiego człowieka, rzeczywistości dostępnej mi nie w idei, lecz w słowie. Bez tego zaufania – w kontekście chociażby rozważań Tischnera o złu w kontekście dialogicznym – usłyszę jedynie „chichot zła” towarzyszący rozerwaniu, czy po prostu brakowi wzajemności (por. Mizdrak, 2013). Wydaje się, że jedyną drogą jest przejście na poziom osobisty i poszukiwanie odpowiedzi własnej, na miarę mojego samodzielnego dostępu do rzeczywistości (dostępnej mi w słowie rzeczywistości Drugiego). W tym kontekście należy odczytywać radykalizm opcji Ebnera wobec problemu przemocy – opcji za bezwarunkowym zapewnieniem kredytu zaufania. Nie stawiam się wtedy w perspektywie jakiegoś Ja idealnego (pretendując do obiektywności czy naukowości), lecz w perspektywie Ja realnego, a więc pozostającego w relacji do Ty: jeśli otrzymałem zaufanie (przeszłość), to czuję się zobligowany by go udzielać (przyszłość). Tak więc wyjście z ideologicznej samotności i przejście do dialogicznego spotkania dokona się – w analogii do zarysowanej przez Bergsona (1993) w „Dwóch źródłach moralności i religii” alternatywy – nie na poziomie ideologicznego przymusu, lecz na poziomie osobistego apelu, dokonującego się dzięki „aktualności” wypowiedzanego słowa.

#### BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (2008). *Was ist ein Dispositiv?* Zürich: Diaphanes.
- Althusser, L. (1974). *Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967)*. Paris: Maspero.
- Althusser, L. (1976). *Idéologie et Appareils idéologiques d'Etat*. W: L. Althusser, *Positions (1964-1975)* (s. 67–125). Paris: Les Éditions sociales.
- Althusser, L. (1976/n.d.). *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa* (A. Staroń, Trans.). *Nowa Krytyka*. Pobrane z: <http://nowakrytyka.pl/spip.php?article374>
- Althusser, L. (1977). *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. W: L. Althusser (red.), *Ideologie und ideologische Staatsapparate: Aufsätze zur marxistischen Theorie* (s. 108–153). Hamburg: vsa.
- Bergson, H. (1993). *Dwa źródła moralności i religii* (P. Kosteńko, K. Skorulski, Tłum.). Kraków: Znak.
- Ebner, F. (1963c). *Die Wirklichkeit Christi*. W: F. Ebner, *Schriften* (s. 522–573). München: Kösel, Bd. 1.
- Ebner, F. (1963d). *Glossen zum Introitus des Johannesevangeliums*. W: F. Ebner, *Schriften* (s. 402–432). München: Kösel, Bd. 1.
- Ebner, F. (1963e). *Zum Problem der Sprache und des Wortes*. W: F. Ebner, *Schriften* (s. 643–718). München: Kösel, Bd. 1.
- Ebner, F. (1963f). *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft*. W: F. Ebner, *Schriften* (s. 719–908). München: Kösel, Bd. 1.

- Ebner, F. (2006). *Słowo i realności duchowe: fragmenty pneumatologiczne* (K. Skorulski, Tłum.). Warszawa: IFIS PAN.
- Ebner, F. (2013). *Ethik und Leben. Fragmente einer Metaphysik der individuellen Existenz*. Wien: Lit.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.
- Freire, P. (1974). *Erziehung als Praxis der Freiheit*. Stuttgart: Kreuz.
- Freire, P. (1981). *Der Lehrer ist Politiker und Künstler: Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Freire, P. (1984). *Pädagogik der Unterdrückten: Bildung als Praxis der Freiheit*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Gadacz, T. (1993). Wychowanie do wolności. *Znak*, 9(460), 4–13.
- Gara, J. (2008). *Pedagogiczne implikacje filozofii dialogu*. Kraków: WAM.
- Hahn, E. (2000). Ideologiebegriffe gestern und heute. *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät*, 37, 57–64. Pobrane z: [http://archiv.leibniz-sozietät.de/archiv%20sb/037/05.\\_hahn.pdf](http://archiv.leibniz-sozietät.de/archiv%20sb/037/05._hahn.pdf)
- Jagiello, J. (1997). *Vom ethischen Idealismus zum kritischen Sprachdenken*. München: Don Bosco.
- Kostyło, P. (2008). *Wykluczanie jako problem filozofii edukacji: komentarz do badań empirycznych*. Kraków: Impuls.
- Kozielecki, J. (1987). *Koncepcja transgresyjna człowieka: analiza psychologiczna*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mizdrak, I. (2013). Chichot zła jako efekt rozerwania wzajemności. W: D. Probučka (red.), *Etyka a zło* (s. 60–69). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Nowak, M. (2001). *Podstawy pedagogiki otwartej: ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Wolność, równość, braterstwo. (n.d.). W: *Wikipedia*. Pobrane z: [http://pl.wikipedia.org/wiki/Wolno%C5%9B%C4%87,\\_r%C3%B3wno%C5%9B%C4%87,\\_braterstwo](http://pl.wikipedia.org/wiki/Wolno%C5%9B%C4%87,_r%C3%B3wno%C5%9B%C4%87,_braterstwo)
- Zima, P. V. (2004). *Was ist Theorie?: Theoriebegriff und Dialogische Theorie in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Tübingen: Francke.

**FROM IDEOLOGICAL SOLITUDE TO A DIALOGICAL ENCOUNTER: F. EBNER,  
L. ALTHUSSER, P. FREIRE**

**ABSTRACT:** In this article two basic human situations are juxtaposed: the situation of a relationship with another human being (a dialogue) and the situation of human loneliness, characterized here as ideology. Their juxtaposition is based on the concepts of three outstanding, though very different, thinkers, combining philosophy and pedagogical activity. They are Ferdinand Ebner, Louis Althusser, and Paulo Freire. Ebner represents here the philosophy of dialogue, thus the trend perceiving the natural condition of man (to somewhat simplify it) in a dialogic situation. Althusser, as a neo-Marxist, sees the same condition in the immersion in ideology. In contrast, Freire – the developer of the “pedagogy of dialogue” – is trying to present a possibility

to move from enslavement in ideology to freedom in dialogue. On the basis of this diversity of concepts an attempt is made to determine the “conditions of the possibility” to move from ideology to dialogue, and therefore also from enslavement to freedom. Particular importance is attributed to the issue of trust, the issue of “breaking natural life” (Ebner’s term), and the question of the use of violence. When asked about the possibility of living in freedom and emancipation in a world infected with ideology, one cannot answer at the general and “objective” level, but in each case at the personal and subjective one. Thus, a desire to completely eliminate ideology would be perhaps fairly illusory, but it seems possible, despite the presence of ideology, to be aware of this presence and to choose a real person instead of it.

**KEYWORDS:** dialogue, confidence, encounter, ideology, solitude.



- 
1. Czy wyklucza to możliwość np. patriotyzmu? Moim zdaniem nie, ale musiałby on być budowany w inny sposób niż ślepa akceptacja idei, mianowicie w sposób dialogiczny, przez zaufanie słowu.