

mgr Michał Płóciennik
promotor: dr hab. Maciej Woźniczka

Podstawą dysertacji doktorskiej pt.

Antropologiczno-metafizyczne konteksty współczesnej filozofii wychowania

są następujące artykuły mojego autorstwa:

- *Metanoia ku życiu w „wymiarze głębi”. Ugruntowanie pedagogiki jako paideiahodii wobec wyzwań współczesności*, [w:] *Wychowanie: czy może „obejść się” bez duchowości*, red. J. Bartoszewski, J. Swędrak, E. Struzik, Wydawnictwo Mellow, Kraków 2013, s. 370-382. (praca na s. 372 zawiera fragment niepublikowanej pracy licencjackiej *Tragizm egzystencji i możliwości jego przewyciężenia w filozofii Miguela de Unamuno*).
- *Między „logosem bycia” a „byciem logosu”. Ku źródłowej problematyce wychowawczej w warunkach współczesności*, [w:] *Współczesne zagrożenia wychowania. Studium z pogranicza pedagogiki i filozofii*, red. J. Spętana, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Środa Wielkopolska 2014, s. 99-110. (praca na s. 102-105 zawiera rozszerzony fragment niepublikowanej pracy licencjackiej *Tragizm egzystencji i możliwości jego przewyciężenia w filozofii Miguela de Unamuno*).
- *Czy można nauczyć się być? (Za-)istnienie jako fundamentalna sytuacja graniczna człowieka i jej odpowiedzialnościowe (więcej niż pedagogiczne) implikacje*, [w:] *Człowiek w sytuacji granicznej. Filozoficzne, kulturowe i historyczne wymiary refleksji i jej implikacje pedagogiczne*, red. S. Jaranowska, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Technologii Eksploatacji – PIB, Warszawa 2015, s. 62-80.
- *„Więcej” niż pedagogika... W kierunku konwersyjnego ujaśnienia źródłowego charakteru filozofii wychowania*, „Edukacyjna analiza transakcyjna” 5/2016, s. 137-153.
- *Doświadczenie skończoności jako uniwersalny topos wydarzania się w człowieku tego, co filozoficzno-religijno-pedagogiczne*, [w:] *„Toposy (w) filozofii. Filozofia i jej miejsce w doświadczeniu kulturowym”*, red. M. Woźniczka, M. Perek, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2018, s. 155-176.
- *Niefilozoficzna pedagogika vs. niepedagogiczna filozofia? O (nie tylko współczesnej) potrzebie metanoi ku źródłowej filozofii wychowania* – „Podstawy edukacji” XI/2018, s. 35-64.
- *U źródeł współczesnej filozofii wychowania, a więc o konieczności nawrotu do źródłowych doświadczeń-pytań antropologiczno-metafizycznych* (niepublikowany tekst pilotażowy do cyklu 6 tekstów stanowiących podstawę rozprawy doktorskiej pt. *Antropologiczno-metafizyczne konteksty współczesnej filozofii wychowania*).

J. Bartoszewski, J. Swędrak, E. Struzik

Wychowanie: czy może „obejść się” bez duchowości?

Recenzja naukowa:

prof. nadzw. dr hab. Krzysztof Kowalik Politechnika Opolska

dr Krzysztof Ulanowski Uniwersytet Gdański



ISBN 978-83-935527-4-0

© Copyright by Wyższa Szkoła Humanistyczno – Ekonomiczna w Sieradzu

**Żadna część tej książki nie może być kopiowana, powielana w jakiegokolwiek formie
bez pisemnej zgody wydawcy**

Druk i oprawa

Mellow Sp. z o.o

ul. Zawila 61, 30-390 Kraków

www.mellow.com.pl

Kraków 2013

Wstęp

Pedagogika jako dyscyplina naukowa ze swej natury szuka odpowiedzi dotyczącej wychowania, kształtowania, formowania indywidualnej jednostki natury rozumnej. Badacz tej subdyscypliny nie może zatrzymać się jedynie na osiągnięciach wiedzy empirycznej musi oprzeć się na wiedzy z zakresu psychologii, socjologii, etyki, filozofii, jednym słowem wskazane jest interdyscyplinarne podejście do odczytywania ludzkich zachowań.

Monografia, którą przedstawiamy jest próbą spojrzenia na wychowania z perspektywy interdyscyplinarnej. Wyrazem tego jest szereg artykułów z zakresu socjologii wychowania, filozofii, teologii, czy historii. Autorzy w swych tekstach podejmowali problematykę związaną z wychowaniem w kontekście dyscypliny naukowych, którymi się zajmują.

Tytuł monografii: Wychowanie: czy może „obejść się” bez duchowości może rodzić wiele pytań, typu: czy wychowania, a tym samym pedagogika musi wiązać się z jakąś duchowością? Zapewne przeciwnicy mogą uznać, iż wychowanie zależy od różnych czynników, np.: społecznych. Filozofowie zwrócą uwagę na element antropologiczny, czyli postawią pytanie kim jest człowiek? Teologowie podkreślą wymiar transcendentalny, co w konsekwencji prowadzi do uznania Prazasady jako źródła ludzkiego bycia.

Przyjmując więc takowy tytuł wyżej pragnęliśmy ukazać, iż o wychowaniu, a także pedagogice możemy mówić w różnych wymiarach, co w konsekwencji prowadzi do pytania: czy pedagogika może obejść się bez aspektu duchowego?

Dr Jakub Bartoszewski

WSHE Sieradz

Metanoia ku życiu w „wymiarze głębi”.
Ugruntowanie pedagogiki jako paideiahodii⁹⁶⁸ wobec wyzwań
współczesności

mgr Michał Płóciennik

Akademia Jana Długosza w Częstochowie

„[...] «człowiek», czyli ten,

kto «zna samego siebie»”

Jan Paweł II⁹⁶⁹

Zadaniem niniejszego tekstu jest próba neo-ugruntowania pedagogiki w kontekście szeroko rozumianych aporii i wyzwań współczesności, w źródłowym współ-doświadczeniu człowieka jego współ-bycia w świecie tj. bycia na sposób transcendentalnego doświadczenia w „wymiarze głębi”, jako *paideiahodii*.

1. Auto-pytajno- auto-za-daniowy „wymiar głębi” jako źródłowy sposób współ-bycia człowiekiem⁹⁷⁰

Rudymetarnym warunkiem autentycznego przeżywania przez człowieka własnej egzystencji w jej wszystkich wymiarach interakcyjnych (z samym sobą, innymi ludźmi, szeroko rozumianym światem-kosmosem) jest dokonanie samo(z)rozumienia tożsamościowego. A właściwie należałoby mówić o samo(z)rozumieniu i samospelnieniu⁹⁷¹ tożsamościowym, gdyż zakładają się one i warunkują wzajemnie. Jednakowoż, owa tożsamość bytowa człowieka w jego najbardziej konstytutywnej wsobności nie jest człowiekowi dana w bezpośrednim oglądzie, ale raczej za-dana, a on sam doświadcza siebie

968 Chodzi tu o drogę (gr. *hodos*) do *paidei*, a zarazem o *paideię* jako drogę.

969 *Fides et ratio*, Wrocław 1998, nr 1- dalej FR.

970 Nasze mówienie o człowieku w jego indywidualności, jak i gatunkowości, zakłada jego równie fundamentalne współ-bycie, wobec wszystkiego/z wszystkim co bytuje, ze szczególnym uwzględnieniem relacyjno-dialogalnego wymiaru społecznościowości człowieczeństwa.

971 W sensie z-rozumienia siebie i osiągnięcia pełni samego siebie/w samym sobie, a niekoniecznie wyłącznie dzięki samemu sobie, gdyż to czy człowiek może sam siebie do końca z-rozumieć i s-pełnić pozostaje na najgłębszym poziomie bycia człowiekiem na sposób doświadczenia transcendentalnego

w dialektycznym napięciu „tak” i „nie”, ustanawiającym człowieczeństwo w jego napięciu zawsze większej skończonej nieskończoności.

jako wezwanego- powołanego do jej poszukiwania i odkrywania. będąc za-danym sobie samemu wydarzeniem dokonującym się pomiędzy dwoma fundującymi „sytuacjami granicznymi” (*Grenz-situationen*)⁹⁷²- narodzinami jako poza(?)wolnościową w-rzuconością (*Ein-ge-worfenheit*) w (nie-?)bycie⁹⁷³, a aktualizującą się już od momentu zaistnienia wyrzuconością (*Aus-ge-worfenheit*) z bycia (ku byciu?), która finalizuje się w śmierci, przeżywając swą egzystencjalną zawieszoność, uświadamia sobie siebie samego jako transcendentally otwartą auto-pytajność- auto-za-daność, transcendentalizującą samą siebie autotransgresyjnie we wszelkich kierunkach ontyczno-czasowych, a w gruncie rzeczy, jako auto-transgresyjnie źródłowo całościową w swej bytowości sytuację graniczną (człowiek bytuje na sposób sytuacji granicznej). Ostatecznie owa *capaxualność* auto-pytajności człowieka sprawia, że wszelkie pytanie, niezależnie od przedmiotu, ku któremu się kieruje i który je wywołuje, jest zapośredniczone i dochodzi do głosu w pytaniu- za-daniu jakim jest człowiek sam dla siebie i jakim w człowieku jest sama rzeczywistość⁹⁷⁴. Transcendentally otwarta auto-pytajność nie stanowi zatem jakiejś przypadłościowości w ludzkiej egzystencji, nie jest luksusowym dodatkiem, możliwym do zignorowania, ale raczej jest właśnie transcendentally przed-założeniem tego co istotnie ludzkie, stąd nie podlega ono, a raczej ufundowane na nim wydarzenie człowieka, reifikującej problematyzacji, stanowiąc nie problem, ale tajemnicę⁹⁷⁵. Doświadczenie tajemniczości ludzkiego bytu jako *tremendum et fascinosum* pociąga za sobą za-pytywanie o sensowność własnego ufundowanie bycia w świecie: „dlaczego w ogóle jest człowiek? I dlaczego każda jednostka jest określonym człowiekiem tu i teraz?”⁹⁷⁶ oraz o ufundowanie świata jako przestrzeni i warunku ludzkiego bycia⁹⁷⁷, a więc „dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Nic jest przecież prostsze i łatwiejsze niż coś. Co więcej, dopuściwszy, że rzeczy powinny istnieć, trzeba podać rację, dlaczego powinny istnieć tak, a nie inaczej”⁹⁷⁸, co wbrew L. Wittgensteinowi⁹⁷⁹, jest równie naznaczone

972 Termin „sytuacje graniczne” jest autorstwa K. Jaspersa, jednakowoż niemiecki myśliciel do sytuacji granicznych nie zalicza narodzin, por. K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, [w:] Tenże, *Filozofia egzystencji: wybór pism*, wyboru dokonał S. Tyrowicz, tłum. D. Lachowska, A. Wołkiewicz, Warszawa 1990, s. 186-242.

973 Inspiracją dla określenia narodzin jako w-rzuconości w bycie była Heideggerowska „rzuceność” (*geworfenheit*), której sens został przez nas nieco zmodyfikowany i powiązany z początkiem ludzkiego istnienia.

974 Dlatego też Kant sprowadza całą pytajność człowieka do jego auto-pytajności, a więc do pytania, jakim jest sam dla siebie, uprawiający z tego powodu filozofię, człowiek, por. tenże, *Logika*, tłum. Z. Zawirski, Filo-Sofija 2002, nr 1, s. 141-142. Por. także J. Cuda, *Wiarygodna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice 2002, s. 17.

975 Por. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962, s. 117-119.

976 T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, Kraków 2009, s. 372- za E. Mounierem.

977 Zob. także M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Kraków-Wrocław 1984, s. 55.

978 G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1969, s. 188-189.

979 Tenże, *Tractatus logico-philosophicus*, przełożył i wstępem opatrzył B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 81.

mystycznością, co pierwsza aporia. Odpowiedź na te pytania nie ma jedynie charakteru czystej *theoria*, ale od niej w wymiarze *praxis* zależy „być” albo „nie być” człowieka w jego tożsamościowej spełnieniowości, czy inaczej, szczęśliwości. Człowiek właśnie w owej auto-pytajnej- auto-za-daniowości przeżywa siebie jako permanentną auto-transgresję i odkrywa, że „człowiek nieskończenie przerasta człowieka [...]”⁹⁸⁰.

Kim jestem? Skąd i ku czemu zmierzam? Jaki jest sens mojego życia, mojego istnienia, mojej śmierci? W każdym pytaniu zakładam siebie, nie tylko ze względu na to, że ja je formułuję i wygłaszam, ale że ja, jako auto-pytanie, jawię się jako przedzałożenie, jako *Urfrage* wszelkiego możliwego pytania. Cokolwiek mnie obchodzi, obchodzi mnie ze względu na mnie samego, gdyż ja jako ja, jestem dla siebie warunkiem tego co moje i co mnie dotyczy. Muszę i może chcę, a może nawet nie chcę chcieć dokonać wyboru/ów. I to wszystko w kontekście już obecnej na horyzoncie śmierci. Narodziny, przy całym ich dramacie, mam za sobą, gram w życie. Ale co ze mną będzie? Czy po śmierci cokolwiek ze mną będzie?

Owa źródłowa auto-za-dana auto-pytajność, której względnie i to z naciskiem na ową względność, fenomenologiczny obraz (mamy przy tym świadomość absurdałności wszelkiej próby chcącej wykroczyć poza ową względność, gdyż wymagałaby ona dokonania auto-objektywizacji, co jest wykluczone przez transcendentalność auto-pytajnego zawieszenia w medium bycia w świecie- każda taka próba jeszcze raz w samej swej możliwości zakłada ową uprzednią, nieobjektywizowalną transcendentalność auto-pytajności) staraliśmy się nakreślić, jest zarazem źródłową auto-pytajnością całości, która warunkuje auto-pytajność człowieka (z racji aporetyczności całości w przestrzeni ludzkiej auto-pytajności, wszak transcendentalne doświadczenie w-rzuconości, będące udziałem człowieka, każdego jak i wszystkich (?), zapytując o ewentualną w-rzuconość całości, dokonuje się zawsze z/w perspektywie tegoż osobiście przeżywanego doświadczenia, co nie oznacza, że jest ono tym samym projektowane na wszelką pozapodmiotową rzeczywistość, ale że jest ono nieusuwalne, będąc obecne w każdym akcie, czego nie należy mylić z subiektywizmem) i jest przez nią warunkowana, lepiej: auto-pytajność całości właśnie jako auto-pytajność zapośredniczana jest, dana jest jedynie w auto-pytajności człowieka⁹⁸¹. Owa w-rzuceniowa nie-tożsamość auto-pytajności- auto-za-daniowości stanowi jako we(y)zwanie względem koniecznościowości ludzkiego przymusu wyboru o po-wołowaniowej ku samej sobie strukturze w-rzuconości człowieka i stąd owa ludzka auto-pytajność- auto-zadaniowość

980 B.Pascal, *Myśli*, przełożył oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył Tadeusz Boy-Żeleński, Warszawa 2008, 434.

981 „Wszystko co jawi się jako przedmiot naszego poznania, staje się tym samym częścią naszego życia”, FR nr 1

może zostać podjęta, więcej: może dojść do głosu jako problem auto-pytajności- auto-zadania w ramach wolnego wyboru, pierwotnej zgody na bycie za-danym samemu sobie i stąd właśnie fundamentalna, wręcz decydująca rola wolności, na którą zwróciliśmy już wcześniej uwagę. Jeszcze raz podkreślimy, że to właśnie wolnościowy wymiar auto-pytajnej- auto-zadaniowej (nie-)tożsamości człowieka w jego koniecznościowości wybierania- brak czy też zaniechanie wyboru także są wyborem⁹⁸²- uniemożliwia egzystencjalnie agnostyczne⁹⁸³ czy też sceptyczne ustosunkowanie się do samego siebie⁹⁸⁴. Auto-pytajna- auto-za-dana nie-tożsamość człowieka, będąca jakoś już określoną (przed-bytowo i w postaci przed-samo(z)rozumienia) przez sam fakt owej auto-pytajnej- auto-za-danej nie-tożsamości, znoszona przez nie(do?)określoną auto-pytajną- auto-za-daną nie-tożsamość, w dialektycznym ruchu transcendentowania i immanentyzowania, jest źródłową możliwością otwartości, niesprowadzalną-nieuprzedmiotawialną w postaci neutrum (zarówno teoretycznego jak i egzystencjalnego w ich wzajemnej perychoretyczności), w wyniku owej pierwotnej (za)daności samemu sobie w/poprzez w-rzuconność, ustanawiającą ową określoną-nieokreśloną poprzez niemożliwość znalezienia jakiegokolwiek drogi pośredniej między nimi- to właśnie tu sytuuje się fundamentalny aksjologiczno-ontyczny wybór pomiędzy życiem autentycznym a nieautentycznym (to czy nie podjęcie tego wyboru, nie jest w gruncie rzeczy dokonaniem wyboru życia autentycznego, stanowi osobne i bardzo ważne zagadnienie)- *mysterium* w-rzuconości nie podlega (u)warunkowaniom samego siebie, będąc jednakowoż permanentnie(?) horyzontem (w swym uprzedzaniu i teleologicznej

982 Co znakomicie wychwycił już Pascal jako „musisz wybierać”, a jeszcze lepiej wyraził Sartre, gdy mówił o ludzkim byciu „skazanym na wolność”.

983 W sensie całkowicie „obojętnego”, lepiej: wynikającego z braku dostatecznej wiedzy nie podjęcia wysiłku rozpoznawania i realizowania własnej tożsamości jako trzeciej równie uprawnionej drogi pomiędzy „tak-wiem” i „nie-wiem”, nie zaś rozpoznania swojej tożsamości na sposób apofatyczny jako niedostępnej poznaniu i realizacji, co wymagałoby szerszego komentarza, a co jest finałem tożsamościowego zaangażowania, a nie jego brakiem.

984 O ile na poziomie „czystego rozumu”, który ze względu na w-rzuconność jest człowiekowi niedostępny, będąc tą w-rzuconością warunkowany-nieczysty, agnostycyzm czy też sceptycyzm nie tylko jawi się jako realna możliwość, to w dużej mierze jest najbardziej uczciwym stanowiskiem i w pewnym sensie jedynym możliwym, to na poziomie egzystencjalnym jest ono nie tylko nierealizowalne, wykluczone już w punkcie wyjścia, to wręcz jawi się jako forma intelektualno-egzystencjalnego samobójstwa, co znakomicie pokazał Kant w napięciu istniejącym między jego *Krytyką czystego rozumu* a *Krytyką rozumu praktycznego*. Być może należałoby się przy tym zastanowić, czy ostatecznie zasadniczym impulsem do podjęcia zagadkowości samego siebie, nie okazuje się być nie tyle trwoga, troska o samego siebie czy też kontemplatywna radość i zachwyt nad swym bytem, ale miłość do samego siebie, która w ostateczności może także doprowadzić do miłości siebie poza sobą samym i tak do odnalezienia siebie przez porzucenie, co bynajmniej nie oznacza, że owa miłość sama w sobie nie jest także problematyczna, wszak jest opcją, a więc domaga się wyboru, bodaj najtrudniejszego, wyboru samego siebie, a raczej, wyboru pragnienia znalezienia i spełnienia samego siebie. Wyboru na śmierć i życie, wyboru wiary w sensowność samego siebie i sensowności tego wyboru. Wyboru walki o samego siebie z miłości do siebie, a w sobie o innych i o wszystko, o ile oni potrzebują mojej walki. „Dopóki nie stracę głowy albo raczej serca, nie wycofam się z życia, najwyżej zostanę go pozbawiony”, M. de Unamuno, dz. cyt., s. 146.

ukierunkowalności) dla (z)rozumienia owego (u)warunkowania, choć sposób dania owego horyzontu z perspektywy człowieka sam ma charakter owej określonej-nieokreśloności auto-pytajnej- auto-za-daniowej nie-tożsamości. Ujawnia się tu filozoficzno-religijno-duchowościowo-soteriologiczno-*paideiaiczny* sposób egzystencji człowieka⁹⁸⁵, przeżywania siebie w swym byciu w świecie się jako poszukiwanie człowieka przez samego(?) „człowieka” poprzez przychodzenie do samego siebie w odpowiedziowej sprawczości(?) odkrywczości(?), odkrywczościo-sprawczości(?) uzyskania/uzyskiwania tożsamości, w postaci z-rozumienia- s-pełnienia samego siebie w/wobec auto-pytajności- auto-za-daności kim jestem? w horyzoncie i wraz z człowieczym auto-pytaniem- auto-za-daniem całości o samą siebie/samej sobie. Mowa zatem o tym, co P.Tillich nazwał „życiem w wymiarze głębi”, a co znaczy „tyle, co żarliwie pytać o sens naszego życia i być otwartym na odpowiedzi, nawet jeśli one nami głęboko wstrząsają”. Jest ono w istocie „byciem człowieka- w stopniu, w jakim mu chodzi o sens jego życia i istnienia w ogóle”⁹⁸⁶. „Wystarczy zresztą przyjrzeć się choćby pobieżnie dziejom starożytnym, aby dostrzec wyraźnie, jak w różnych częściach świata, gdzie rozwijały się różne kultury, ludzie równocześnie zaczęli sobie stawiać podstawowe pytania towarzyszące całej ludzkiej egzystencji: *Kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Dlaczego istnieje zło? Co czeka mnie po tym życiu?* Pytania te są obecne w świętych pismach Izraela, znajdujemy je w Wedach, jak również w Awestach; spotykamy je w pismach Konfucjusza czy Lao-Tse, w przepowiadaniu Tirthankhary i Buddy; są obecne w poematach Homera czy w tragediach Eurypidesa i Sofoklesa, podobnie jak w pismach filozoficznych Platona i Arystotelesa. Wspólnym źródłem tych pytań jest potrzeba sensu, którą człowiek od początku bardzo mocno odczuwa w swoim sercu: od odpowiedzi na te pytania zależy bowiem, jaki kierunek winien nadać własnemu życiu”⁹⁸⁷, inna kwestia, że to właśnie kierunek nadany własnemu życiu (siła wyboru!), staje się często warunkiem i przestrzenią udzielenia odpowiedzi na te pytania⁹⁸⁸.

985 W sposób świadomy zestawiamy obok siebie filozofię, religię, duchowość, soteriologię i *paideiahodię* sprowadzając je do tożsamującego źródła jakim jest istotnościowy sposób przeżywania przez człowieka własnego życia, zmierzający do poznania i urzeczywistnienia w pełni własnej tożsamości jako stanu szczęśliwości, w horyzoncie „skąd” i „dokąd” własnej i całościowej sensowności, co jest nieodłącznie związane z ascezą, a więc z wysiłkiem i wyrzeczeniem, prowadzącym do osiągnięcia upragnionego celu: pełni samego siebie, a obejmującą wszystkie wymiary człowieczeństwa, gdyż tylko pełnia ascezy prowadzi do pełni celu. To zaś, co z reguły rozumiemy przez poszczególne „systemy” czy bardziej bądź mniej skodyfikowane filozofie, religie, soteriologie czy duchowości jest jedynie eksplikacją na zasadzie kategorialnego tematycznego dookreślenia owej transcendentalności pierwotnego źródła w jego *capaxualnej* nietematyzowalności.

986 Tenże, *Zagubiony wymiar*, [w:] Tenże, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J.Zychowicz, Kraków 1994, s. 223.

987 FR nr 1.

988 Por. P.Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, tłum. P.Domański, Warszawa 2000, s. 25-27.

Powiedzmy to zatem wyraźnie: człowiek w swej nie-tożsamości przeżywa siebie źródłowo jako za-dane samemu sobie „transcendentalne doświadczenie”⁹⁸⁹ otwartego (auto-)transgresyjnie sensu⁹⁹⁰ auto-pytające o swoje „skąd” i „dokąd”, a więc o (S)sens (A)absolutny bycia siebie, w swym byciu na sposób bycia w świecie, będący w swej wszechogarnialności ostatecznym i nieprzekraczalnym usensownieniem owego auto-pytającego bycia człowieka na sposób transcendentalnego doświadczenia sensu. Świadczy to o pewnej fundamentalnej wierze towarzyszącej ludzkości w sensowność tychże poszukiwań, „w której idei znajdują szczególne miejsce spotkania filozofii i *paideia*; pierwsza by ją odsłaniać, druga by pomagać wedle niej kształtować człowieka”⁹⁹¹. Ale czy aby wiara ta nie dotyczy jedynie przeszłości, a więc człowieka i społeczeństwa „wczorajszego”?

2. Bez-głębia *a-(pseudo-)paideicznej* pustyni⁹⁹² jako *Sitz im Leben* dzisiejszego człowieka

Współczesny człowiek, o ile w ogóle właściwa jest taka kategoryzacja antropologiczno-chronologiczna, żyje w przytłaczającym i dezorientującym chaosie nadmiaru informacji. Jest zewsząd epatowany i bombardowany wszelkiego rodzaju komunikatami. Zjawisko elitarnego charakteru wiedzy i dostępu do informacji z dnia na dzień staje się coraz bardziej marginalne wobec powyższej sytuacji, określanej przez socjologów mianem „bomby informacyjnej”. Jedną z negatywnych konsekwencji takiego stanu rzeczy jest stale pogłębiająca się fragmentaryzacja dziedzin wiedzy, a co za tym idzie fragmentaryzacja oglądu rzeczywistości, będąca efektem ich wyraźnie pogłębionej specjalizacji. Z pewnością wartościowe byłoby prześledzenie historycznego procesu powolnego rozpadu całościowych ujęć rzeczywistości w ramach kultury zachodniej, poczynając od załamania się myślenia metafizycznego w jego konkretnym-klasycznym kształcie, dowartościowania indywidualnej

989 Zob. K.Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den begriff des Christentums*, Freiburg 1976, s. 31-32; J.B.Lotz, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg 1978; B.Loneragan, *Insight. A Study of Human Understanding*, Toronto 2012-5th ed. Zob. także B.Irleborn, *Was ist eine transzendente Erfahrung? Zu den Entwürfen von Krings, Rahner, Lotz und Schaeffler*, Theologie und Philosophie 2004, nr 79, s. 491-510.

990 Por. B.Welte, *Filozofia religii*, tłum. G.Sowiński, Kraków 1996, s. 65-71; B.Welte, *Próba pytania*

o Bogu, [w:] Tenże, *Czas i tajemnica*, K.Święcicka, Warszawa 2000, s. 153-156.

991 W.Stróżewski, *O stawianiu się człowiekiem (kilka myśli niedokończonych)*, [w:] Tenże, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 37- co prawda Stróżewski ma na myśli ideę człowieczeństwa (*humanitas*), wskazując jednakowoż przynajmniej pośrednio na fundującą sensowność jej auto-pytajnej za-daniowości wiarę.

992 Mamy tu na myśli oczywiście Derridiańską metaforę pustyni, aczkolwiek w interpretacji B.Skargi: z jednej strony jako przestrzeni bezsensu, istnienia bez życia, ciągłego błędzenia, a z drugiej jako środowiska rodzenia się pragnienia, będącego początkiem przebudzenia ku oczekującemu podjęciu trudu znalezienia drogi wyjścia, tej jedynej właściwej, prowadzącej do Oazy- por. Taże, *Pustynia* [on-line]. Portal *tygodnik.com.pl* [dostęp 30 listopada 2012], <http://www.tygodnik.com.pl/kontrapunkt/52-53/skarga.html>

podmiotowości człowieka jako zapośredniczenia owych ujęć, przez dojście do głosu świadomości historycznej z całą problematyką historyzmu i wyzwaniem relatywizmu/ów, a na postmodernistycznej negacji jakiegokolwiek elementu jedności na rzecz podkreślenia niczym nieograniczonej różnorodności⁹⁹³, żeby wymienić tylko ważniejsze momenty, które do tego doprowadziły. Poszczególne człowiek, jak i całe społeczeństwa, uwikłane w ów proces, stają przed nie lada wyzwaniem: jak wobec tak poszatkwanej rzeczywistości, wobec braku wszelkich fundamentów i punktów odniesienia, dokonać samookreślenia, będącego warunkiem egzystencji w jej najbardziej podstawowych wymiarach. Sytuacja jawi się na pierwszy rzut oka jako patowa: wszak człowiek jest częścią zfragmentaryzowanej rzeczywistości i tylko w odniesieniu do niej, w niej i poprzez nią jest w stanie dokonać autookreślenia. Ale to tylko pierwsza część zamkniętego koła hermeneutycznego: samookreślenie rzeczywistości może się dokonać jedynie w człowieku, to w nim rzeczywistość dochodzi do autohermeneutyki czy może należałoby raczej powiedzieć, to człowiek dokonuje wykładni rzeczywistości w sobie względem niej (w każdym razie oba te wymiary są względem siebie immanentne ze względu na transcendentno-immanentną relację człowieka wobec rzeczywistości). Zarówno człowiek, w wymiarze indywidualnym i społecznym, jak i rzeczywistość, doświadczają swoistego paraliżu hermeneutycznego, w którym chodzi o nich samych. Wszak tak dramatycznie poszukiwaną tożsamością nie jest co innego jak odpowiedź na skąd?, dokąd?, dlaczego?, a w końcu owo fundacyjne prarefleksyjne w swym niestematyzowaniu pytanie o istotę bycia bytu w jego aspekcie ludzki i kosmiczny. Niemalą winę, za powyższy zfragmentaryzowany- antymetafizyczny (przynajmniej w założeniu, gdyż stanowisko antymetafizyczne, samo w sobie ma charakter metafizyczny, a co wynika z transcendentalnego ukonstytuowania człowieka ku *mysterium* metafizyczności bycia⁹⁹⁴) stan rzeczy ponosi wpływowa i w wielu miejscach dominująca mentalność skrajnie scjentystyczna i technokratyczna, wypierająca mądrościowy sposób życia i myślenia⁹⁹⁵. Oczywiście dalecy jesteśmy od tego, aby deprecjonować ważność nauki i jej osiągnięć, stwierdzamy jedynie, że wiedza, która nie prowadzi do mądrości, a więc nie czyni człowieka bardziej człowiekiem, staje się karykaturą samej siebie, będąc destrukcyjną,

993 Co stanowi swoją drogą ważny wkład, choć raczej przypominający niż oryginalny, w z gruntu unifikujące myślenie zachodnie, odkąd opowiedziało się po stronie Parmenidesowskiej teorii bytu/myśli- zob. J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1998, s. 27-28.

994 Por. F. Wiplinger, *Metaphysik. Grundfragen ihren Ursprungs und ihrer Vollendung*, hg. u. eingeleitet v. P. Kampits, Wien u. Freiburg 1976, zwłaszcza rozdział III, poświęcony metafizycznym źródłom i metafizycznej istocie metafizyki. Zob. także D. Oko, *W poszukiwaniu pewności. Próba transcendentalnego ugruntowania metafizyki w filozofii Emeritha Coretha i Bernarda Lonergana*, Kraków 2010.

995 Por. T. Gadacz, *Nie ma szczęścia bez myślenia*, [w:] *Czego szuka nauka? Niezbędnik inteligenta plus*, wydanie specjalne 6/2010, wydany przez „Politykę”, s. 126-132.

a w najlepszym wypadku bezużyteczna dla posiadającego ją człowieka⁹⁹⁶. Owa wszechobecna fragmentaryczność prowadzi do (neo-)strukturalistycznego rozplynięcia się podmiotu, a w ostateczności do poczucia anihilacji, będącej niemożliwością przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa⁹⁹⁷ oraz do występowania coraz większej ilości „psychicznych zaburzeń, które potęgują się w miarę przyspieszania tempa życia”⁹⁹⁸, kulminując się w postaci duchowej pustki i bezsensu, innymi słowy, w zrezygnowanym nihilizmie. Człowiek naznaczony i kierowany myśleniem przedmiotowym i uprzedmiotawiającym, dokonuje swego wyobcowania się z/od samego siebie, z jednej strony przez stawianie się w roli biernego obserwatora dokonującej się w nim i wobec niego rzeczywistości, beztroskiego wobec siebie- lecz ta obserwacja nie ma nic wspólnego z kontemplacją, zawierającą zawsze element wsobnej interioryzacji, lecz jest reifikującą dominacją, wyzuta z tego co specyficznie ludzkie, z drugiej zaś strony w swej działalności „co raz częściej kierowany jest celem użyteczności, a nie prawdą i sensem. [...] rejestruje, opisuje, selekcjonuje, a przede wszystkim powiela, powtarza, kopiuje, a nie docieka kim jest człowiek, którym jest on sam. Odwracając się od siebie samego, odwraca się od prawdy o człowieku i tworzy ją z drugiej ręki. Koncentruje się na reaktywnej, behawioralnej stronie funkcjonowania człowieka, którego definiuje z perspektywy korzyści, a nie prawdy. Wiedzę o człowieku tworzy z fragmentów wiedzy doświadczonej przez naszych wielkich przodków, ale nie czerpie jej z własnych zasobów, o których oni pisali”⁹⁹⁹. Krótko mówiąc, jeśli już człowiek stara się zdobyć wiedzę o sobie, to czyni to niejako z zewnątrz, wyzuwając się z samego siebie, zapominając, że źródłowe doświadczenie człowieczeństwa dane jest mu w nim samym jako aporia, stąd Romanowska-Łakomy podkreśla, że „wiedzę o człowieku możemy tworzyć, kiedy docieramy do prawdy «w» człowieku. [...] O kształcie tworzącej się wiedzy o człowieku decyduje zdolność doświadczenia jej przez twórcę, czyli jego obiektywny wgląd w siebie, który zresztą może on skonfrontować z oglądem naocznym innych”¹⁰⁰⁰. Owo a-mądrościowe nastawienie, oparte na przedmiotowości i konsumpcyjnym „mieć”, postawionym przed „być”¹⁰⁰¹, określone przez J.Patočkę jako konfrontacja pomiędzy

996 Zob. uwagi G.Pichta, *Odwaga utopii*, wybrał K.Maurin, tłum. K.Maurin, K.Michalski, K.Wolicki, Warszawa 1981, s. 182. Zob. także J.Krishnamurti, *Rozmowy z samym sobą*, tłum. J.Kryg, Poznań 2003, s. 149-153.

997 Por. Jan Paweł II, *Centesimus Annus*, Wrocław 1991, nr 41.

998 K.J.Pawłowski, *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*, Kraków 2007, s. 15.

999 H.Romanowska-Łakomy, *Paradygmat wiedzy doświadczonej*, [w:] *Filozofia autorska: propozycje. Kolokwia filozoficzne II*, pod red. A.Zalewskiego, Kraków 2011, s. 83.

1000 Tamże, s. 85.

1001 Por. G.Marcel, dz. cyt.; E.Fromm, *Mieć czy być?*, tłum. J.Karłowski, Poznań 1997.

„człowiekiem intelektualistą” a „człowiekiem duchowym”¹⁰⁰², prowadzi do stanu-postawy, w której człowiek nie znajduje się sam dla siebie u źródła, jako swoja podstawowa troska-aporia dana i zakładana we wszelkich innych, ale jako jedna z wielu i nie koniecznie najważniejsza, a jeśli już to właśnie na sposób przedmiotowo-konsumpcyjny, co prowadzi do fragmentaryzacji wewnątrz samego człowieka, jego dezintegracji, rozdźwięku czy wręcz swoistej dychotomii na płaszczyźnie teorii i praktyki¹⁰⁰³. To właśnie „oddzielenia dyskursu filozoficznego [mądrościowego namysłu- M.P.] od postawy życiowej, od wyboru egzystencjalnego jest jedną z zasadniczych przyczyn utrudniających istotne spełnienie filozoficznego [życiowego- M.P.] powołania. Konsekwencje uchybień w tym względzie leżą u samych podstaw kryzysu kulturowego, jaki obecnie przeżywamy”¹⁰⁰⁴, a co odwołując się do duchowej tradycji prawosławnego chrześcijaństwa można by nazwać rozdzieleniem ducha/umysłu i serca¹⁰⁰⁵. Integralność myślenia, chcenia i działania człowieka, jednym słowem, spójność wszystkich wymiarów ludzkiego życia, jest jedynym warunkiem osiągnięcia przez niego integralnie rozumianego ro-z-poznania i z-realizowania własnej po-wołaniowej tożsamości, a co za tym idzie, stanu szczęśliwości wedle słów św. Jana od Krzyża: „[...] Aby dojść do poznania wszystkiego nie chciej poznawać czegoś w niczym. Aby dojść do posiadania wszystkiego, nie chciej posiadać czegoś w niczym. Aby dojść do tego, by być wszystkim, nie chciej być czymś w niczym. [...] Gdy zatrzymujesz się nad czymś, przestajesz dążyć do wszystkiego. Aby dojść całkowicie do wszystkiego, musisz zaprzeczyć się siebie całkowicie we wszystkim. [...]”¹⁰⁰⁶. *Todo y(o) nada!*¹⁰⁰⁷ Niestety, współczesny człowiek w rozfragmentaryzowanym nie-wszystkim gubi samego siebie, zapominając, że jest ono zapośredniczane w tym „wszystkim”, jakim jest on dla siebie samego¹⁰⁰⁸, które

1002 Zob. tenże, *Człowiek duchowy a intelektualista*, tłum. E.Szczepańska, [w:] Tenże, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. A.Czcibą-Piotrowski, E.Szczepańska, J.Zychowicz, Warszawa 1998, s. 211-230.

1003 Już sama możliwość pomyślenia *theoria i praxis* w sposób oddzielony od siebie, nie mówiąc o ich radykalnym przeciwstawieniu, wydaje się być zjawiskiem specyficznie współczesnym, przynajmniej jeśli chodzi o częstotliwość występowania i obowiązywalność-akceptowalność na zasadach normy.

1004 K.J.Pawłowski, dz. cyt., s. 14.

1005 W związku z tym W.Łoski mówi o potrzebie „jedności ducha i serca”, o „zstąpieniu ducha do serca”, gdyż „bez serca, które jest ośrodkiem wszelkiego działania, duch jest bezsilny. Bez ducha zaś serce pozostaje ślepe, pozbawione kierownictwa. Trzeba zatem odnaleźć równowagę, harmonię ducha i serca, aby właściwie zorganizować, zbudować osobę [...]”, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. I.Brzeska, Kraków 2007, s. 191.

1006 Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, [w:] Tenże, *Dzieła*, tłum. B.Smyrak, wyd. VI przejrzone i poprawione, Kraków 1998, s. 135.

1007 Ze względu na możliwe fundamentalistyczne bądź ideologiczne wypaczenie konieczności owego egzystencjalnego radykalizmu, niezbędne jest jego wnikliwe przemyślenie na płaszczyźnie „jak”, wszak płaszczyzna „że” nie podlega jakiegokolwiek dyskusji, gdyż jeśli chodzi o najbardziej źródłowe „być” albo „nie być” ludzkiej bytowości, jakkolwiek kompromis, choćby minimalny, czy też złoty środek, nie mają racji bytu. Inna kwestia, że radykalizm istotowo wiąże się z fundamentalizmem, który *nota bene*, niejedno ma imię.

1008 Por. M.de Unamuno, dz. cyt., s. 53-54. Wszystko, włącznie z nami samymi, jest nam dane w „medium” nas samych i o tyle, „bez nas” nie ma żadnego „dla nas”.

ostatecznie ugruntowuje względem niego i umożliwia dla niego „wszystko”: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł?” (Mt 16, 26)¹⁰⁰⁹, a co wynika z faktu, iż dzisiejszy człowiek nie myśli fundamentalnie „wszystkościowo” o sobie samym, odrzucając wszelkie metanarracje, dotyczące zarówno bycia bytu w ogóle jak i siebie w swej całościowej sobości i sprowadza swoją egzystencję jak i całość istnienia do części składowych- dokonując analitycznej wiwisekcji nie tylko że nie potrafi dokonać integrującej syntezy, co więcej, nie chce jej dokonywać żyjąc we frywolnym *anything goes*, a właściwie wegetując w powolnym dogorywaniu ku unicestwiającemu by „być mniej”¹⁰¹⁰, zaprzeczając tym samym sobie samemu jako „bytowi transcendencji”¹⁰¹¹, za-danemu sobie na sposób apriorycznego doświadczenia transcendentalnego jako auto-pytania zanurzonego w przestrzeni nieskończonego „skąd” i „dokąd” swojego auto-pytajnego transcendowania, wszak „człowiek jest konstytutywnie ukierunkowany, by «być więcej»”¹⁰¹².

Mało kto, tak wnikliwie uchwycił tragizm kryzysu człowieczeństwa współczesnego człowieka, jak Paul Tillich: „Istnieje wiele analiz dzisiejszego człowieka i współczesnego społeczeństwa. Większość z nich nie wychodzi jednak poza diagnozę ważnych pojedynczych cech, a tylko nielicznym udało się znaleźć klucz do całościowego zrozumienia naszej obecnej sytuacji. Jakkolwiek nie jest to rzeczą łatwą, spróbuję zacząć od twierdzenia, które początkowo może brzmieć niezrozumiale: otóż decydującym elementem we współczesnej sytuacji człowieka Zachodu jest zagubienie wymiaru głębi. «Wymiar głębi» jest metaforą przestrzenną; [...] oznacza, że człowiek zagubił odpowiedź na pytanie o sens swego życia, na pytanie o to, skąd przychodzi, dokąd zmierza, co ma robić i co ma z siebie uczynić w krótkim przedziale czasu między narodzinami a śmiercią. Pytania te nie znajdują już odpowiedzi, co więcej: nawet już nie są stawiane, kiedy wymiar głębi zostaje zagubiony. I właśnie coś takiego wydarzyło się w naszych czasach. Nasze pokolenie nie ma już odwagi stawiać takich pytań w sposób nacechowany bezwarunkową powagą, jak to czyniły dawniejsze generacje i nie ma też już odwagi słuchać jakichkolwiek odpowiedzi na te pytania. [...] Ale człowiek pomimo to nie przestał być człowiekiem. Broni się przed tym losem- z lękiem, rozpaczą

1009 Cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Biblia Tysiąclecia, opr. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich, wyd. V, Poznań 2002.

1010 Co swoją drogą znakomicie oddają takie hasła jak np. „śmierć podmiotu” czy „koniec człowieka”, bynajmniej nie mające nic wspólnego z głęboką duchowością Dalekiego Wschodu, wskazującą na konieczność gnozeologicznego przekształcenia „ja” empirycznego w kierunku „ja” atmanicznego-absolutnego czy też buddyjskiego stanu nie-ja- an-atmanicznego, wszak mamy w nich do czynienia z dekonstrukcją niepełni w kierunku pełni, a nie z nihilistyczną dekonstrukcją-destrukcją, jak w przypadku powyższych haseł.

1011 K.Rahner, dz. cyt., s. 42-46.

1012 Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, Kraków 2009, nr 14.

i odwagą. Ciągłe jeszcze zadaje pytanie: po co? - ale nie zna na nie odpowiedzi. Czuje pustkę i bezsens swojego życia w nieustannym zabieganiu, w nieustannym wytwarzaniu środków do celów, które same z kolei stają się środkami i nie są skierowane na żaden cel ostateczny. Nie rozumiejąc, co się właściwie stało, wielu ludzi odczuwa, że utracili sens życia, wymiar głębi [...] Ale czy istnieją na nasze pytania odpowiedzi zrodzone we współczesnej sytuacji? [...] Czy taka odpowiedź istnieje? Jakaś odpowiedź istnieje zawsze, nie jest tylko pewne, czy możemy ją usłyszeć”¹⁰¹³.

3. Bez-głębia przyzywa głębię hukiem swej tęsknoty¹⁰¹⁴

Na tym tle dopiero pełni znaczenia nabiera Derridański projekt dekonstrukcji (nie rościmy sobie przy tym prawa do jego właściwej wykładni), odczytany jako próba wyjścia z tego paraliżu, a postulujący zdekonstruowanie monumentalnego gmachu fragmentarycznych ujęć rzeczywistości, mając na celu znalezienie niedekonstruowalnego fundamentu, dostępnego w przestrzeni w-rzuconości, mogącego posłużyć za względnie pewne oparcie w relatywnie całościowym ujęciu i samookreśleniu człowieka i rzeczywistości. W wielu miejscach, w wielu umysłach i sercach rozbrzmiewa tęsknota i apel o powrót przez człowieka do jego mądrościowego powołania, jako „poszukiwania ostatecznego i całościowego sensu życia”¹⁰¹⁵. Parafrazując słynne zdanie K.Rahnera można powiedzieć, że nie tylko pobożny, ale prawdziwie ludzki człowiek przyszłości albo będzie mistykiem, który czegoś - w tym przypadku samego siebie w swym najbardziej źródłowym byciu - doświadczył, albo nie będzie go już wcale, mimo całej paradoksalności tego sformułowania. Jest to już nie tylko wołanie o zmianę, o moralność czy jakąś reformę społeczną, ale o radykalną *metanoię* sobości człowieka, możliwą do zrealizowania jedynie w przestrzeni głębi, w przestrzeni wszechobjemującej duchowości, właśnie jako przestrzeni tego, co najbardziej istotne, konstytutywne i ostatecznie jedynie warte zachodu, co ustanawia sensowność wszystkiego „poza”, samemu stanowiąc drogocenną perłę-skarb (por. Mt 13, 44-46) i jedyne czego naprawdę potrzeba, najlepszą część (por. Łk 10, 38-42)¹⁰¹⁶. Thomas Merton we wstępie do jednej ze swoich książek napisał, że „bez życia duchowego cała nasza egzystencja

1013 Tenże, dz. cyt., s. 222-223.228.230.

1014 Por. Ps. 42,8.

1015 FR nr 81.

1016 Gwoli ścisłości należy zauważyć, że niektórzy ową inspirację duchową, czy też samo doświadczenie duchowe, odnajdują nie gdzie indziej jak we współczesnej nauce - nie scjentyzmie!, szczególnie często w fizyce kwantowej; nierzadko nauka ma także dla niektórych stanowić pewną formę potwierdzenia przyjętej przez nich duchowości - por. J.Bolewski, *Daleki Wschód na Zachodzie. Od reinkarnacji do regeneracji*, Kraków 2006, s. 46-70; tenże, *Nic jak Bóg. Postacie iluminacji Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2007², s. 199-246.

staje się iluzoryczna i zawieszona w próżni. Włączając nas w prawdziwy porządek świata [...] życie duchowe wprowadza nas w możliwie najpełniejszy związek z rzeczywistością- nie tą, którą sobie wyobrażamy, ale tą którą rzeczywiście istnieje. A czyni to uświadamiając nam naszą prawdziwą osobowość [...]”¹⁰¹⁷. W innym miejscu zauważa, iż „każdy człowiek szuka w życiu swego zbawienia i zbawienia ludzi, z którymi żyje. Przez «zbawienie» rozumiem przede wszystkim pełne rozpoznanie [i urzeczywistnienie- przyp. M.P.], kim rzeczywiście jesteśmy”¹⁰¹⁸. Owo pragnienie jest konsekwencją, czy też natarczym impulsem, wypływającym z tego, że „każdy człowiek jest powołany do tego, żeby być kimś, ale musi zrozumieć, że aby spełnić to powołanie, może być tylko jedną osobą: sobą samym”¹⁰¹⁹. I ostatecznie „szczęście polega na dokładnym oznaczeniu, co w naszym życiu ma być tą jedyną rzeczą naprawdę potrzebną i na pogodnej rezygnacji z całej reszty. Wtedy bowiem przekonamy się że [...] wraz z tą jedną rzeczą wszystko inne zostało nam przydane”¹⁰²⁰.

Reasumując: dla człowieka współczesnego, głównie Zachodu, ale odnosi się to w gruncie rzeczy do każdego uczestnika współczesnego świata z jego zachodniowością-cywilizacyjnością w charakterze tęsknoty, co raz częściej „na pierwszym planie nie znajduje się refleksja, lecz pragnienie dotarcia do autentycznego doświadczenia, do przeżycia. Człowiek na powrót chciałby stać się samym sobą. Chciałby wiedzieć, czy rzeczywiście nie jest niczym innym niż okaleczonym produktem biogenetyki, środowiska, wychowania i otoczenia socjo-ekonomicznego. Nadzieje związane z medytacją [duchowością- M.P.] mają często charakter psychologiczno-psychoterapeutyczny, niekiedy wręcz medyczny. Są nachylone antropologicznie, gdyż człowiek na nowo dostrzega swe miejsce w świecie, dziejach i przyrodzie. Dopiero na szczytach doświadczenia, kiedy w nowy sposób przeżyje swą własną jaźń, objawi mu się być może fakt”¹⁰²¹, gdzie znajduje się źródło życia [zdanie nieco zmodyfikowane- M.P.]. Być może straci wówczas swe fałszywe Ja i odczuje szerokość i głębię istnienia¹⁰²², czymkolwiek ona jest i będzie w pełni sobą... Odnajdzie siebie w „wymiarze głębi” przez doświadczenie samego siebie w swej auto-transgresyjnej sobości, wszak jako że „prawda jest krainą bez dróg” (J.Krishnamurti), nie istnieje, parafrazując słowa przypisywane Buddzie, droga do z-rozumienia- roz-poznania tożsamości człowieka- na horyzoncie swej transcendentalnej auto-pytajności o swą/wszelką sensowność bycia- poza

1017 Tenże, *Nikt nie jest samotną wyspą*, tłum. M.Morstin-Górska, Poznań 2000, s. 7.

1018 Tamże, s. 11-12.

1019 Tamże, s. 109.

1020 Tamże, s. 107.

1021 H.Waldenfels, *Medytacja na Wschodzie i Zachodzie*, tłum. A.Bronk, Warszawa 1984, s. 7-8.

1022 Por. tamże.

człowiekiem, to człowiek jest drogą do samego siebie/wszystkiego¹⁰²³ w/jako Absolutnej Tajemnicy Sensu Istnienia. Paradoksalnie to właśnie pustynna utrata „wymiaru głębi”, jako kontekst nie-przeżywania człowieka przez samego siebie, jawi się jako największa szansa stania się na nowo i w pełni przez współczesnego człowieka pełnią siebie samego, wszak jedynie sen jest możliwością prze-budzenia¹⁰²⁴. „Siła głębi działa nawet wtedy, kiedy zanika, najmocniej zaś tam, gdzie jej utrata jest najgłębiej odczuwana”¹⁰²⁵, wszak „pustynię upiększa to [...] że gdzieś w sobie kryje studnię”¹⁰²⁶.

A zatem pedagogika godna tego miana i gotowa podjąć wyzwanie współczesności może zostać ufundowana jedynie przez powrót do owego źródłowego doświadczenia człowieka/człowieczeństwa w jego aksjologicznej istocie przekraczania samego siebie¹⁰²⁷ ku/wobec(W)wszystkości, generowanym przez „pytanie pytań”: jaki jest sens tego, że istniejemy?”¹⁰²⁸ jako „wspólnego doświadczenia ludzkiego, które być może pozwoli nam wyjść [...] ślepego zaułka”¹⁰²⁹, stając się tym samym *paideia*hodia.

1023 Indyjskie rozumienie prawdy (*satja*) wskazuje, że poza wymiarem poznawczym (zgodność relacji z rzeczywistością), „prawdziwy to taki, który się sprawdza, urzeczywistnia, realizuje”, *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Warszawa 1992, s. 92; zob. także, K.J.Pawłowski, dz. cyt., s. 180-181. Co ciekawe, chrześcijańskie rozumienie prawdy także zakłada życie nią, prawdę się przeżywa-czyni- por. np. Ef 4,15; 1J 3,18, więcej, prawda jest „drogą i życiem” J 14,6.

1024 Por. *Czym jestem? Nauki mistrza Nisargadatt*, wybrał i przetłumaczył Stanisław Świerczkowski, Łódź 2006, s. 265-266.

1025 P.Tillich, dz. cyt., s. 231.

1026 A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, tłum. J.Szwykowski, Warszawa 1988, s. 69.

1027 Por. W.Stróżewski, dz. cyt., s. 38-39.

1028 G.Reale, A.Scola, *Dialog o wartości człowieka*, tłum. E.I.Zieliński, Warszawa 2009, s. 14.

1029 Tamże, s. 24.

Wielkopolska Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna
w Środzie Wielkopolskiej

Współczesne zagrożenia wychowania

Studium z pogranicza
pedagogiki i filozofii

Redakcja naukowa
Jolanta Spętana

ŚRODA WIELKOPOLSKA 2014

© Copyright by Jolanta Spętana, 2014

Recenzenci:

Prof. dr hab. Ewa Syrek

Dr hab. Katarzyna Segiet

Projekt okładki:

Adam Piasek

Korekta:

Barbara Pawelec

Aleksandra Kamińska

Skład i łamanie:

Łukasz Różyński

Publikacja sfinansowana przez Wielkopolską Wyższą Szkołę Społeczno-Ekonomiczną
oraz Fundację Edukacja w Środzie Wielkopolskiej

Z powierzonych materiałów wydała Oficyna Wydawnicza „Impuls”

ISBN 978-83-7850-718-5

Oficyna Wydawnicza „Impuls”

30-619 Kraków, ul. Turniejowa 59/5

tel./fax: (12) 422 41 80, 422 59 47, 506 624 220

www.impulsoficyna.com.pl, e-mail: impuls@impulsoficyna.com.pl

Wydanie I, Kraków 2014

Spis treści

<i>Table of contents</i>	7
Jolanta Spętana	
<i>Słowo wstępne</i>	9

ROZDZIAŁ PIERWSZY

PEDAGOGICZNO- FILOZOFICZNE KONTEKSTY

KONDYCJI EGZYSTENCJALNEJ WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

Jolanta Spętana	
<i>Zagrożenia kondycji egzystencjalnej w sytuacji wychowawczej.</i>	
<i>O deficytach doświadczenia sensu życia oraz profilaktyce egzystencjalnej</i>	17
Sylwia Jabłońska	
<i>Samobójstwo jako argument przeciw istnieniu</i>	35
Patryk Kaczmarek	
<i>Aksjologiczne problemy współczesnej pedagogiki</i>	57
Kamila Słupska	
<i>Aksjonormatywne wymiary uczestnictwa społecznego młodzieży</i>	71
Danuta Krzysztofiak	
<i>Wybrane uwarunkowania jakości życia ludzi starszych</i>	
<i>– kontekst szans i zagrożeń egzystencjalnych</i>	83
Michał Płóciennik	
<i>Między „logosem bycia” a „byciem logosu”.</i>	
<i>Ku źródłowej problematyce wychowawczej w warunkach współczesności</i>	99

ROZDZIAŁ DRUGI

KULTUROWO-CYWILIZACYJNA PERSPEKTYWA

ZAGROŻEŃ SOCJALIZACJI I WYCHOWANIA

Patrycja Miśko	
<i>Kultura ponowoczesna jako źródło zagrożeń dla procesu socjalizacji młodzieży</i>	113
Eryk Pieszak	
<i>Wychowanie na sprzedaż, czyli dlaczego mówi się o utowarowieniu</i>	
<i>podmiotu w kulturze konsumpcyjnej</i>	125
Jakub Andrzejczak	
<i>Paradoksy popkultury</i>	141
Kazimierz Kotlarski	
<i>Kreowanie świata przez media a wychowanie</i>	161

MICHAŁ PŁÓCIENNIK

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Miedzy „logosem bycia” a „byciem logosu”. Ku źródłowej problematyce wychowawczej w warunkach współczesności

„Primum vivere, deinde philosophari, głosi stare łacińskie powiedzenie, a jako że filozof jest najpierw człowiekiem, a potem dopiero filozofem, musi żyć, aby móc filozofować, lecz faktycznie filozofuje po to, aby żyć”¹.

Wyzwania i szanse współczesności w bez(!)napieciu „logosu bycia” i „bycia logosu”

Tytuł, jaki otrzymał wywiad rzeka przeprowadzony z Leszkiem Kołakowskim przez Zbigniewa Mentzela, a mianowicie *Czas ciekawy, czas niespokojny*², zdaje się, zwłaszcza w swej drugiej części, rzeczywiście z jednej strony trafiać w sedno sytuacji współczesnego człowieka, zarówno w jego wymiarze indywidualnym jak i społecznym, a zarazem z drugiej okazuje się, co paradoksalne, całkowitym nieporozumieniem, nierozróżniającym pozorów od generującego je faktycznego stanu. Jak to możliwe? Nim postaramy się to wyjaśnić, skonstatujmy, iż niestety, o ile nieustannie przybywa prób opisywania, diagnozowania czy zrozumienia tego, co nazywa się dziś współbyciem³ człowieka w jego dobrych i złych przejawach, szansach i zagrożeniach, nie sposób nie odnieść wrażenia, iż wszystkie one ostatecznie krążą wokół zasadniczych zagadnień i problemów, niejako nie mogąc uchwycić ich istoty.

Pytanie to znakomicie oddaje klimat współczesności, wprowadza nas w sam środek *sitz im Leben* dzisiejszej „płynnej nowoczesności”⁴, której wizytówką jest właśnie „płynność”, oznaczająca nieoznaczanie niczego w sposób stały, a więc wykorzeniająca z każdego starego sposobu życia jako nietrwałego, i niezakorzeniająca w nowym. „To nowe okazuje

¹ L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny*, Kraków 2011.

² M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, Kraków-Wrocław 1984, s. 36.

³ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 2010, s. 158-179. Zob. także J. Jagiełło, *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger-Plessner)*, Warszawa 2011, s. 105, 142-143.

⁴ Na temat wyrażenia „płynna nowoczesność” zob. Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, Warszawa 2003, s. 124-126; Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006; M. Berman, *„Wszystko, co stałe, rozpycha się w powietrzu”: rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, Kraków 2006.

się bowiem nietrwałe i zmienne. W epoce płynnej nowoczesności nie ma miejsca zakorzenienia⁵. Innymi słowy brak bezpieczeństwa, poczucie niepewności, kiedyś uważane za przejściowe bólczki, teraz stają się trwałą cechą egzystencji i służą jako główny instrument spójności oraz integracji społeczeństwa. Oto dusza człowieka ponowoczesnego: życie w stałej niepewności. Z. Bauman stwierdza, iż „nie wiemy już, dokąd idziemy, nie wiemy nawet, czy postępujemy w prostej linii, czy też kręcimy się w kółko”⁶, pozbawieni ostatecznych fundamentów i zasad⁷, zawieszeni w dialektycznej pustce/pełni pluralności apofatycznych interpretacji⁸, jesteśmy jako „samotny tłum”⁹, „na pustyni”¹⁰, czymkolwiek ona w ostateczności jest, w jej ambiwalencji pomiędzy radykalnym objawieniem pełni a krańcowym nihilizmem i niezależnie od tego, czy jest ona jedynie naszym od(po)-czuciem współbycia, czy też ujawnieniem istotności prawdy bycia.

Czymkolwiek by była, to właśnie w jej ambiwalencji i napięciu pomiędzy „logosem jej bycia” i „byciem jej logosu” a kwestią jej adekwatności z napięciem pomiędzy „logosem bycia” i „byciem logosu” człowieka w jego współlistnieniu, tkwi *spectrum* wyzwań jako szans i zagrożeń dla ludzkiego współbycia, będące epicentrum każdego kolejnego „dzisiaj”. Stąd i w owej płynnej współczesności nie byłoby nic dziwnego, w sensie sposobu dokonywania się jej kulturowej inności *hic et nunc*, gdyby nie fakt, że współczesny człowiek w swym współlistnieniu świadomie sytuuje się poza tymże źródłowym napięciem „bycia logosu” i „logosu bycia”, i to nie w kulturowo kategorialnym przejawie „pustyni”, ale w jego apriorycznie określającej go transcendentności, przeżywając siebie w wegetatywnym beznapięciu, egzystencjalnej znieczulicy.

W tym, co P. Tillich nazwał „utrata wymiaru głębi”¹¹, spełnia się przepowiednia S. I. Witkiewicza, iż „ludzie cielesni wyprą ludzi metafizycznych”¹². Człowiek zagubił bowiem odpowiedź na pytanie o sens swego życia – na pytanie o to, skąd przychodzi, dokąd zmierza, co ma robić i co ma z siebie uczynić w krótkim przedziale czasu między narodzinami a śmiercią. Pytania te nie znajdują już odpowiedzi, co więcej: nie są stawiane, kiedy wymiar głębi zostaje zagubiony, nie ma odwagi ich stawiać w sposób nacechowany bezwarunkową powagą, jak to czyniły dawniejsze generacje i nie ma też odwagi słuchać jakichkolwiek odpowiedzi na te pytania. Próba zrozumienia przyczyn, takiej sytuacji, prowadzi do diagnozy warunkowanej osadzeniem zjawiska w jego kontekście środowiskowym¹³.

⁵ T. Bartoś, *Koniec prawdy absolutnej*, Warszawa 2010, s. 27.

⁶ T. Bartoś, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 72.

⁷ O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, Warszawa 1994.

⁸ Zob. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, Kraków 2006; tegoż, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, Kraków 2011.

⁹ Zob. D. Riesman, N. Glazer, R. Denney, *Samotny tłum*, Warszawa 1996.

¹⁰ Zob. A. Bielik-Robson, „Na pustyni”: kryptoteologie późnej nowoczesności, Kraków 2008.

¹¹ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków 1994, s. 222-223.

¹² S. I. Witkiewicz, *Narkotyki – niemyte dusze*, Warszawa 1975, s. 257-258.

¹³ H. Romanowska-Łakomy, *Droga do człowieczeństwa*, Kraków 2001, s. 77-93.

Wydaje się, że mamy do czynienia z pewnym zasadniczym *novum* w dziejach ludzkości, niezależnie od powodów, które za tym faktem stoją. Otóż upłynniony w swej współczesności, w swoim współbyciu człowiek, doświadczając poczucia bezsensu i zagubienia, nigdzie nie czując się usensowniony, nigdzie nie będąc „u siebie”/„sobą”, zanurzony w całkowitej dez-orientacji i de-teleologizacji (wobec) siebie, drugiego człowieka i świata, przeżywa siebie w postaci nieumiejętności/nieemożności świadomego i angażująco-odpowiedzialnego podjęcia wyzwania własnego bycia w jego za-daniowości (co jest niczym innym jak procesem samowychowywania w sensie uczenia się sztuki życia), w jego perychoretycznej współlistności z za-daniowością bycia drugiego/w drugim (proces współwychowywania – współuczenia się sztuki życia – w medium współbycia w świecie). Człowiek już nie tylko, że nie dąży do tego, by bardziej „być”, ale nawet przestaje coraz częściej zabiegać o to, by więcej „mieć”, a jego bycie dokonuje się, czy raczej dokonywane jest w nim, na sposób Heideggerowskiego *man*.

Przekroczenie dychotomii egzystencjalistycznej życia autentycznego i nieautentycznego w kierunku zupełnej obojętności, znakomicie uchwyconej przez Jana Patockę w figurze „człowieka intelektualisty”¹⁴, wyraża się w znacznej mierze w „ucieczce od wolności”¹⁵ przeżywanej od wnętrza i wegetowaniu do zewnątrz siebie, co ostatecznie okazuje się być dryfującym rozplywaniem w płynności współczesności. „Logos bycia” i „bycie logosu” w ich za-daniowym napięciu wewnątrz współbycia człowieka, nie tyle zostają rozerwane, ile samo napięcie zostaje zdezwauowane nie tylko w ważności, ale w fakcie swego istnienia, gdyż człowiek przyjmuje postawę obojętności wobec niego, zachowując się jakby go nie było. Tym samym „troska ostateczna” (P. Tillich)¹⁶, jako podstawowy egzystencjał człowieka, zostaje zastąpiona płynną beztroską, gdyż w ostateczności w gruncie rzeczy jest mu wszystko jedno.

Ufundowanie i źródłowość po-wołaniowego charakteru człowieczeństwa do (z)jednoczenia „logosu bycia” i „bycia logosu”

Człowiek jest bytem, którego bytowość jest nie w pełni określona, a więc który pyta o własną tożsamość, starając się ją nie tylko poznać, ale i urzeczywistnić, realizując samego siebie poprzez samospełnienie, identyfikowane najczęściej ze stanem szczęśliwości. Ów „brak” dotyczący określenia własnej tożsamości, a co za tym idzie – także jej pełnej aktualizacji, nie stanowi jakiegoś dodatku czy też zbytecznego nadaddatu do ludzkiej egzystencji, ale jest w nią immanentnie i nierozzerwalnie wpisany, fundując i uprzedzając, jako nie do końca tematyzowalne przed-założenie, wszelką jego aktywność, która nieustannie odsyła do owego źródła. Człowiek dany jest sobie samemu na sposób za-dania, czy wręcz

¹⁴ Zob. P. Tillich, *Człowiek duchowy a intelektualista*, w: tegoż, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, Warszawa 1998, s. 211-230.

¹⁵ Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 2011.

¹⁶ Zob. J. A. Kłoczowski, *Paul Tillich – teolog „troski ostatecznej”*, w: P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1987, s. 7-28.

po-wołania, wynikającego z jego źródłowej przypadłościowości, tak, iż „realizacja postulatów zrozumienia własnej tożsamości stanowi o «być albo nie być» człowieka»¹⁷.

Fakty ufundowania i źródłowości powołaniowego charakteru człowieczeństwa¹⁸, zwłaszcza w kontekście fundamentalnego doświadczenia w-rzuconości, ewentualnie otwartości na wy-rzuconość, tym samym, zostają podjęte z poziomu egzystencjalno-quasi-transcendentalnego. Człowiek nie jest panem swojego życia, swojego istnienia. To prawda, że względnie wolna wola (jej wolność jest niestety uwarunkowana i warunkowana wieloma czynnikami, stąd daleko człowiekowi do wolności w sensie absolutnym, która *ex definitione* jest/powinna być jedynym „rodzajem” wolnej woli w sensie ścisłym) pozwala na pewną formę zarządzania sobą i swoim życiem, co jednak niestety często jest wyabstrahowywane z kontekstu wielu jej ograniczeń i determinantów, tworząc piękną, acz nieprawdziwą iluzję, jakoby los człowieka leżał w jego rękach.

Jak bardzo nieprawdziwa jest ta iluzja, świadczy podstawowe doświadczenie człowieka związane z dwoma fundamentalnymi „sytuacjami granicznymi” (*Grenzsituationen*)¹⁹ jego *esse*, wedle wyrażenia Karla Jaspersa – z narodzinami i śmiercią, choć sam Jaspers narodzin nie zalicza do sytuacji granicznych²⁰. Martin Heidegger określił to doświadczenie jako *Geworfenheit* – wrzucenie w bycie²¹. Należy zaznaczyć, iż jest to z pewnością określenie dotyczące głównie narodzin, będących początkiem „bycia człowieka w świecie”, by znowu posłużyć się Heideggerowskim zwrotem. W przypadku śmierci, należałoby raczej mówić o wyrzuceniu z bycia. Krótko mówiąc, człowiek nie ma żadnego wpływu, choćby minimalnego, na fakt swoich narodzin, na wydarzenie fundujące jego istnienie, nikt tego z nim nie konsultował, nie pytał o zgodę. Więcej, nie tylko warunki i okoliczności, czas i miejsce narodzin człowieka nie zależą od niego, ale także, co dużo ważniejsze, jego kondycja, i to nie tylko ta związana ze wzrostem, kolorem oczu itp., ale jego kondycja jako człowieka. Jednym słowem, człowieczeństwo człowieka nie zależy od niego, przynajmniej źródłowo, w potocznym doświadczeniu, w jakim jest dany sobie samemu, cokolwiek to znaczy (gdyż niejako intuicyjnie wyczuwamy, że to właśnie owa źródłowość bycia za-danym samemu sobie, stanowi w dużej mierze o swoistym *krisis* człowieka).

¹⁷ J. Cuda, *Wiarygodna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice 2002, s. 19.

¹⁸ Mimo iż refleksje te korzystają w znacznej mierze z aparatury pojęciowej i kategorii myślowych wypracowanych w ramach egzystencjalizmu, nie utożsamiają się z tym nurtem, mając na celu przedstawienie podstaw aporii egzystencjalnej/-ych człowieka, na ile to możliwe bez uciekania się do ich konkretnych interpretacji, a tym bardziej prób rozwiązania, i to raczej na zasadzie przyczynkowego wskazania problemu przez zapytywanie, niż kompleksowej prezentacji i analizy.

¹⁹ „Istotę swoją człowiek uświadamia sobie w sytuacjach granicznych”, zob. K. Jaspers, *Autobiografia filozoficzna*, „Więź” 8/1977, s. 3.

²⁰ Por. tegoż, *Filozofia egzystencji: wybór pism*, Warszawa 1990, s. 186-242.

²¹ Por. tamże, np. s. 371. Choć być może należałoby się w tym miejscu posłużyć sformułowaniem *Ein-geworfenheit*. Zaznaczmy, że dokonujemy jednak – jak daleko idącej, to inna kwestia – modyfikacji Heideggerowskiego terminu i kontekstu jego użycia.

Ograniczona wolność, którą ów człowiek dysponuje, może się realizować w warunkach konstytuowanych przez jego „bycie w świecie” – które w pewnym sensie jest współkonstytuowane przez jego wolność. Życie jawi się jako swoista gra, w którą on sam może grać, jednakże na zasadach ustalonych fundująco przez grającą rzeczywistość, jakkolwiek rozumianą. Ale i to nie koniec. Człowiek żyje i gra w grę swojego życia ze świadomością, że równie arbitralnie, jak został wrzucony w bycie, w którymś momencie zostanie z niego wyrzucony, a na jego grobie zostanie umieszczony napis oznajmujący *game over*. Śmierć zawiera jednak w sobie odrobinę więcej wolności, gdyż człowiek ma możliwość przyspieszyć jej nadejście, w sposób radykalny wyłamując się, a raczej przekraczając zasady gry (a może ostatecznie urzeczywistniając, przy całym szaleństwie tkwiącym w tym stwierdzeniu²²).

Paradoksalne, że narodziny, gra i śmierć jawią się w pierwszej chwili jako czasowo oddalone od siebie i na pozór niezależne, ale w rzeczywistości są względem siebie immanentne i wzajemnie się warunkują. Już fakt narodzin, jest wynikiem toczącej się gry. Jednocześnie narodziny wydają się zaprogramowanym przez grę wychyleniem ku śmierci – wszak z każdą chwilą swego istnienia człowiek jest bliżej śmierci o właśnie tę chwilę, narodziny są początkiem jego umierania, jego bytowania ku śmierci jako *Sein zum Tode* (M. Heidegger), które nieuchronnie zmierza do swojej aktualizacji, a zarazem są otwarciem jego ludzkiej przyszłości właśnie jako przyszłości w jej aporetycznej nieokreśloności.

Powyższe egzystencjalne zawieszenie człowieka i związane z tym doświadczenia są źródłem podstawowych pytań związanych z ludzkim losem, więcej – to one generują te pytania. I to nie w jakiejś obiektywnej-zewnętrznej rzeczywistości poza świadomością. Generują te pytania w człowieku, a raczej on jest przez nie i w nich generowany, ostatecznie jawiąc się jako auto-pytanie w wielu pytaniach²³.

Wszelkie pytanie, niezależnie od przedmiotu, ku jakiemu się kieruje i jaki je wywołuje, jest zapośredniczone i dochodzi do głosu w pytaniu, którym jest sam człowiek i którym w człowieku jest sama rzeczywistość²⁴. Istnienie jest naznaczone we wszystkich swych

²² W tym celu należałoby przeanalizować „fenomen-aporię” samobójstwa – zob. m.in. S. Kijaczko, *Wobec bycia: filozoficzny problem samobójstwa*, Opole 2005; S. Kijaczko (red.), *Samobójstwo: specyfika problemu, horyzonty badawcze*, Opole 2003; A. Świerzyński, „Śmierć z wyboru”- filozoficzny aspekt samobójstwa, „Studia Philosophiae Christianae” 1/2002, s. 82-98.

²³ W *Krytyce czystego rozumu* Kant sprowadza całą pytalność człowieka do trzech kwestii: „Cały interes mego rozumu (zarówno spekulatywny jak praktyczny) skupia się w trzech następujących pytaniach: 1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Czego mam się spodziewać?” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 2009, s. 637). Z kolei w innym miejscu redukuje, czy raczej syntetyzuje całość zagadnienia do pytania o człowieka, a więc do pytania, jakim jest sam dla siebie, uprawiający z tego powodu filozofię, człowiek: „Pole filozofii w tym wszechświatowym znaczeniu da się sprowadzić do następujących pytań: 1) Co mogę wiedzieć? 2) Co powinienem czynić? 3) Czego mam się spodziewać? 4) Czym jest człowiek? Na pierwsze pytanie odpowiada metafizyka, na drugie etyka, na trzecie religia, a na czwarte antropologia. W istocie można by jednak wszystko to wliczyć do antropologii, bo trzy pierwsze pytania ściągają się do ostatniego” (I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów wydany po raz pierwszy przez Gottloba Benjamina Jäschego*, „Filo-Sofija” 1/2002, s. 141).

²⁴ Na temat antropocentrycznego i antro-po-logicznego charakteru fenomenu wiedzy zob. J. Cuda, dz. cyt., s. 17.

wymiarach Gadammerowskim pierwszeństwem pytania znajdującego w człowieku swą ontyczną konstytucję, co bynajmniej nie oznacza, że owo zapytywanie znosi wszelką możliwość odpowiedzi. Oczywiście jej warunki i możliwości należałoby wnikliwie przeanalizować – wszak sensowność i celowość pytania ukazuje się jedynie na horyzoncie odpowiedzi, co więcej – samo zapytywanie dokonuje się w perspektywie generującej je odpowiedzi, która tym samym jawi się jako wy-powiedź.

Fakt owego auto-pytania, jakim dla siebie jest człowiek, w swoim byciu, ale (i) w swoim „skąd?”, „jak i dokąd?”, „dlaczego i ku czemu?”, „kiedy i na jak długo?”, a także możliwe spectrum odpowiedzi – od stwierdzenia tajemnicy poprzez odpowiedzi pozytywne, sensowne czy raczej sensotwórcze, aż po totalny absurd i samoznoszące się „rozpacze” nihilizmu. Odpowiedź nie jest w żaden sposób narzucana, czy jakakolwiek jest możliwa, choć w praktyce życia, już od chwili narodzin, jest *de facto* udzielana. I to nie inaczej, jak w zapośredniczeniu przez ludzką świadomość i wolność.

Pozytywistyczny obiektywizm, wykluczający aktywność podmiotu (w jego racjonalności, wolitywności i emocjonalności, niezależnie od tego, czy są one rozumiane integralnie, czy rozłącznie, bądź wręcz wybiórczo) w procesie recepcji rzekomych faktów jest abstrakcyjny i nie do utrzymania w obliczu konkretnego, czasowego, historycznie-kontekstualnego bytu człowieka. Wszak podmiotowe uwarunkowania (jako transcendentarno-historyczne uwarunkowania wszelkiej interakcji podmiotu z rzeczywistością pozapodmiotową, choć nie tylko takie mamy na myśli) w nie mniejszym stopniu decydują o poznaniu niż faniczność (V. Possenti) bytu pozaświadomościowego.

Zasadniczą rolę odgrywa w tym przypadku wolna wola, choćby najbardziej ograniczona i uwarunkowana²⁵. Jej siła jest tak wielka, że jako władza decyzyjna jest w stanie w pewnym stopniu zmieniać sposób funkcjonowania innych władz, łącznie z możliwością zafałszowania ich wyników. W pewnym sensie na łasce i niełasce wolnej woli, choćby w jej pierwszym przedrefleksyjnym i niestematyzowanym stadium, zawieszona jest całość możliwych dla człowieka działań. W końcu wolna wola jawi się jako podstawowy „interface” między człowiekiem a wszystkim poza nim, będąc jednocześnie znakomitą wałą ochronnym, umożliwiającym człowiekowi wycofanie się w głąb własnej indywidualnej podmiotowości i pozwalającym doświadczyć błędnego poczucia wyzwającego solipsyzmu.

To właśnie w dużej mierze ta ostatnia możliwość, zaimplantowana bezpowrotnie w samą strukturę wolności, sprawia, że wszelki obiektywizm, wszelki dostęp do konkretnego człowieka dokonuje się w jego wolnej interioryzacji sfery wobec niego zewnętrznej, w swoistej auto-transgresji ku niej. Oczywiście, zakres dostępności owego solipsystycznego wycofania jest dla każdego różny, a to, ile rzeczywistego solipsyzmu jest w tym wycofaniu

²⁵ Stwierdzenie to nie jest nawiązaniem do starego sporu o pierwszeństwo konkretnej władzy w człowieku, między trzema głównymi kandydatami: racjonalizmem, woluntaryzmem i całym pakietem innego rodzaju pozaracjonalnych rozwiązań – od emotywnizmu, przez fideizm, a na intuicjonizmach czy biologizacyjnych witalizmach kończąc – o ile oczywiście ich fundamenty można uznać za władzę człowieka.

się, gdzie ostatecznie w człowieku jest ono zapodmiotowane i jak się w szczegółach dokonuje, wymagałoby głębszych analiz.

Jednakże już powyższe stwierdzenia w znacznej mierze uprawniają nas do wyciągnięcia wniosku, że wolna wola w człowieku, będącego po Sartre’owsku „skazanym na wolność”, zawieszona w dialektycznym napięciu między „nie muszę, ale mogę” a „muszę wybierać”, stanowi źródło tragizmu jego egzystencji i to tragizmu wpisanego w ontyczną naturę człowieka – choć być może należałoby mówić o wyzwaniowości ludzkiej egzystencji, ze względu na względnie pejoratywną konotację tragizmu²⁶. Należy przy tym dodać, że jeśli w przypadku ekspresywnie (zewnętrznie) rozumianej wolnej woli, owo ujęcie może być nie w pełni adekwatne, to jeśli będziemy pamiętali o istnieniu wewnętrznej, choćby apofatycznie²⁷ rozumianej wolności, prawdopodobieństwo naszego opisu będzie znaczące.

Ów przymus wyboru, przy uwzględnieniu całej aparatury poznawczej i uczuciowej człowieka, pcha go ku formom aksjologicznej bądź anty-aksjologicznej postawy wobec własnej egzystencji, a w niej wobec różnych przejawów rzeczywistości, i w końcu wobec niej samej. Chodzi ostatecznie o sens i wartościowość wraz z celowością bądź bezsens i bezwartościowość wraz z bezcelowością własnego istnienia, z uwzględnieniem różnych kombinacji wyżej wspomnianych wątków aksjologicznych. I tu właściwie kryje się epicentrum owego tragizmu, a zarazem przyszłościowej możliwości (momentami radosnego czy wręcz humorystycznego) z(a)dziwienia, a mianowicie pytania o prawdziwość owego aksjologicznego ustosunkowywania się człowieka, i to bez względu na to, czy jest ona przez niego odkrywana, czy generowana²⁸. Czymże jest prawda? Jaką wszystko ma wartość? Czy w ogóle ma? Co mam robić, co ze mną będzie, jak żyć – dobiega z własnego współlistnienia-istnienia oraz w spotkaniu z „drugim”.

Reasumując: owa źródłowa auto-pytajność, której względnie, i to z naciskiem na ową względność, fenomenologiczny obraz²⁹ staraliśmy się nakreślić, jest zarazem źródłową auto-pytajnością całości, która warunkuje auto-pytajność człowieka i jest przez nią

²⁶ Przymus wyboru jest wcześniejszy od wolności dokonywania wyboru, gdyż wynika z ukonstytuowania człowieka w swoistym zawieszeniu między jednak pewnym brakiem, czy nazwijmy to inaczej, *status quo*, a pełnią, spełnieniem. Ten swoisty brak pełni, jej pragnienie, zmusza człowieka do dokonywania wyborów. Poza tym, jest on przymuszony do wybierania w wyniku przepływającego w nim strumienia życia jako procesualnej formy bycia w świecie. Praktyczne bycie agnostykiem, właściwie z uwzględnieniem wszystkich rodzajów agnostycyzmu, jest niewykonalne.

²⁷ Brak niemożliwości dokonania choćby myślnego aktu przyzwolenia, dezaprobaty lub wreszcie konkretnej decyzji światopoglądowej czy jakiegokolwiek innej.

²⁸ Miejscem wzajemnego przenikania się trwogi i z(a)dziwienia zarazem, swoistym *mysterium tremendum et fascinosum* może być doświadczenie wyrażone w słynnym pytaniu G. W. Leibniza: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Nic jest przecież prostsze i łatwiejsze niż coś. Co więcej, dopuściwszy, że rzeczy powinny istnieć, trzeba podać rację, dlaczego powinny istnieć tak, a nie inaczej” (G. W. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, w: tegoż, *Wyznanie wiary filozofa*, Warszawa 1969, s. 288).

²⁹ Mamy przy tym świadomość absurdalności wszelkiej próby chcącej wykroczyć poza ową względność, gdyż wymagałaby ona dokonania auto-obiektywizacji, co jest wykluczone przez transcendentalność auto-pytajnego zawieszenia w medium bycia w świecie – każda taka próba jeszcze raz w samej swej możliwości zakłada ową uprzednią, nieobiektywizowalną transcendentalność auto-pytajności.

warunkowana. Co nadto – auto-pytajność całości właśnie jako auto-pytajność zapośredniczana dana jest jedynie w auto-pytajności człowieka³⁰. Owa w-rzuceniowa nie-tożsamość auto-pytajności stanowi jako we(y)zwanie względem koniecznościowości ludzkiego przymusu wyboru o po-wołaniowej ku samej sobie strukturze w-rzuconości człowieka i stąd owa ludzka auto-pytajność może zostać podjęta, więcej – może dojść do głosu jako problem auto-pytajności auto-za-dania w ramach wolnego wyboru, pierwotnej zgody na bycie za-danym samemu sobie. Stąd wynika właśnie fundamentalna, wręcz decydująca, rola wolności, na którą zwróciliśmy już wcześniej uwagę.

Jeszcze raz podkreślmy, że to właśnie wolnościowy wymiar auto-pytajnej (nie-) tożsamości człowieka w jego koniecznościowości wybierania (brak czy też zaniechanie wyboru także są wyborem) uniemożliwia egzystencjalnie agnostyczne czy też sceptyczne³¹ ustosunkowanie się do samego siebie. A zatem nie ma ostatecznie ucieczki od osobistego zaangażowania jako wyboru/ów sztuki *resp.* sposobu życia³², od wyboru i przeżycia, a raczej przeżywania, „swojej” filozofii w jej jedności życia i dyskursu³³. W zasadzie jawi się to jako filozofowanie (*ars est philosophia vitae*)³⁴, a więc permanentne uczenie się sztuki życia/istnienia na drodze prze-żywania życia. Wszak: „Prawda jest krainą bez dróg. Nie ma takiej organizacji, takiej wiary, takiego dogmatu, kapłana czy rytuału, nie ma takiej filozoficznej wiedzy czy psychologicznej techniki, dzięki którym człowiek mógłby do niej dotrzeć. Musi ją znaleźć dzięki zwierciadłu wzajemnych związków, dzięki zrozumieniu treści własnego umysłu, dzięki obserwacji, ale nie przez intelektualną analizę czy introspekcyjne podziały” (J. Krishnamurti).

Człowiek prawdy doświadcza w swej najgłębszej sobości – tam, gdzie tylko on jest sobą i musi to zrobić na własną rękę, bez podpórek i zabezpieczeń. Inni (ludzie, instytucje, systemy religijne i filozoficzne itp.) mogą mu pomóc, ale nie mogą tego zrobić za niego. Każdy sam przeżywa siebie/własne życie i każdy musi sam umrzeć własną śmiercią. Parafrazując słowa Siddharty Gautamy Buddy: nie ma drogi do prawdy, to prawda jest drogą; nie ma drogi do Twojego życia, to Twoje życie jest drogą, nie ma drogi do Ciebie, to Ty jesteś

³⁰ „Wszystko, co jawi się jako przedmiot naszego poznania, staje się tym samym częścią naszego życia”. Zob. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Wrocław 1998.

³¹ W sensie całkowicie „obojętnego”, lepiej: wynikającego z braku dostatecznej wiedzy i niepodjęcia wysiłku rozpoznawania i realizowania własnej tożsamości jako trzeciej równie uprawnionej drogi pomiędzy „tak-wiem” i „nie-wiem”, nie zaś rozpoznania swojej tożsamości na sposób apofatyczny jako niedostępnej poznaniu i realizacji, co wymagałoby szerszego komentarza, a co jest finałem tożsamościowego zaangażowania, nie zaś jego brakiem.

³² Zawiera się w nim rzecz jasna także proces (współ?)umierania jako tożsamy ze współżyciem, w tym sensie, iż w potocznej obserwacji i doświadczeniu życie od momentu zaistnienia jest umieraniem. Co do samego „aktu-momentu śmierci”, wymagałoby to osobnego namysłu, na który nie możemy sobie w tym miejscu pozwolić, z zastrzeżeniem, że musi (!) on być warunkowany przyjętymi rozstrzygnięciami dotyczącymi wyboru sztuki życia, gdyż, aby umrzeć, trzeba żyć.

³³ Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, Warszawa 2000, s. 24-27.

³⁴ Por. P. Hadot, *Filozofia jako sposób życia*, w: tegoż, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 2003, s. 287-303. Na temat „filozoficznej struktury człowieka” zob. H. Romanowska-Łakomy, dz. cyt., s. 15-76.

drogą, nie ma drogi do sensu istnienia, to istnienie jest drogą! Drogą do integralnego, soterycznego spełnienia³⁵, którego obiektywne osiągnięcie warunkowane jest ostatecznie osobistym (sobościowym), zaangażowaniem³⁶, przynajmniej w minimalnej formie zgody na bierną interioryzację.

Idzie zatem o osiągnięcie jedności „logosu bycia” i „bycia logosu” w sobie, w swoim współbyciu z innymi i ze światem, w kontekście ostatecznych przeznaczeń człowieka, społeczeństwa, świata, ostatecznych przeznaczeń istnienia. Idzie zatem o rozpoznanie, podjęcie i realizację po-wołaniowego ufundowania istnienia we współbytujującej sobości, co nie jest niczym innym i nie może się dokonać inaczej, jak przez wybór i aktualizację *paidei* – współwychowawcze³⁷ uczenie się sztuki osobiście prze-żywanego współzycia³⁸. „Z czego wynika działalność pedagogiczna? Czy jest to coś narzuconego człowiekowi z zewnątrz? Przez warunki zewnętrzne? Ze względu na określone cele? Czy też istnieją jakieś wewnętrzne uwarunkowania zasady kształcenia? Jakaś wewnętrzna konieczność? Zapewne istnieją różne uwarunkowania zewnętrzne procesu kształcenia. W zasadzie jednak misja pedagogiczna względem siebie, jak i wobec osób powierzonych opiece jest jak najściślej związana z samą istotą bytu ludzkiego³⁹.

Ku *paidei* „chęci *paidei*” jako pasterzowaniu (ku) jedności „logosu bycia” i „bycia logosu”

Już pierwsza próba, choćby fundowana na nie w pełni świadomym rozpoznaniu, podjęcia realizacji swej auto-za-daniowości przez człowieka w jego po-wołaniowym współ-istnieniu, ujawnia podstawową dezorientację tegoż – wszak człowiek orientuje się, że „żyć trzeba umieć”⁴⁰. A on nie umie. Jednakowoż owa konstatacja możliwa jest jedynie na bazie źródłowego prze-życia w-rzuceniowej aporetyczności istnienia w sobie, a więc „kłopotu z istnieniem”⁴¹.

„Człowiek zajęty najmniej jest zdatny do życia, ponieważ żadna umiejętność nie jest trudniejsza niż umiejętność życia. Biegłych w innych umiejętnościach jest wszędzie wielu, niektóre z nich nawet młodzi opanowali do tego stopnia, że i sami mogliby innych nauczać. Żyć jednak trzeba się uczyć przez całe życie, a czym zapewne jeszcze bardziej się zdziwisz, przez całe życie trzeba się uczyć umierać”⁴². Potrzebę uczenia się sztuki życia jako konieczności ze względu na za-istnieniową nieobecność tejże umiejętności można

³⁵ Por. *Leksykon religii*, z inicjatywy Franza Königa przy współpracy wielu uczonych wydał Hans Waldenfels, przekład opracował i bibliografię polską sporządził Paweł Pachciarek, Warszawa 1997, s. 541-542.

³⁶ Por. H. U. von Balthasar, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, w: tegoż, *Pisma wybrane: Pisma filozoficzne*, t. 1, Kraków 2006, s. 25-26.

³⁷ Por. R. Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski*, Poznań 1991, s. 228-229.

³⁸ Tamże, s. 270-278.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2009, s. 5.

⁴¹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Kraków 1994.

⁴² L. A. Seneka, *Dialogi*, Warszawa 1989, s. 144-145.

dostrzec i zrozumieć jedynie w przeżyciu swej źródłowej w-rzuconości-zaistnieniowości, w jej tajemniczej umożliwialności, w której człowiek jest dany samemu sobie na sposób możliwości, a zatem jest wrzuceniowo określoną potencjalnością siebie.

Przeżycie to obecne jest nieustannie w każdym człowieku, gdyż wrzuconość nie ma charakteru jednorazowo-punktowego, ale jest sytuacją permanentnie dostępną, a raczej człowiek jest sam sobie dostępny jako sytuacja permanentnego w-rzuce/ania we współbycie. Jednakże doświadczenie tejże sytuacyjności otwiera się jedynie przez wejście w siebie w celu dotarcia w sobie do punktu styczności jednościowego z-w-rzucenia, niebędącego wszak nigdy zerwaniem więzi z owym „z-” – źródłem wrzucenia we współbycie: „jest wszakże w tobie pewien rdzeń czy głębia, skąd wszystkie te władze pochodzą, jak linie z punktu środkowego lub gałęzie z pnia drzewa. Głębia ta zwie się Środkiem, Źródłem albo Dnem duszy” (W. Law)⁴³.

Owa styczność głębi ze źródłem wrzucenia dana jest w dialektycznym napięciu między jednością a oddzieleniem w-rzuceniowym z owym „z-” wrzucenia, będącym jego „skąd” warunkującym „dokąd”⁴⁴, a przez to jawiącą się jako ostateczna jedność „logosu bycia” i „bycia logosu”. Wydaje się, że archetyp ujmowania istnienia człowieka w jego współlistnieniu za pomocą schematu „wyjścia” i „powrotu” – mającego się dokonać w medium ludzkiego zaangażowania, którego znakomitym przykładem jest chociażby gnostycki *Hymn o perle*, przy całej jego treściowej otwartości interpretacyjnej, w znacznej mierze trafnie oddaje istotnościową Sytuację człowieczego współlistnienia.

Jak jednak odnaleźć swą głębię, jak doświadczyć w niej owego dialektycznego napięcia jedności i oddzielenia z owym „skąd” swej współlistnieniowej w-rzuconości warunkującym „dokąd” tejże, jak nauczyć się żyć, aby doświadczywszy „wyjścia”, „powrócić” osiągnąwszy w sobie jako współlistniejącym jedność „logosu bycia” i „bycia logosu”, jaki *ethos* nadać swemu zaangażowaniu? Jak przede wszystkim przełamać zaangażowaną niezaangażowość płynnej beztroski w jej skorupie wegetatywności ku rozpaleniu troski ostatecznej w postaci zaangażowanego wewnątrznie podjęcia za-daniowości powołaniowej ku zjednoczeniu za-danych w napięciu „logosu bycia” i „bycia logosu”? Jak sprawić, aby „chcenie” przestało być pustym „chczeniem”, ale stało się świadomym „chczeniem chcenia”, choćby finalnie w kierunku niechcenia? Jak przywrócić człowieka w jego współbyciu sobie samemu w ostatecznym zatroskaniu o samego siebie w tymże współbyciu? I czymże wreszcie i skąd jest owa niemożliwa w swej sprzeczności egzystencjalnej, a jednak równie rzeczywista w swej realnej coraz większej częstotliwości, obojętność? Boć jeśli jest jakkolwiek chcianą – a jest! – obojętnością, to w tym chceniu tli się nadzieja innego, autentycznego, troskliwego chcenia! Oto źródłowa problematyka wychowawcza w warunkach współczesności.

⁴³ B. Griffiths, *Powrót do środka*, Warszawa 1985, s. 5.

⁴⁴ Wy-rzucenie z bycia umożliwiające jest wrzuceniem w bycie, stąd sens wyrzucenia (i jego zrozumienie) zależne jest od sensu wrzucenia (i konsekwentnie jego zrozumienia).

Bibliografia:

1. Balthasar H. U. von, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, w: tegoż, *Pisma wybrane: Pisma filozoficzne*, t. 1, Kraków 2006.
2. Bartoś T., *Koniec prawdy absolutnej*, Warszawa 2010.
3. Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.
4. Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006.
5. Bauman Z., K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, Warszawa 2003.
6. Berman M., *„Wszystko, co stałe, rozpycha się w powietrzu”: rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, Kraków 2006.
7. Bielik-Robson A., *„Na pustyni”: kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008.
8. Bolewski J., *Daleki Wschód na Zachodzie. Od reinkarnacji do regeneracji*, Kraków 2006.
9. Cuda J., *Wiarygodna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice 2002.
10. *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, cz. 1, Kraków 2007; cz. 2, Kraków 2008.
11. Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem*, Kraków 1994.
12. Fischer N., *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Zagadnienia filozoficzne*, Poznań 2004.
13. Fromm E., *Ucieczka od wolności*, Warszawa 2011.
14. Gadacz T., *O umiejętności życia*, Kraków 2009.
15. Griffiths B., *Powrót do środka*, Warszawa 1985.
16. Guardini R., *Bóg daleki, Bóg bliski*, Poznań 1991.
17. Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna*, Warszawa 2000.
18. Hadot P., *Filozofia jako sposób życia*, w: tegoż, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 2003.
19. Heidegger M., *Bycie i czas*, Warszawa 2010.
20. Heidegger M., *Co to jest metafizyka?*, „Znak” 1/1965.
21. Jagiełło J., *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger – Plessner)*, Warszawa 2011.
22. Jakubczak K., *Pozorne i rzeczywiste podstawy wspólnoty chrześcijańsko-buddyjskiej*, w: K. J. Pawłowski (red.), *Benares a Jerozolima. Przemysłu chrześcijaństwo w kategoriach hinduizmu i buddyzmu*, Kraków 2007.
23. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Wrocław 1998.
24. Jaspers K., *Autobiografia filozoficzna*, „Więź” 8/1977.
25. Jaspers K., *Filozofia egzystencji: wybór pism*, Warszawa 1990.
26. Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 2009.
27. Kant I., *Logika. Podręcznik do wykładów wydany po raz pierwszy przez Gottloba Benjamina Jäschego*, „Filo-Sofija” 1/2002.
28. Kijaczko S. (red.), *Samobójstwo: specyfika problemu, horyzonty badawcze*, Opole 2003.
29. Kijaczko S., *Wobec bycia: filozoficzny problem samobójstwa*, Opole 2005.
30. Leibniz G. W., *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, w: tegoż, *Wyznanie wiary filozofa*, Warszawa 1969.
31. Marquard O., *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, Warszawa 1994.
32. Patočka J., *Człowiek duchowy a intelektualista*, w: tegoż, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, Warszawa 1998.
33. Riesman D., N. Glazer, R. Denney, *Samotny tłum*, Warszawa 1996.
34. Romanowska-Łakomy H., *Droga do człowieczeństwa*, Kraków 2001.
35. Seneka L. A., *Dialogi*, Warszawa 1989.
36. Świerzyński A., *„Śmierć z wyboru” – filozoficzny aspekt samobójstwa*, „Studia Philosophiae Christianae” 1/2002.

37. Tillich P., *Dynamika wiary*, Poznań 1987.
38. Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków 1994.
39. Unamuno M. de, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, Kraków – Wrocław 1984.
40. Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, Kraków 2006.
41. Vattimo G., *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, Kraków 2011.
42. Waldenfels H., *Leksykon religii*, Warszawa 1997.
43. Witkiewicz S. I., *Narkotyki- niemyte dusze*, Warszawa 1975.

**Człowiek w sytuacji granicznej.
Filozoficzne, kulturowe
i historyczne wymiary refleksji
i jej implikacje pedagogiczne**

**Pod redakcją
Sylwii JARONOWSKIEJ**

**Człowiek w sytuacji granicznej.
Filozoficzne, kulturowe i historyczne wymiary refleksji
i jej implikacje pedagogiczne**

Pod redakcją
Sylwii JARONOWSKIEJ

Tytuł serii:
Egzystencjalne problemy człowieka współczesnego

Redakcja serii:
Prof. dr hab. Stefan Kwiatkowski
Dr hab. Andrzej Ciążela
Dr hab. Franciszek Szlosek

Recenzent: dr hab., prof. UW Anna Gruszczyńska-Ziółkowska

© Copyright by Akademia Pedagogiki Specjalnej, 2015

Publikacja sfinansowana przez Akademię Pedagogiki Specjalnej
im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie z dotacji MNiSW

ISBN 978-83-7789-380-7

Fotografia na okładce: Blend Images – fotolia.com

Projekt okładki: Bożena Mazur

Opracowanie wydawnicze: Bożena Mazur, Iwona Nitek, Joanna Fundowicz



Wydawnictwo Naukowe Instytutu Technologii Eksploatacji – PIB
Radom, ul. K. Pułaskiego 6/10, tel. centr. 48 364 42 41, fax 48 364 47 65
e-mail: instytut@itee.radom.pl, <http://www.itee.radom.pl>

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
--------------------	---

Część I

SYTUACJE GRANICZNE. DEFINICJE I PRÓBY REDEFINICJI

1. Sytuacje graniczne w horyzoncie myśli filozoficznej

Andrzej Ciążela

<i>Karla Jaspersa sytuacje graniczne a humanizm tragiczny Bogdana Suchodolskiego – zbliżenia i opozycje pedagogicznych implikacji</i>	15
---	----

Anna Drabarek

<i>Stawanie się egzystencji poprzez sytuacje graniczne w filozofii Sørensa Kierkegaarda</i>	27
--	----

Iwona Stachowska

<i>„Na granicy” ograniczenia. Etyczne tło uwikłania w sytuacje graniczne</i>	36
--	----

Ewelina Maria Przysiwiek

<i>Sytuacja graniczna w ujęciu Simone Weil</i>	46
--	----

Michał Płóciennik

<i>Czy można nauczyć się być? (Za-)istnienie jako fundamentalna sytuacja graniczna człowieka i jej odpowiedzialnościowe (więcej niż pedagogiczne) implikacje</i>	62
--	----

2. Człowiek w konfrontacji z sytuacją graniczną

Marta Trusewicz-Pasikowska

<i>Sytuacja graniczna a samopoznanie jednostki</i>	81
--	----

Jacek Zbigniew Górnikiewicz

<i>Stan człowieczeństwa w sytuacjach pokusy przekraczania granic</i>	92
--	----

Elżbieta Grabowska

<i>Twardość psychiczna w sytuacji stresowej i traumatycznej</i>	106
---	-----

Część II

TWÓRCZOŚĆ W KONTEKŚCIE DOŚWIADCZENIA SYTUACJI GRANICZNEJ

Aleksandra Chmielińska

<i>Przekraczanie granic jako istota twórczości w świetle koncepcji teoretycznych Simmla i Kozińskiego</i>	121
---	-----

Magdalena Ostolska, Katarzyna Kasperkiewicz, Małgorzata Jakubczak

<i>Przetłumaczenie granic w dramacie i prozie. Samuel Beckett. Anna Kamieńska. Maria Łopatkowa</i>	135
--	-----

Edyta Nieduziak

<i>Literackie dzienniki umierania jako forma osławiania ze śmiercią. Rola biblioterapii i pisania twórczego w pracy nad problemem umierania i śmierci</i>	154
---	-----

Notka o Autorze

mgr Michał Płóciennik, doktorant na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, Katedra Filozofii Religii. Jego zainteresowania badawcze oscylują wokół: filozofii religii, filozofii interkulturowej, dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego, interdyscyplinarnego charakteru antropologii, edukacji filozoficznej oraz filozofii pedagogiki.

CZY MOŻNA NAUCZYĆ SIĘ BYĆ? (ZA-)ISTNIENIE JAKO FUNDAMENTALNA SYTUACJA GRANICZNA CZŁOWIEKA I JEJ ODPOWIEDZIALNOŚCIOWE (WIĘCEJ NIŻ PEDAGOGICZNE) IMPLIKACJE

Gdziekolwiek jesteś, bądź¹.

Dowiedz się kim jesteś, a po prostu BĘDZIESZ².

Wstęp

W poniższych refleksjach pragnę wskazać na ufundowanie i źródłowość odpowiedzialnościowego charakteru człowieczeństwa, zwłaszcza w kontekście fundamentalnego granicznego doświadczenia (za-)istnienia – wrzucenia „między” Istnienie a Nieistnienie, konstytuującego tożsamość bycia człowieka oraz na implikacje („jak” bycia), w tym także pedagogiczne („umieć” być)³ z tego wypływające. Zostaną one podjęte z poziomu filozoficznego, jedynego, który, naszym zdaniem, jest w stanie przynajmniej na poziomie pytajno-pojęciowym⁴ wychylić się tak daleko, dotykając zarazem w tymże wychyleniu własnej

¹ J. Kabat-Zin, *Gdziekolwiek jesteś, bądź*, tłum. S. Henryk, Czarna Owca, Warszawa 2014 (wyd. 3).

² J. i G. Miller, *Przedmowa*, (w:) Ramana Maharishi, *Nauki duchowe*, tłum. S. Musielak, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2006, s. 6.

³ Ilekroć mowa w niniejszym tekście o (za-)istnieniu czy byciu, mamy na myśli ich wymiar indywidualny, jak i społeczno-relacyjny, z tymże idzie tu nie tylko o przestrzeń międzyludzką, ale o odniesienia względem całości bytu, tj. Tajemnicy Istnienia jako Współ-Istnienia, rozpatrywanej w kluczu ontologiczno-aksjologicznym.

⁴ Oczywiście niezwykle problematyczne byłoby sprowadzanie filozofii jedynie do wymiaru pytajno-pojęciowego, nawet przy maksymalnie szerokim rozumieniu tegoż ujęcia. Z drugiej strony równie dyskusyjne jest określanie mianem filozofii wszelkiej postawy wobec rzeczywistości, zacierającej względne, ale jednakowoż niezbędne rozróżnienia dotyczące wielorakości tychże postaw, takich jak nauka, sztuka, religii itd. Owszem, ów pluralizm możliwości

graniczności – bycia na granicy. Nie zamierzamy przy tym deprecjonować osiągnięć nauk szczegółowych, czy też postrzegać je wyłącznie w ich funkcji filozoficznej, twierdzimy jedynie, że w kontekście tego, co najbardziej fundamentalne, a mianowicie Istnienia, jako warunku *sine qua non* wszelkiej refleksji, w tym i oczywiście filozoficznej, wszelki namysł nad rzeczywistością okazuje się być już zawsze onto(-)logiczny, a tym samym „jakoś” filozoficzny⁵:

Tak więc, naukowo patrząc na świat, możemy w każdej z poszczególnych najbardziej nawet ogólnych dyscyplin, jak w fizyce, biologii, astronomii, psychologii, socjologii wytłumaczyć sobie świat i nas samych do pewnego stopnia, zakreślonego przez granice danej nauki, związane z jej najgłębszą istotą, przy czym należałoby nie przenosić podświadomie poglądów jednej nauki na drugą i nie mieć pretensji do pewnych nauk, że nie mogą nam wytłumaczyć wszystkiego absolutnie. Jednak każda z poszczególnych nauk wychodzi z pewnych pojęć mających źródło w pojęciach ogólniejszych: nauki o istnieniu w ogóle, czyli Ogólnej Ontologii i jest tylko w pewnym zakresie samowystarczalna: nie może mieć pretensji do opisania całości bytu bez reszty i znaleźć może miejsce w ogólnym systemie określających stosunek nauk między sobą⁶.

A zatem filozoficzny charakter tychże rozważań uzależniony jest ostatecznie od tego, co określamy jako doświadczenie metafizyczne, czy też „uczucie metafizyczne”, w ramach którego jest on zarazem przekraczany ze względu na źródłową graniczność owego doświadczenia – tym samym można mówić o swoistej metafilozoficzności tegoż doświadczenia⁷, tak iż jest ono o tyle filozoficzne, o ile filozoficzna w swej graniczności jest metafizyka.

Tak więc reasumując, przedmiotem naszych rozważań będzie „uczucie metafizyczne” jako źródłowy sposób doświadczania przez człowieka fundamentalnie konstytuującej go w jego tożsamości bycia sytuacji granicznej, tj. jego (za-)istnienia między Istnieniem a Nieistnieniem w kontekście odpowiedzialnościowego charakteru jego bycia i też faktyczności implikacji, także pedagogicznych, rozpatrywane z perspektywy filozoficznej w jej graniczności, wszak „za wspólne źródło religii, filozofii i sztuki uważam to, co nazwałem kiedyś niefortunnie »uczuciem metafizycznym«”⁸. Graniczny, a przez to wyraźnie aporetyczny charakter tegoż przedłożenia wyznaczany jest zatem radykalną granicznością zagadnienia.

reagowania człowieka na rzeczywistość jest zawsze jakoś obciążony filozoficznie, ale nie wyłącznie. Prymat ontologii w formie mierzenia się „z” i rozjaśniania Tajemnicy Istnienia jest tu równie bezlitosny dla wszelkich ludzkich postaw i interakcji z rzeczywistością.

⁵ Filozofia nie jest zatem niczym innym jak wyraźnie aporetyczną postawą wobec rzeczywistości, jednocześnie przekraczającą siebie na sposób metafizyczny i zarazem każdorazowo w tym przekroczeniu boleśnie doświadczającą(-ustanawiającą?) swoich własnych granic, jest więc czymś granicznym, o tyle, o ile dochodzi w niej do głosu źródłowo graniczne doświadczenie metafizyczne.

⁶ S.I. Witkiewicz, *Znaczenie filozofii dla wszystkich*, (w:) tegoż, *O idealizmie i realizmie. Pojęcie i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne prace filozoficzne*, zebrał, opracował i przypisami opatrzył B. Michalski, PIW, Warszawa 1977, s. 34–35.

⁷ Zob. A. Pawliszyn, W. Pawliszyn, *Kwestia filozofii i Heidegger. Doświadczenie metafilozoficzne*, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2014.

⁸ S.I. Witkiewicz, *Uczucia metafizyczne*, (w:) tegoż, *Bez kompromisu. Pisma krytyczne i publicystyczne*, zebrał i opracował J. Degler, PIW, Warszawa 1976, s. 65.

1. „Między” Istnieniem a Nieistnieniem

– (za-)istnienie jako fundamentalna sytuacja graniczna człowieka

Zdaniem Karla Jaspersa człowiek jako byt empiryczny dany jest samemu sobie, lepiej: odnajduje samego siebie jako już zawsze istniejącego w sytuacjach⁹, a tym samym nieodwołalnie już zawsze wewnątrz sytuacyjności granicznej jako takiej: *Sytuacjami granicznymi nazywam to, że stale znajduję się w jakichś sytuacjach [...]*¹⁰, tak iż pierwszą sytuacją graniczną jest to, że jako byt empiryczny znajduję się zawsze w jakiejś określonej sytuacji, nie jestem czymś ogólnym, całością wszelkich możliwości. Żyję w określonym czasie historycznym, w określonym układzie społecznym, jestem mężczyzną lub kobietą, młodym lub starym, kierującą mną sposobność i szanse”¹¹. Jak zauważa ponadto niemiecki filozof, owa źródłowa graniczna sytuacyjność człowieka jako bytu empirycznego (*Dasein*), jest warunkiem i miejscem wglądu w byt empiryczny, w którym ów byt empiryczny zostaje zakwestionowany jako całość i w którym myślimy o nim jako o bycie możliwym albo niemożliwym, albo też możliwym w inny sposób. Istnienie empiryczne w ogóle pojmujemy jako granicę i doświadczamy tego bytu w sytuacji granicznej, która ujawnia problematyczność bytu świata i mojego bytu w świecie¹². Tym samym jest warunkiem i miejscem wydarzania się w tymże *Dasein* tego, co S.I. Witkiewicz określił mianem „uczucia metafizycznego”, *mutatis mutandis* uwarunkowanego i umiejscowionego w „metafizycznej dziwności Istnienia”¹³:

*Dla mnie metafizycznym przeżyciem będzie pojmowanie bezpośrednie Tajemnicy Istnienia na tle spotęgowanego uczucia jedności osobowości i przeciwstawienia się Istnienia Poszczególnego (żywego stworu) reszcie nieskończonego istnienia. Tu leżą źródła religii, filozofii i sztuki, które są różnymi formami »załatwienia się« człowieka z metafizycznym przerażeniem i zdziwieniem nad dziwnością Bytu (że się jest tym właśnie istnieniem, a nie innym i takim, i w tym miejscu Bytu, i że mogło się ostatecznie nie być, i że mogłoby nie być niczego itp.) – to są przeżycia metafizyczne prawdziwe, ale nie te szpryngle i szpryncy opatrzone numerkami i tym niemniej fikcyjne lub też całkiem normalne, życiowe, niewytłumaczone się z codzienności stany (obserwowane u siebie)*¹⁴.

⁹ Por. K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, tłum. M. Skwieceński, (w:) R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 186–187.

¹⁰ Tamże, s. 188.

¹¹ Tamże, s. 197.

¹² Tamże, s. 197–198. Zob. M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.

¹³ Por. S.I. Witkiewicz, *O stosunku religii do filozofii*, (w:) tegoż, *O idealizmie i realizmie...*, dz. cyt., s. 81.

¹⁴ S.I. Witkiewicz, *Leon Chwistek – Demon intelektu (cz. I)*, (w:) tegoż, *O idealizmie i realizmie...*, dz. cyt., s. 184. Posłużenie się tym cytatem usprawiedliwione jest jedynie wyjątkową kondensacją treści, które u Witkacego z reguły porozrzucone są w wielu miejscach jego twórczości. Więcej – należy podkreślić, że kategoria „uczucia metafizycznego” względnie „niepokoju metafizycznego” (a także wiele innych, jakimi posługuje się Witkacy dla oddania tego doświadczenia) daleka jest od jednoznaczności w myśli Witkiewicza i próżno szukać jakieś jej jednej bądź choćby kilku obligatoryjnych definicji, a jej wykorzystanie przez nas ma charakter wyraźnie tendencyjny, dostosowany do naszych potrzeb, choć wydaje się, że niezafałszowujący tego, co próbował wyrazić w nim Witkiewicz.

W innym miejscu Witkacy stwierdza:

Jedyność, jedność i tożsamość ze sobą każdego Istnienia Poszczególnego i jego ograniczoność jako trwanie i rozciągłość jest przyczyną, że nawet dla demona, któregośmy założyli jako znającego wszystkie związki całości istnienia, jego własne »ja«, takie właśnie, a nie inne w bezpośrednim przeżywaniu musiałoby być dla niego tajemnicą. Z uczucia tego rodzące się pytania: »Czemu ja jestem tym właśnie, a nie innym istnieniem? w tym miejscu nieskończonej przestrzeni i w tej chwili nieskończonego czasu? w tej grupie istnień, na tej właśnie planecie? dlaczego w ogóle istnieję, mógłbym nie istnieć wcale; dlaczego w ogóle coś jest? mogłaby przecież być Absolutna Nicość, niewyobrażalna nawet w postaci pustej przestrzeni, bo przestrzeń jest tylko jedną z dwóch stron dwoistej formy Istnienia, a nie Nicości? jakim sposobem mogłem nie istnieć wcale przed moim początkiem?« itp. – musiałyby mimo jego całej wiedzy pozostać bez ostatecznej odpowiedzi. Możemy na nie odpowiedzieć zawsze w pewnych granicach sposobem genetycznym lub ściśle naukowym, ale żadna odpowiedź nie może wyczerpać niezgłębionej Tajemnicy leżącej u ich podstawy. Zasadę tej tajemnicy nazywamy zasadą Tożsamości Faktycznej Poszczególniej. Jedyną sferą, która jest od niej wolna co do istoty swojej, jest Prawda Absolutna¹⁵.

W doświadczeniu metafizycznym człowiek rozpoznaje graniczną sytuacyjność swego bytu w swoistym „pomiędzy” Absolutnym Istnieniem a Absolutnym Nieistnieniem-Nicością, choć owo „pomiędzy” nie jest całkowite, wszak o ile „pojęcie nieistnienia czegoś, czyli nicości częściowej, nie wyklucza możliwości przyjęcia czegoś innego, istniejącego w tym samym czasie i miejscu”, o tyle *pojęcie Nicości Absolutnej – nieistnienia niczego w ogóle – jest absolutnie nie-do-przyjęcia: mamy bowiem absolutną pewność, że istniejemy my sami i że coś istnieje poza nami, i to pewność, że ani my sami, ani to coś poza nami nie istnieć nie może w chwili, gdy istnienia tego doświadczamy*¹⁶. Podobnie wyraża się Edyta Stein: *Moje istnienie, tak jak je znajduję i jak siebie w nim znajduję, to istnienie nicościowe [nichtiges Sein]. Nie istnieję z siebie i z siebie jestem niczym. W każdej chwili stoję wobec nicości i z chwili na chwilę muszę być istnieniem na nowo obdarowana. A przecież to moje nicościowe istnienie jest jednak i s t n i e n i e m i w każdej chwili stykam się przez nie z pełnią istnienia*¹⁷. Przytoczmy jeszcze dla pełniejszego „obrazu”, choć w żadnym razie niewyczerpującego, refleksję Heideggera:

Istotę człowieka stanowi to, że jest on czymś więcej niż tylko człowiekiem, jeżeli człowieka przedstawimy sobie jako żywą istotę rozumną. »Więcej« nie może tu być rozumiane addytywnie, tak jakby tradycyjna definicja człowieka miała pozostać określeniem podstawowym, które trzeba następnie poszerzyć przez dodanie charakterystyki egzystencyjnej (życiowej). »Więcej« znaczy: bardziej pierwotnie i dlatego bardziej w istocie istotnie. Lecz tutaj pojawia się zagadka: człowiek jest rzucony. Znaczy to: człowiek jako ek-sistujący od-rzut bycia jest czymś więcej niż animal rationale, w takiej mierze, w jakiej jest właśnie czymś mniej niż człowiek ujmujący siebie od strony subiektywności. Człowiek

¹⁵ S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*, opr. J. Degler, L. Sokół, PIW, Warszawa 2002, s. 12.

¹⁶ S.I. Witkiewicz *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)*, PIW, Warszawa 2002, s. 161–162.

¹⁷ E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I.J. Adamska, W drodze, Poznań – Kraków 1995, s. 68.

nie jest panem bytu. Człowiek jest pasterzem bycia. Przez owo »mniej« człowiek niczego nie traci, lecz zyskuje, w miarę jak dochodzi do prawdy bycia. Zyskuje istotowe ubóstwo pasterza, którego godność polega na tym, że samo bycie powołuje go do strzeżenia swej prawdy. Wołanie przychodzi jako rzut, z którego bierze się rzucenie przytomności (Dasein). Człowiek w swej dziejowej i o bycie opartej istocie jest tym bytem, którego ek-sistencję, to znaczy bycie, stanowi to, że zamieszkuje on w bliskości bycia. Człowiek to sąsiad bycia¹⁸.

Wydaje się, że z tych trzech, jakże różnych prób oddania doświadczenia metafizycznego, w którym ufundowany jest na sposób granicznej sytuacyjności empiryczny byt człowieka, można mimo wszystko wyciągnąć pewną wspólną intuicję, która zdaje się kulminować w tym, iż tak czy owak, doświadczenie metafizyczne jest jakoś splecione, jeśli nie tożsame, z doświadczeniem ontologicznym: *Istnieje pierwsze doświadczenie, zawarte we wszelkich innych doświadczeniach i używające im swej wagi i głębi: doświadczenie obecności bytu. Poznanie tej obecności oznacza też zarazem poznanie uczestnictwa »ja« w bycie. – Nikt nie zdoła przyjąć tego elementarnego doświadczenia w jego absolutnej prostocie, nie doznając przy tym jakiegoś metafizycznego dreszczu; każdy przyzna, że jest ono pierwotne, czy może raczej stałe*¹⁹. A zatem człowiek uczestniczy w bycie, choć sam w sobie i z siebie bytu nie posiada, nie jest jego panem. Człowiek wydarza się (przydarza samemu sobie) w swym (za-) istnieniu wewnątrz Tajemnicy²⁰ Istnienia jako nieuchronnie ukierunkowany ku śmierci, a więc ku unicestwieniu, przynajmniej w znanej mu formie swego istnienia. Jest wy-dany i za-dany samemu sobie w napięciu między istnieniem a nieistnieniem już zawsze w ramach zawsze większej Tajemnicy Istnienia, która owszem, o tyle, o ile przez niego doświadczana w tkwiącym w nim samym przebłyску Istnienia, jawi się jako wykluczająca Absolutne Niestnienie, lecz należy pamiętać, że owo jawienie „ograniczone” jest tymże „ludzkim” doświadczeniem²¹. M. Lubecki zwraca uwagę, że to właśnie owo napięcie „pomiędzy” stanowi podstawowy rys Tajemnicy²², zgodnie ze słowami Zaratustry, iż „człowiek jest liną ponad przepaścią”²³. Lina ta okazuje się sięgać ku Tajemnicy Absolutnego Sensu Tajemnicy Istnienia z jednej strony oraz ku całkowitemu nihilizmowi w postaci braku jakiegokolwiek sensu Tajemnicy Istnienia z drugiej, tak iż graniczność człowieka nabiera jeszcze bardziej radykalnego charakteru, ale zawsze

¹⁸ M. Heidegger, *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, (w:) tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski, K. Pomian [i in.], Czytelnik, Warszawa 1977, s. 104.

¹⁹ L. Lavelle, *Die Gegenwart und das Ganze*, Düsseldorf 1952, s. 52, za: K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002, s. 24. Zob. K. Albert, *Die ontologische Erfahrung*, Academia Verlag, Ratingen-Kastellaun 1974.

²⁰ Więcej na temat rozumienia kategorii tajemnicy, a także styku tajemnicy i ontologii zob. M. Frankiewicz, *Tajemnica ontologiczna w filozofii Gabriela Marcela i Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Kraków 1991 (rozprawa doktorska, Instytut Filozofii UJ).

²¹ Na temat prymarnego charakteru doświadczenia istnienia zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, Aureus, Znak, Kraków 2006, s. 112–120.

²² Por. M. Lubecki, *Istnienie i metafizyczny niepokój w filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Estetyka i Krytyka” 3/2013, s. 76.

²³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Bis, Warszawa 1990, s. 9.

wewnątrz Tajemnicy Istnienia, w której się wydarza i która stanowi warunek i kres jego doświadczania. Mimo to, a może właśnie dlatego, pisze Witkacy, *cała nasza twórczość, czy naukowa, czy filozoficzna, czy artystyczna i literacka, czy religijna – mimo prawdziwych przepaści, które dzielą te sfery i których nie myślę negować, jak to często czynią nasi »spłyciarze« problemów – polega na walce z Tajemnicą Istnienia o tego Istnienia sens ostateczny. Sens ten pozostanie w pewnych granicach nieodgadniony na zawsze. Chodzi o walkę samą, o jej środki, o poziom, o płaszczyznę, na której się odbywa. Poza bezpośrednim przeżywaniem ta beznadziejna walka może jest właśnie tego Istnienia sensem ostatecznym, najwyższym*²⁴.

2. „Między” Absolutnym Sensem a nihilizmem – transgraniczne wychylenie granicznej sytuacyjności człowieka z wnętrza Tajemnicy Istnienia

Tajemnica Istnienia, w której wydarza się empiryczny byt człowieka w całej jego sytuacyjnej graniczności, owszem, jest środowiskiem bycia człowieka, ale zarazem jest przez niego nieustannie przekraczana w kierunku tego, co Ogarniające, więcej, co Wszeghogniające²⁵, będącego ostatecznym usprawiedliwieniem rzeczony Tajemnicy Istnienia²⁶, a w niej i człowieka, na sposób Absolutnego Sensu bądź też tego sensu całkowitym brakiem, tak iż Tajemnica Istnienia okazałaby się Tajemnicą Absurdu. Jeśli idzie o płaszczyznę Tajemnicy Istnienia, to ma rację Jaspers pisząc, iż *nie ma dla mnie transcendencji bez bytu empirycznego. Bez rzeczywistości zjawiska, takiej, jaka ukazuje się dla egzystencji możliwej w sytuacji granicznej, nie ma transcendencji. Gdybym szukał czystej transcendencji oderwanej od świata, utraciłbym sytuację graniczną i pogrążył się w pustej transcendencji*²⁷. I owszem, tego czego doświadczam empirycznie, nie mogę ani pozostawić w spokoju jako definitywnej trwałości, ani też pozbawić trwałości bez obnażania jego rzeczywistości; nie mogę ujmować istnienia empirycznego w sobie zamkniętego jako bytu ani być egzystencją możliwą inaczej niż w bycie empirycznym. Nieunikniona przynależność bytu empirycznego do bytu, a jednocześnie fakt, że nigdzie nie ukazuje się on jako samowystarczalny, narzuca pytanie: *dlaczego byt empiryczny w ogóle jest?*²⁸.

Problem w tym, że człowiek w swej granicznej sytuacyjności rozpoznaje siebie samego jako ową transcendencję w bycie empirycznym, a więc jako więcej niż byt empiryczny, transcendujący w sobie i samym sobą własną empiryczność. Doświadczenie metafizyczne w jego odniesieniu do doświadczenia ontologicznego okazują się być w nim ulokowane i zarazem przekroczone w otwarciu „z”, „wobec” i „ku” Wszeghogniającemu tak, iż objęta zostaje w nim także Tajemnica Istnienia wraz z wydarzającym

²⁴ S.I. Witkiewicz, *O znaczeniu intelektualizmu w literaturze*, (w:) tegoż, *Bez kompromisu. Pisma krytyczne i publicystyczne*, zebrał i opracował J. Degler, PIW, Warszawa 1976, s. 287.

²⁵ Mówiąc o Wszeghogniającym, wykorzystuję w formie zmodyfikowanej termin Jaspersa, nadając mu jednak odmienne znaczenie.

²⁶ Zob. M. Heller, *Usprawiedliwienie wszechświata*, Znak, Kraków 1984.

²⁷ K. Jaspers, *Sytuacje...*, dz. cyt., s. 242.

²⁸ Tamże, s. 240.

się w niej człowiekiem²⁹. W tym miejscu nasuwają się pewne pytania. Dlaczego byt jako byt w ogóle jest? W jakim sensie zostaje w nim objęta Tajemnica Istnienia? Jak możliwe jest postawienie przez człowieka pytania o „dlaczego” bytu jako bytu i to nie ponad Tajemnicą Istnienia, ale właśnie z jej wnętrza? Wszak jak pisze W. Stróżewski:

Pytając o sens metafizyczny, zbliżamy się w gruncie rzeczy do granicy sensu. By to wyjaśnić, przyjdzie nam odwoływać się już nie do takich czy innych założeń, lecz do samego doświadczenia istnienia, podkreślając zarazem fundamentalną wątpliwość: Czy można pytać o sens istnienia? Otóż wydaje się, że nie. Dzieje się tak dlatego, że wobec istnienia nie można ani zweryfikować, ani sfalsyfikować podstawowych założeń tego pytania, tzn. założenia o racjonalności i założenia o porządku, ładzie. A przecież istnienie samo jest ostatecznym warunkiem sensowności wszelkiej konstytucji. Gdyby nie ono, wszystko, co czynimy, byłoby daremne, nie odnosiłoby się bowiem w żaden sposób do istniejącego. Tymczasem jest rzeczywistości jawi się nam jako coś bezwzględnego, z czym nie tylko musimy się liczyć, ale na co jesteśmy całkowicie zdani. Jesteśmy, jak mówi Heidegger, w nie rzuceni. Ono samo jednak przekracza wszelkie kategorie sensu i bezsensu. Istnienie jest tajemnicą. Jej zgłębienie jest naszym zadaniem, ale zadanie to nie jest równoważne z odkrywaniem sensu istnienia³⁰.

A następnie konkluduje: *Ale jeśli tak, jeśli w istnieniu samym nie ma niejako »miejsca« na sens czy bezsens, jeśli te kategorie zostają tu całkowicie przekroczone, to nie ma na nie miejsca także w tym, co z istnieniem najściślej się łączy lub z niego »wypływa«. Chodzi o tzw. sens życia, sens czasu, sens dziejów. Nie ma możliwości udzielenia odpowiedzi na pytanie o ich sens. Nie ma – gdyż samo pytanie zostało źle postawione, jeśli oczywiście zgodzimy się rozumieć »sens« tak, jak próbowałem to uczynić w niniejszym tekście. Z tego nie wynika jednak, że nie można mówić o sensie życia czy sensie dziejów – sens ten wszakże nie jest tu pierwotnie ani konstytuowany, ani odkrywany, lecz niejako postulowany. Postulat wymaga jednak uzasadnienia. [...] Wydaje się, że najwłaściwszym sposobem uzasadnienia jest ten, który odwołuje się do wartości. [...] Sens postulowany zasadza się ostatecznie na nadziei, że nie tylko jest trafny i słuszny, ale i możliwy do spełnienia. Ani filozofia w ogóle, ani metafizyka w szczególności nie wystarczają, by tę nadzieję adekwatnie podbudować. Uczynić to usiłuje religia, zespalać w jedno wiarę i nadzieję³¹.*

Do wątpliwości Stróżewskiego w sposób bezpośredni odniósł się K. Tarnowski, jednakowoż naszą prymarną motywacją dla skorzystania z jego uwag nie jest ich względna polemiczność wobec Stróżewskiego, ale zbieżność z naszym podejściem do tejże kwestii. Tarnowski zauważa, iż chociaż nie sposób nie zgodzić się z tymi ostatnimi wnioskami, to jednak ich przesłanki nie wydają się trafne. Przede wszystkim sens życia nie wypływa z zagadnienia istnienia – raczej to ostatnie zagadnienie pod pewnym względem wieńczy tamto, a nawet raczej ono »wypływa« z zagadnienia sensu życia niż odwrotnie³². A zatem zdaniem Tarnowskiego miejscem, z którego sta-

²⁹ Wszechogarniające nie jest bynajmniej jakimś kolejnym poziomem bytu czy istnienia ponad Istnieniem w jego tajemniczości, ale „sposobem”, w jaki „jest” Istnienie w jego misteryjności.

³⁰ W. Stróżewski, *Płaszczyzny sensu*, (w:) tegoż, *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 1994, s. 435.

³¹ Tamże, s. 436–437.

³² K. Tarnowski, *W poszukiwaniu sensu życia*, (w:) tegoż, *Człowiek i transcendencja*, Znak, Kraków 1995, s. 27.

wiane jest pytanie o istnienie, jest zagadnienie sensu życia, można wręcz mówić o człowieku jako miejscu swoistej fuzji tychże kwestii: *Pytanie o sens istnienia jest istotnie nierozzerwalnie związane z pytaniem o sens życia, ponieważ człowiek nie może żyć poza uniwersum sensu i im głębsze ma duchowe potrzeby, tym bardziej wymaga również przepełnienia sensem całej rzeczywistości. Wydaje się zresztą, że taką genezę ma pytanie o metafizyczną »rację dostateczną«, choć z całą pewnością to nie metafizyka tę potrzebę globalnego sensu może zaspokoić. Odpowiedź leży może w [...] zagadnieniu relacji między determinizmem a wolnością*³³.

Ale trzeba uczciwie powiedzieć, że przede wszystkim założeniem tych rozważań jest to, że człowiek o sens życia w ogóle pyta. Czy jednak tak jest zawsze i czy to konieczne? Wydaje się, że zwłaszcza dziś wielu w ogóle sobie tego pytania nie zadaje. Czy nie jest jednak tak, że można poszukiwać sensu życia i go znajdować lub nie, nie artykułując tego pojęciowo, a nawet sobie tego nie uświadamiając? Może poszukiwanie a pytanie to nie całkiem to samo? Czy – z drugiej strony – można być pewnym, że brak odczuwania potrzeby sensu życia (o ile w ogóle możliwy) jest tożsamy z »obiektywnym« brakiem tej potrzeby? Odpowiedź na to ostatnie pytanie jest oczywiście uwarunkowana możliwością czegoś takiego jak istota człowieka, która jest niezależnie od tego, czy sobie to uświadamiamy czy nie oraz tym, czy owa potrzeba do tej istoty należy. Pytanie, które się tu nasuwa, zadał w swoim czasie Gabriel Marcel: czy jest możliwe, by człowiek rozminął się z własną istotą?³⁴.

Ale naszym zdaniem należy pójść jeszcze dalej, jeszcze głębiej i postawić radykalnie aporię sensu poszukiwania i pytania o sens, wszak człowiek szukający i pytający o sens, o sens siebie i Tajemnicy Istnienia, i czyniący to już zawsze z wnętrza – samego siebie i Tajemnicy Istnienia, w samym tym działaniu postuluje, zakłada tegoż stanu sensowność³⁵. Z bagna niepewności, niezdolności do życia nikt sam siebie nie wyciągnie; z niczego też siebie nie wyciągniemy, jak to jeszcze mógł przypuszczać Kartezjusz, przez jakieś *cogito ergo sum*, za pomocą łańcucha rozumowań. Sens, jaki człowiek sam wymyśli, nie jest ostatecznie żadnym sensem. Sensu, to znaczy podstawy, na której opiera się cała nasza egzystencja, nie można sobie stworzyć; można go tylko przyjąć³⁶. Mamy zatem do czynienia z postawą człowieka wobec całej rzeczywistości, niedającą się sprowadzić do wiedzy, niewspółmierną z wiedzą [która – M.P.] jest nadaniem sensu, bez którego człowiek nie znalazłby dla siebie miejsca w świecie, sensu, jaki tkwi u podstaw ludzkich obliczeń i działań; bez niego człowiek nie mógłby ani obliczać, ani działać, bo może to czynić jedynie w miejscu przez ten sens wyznaczonym. [...] Sens jest chlebem, który go utrzymuje w tym, co najwła-

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 44.

³⁵ Zob. L. Tołstoj, *Spowiedź*, tłum. N.N., Warszawa 2012 (na podstawie wydania w Warszawie z 1930 r.), s. 82–83. Zob. także J. Milbank, *Tajemnica rozumu*, tłum. M.J. Puczyłdowski, „Znak” 7–8/2010, s. 60–87.

³⁶ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Znak, Kraków 2007, s. 71. Na temat „sensu poza wszelkim działaniem” w kontekście myśli T.W. Adorno zob. K.M. Kodalle, *Bóg*, (w:) *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, tłum. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 448–449.

ściwsze człowieczeństwu³⁷. Dlatego też, owszem poszukiwanie i pytanie o sens jest formą postulatów, ale bynajmniej jego twórcą nie jest człowiek, doświadcza on siebie na sposób odkrywania raczej jako sensownie postulowanego, więcej: postulowanego jako sensownego „z” owego Wszechogarniającego, „w” Nim i „ku” Niemu³⁸. Człowiek rozpoznaje samego siebie jako miejsce samoprzekroczenia Tajemnicy Istnienia w jej „skąd” i „dokąd” na sposób hermeneutycznie otwartego doświadczenia transcendentalnego, w którym Wszechogarniający Absolutny Sens „obejmujący” Tajemnicę Istnienia wraz z obecnym w niej człowiekiem „czyni” siebie samego koniecznym postulatem usprawiedliwiającym sensowność tegoż doświadczenia, a w nim współdanych Tajemnicę Istnienia i człowieka³⁹. Tym samym w tymże doświadczeniu transcendentalnym ów Wszechogarniający Absolutny Sens „czyni” siebie rozpoznawalnym jako Prawda, *gdyż sens, który by nie był prawdą, byłby bezsensem*⁴⁰. Więcej, „objawia” siebie na sposób Dobra, *wszak jeżeli przedmiot jest wartościowy, istnienie jego jest sensowne. Wartość przedmiotu nadaje sens jego istnieniu*⁴¹, *bo czyż nie ma poczucia sensu bez elementarnej samoafirmacji, tak zaś wiąże się nieuchronnie, jak by powiedział Paul Tillich, z »akceptacją bycia zaakceptowanym«? [...] Nie ulega bowiem wątpliwości [...] że »sens życia« to nie sprawa samej świadomości, lecz całej, czującej, chcącej i rozumiejącej egzystencji. Dalej jednak: w jakiej mierze ta »afirmacja pierwotna« – jako minimum potrzebne do wykrystalizowania się »sensu życia« – domaga się dookreślenia przez afirmację całości rzeczywistości i jakiego tej całości pomyślenia w jej »skąd i dokąd«?*⁴². Wszechogarniające ukazuje siebie jako ustanawiające i obejmujące tym samym „sobą” i „w sobie” sytuacyjną graniczność bytu człowieka. Pociąga ku sobie poprzez transgraniczne wychylenie tejże granicznej sytuacyjności człowieka z wnętrza Tajemnicy Istnienia na sposób hermeneutycznie otwartego doświadczenia transcendentalnego. Jego (za-) istnienie wewnątrz Tajemnicy Istnienia zdaje się być ze wszech miar usprawiedliwione w kontekście sensowności, prawdziwości i dobroci jako partycypacja

³⁷ Tamże, s. 70–71. Zob. także W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, tłum. J. Piesiewicz, PAX, Warszawa 1979, s. 26–36.

³⁸ *Wbrew złudzeniom niektórych co do możliwości przystąpienia do rzeczywistości bez żadnych z góry powziętych idei twierdzą, że nie ma światopoglądu, który by od razu, z punktu nie tkwił już głęboko swymi korzeniami w poglądzie życiowym*, S.I. Witkiewicz, *Stosunek wzajemny nauki i filozofii*, (w:) tegoż, *O idealizmie...*, dz. cyt., s. 91. Ważna jest w tym kontekście całość rozważań Witkacego poświęconych pogładowi życiowemu jako (transcendentalno-hermeneutycznemu?) źródłu pojęć filozoficznych i naukowych – zob. tamże, s. 91–101.

³⁹ Zob. więcej w tej kwestii M. Płóciennik, *Hermeneutyczny charakter doświadczenia transcendentalnego w ujęciu Karla Rahnera*, (w:) *W poszukiwaniu fundamentów, czyli o potrzebie stałości w zmieniającym się świecie. Księga Jubileuszowa ofiarowana profesorowi Adamowi Rosołowi*, red. K. Kowal, A. Konert, Wydawnictwo AJD, Częstochowa 2013, s. 127–141. Należy podkreślić, iż struktura doświadczenia transcendentalnego uniemożliwia rozumienie go w kategoriach postulatów będącego dziełem człowieka, jak też w kategoriach Feuerbachowskiej projekcji, co ujawnia się w niemożności zniesienia czy wręcz negacji tegoż doświadczenia, jako że każdorazowo mamy wówczas do czynienia z ponownym, przewyższającym ustanowieniem tegoż doświadczenia w człowieku i człowieka w nim.

⁴⁰ J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 75.

⁴¹ H. Elzenberg, *Aksjologiczne pojęcie sensu*, (w:) tegoż, *Pisma*, t. 1: *Z filozofii kultury*, red. M. Woroniecki, Znak, Kraków 1991, s. 341.

⁴² K. Tarnowski, dz. cyt., s. 45–46.

w Absolutnym Sensie, Prawdzie, Dobru Wszechogarniającego, obejmująca w formie przewyższenia także graniczną sytuację śmierci, jako że ma ona miejsce „wewnątrz”⁴³ Wszechogarniającego, wobec którego jakiegokolwiek „na-zewnątrz” nie istnieje⁴⁴. Partycypacja ta ma charakter ontologiczno-aksjologiczny⁴⁵, który jest człowiekowi zarazem dany jak i za-dany-, o ile ontologiczna daność jest nieutralna, gdyż człowiek wyraża się „z” Wszechogarniającego i o tyle zawsze „wewnątrz” Niego, o tyle na poziomie aksjologicznym, jako za-danym, ów udział „uzależniony” jest od człowieka – przede wszystkim od rozpoznania i za-afirmowania stanu już nieutralnego (za-)istnienia tegoż udziału, a zatem od świadomości i wolności człowieka, od jego bycia, fundowanego, a przez to umożliwionego istnieniem „wewnątrz” Wszechogarniającego⁴⁶. Tym samym sytuacyjność graniczna człowieka odsłania tutaj swoją ostateczną i jedyną w gruncie rzeczy dramatyczność „wpisaną” w ludzką egzystencję w formie odpowiedzialnościowego powołania-wezwania: bądź tym, kim jesteś⁴⁷!

Ma mimo wszystko rację ma Stróżewski, wskazując na nieodzowność jedności wiary i nadziei wobec zagadnienia sensu Tajemnicy Istnienia, będącą jednością wiary i nadziei wobec transcendentalnego doświadczenia o tyle, o ile jest ono hermeneutycznie otwarte. Owa hermeneutyczna otwartość nie jest niczym innym jak rozumieniem płynącym z zawierzenia, z wiary⁴⁸, która ostatecznie „jest postawą człowieka wobec całej rzeczywistości” danej i za-danej mu w doświadczeniu transcendentalnym. *Rzeczywiście, jest właściwością owego rozumienia, że ciągle na nowo przekracza nasze pojęciowanie, aż do poznania naszego bytu jako pojętego z zewnątrz. Skoro jednak rozumienie jest pojęciem naszego bytu jako pojętego z zewnątrz, znaczy to, że tego pojęcia nas z zewnątrz nie możemy pojąć. Nadaje nam ono sens właśnie przez to, że jest pojęciem nas z zewnątrz. W tym znaczeniu mówimy słusznie o tajemnicy jako podstawie, która nas wyprzedza i zawsze przekracza, nie da się nigdy osiągnąć ani przewyższyć. Ale na tym byciu naszym jako pojętym z zewnątrz przez to, co zno-*

⁴³ Nie oznacza ona żadnej formy tożsamości, a tym samym nie implikuje monistycznej interpretacji, gdyż jest ona źródłowo wykluczona w sposobie wydarzania się doświadczenia transcendentalnego jako epifanii Wszechogarniającego – jego hermeneutyczna otwartość jest bowiem konsekwencją zawsze większej Tajemnicy Wszechogarniającego.

⁴⁴ Zob. F. Hunia, *Grzech redukcjonizmu a śmierć Boga*, „Znak” 5/2014, s. 6–9.

⁴⁵ Zob. W. Stróżewski, *Aksjologiczny horyzont egzystencjalnej zależności człowieka*, (w:) Jan Paweł II, *Fides et ratio*. Teksty i komentarze, red. T. Styczeń, W. Chudy, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 379–393.

⁴⁶ Na ile odsłania to coś z natury Wszechogarniającego, pozostaje sprawą dyskusyjną, wszak wymagałoby to przynajmniej uznania silnej tezy o względnej, niezupełnej choćby tożsamości epifanii Wszechogarniającego z jego wsobnością. Czy jednakowoż nie domaga się tego wierność transcendentalnemu doświadczeniu człowieka, przy zachowaniu jednakowoż zawsze większej nietożsamości epifanii i wsobności Wszechogarniającego?

⁴⁷ Zob. J.A. Hernik, *Powołani, by być*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2015.

⁴⁸ Człowiek dochodzi do prawdy bytu nie poprzez wiedzę, tylko poprzez rozumienie, rozumienie sensu, któremu się powierzył. I oczywiście trzeba dodać, że rozumienie otwiera się nam tylko w trwaniu, a nie poza nim. Jedno nie może się obyć bez drugiego, bo rozumienie oznacza uchwycenie i pojęcie sensu otrzymanego jako oparcie, jako sensu. Uważam, że jest to dokładne znaczenie tego, co nazywamy rozumieniem, mianowicie, że uczymy się ujmować jako sens i jako prawdę to oparcie, którego się trzymamy: że uczymy się poznawać, iż oparcie to stanowi sens, J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 75–76.

wu niepojęte, zasadza się odpowiedzialność rozumienia, bez której wiara nie miałaby wartości i musiałaby sama siebie zburzyć⁴⁹. Musiałaby dysponować możliwością zakwestionowania doświadczenia, na którym jest ufundowana, a raczej człowieka wewnątrz Tajemnicy Istnienia, w którym to doświadczenie się wydarza i z którego on się wydarza, co jak wskazaliśmy, uniemożliwione jest ze względu na transcendentalną strukturę owego doświadczenia. Cóż więc zatem znaczy wierzyć? Oznacza to zgodę na to, że sens, którego nie możemy sami nadać, lecz który tylko możemy przyjąć, już nam został darowany, tak iż wystarczy go przyjąć i mu się powierzyć⁵⁰ – został darowany tam, gdzie zostaliśmy dani i nieustannie jesteśmy dawani sami sobie, a więc przyjęcie go jest równoznaczne z przyjęciem samych siebie i powierzeniem się sobie o tyle, o ile jesteśmy więcej niż tylko samymi sobą. Przeciwnieństwem sapiencjalnej postawy rozumiejącej wiary nie jest niewiara, ale wiara wbrew – przeciwko sobie⁵¹, wiara próbująca kwestionować warunki możliwości samej siebie, a jednocześnie je przyjmująca jako warunek możliwości tegoż kwestionowania. Przeciwnieństwem rozumiejącej wiary jest głupota⁵² umożliwiona w hermeneutycznej otwartości doświadczenia transcendentalnego, a zarazem w nim przekroczona jako pozbawiona warunków swej własnej możliwości. Rozumiejąca wiara jako zgoda, przyzwolenie jest zaś, zgodnie ze słowami Heraklita, mądrością: *Wysłuchawszy nie mnie, lecz Logosu, mądrze jest się zgodzić, że wszystko jest jednym*⁵³.

3. Dramatyczność graniczności człowieka „między” (za-)istnieniem a byciem – odpowiedzialność bycia człowieka i jego implikacje

(Za-)istnienie ujawni się w pełni jako fundamentalna sytuacja graniczna człowieka dopiero wówczas, kiedy zostanie dostrzeżony jej odpowiedzialnościowo-dramatyczny charakter. Nie jesteśmy w stanie w tym miejscu poddać tej kwestii dogłębnej analizie, gdyż wymagałoby to odrębnego przedłożenia, do którego niniejsze refleksje

⁴⁹ Tamże, s. 77.

⁵⁰ Tamże, s. 72.

⁵¹ Jak zauważa Świeżawski *człowiek pozbawiony mądrości jest skarłatym, pomniejszonym człowiekiem. A więc pozbawienie człowieka refleksji metafizycznej jest zbrodnią przeciwko wielkości i godności ludzkiej natury*, S. Świeżawski, *O potrzebie metafizyki*, (w:) tegoż, *Istnienie i tajemnica*, Lublin Redakcja Wydawnictw KUL 1993, s. 43. Zob. M. Szulakiewicz, *Poszukiwania metafizyczne*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014 – autor ukazuje nieodzowność, wręcz nieuniknioność tego, co metafizyczne w człowieku i dla człowieka, a także paradoksalne, autodestrukcyjne konsekwencje prób rugowania tej przestrzeni, zarówno częściowego, a zwłaszcza całościowego, jako że nie jest to nic innego, jak podcinanie gałęzi, na której się siedzi.

⁵² Zob. M. Heller, *Moralność myślenia*, wyd. III rozszerzone, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 17–26. Jak zauważył Heraklit: *ale, choć Logos jest powszechny, wielu żyje, jakby mieli swoje własne rozumienie*, cyt. wg: G.S. Kirk J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1999, s. 190.

⁵³ Cyt. wg: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, dz. cyt., s. 190. Zob. w tej kwestii M. Bała, *Powołanie człowieka do mądrości w świetle encykliki „Fides et ratio” Jana Pawła II*, „Universitas Gedanensis” 1–2/2000, s. 135–145; K. Tarnowski, *Apel o mądrość*, (w:) *Polska filozofia wobec „Fides et ratio”*, red. M. Grabowski, Wydawnictwo UMK, Toruń 1999, s. 303–315.

mogłyby stanowić co najwyżej formę introdukcji; zamierzamy jedynie wskazać rudymentarne składowe tegoż zagadnienia.

„Doświadczam mego istnienia, ale czy ja jestem?” – taki tytuł nosi pierwszy rozdział monografii P. Sucha, poświęconej problematyce analogii w myśli Mistrza Eckharta⁵⁴. Pytanie to trafia w samo sedno tego, czym jest dramatyczność graniczności człowieka „między” (za-)istnieniem a byciem. Bo czyż (za-)istnienie człowieka niejako automatycznie nie implikuje jego bycia? Czy można wszak istnieć nie będąc? A jeśli tak, to na czym miałyby polegać „przejście między” istnieniem a byciem? Czy to właśnie w tym „przejściu pomiędzy” zawarta byłaby owa dramatyczność graniczności człowieka?

Zacznijmy od istotnego fragmentu autorstwa K. Tarnowskiego:

Jeśli zagraża nam nieuchronnie śmierć i jeżeli kiedyś urodziliśmy się, to dlatego, że nie panujemy do końca nad naszym istnieniem, co znaczy, iż nasze istnienie wyszło z nieistnienia, z nicości i do niej zmierza, że jest mieszaniną istnienia i nicości. Jeśli zaś tak jest, to dlatego, że nie jesteśmy naszym istnieniem, nie utożsamiamy się z nim, lecz jest nam ono czasowo udzielone: czym innym jest to, kim i jacy jesteśmy, a czym innym to, że w ogóle jesteśmy. Nie jesteśmy naszym istnieniem, lecz jedynie je mamy. [...] W tym znaczeniu nie j e s t e m – o ile »być« oznacza być przez siebie samego – a wszystko jedynie m a m – to właśnie w »mieniu«, »posiadaniu« własnego istnienia, a nie b y c i u nim, a więc w naszej ontologicznej skończoności leży ostateczna racja posiadania⁵⁵.

Mamy tu zrazu swoistą rekapitulację tego, o czym była mowa do tej pory, a zarazem znakomity punkt wyjścia dla bardziej wnikliwego spolaryzowania napięcia „między” istnieniem a byciem. Podążajmy póki co dalej za krakowskim fenomenologiem:

Jakże w takim razie jest z istnieniem i byciem człowieka? Otóż człowiek nie tylko istnieje w ogóle i na swój sposób i nie tylko ma bogactwo bycia właściwe możliwościom specyficznie ludzkim. Człowiek jest jedynym stworzeniem, które »ma w ręku« wprawdzie nie swoje istnienie, ale swoje bycie. Znaczy to, że człowiek może być – jeszcze raz odróżnimy »być« od »istnieć« – »więcej« lub »mniej« s a m z e s i e b i e, dzięki swojej wolności. Człowiek odznacza się tym, że m a s t o s u n e k do swojego istnienia i swojego bycia, może je zaakceptować lub odrzucić, rozwijać lub niszczyć, a ostatecznie: być sobą lub nie być sobą⁵⁶.

Kluczowe zdaje się tu być uwypuklenie możliwości ustosunkowania się człowieka wobec/do swojego (za-)istnienia i to w najbardziej fundamentalnym sposobie i wymiarze, a mianowicie zgody-akceptacji bądź odrzucenia. Człowiek nie może nie-być, ale może nie być sobą, może rozminąć się z tym, kim jest i według czego powinien być. *Raz zaistniały człowiek doświadcza nieustannie swego istnienia, ale nie zawsze bycia, nie zawsze może powiedzieć o sobie, że jest. Kto nie uczestniczy w dobru na sposób zgody-akceptacji własnego (za)istnienia, ten nie jest, choć nie można o nim powiedzieć, żeby go nie było, żeby on nie istniał. Można istnieć i nie mieć dobra na swoje*

⁵⁴ Zob. P. Sucha, *Analogia u Mistrza Eckharta*, Wydawnictwo Naukowe UP JP II, Kraków 2013 – wspomniany rozdział I znajduje się na s. 17–36. Należy zaznaczyć, że książka Sucha, wraz z przywoływaną w niej literaturą, stanowiła główną inspirację dla tej części naszego tekstu.

⁵⁵ K. Tarnowski, *Być czy mieć*, (w:) tegoż, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 304–305.

⁵⁶ Tamże, s. 306.

usprawiedliwienie [...]. Człowiek może nie zechcieć dobra⁵⁷, a więc samego siebie w swej więcej niż (za-)istniałej sobości. Wszak coś może istnieć, ale jeśli to coś »czegoś« nie ma, »czegoś« nie posiada, to ma ono kłopoty z byciem. Doświadczenie istnienia nie jest jednoznaczne uczestnictwem w byciu. Można nie mieć najmniejszych wątpliwości co do swojego istnienia i jednocześnie rozpaczać z powodu jakiegoś uczestnictwa w złu, które w naszej opcji jest nie-byciem i nie-bytem⁵⁸. Złem okazuje się tu z jednej strony nierozpoznanie tego, kim się jest, z drugiej niechęć rozpoznania tego, a raczej niechęć uznania swej (za-)istnieniowej tożsamości, a tym samym odmowa bycia sobą poprzez próbę zanegowania swojej (za-)istnieniowości, a w niej owego więcej niż siebie⁵⁹. Czy jest postawa nieodwracalna? – pytanie to musi pozostać tutaj bez odpowiedzi, tak samo jak to, czy i jak w ogóle jest ona możliwa (*unde malum?*), choć wydaje się, że na potencjalności przekształcenia się dramatyczności graniczności człowieka w tragedię zawieszona jest ludzka wolność.

Widać tu jasno, że do zrozumienia różnicy, jaka może zaistnieć pomiędzy treściami słów »istnieć« i »być« nie wystarcza – na co wskazuje wielu filozofów w przypadku innych problemów filozoficznych – język ontologii, którym posługują się Tomasz z Akwinu czy Martin Heidegger. Potrzebny jest język agatologii i i aksjologii, który został zapoczątkowany przez fenomenologię i poszedł w kierunku wartości, np. Maxa Schelera⁶⁰. Tak czy inaczej, myślenie w kluczu komplementarności między podejściami ontologiczno-aksjologicznym i aksjologiczno-ontologicznym wydaje się nieuniknione, choć z pewnością jednoczesne przyjmowanie i stosowanie obu tych perspektyw w praktyce jest co najmniej utrudnione choćby aspektowością i perspektywicznością ludzkiego poznania i reagowania na rzeczywistość.

Tak czy inaczej – tym, wobec czego stoi człowiek w źródłowej dramatyczności swej graniczności, nie jest możliwość, ale dramatyczna konieczność nauczania się bycia jako bycia sobą, poprzez zajęcie rozpoznawczo-wolitywnej postawy odpowiedzialności wobec (za-istnienia) samego siebie, lepiej: wobec więcej niż siebie w swej (za-)istnieniowości. Odpowiadając na tytułowe pytanie, należy stwierdzić, że nie tylko można nauczyć się być, ale że człowiek jest na nie niejako skazany i jest ono fundamentalną koniecznością wynikającą z jego (za-istnienia). Należałoby raczej zapytać, w imię czego miałby człowiek odmówić uczenia się nie tyle bycia (wszak odmowa bycia jest także

⁵⁷ P. Such, *Analogia...*, dz. cyt., s. 34–35.

⁵⁸ Tamże, s. 30–31.

⁵⁹ Ciekawe intuicje dotyczące tego, na czym mógłby polegać taki stan bycia znajdujemy u J. Tischnera: *Patrząc w perspektywę drogi potępienia, widzimy zarysy stanu potępienia. Stan ten przypomina rozpacz, o której Kierkegaard pisał, iż jest »chorobą na śmierć«. Stan rozpacz jest stanem wybranym. Nie dopada on człowieka bez jego przyzwolenia. Człowiek nie wybiera dla siebie rozpacz jako rozpacz. Rozpacz przychodzi, gdy człowiek wybiera zło, a czyni to przeciwko Dobru, które go wybrało. Wybierając coraz większe zło przeciwko coraz większemu Dobru, człowiek wybiera swe własne przekleństwo. Żyjąc swym przekleństwem, człowiek godzi się na bycie w rozpacz – rozpacz jest jego oddechem. To powinno przywieść go do śmierci. Lecz śmierć jest niemożliwa. Nie można zabić ducha. Potępiony istnieje, ale istnieje istnieniem przeklętym – istnieniem, którego wyrazem jest przeklinanie istnienia. Przekleci przeklinają. Przeklinający stają się przeklętymi. Tak powstaje zamknięty krąg zła, do którego nie przenika już głos Wiekuistego Serca, tegoż, Filozofia dramatu, Znak, Kraków 2006 (wyd. 2), s. 246.*

⁶⁰ P. Such, *Analogia...*, dz. cyt., s. 24–25.

sposobem bycia), ile bycia sobą? A jednak zajęcie odpowiedzialnościowej postawy, bycie sobą wobec i w kontekście swojej, wraz z całym więcej niż swojej, (za-)istnieniowości wymaga pogodzenia się z nieistnieniem i niebyciem człowieka jako Wszechogarniającego. Graniczność sytuacyjna człowieka zdaje się przebiegać „między” zgodą a niezgodą na (za-)istnienie i bycie jako człowiek a nieistnieniem i niebyciem jako Wszechogarniający⁶¹, zgodą i niezgodą na swoiste zanurzenie człowieka w Tajemnicy Istnienia, na „nieskończoność jego, tak w małości, jak i w wielkości, przy jednoczesnej koniecznej ograniczoności każdego Istnienia Poszczególnego”⁶².

Zakończenie

Cel niniejszego tekstu nie jest bynajmniej czysto teoretyczny. Jest nim zachęta do swojej *metanoi*, i to nie tyle w myśleniu o człowieku w sytuacjach granicznych, ile w kierunku ujmowania człowieka z perspektywy i w perspektywie sytuacji granicznych. Wszak o ile prawdą jest, że „istotę swoją człowiek uświadamia sobie w sytuacjach granicznych”⁶³, o tyle fundamentalną sytuacją graniczną, więcej: źródłowo graniczną sytuacyjnością, jako warunkiem możliwości doświadczenia przez człowieka poszczególnych sytuacji granicznych, w której i z której ujawnia się tajemnica człowieka wraz z wszelkimi jej implikacjami, jest jego (za-)istnienie wewnątrz Tajemnicy Istnienia.

Na zakończenie warto wskazać najważniejsze pedagogiczne implikacje powyższego stanu rzeczy, z jednej strony dla rozumienia i praktyki wychowania⁶⁴ człowieka, z drugiej strony dla pedagogiki jako refleksji (nie tylko opisowej, ale także krytyczno-postulatywnej i aksjo-normatywnej) nad tymże procesem.

Zaprezentowane przez nas rozumienie tajemnicy człowieka w perspektywie konstytuującej go źródłowo sytuacji granicznej, jaką jest jego (za-)istnienie stanowi krytykę wszelkiego centrycznego postrzegania wychowania, jako że nie odpowiada to prawdzie o człowieku wynikającej z przedstawionej optyki. Wszelkie centryzmy (antropocentryzm, socjocentryzm, naturocentryzm, teocentryzm etc.) muszą zostać przekroczone, gdyż w kontekście (za-)istnienia jako fundamentalnej sytuacji granicznej człowieka wychowanie nie może być ujmowane w kategoriach nabywania, a więc rozwoju, ile raczej specyficznie rozumianego regresu (zwijania), tracenia. Wychowanie przybiera postać powrotu do źródła, stanowiącego „skąd” (za-)istnienia, które tym samym staje się „dokąd” istnienia na sposób bycia. Celem wychowania jest powrót człowieka do samego siebie, do źródła swego (za-)istnienia w celu bycia sobą, co możliwe jest jedynie poprzez nigdy niekończący się ruch przekraczania „czegoś” (stąd właśnie nieadekwatność centryzmów, które reifikująco i parcjalnie skoncentrowane są na „czymś”,

⁶¹ Zob. T. Styczeń, *Prawda o człowieku miarą jego afirmacji*, „Communio” 4/1982, s. 103–113.

⁶² S.I. Witkiewicz, *Nowe...*, dz. cyt., s. 9.

⁶³ K. Jaspers, *Autobiografia filozoficzna*, tłum. S. Tyrowicz, „Więź” 8/1977, s. 3.

⁶⁴ Przez wychowanie rozumiemy tutaj proces i działania w jego ramach podejmowane (w tym m.in. kształcenie, które jawi się w tym przypadku jako element podporządkowany szeroko widzianego wychowania) w celu przychodzenia człowieka do samego siebie, a więc odkrywania i rozpoznawania, a tym samym urzeczywistniania swej (za-)istnieniowej sobości-tożsamości.

popelniając błąd *pars pro toto*), gdyż „coś” zawsze pochodzi ze źródła (za-)istnienia, a nie jest nim samym i ku niemu odsyła, w kierunku zawsze większej Wszystkości, Wszechogarniającego⁶⁵. Ostatecznie ziszczenie się procesu wychowawczego, którym jest przychodzenie człowieka do samego siebie w celu bycia sobą w ramach istnienia i bycia Wszechogarnionym, dokonuje się przez metanoiczne uświadomienie sobie tego, że stan ów ma miejsce już od zawsze i na zawsze⁶⁶ oraz przez zgodę na ów stan i przylgnięcie całym sobą do niego, utożsamienie się z nim. Człowiek jest człowiekiem tam, „skąd” (za-)istniał i „dokąd” musi za-wrócić, cofając niejako własne (za-)istnienie), by odnaleźć samego siebie poprzez akceptujące zrozumienie, że nie ma czego szukać, a kluczem do tego jest zgoda na bycie już zawsze znalezionym wewnątrz Wszechogarniającego. Mówiąc krótko: wychowanie staje się tym samym nie tyle poszukiwaniem czy realizowaniem przez człowieka własnej tożsamości, swojego „ja”, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, ale raczej procesem odrzucania fałszywych tożsamości, masek „ja”, nabytych w wyniku humanistyczno-socjalizujących zabiegów pseudowychowawczych, abstrahujących od ich związku ze źródłem (za-)istnienia człowieka w jego tajemnicy⁶⁷. Podmiotem tak pojętego wychowania jest człowiek jako człowiek, a nie jako jednostka-indywiduum czy członek społeczności, obywatel, człowiek w jego (za-)istnieniowym wewnętrznym „być”, wobec którego wszelkie zewnętrzne „mieć”⁶⁸ jawi się jako wtórne, z niego wypływające i na nim nabudowane, a w konsekwencji jemu podporządkowane⁶⁹, co z kolei okazuje się być krytyką współcześnie coraz bardziej dominującego psychologiczno-pedagogicznego „obsesyjnego” budowania poczucia własnej wartości⁷⁰. Praktyka tak określonego wychowania domagałaby się nowego prze-myślenia, a poniekąd reaktywacji kategorii inicjacji widzianej w ramach wychowawczej relacji mistrz-uczeń, w czym wielką pomocą mogłaby się okazać dalekowschodnia idea guru w jej trójwymiarowości: guru wsobnego (mistrz wewnętrzny), guru zewnętrznego, guru absolutnego (Wszechogarniającego) w ich zróżnicowanej nierozdzielności. Kwestie te jednak zasługują na osobne, bardziej wnikliwe przeanalizowanie.

Dla pedagogiki, także w jej naukowej formie, płynie z tego postulat przemyslenia na nowo swoich fundamentów, a więc powrotu do bycia więcej niż pedagogiką, ponownego odkrycia ostatecznego „skąd” i „dokąd” pedagogiki w kontekście współczesności i jej wyzwań, wszak o ile owo ostateczne „skąd” – „dokąd” nie ma charakteru uwarunkowanego, to warunkuje to, co się z niego wydarza, i w tejże uwarunkowanej

⁶⁵ Zob. *Wychowanie człowieka otwartego. Rola „Zmysłu religijnego” Luigi Giussaniego w kształtowaniu osoby*, red. A. Rynio, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2001.

⁶⁶ Zob. M. Laid, *W krainę ciszy. Przewodnik po chrześcijańskiej praktyce kontemplacji*, tłum. T. Mucha, WAM, Kraków 2014, s. 23–41.

⁶⁷ Zob. K. Dobies, *Poznanie prawdziwego „ja” człowieka w ujęciu Thomasa Mertona*, „Teologia Młodych” 1(2012), s. 30–39; R. Rohr, *Nieśmiertelny diament. W poszukiwaniu prawdziwego ja*, tłum. M. Chojnacki, WAM, Kraków 2013.

⁶⁸ Wobec (za-)istnieniowego „być” radykalnie wszystko jawi się jako zewnętrzne „mieć”.

⁶⁹ Zob. K.J. Pawłowski, *Przyjmowanie jarzma mądrości. O kształtowaniu człowieka wewnętrznego w kontekście międzykulturowym*, (w:) *Święta Teresa od Jezusa – mistrzyni modlitwy*, red. S. Niziński, Flos Carmeli, Poznań 2011, s. 9–26.

⁷⁰ Zob. G. Harrison, *Wielkie Ego. O obsesji budowania poczucia własnej wartości*, tłum. K. Brykner, W drodze, Poznań 2014.

przestrzeni się przejawia na sposób kontekstualny. Pedagogika u swego źródła jest nie tylko czymś więcej niż nauką, ale paradoksalnie jest czymś więcej niż pedagogiką, w swym źródłowym, wszytkościowym otwarciu, do którego powinna powrócić, przekraczając tym samym swój obecny status li tylko nauki szczegółowej w formie metapedagogiki⁷¹, wszak o ile pedagogika nie jest wszystkim, to idzie w niej o wszystko *resp.* sens życia/bycia⁷² (za-)istniałego człowieka „w-obec” wszytkości Wszechogarniającego. Chodziłoby zatem o *metanoię* „w stronę pedagogiki istotnej egzystencjalnie”⁷³ w całościowym, wszytkościowym sensie.

Bibliografia

1. Albert K., *Die ontologische Erfahrung*, Academia Verlag, Ratingen-Kastellaun 1974.
2. Albert K., *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002.
3. Bała M., *Powołanie człowieka do mądrości w świetle encykliki „Fides et ratio” Jana Pawła II*, „Universitas Gedanensis” 1–2/2000.
4. Dobies K., *Poznanie prawdziwego „ja” człowieka w ujęciu Thomasa Mertona*, „Teologia Młodych” 1(2012).
5. Elzenberg H., *Aksjologiczne pojęcie sensu*, (w:) tegoż, *Pisma*, t. 1: *Z filozofii kultury*, red. M. Woroniecki, Znak, Kraków 1991.
6. Frankiewicz M., *Tajemnica ontologiczna w filozofii Gabriela Marcela i Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Kraków 1991 (rozprawa doktorska Instytut Filozofii UJ).
7. Harrison G., *Wielkie Ego. O obsesji budowania poczucia własnej wartości*, tłum. K. Brykner, W drodze, Poznań 2014.
8. Heidegger M., *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, (w:) tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć*, K. Michalski, K. Pomian [i in.], Czytelnik, Warszawa 1977.
9. Heller M., *Usprawiedliwienie wszechświata*, Znak, Kraków 1984.
10. Heller M., *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
11. Heller M., *Moralność myślenia*, wyd. III rozszerzone, Copernicus Center Press, Kraków 2015.
12. Hernik J.A., *Powołani, by być*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2015.
13. Hunia F., *Grzech redukcjonizmu a śmierć Boga*, „Znak” nr 5/2014.
14. Jaspers K., *Autobiografia filozoficzna*, tłum. S. Tyrowicz, „Więź” 8/1977.
15. Jaspers K., *Sytuacje graniczne*, tłum. M. Skwieciński, (w:) R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978.

⁷¹ Zob. B. Śliwierski, *Pedagogika ogólna. Podstawowe prawidłowości*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2012.

⁷² Zob. J.T. Michalski, *Sens życia a pedagogika. Impulsy myśli Victora E. Frankla*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011; K. Olbrycht, *Wychowanie – wobec pytania dlaczego chce żyć człowiek?* (w:) „Zeszyty Karmelitańskie” 4(2012), s. 24–29.

⁷³ Zob. J. Orzelska, *W stronę pedagogiki istotnej egzystencjalnie. Życie i jego trudności z energią duchową jako wyzwania pedagogiczne rezydów tożsamości*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2014.

16. Kabat-Zin J., *Gdziekolwiek jesteś, bądź*, tłum. S. Henryk, Czarna Owca, Warszawa 2014 (wyd. 3).
17. Kasper W., *Rzeczywistość wiary*, tłum. J. Piesiewicz, PAX, Warszawa 1979.
18. Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1999.
19. Kodalle K.M., *Bóg*, (w:) *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, tłum. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.
20. Laid M., *W krainę ciszy. Przewodnik po chrześcijańskiej praktyce kontemplacji*, tłum. T. Mucha, WAM, Kraków 2014.
21. Lubecki M., *Istnienie i metafizyczny niepokój w filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Estetyka i Krytyka” 3/2013.
22. Michalski J.T., *Sens życia a pedagogika. Impulsy myśli Victora E. Frankla*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011.
23. Milbank J., *Tajemnica rozumu*, tłum. M.J. Puczyłowski, „Znak” 7 – 8/2010.
24. Miller J. i G., *Przedmowa*, (w:) Ramana Maharishi, *Nauki duchowe*, tłum. S. Musielak, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2006.
25. Nietzsche R., *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Bis, Warszawa 1990.
26. Olbrycht K., *Wychowanie – wobec pytania dlaczego chce żyć człowiek?*, (w:) „Zeszyty Karmelitańskie” 4(2012).
27. Orzelska J., *W stronę pedagogiki istotnej egzystencjalnie. Życie i jego trudności z energią duchową jako wyzwania pedagogiczne rezyduów tożsamości*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2014.
28. Pawliszyn A., Pawliszyn W., *Kwestia filozofii i Heidegger. Doświadczenie metafizyczne*, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2014.
29. Pawłowski K.J., *Przyjmowanie jarzma mądrości. O kształtowaniu człowieka wewnętrznego w kontekście międzykulturowym*, (w:) Święta Teresa od Jezusa – mistrzyni modlitwy, red. S. Niziński, Flos Carmeli, Poznań 2011, s. 9–26.
30. Plóciennik M., *Hermeneutyczny charakter doświadczenia transcendentnego w ujęciu Karla Rahnera*, (w:) *W poszukiwaniu fundamentów, czyli o potrzebie stałości w zmieniającym się świecie. Księga Jubileuszowa ofiarowana profesorowi Adamowi Rosołowi*, red. K. Kowal, A. Konert, Wydawnictwo AJD, Częstochowa 2013.
31. Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Znak, Kraków 2007.
32. Rohr R., *Nieśmiertelny diament. W poszukiwaniu prawdziwego ja*, tłum. M. Chojnacki, WAM, Kraków 2013.
33. Stein E., *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I.J. Adamska, W drodze, Poznań – Kraków 1995.
34. Stróżewski W., *Płaszczyzny sensu*, (w:) tegoż, *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 1994.
35. Stróżewski W., *Aksjologiczny horyzont egzystencjalnej zależności człowieka*, (w:) Jan Paweł II, *Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.
36. Stróżewski W., *Ontologia*, Aureus, Znak, Kraków 2006.
37. Styczeń T., *Prawda o człowieku miarą jego afirmacji*, „Communio” 4/1982.
38. Such P., *Analogia u Mistrza Eckharta*, Wydawnictwo Naukowe UP JP II, Kraków 2013.

39. Świeżawski S., *O potrzebie metafizyki*, (w:) tegoż, *Istnienie i tajemnica*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993.
40. Szulakiewicz M., *Poszukiwania metafizyczne*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014.
41. Śliwierski B., *Pedagogika ogólna. Podstawowe prawidłowości*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2012.
42. Tarnowski K., *W poszukiwaniu sensu życia*, (w:) tegoż, *Człowiek i transcendencja*, Znak, Kraków 1995.
43. Tarnowski K., *Być czy mieć*, (w:) tegoż, *Człowiek i transcendencja*, Znak, Kraków 1995.
44. Tarnowski K., *Apel o mądrość*, (w:) *Polska filozofia wobec „Fides et ratio”*, red. M. Grabowski, Wydawnictwo UMK, Toruń 1999.
45. Tischner J., *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 2006 (wyd. 2).
46. Tołstoj L., *Spowiedź*, tłum. N.N., Hachette, Warszawa 2012 (na podstawie wydania w Warszawie z 1930 r.).
47. Witkiewicz S.I., *Uczucia metafizyczne*, (w:) tegoż, *Bez kompromisu. Pisma krytyczne i publicystyczne*, zebrał i opracował J. Degler, PIW, Warszawa 1976.
48. Witkiewicz S.I., *Znaczenie filozofii dla wszystkich*, [w:] tegoż, *O idealizmie i realizmie. Pojęcie i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne prace filozoficzne*, zebrał, opracował i przypisami opatrzył B. Michalski, PIW, Warszawa 1977.
49. Witkiewicz S.I., *O stosunku religii do filozofii*, (w:) tegoż, *O idealizmie i realizmie. Pojęcie i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne prace filozoficzne*, zebrał, opracował i przypisami opatrzył B. Michalski, PIW, Warszawa 1977.
50. Witkiewicz S.I., *Leon Chwistek – Demon intelektu (cz. I)*, (w:) tegoż, *O idealizmie i realizmie. Pojęcie i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne prace filozoficzne*, zebrał, opracował i przypisami opatrzył B. Michalski, PIW, Warszawa 1977.
51. Witkiewicz S.I., *Stosunek wzajemny nauki i filozofii*, (w:) tegoż, *O idealizmie i realizmie. Pojęcie i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne prace filozoficzne*, zebrał, opracował i przypisami opatrzył B. Michalski, PIW, Warszawa 1977.
52. Witkiewicz S.I., *O znaczeniu intelektualizmu w literaturze*, (w:) tegoż, *Bez kompromisu. Pisma krytyczne i publicystyczne*, zebrał i opracował J. Degler, PIW, Warszawa 1976.
53. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*, opr. J. Degler, L. Sokół, PIW, Warszawa 2002.
54. Witkiewicz *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)*, PIW, Warszawa 2002.
55. *Wychowanie człowieka otwartego. Rola „Zmysłu religijnego” Luigi Giussaniego w kształtowaniu osoby*, red. A. Rynio, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2001.

Streszczenie

Człowiek egzystuje zawsze sytuacyjnie, czego szczególnym przypadkiem są doświadczane przez niego sytuacje graniczne. Jednakże tym, co warunkuje, a zarazem umożliwia człowiekowi jego egzystencję, więcej, jego samego jako człowieka jest fundamentalna dlań sytuacyjność graniczna, jaką jest jego (za)-istnienie. To w niej i z niej

wydarza się człowiek we wnętrzu Tajemnicy Istnienia. Z jej perspektywy widziany człowiek okazuje się być istotą ze wszech miar sytuacyjnie graniczną: między Istnieniem a Nieistnieniem, między Absolutnym Sensem a Bezsensem, między swoim (za-)istnieniem a byciem sobą. Zarazem jedynie ta perspektywa odsłania człowieka w całej prawdzie jego bytu i implikacji z niej wypływających.

Słowa kluczowe: sytuacje graniczne, doświadczenie transcendentalne, doświadczenie metafizyczne, wiara, sens, istnienie, bycie, filozofia człowieka

Can you learn just to be? (En-)existing as a fundamental border situation for a man and its responsibility-like (more than pedagogical) implications

Abstract

A human being exists only within certain situations, a specific example of which are limit-situations that a person experiences. However, the thing that really conditions, and yet allows a person to exist himself as a human being is fundamental for that person limit-situation of his (a)risement. A human being happens in it and out of it, inside of the Mystery of Existence. A person seen from such a perspective transpires as an completely Essential limit-situation: between Existence and Non-Existence, Absolute Sense and Complete Non-Sense, between his own (a)risement and being himself. Only that perspective exposes a person in absolute truth of his being, and implications that follow.

Key words: limit-situations, transcendental experience, metaphysical experience, faith, sense, existence, being, philosophy of man

Michał PŁÓCIENNIK

„Więcej” niż pedagogika... W kierunku konwersyjnego ujaśnienia źródłowego charakteru filozofii wychowania

Jak cytować [how to cite]: Płóciennik, M. (2016). „Więcej” niż pedagogika... W kierunku konwersyjnego ujaśnienia źródłowego charakteru filozofii wychowania. *Edukacyjna Analiza Transakcyjna*, 5, 137–153.

Słowa kluczowe: pedagogika, filozofia wychowania, konwersja, prawda, bycie.

„Pytanie o «sens Bycia» jest pytaniem wszelkich pytań”
Heidegger, 1996, s. 18

„Nie żyjemy zatem tylko po to, aby coś *robić*,
ale przede wszystkim po to, aby zwyczajnie *być*”
McDowell, 2010, s. 22

„Być sobą to przekraczać siebie [...]”
T. Styczeń, 2000

Společno-kulturowa zapaść autorytetu pedagogiki i pedagogów w ich podstawowym, wychowawczym oddziaływaniu w tym, co nazywamy „dziś”, zdaje się niestety być smutnym, acz koniecznym do skonstatowania i przynajmniej w punkcie wyjścia, w formie wyzwania, a także chorobowej diagnozy, faktem¹. Smutek ów spowodowany jest niczym innym jak prymarną troską o kształt dzisiejszej i jutrzejszej kultury, która fundamentalnie jest sposobem bycia człowieka

¹ Kryzys pedagogiki i pedagogów w ich wychowawczym oddziaływaniu, o jaki nam w tym miejscu idzie, jest współzwiązany z kryzysem kultury w jej postmetafizycznym, czy wręcz a(nty)metafizycznym wymiarze. Wynika on z próby negacji tego, co stanowi o kulturowości kultury, a więc jej metafizycznego horyzontu, co jest równoznaczne z samobójstwem kultury, wszak „skąd” i „dokąd” kultury stanowi od/ku-metafizyczna autotransgresyjność człowieka w jego współbyciu-w-świecie. Przyjmujemy tym samym, iż kultura i wychowanie są względem siebie źródłowo współzależne i współkonstytutywne, nie jest natomiast naszym zamiarem preferowanie jakiegoś konkretnego modelu tychże relacji.

ka (por. Jan Paweł II, 1980, nr 6–7; Kowalczyk, 2005), który z kolei uwarunkowany jest szeroko rozumianym i realizowanym wychowaniem. Idzie zatem ostatecznie o człowieka w jego „być” czy „nie być”, o to, czy będzie żył na miarę tego, kim jest, czy nie rozminie się z samym sobą i drugim człowiekiem w jednoczącej ich, mimo osobowej różnicy, jedności człowieczeństwa². Oczywiście przyczyn takiego stanu rzeczy jest wiele, bo i sama sytuacja jest niezwykle złożona, stąd chcąc zrozumieć obecny stan pedagogiki, nie należy go wyabstrahowywać z jego *Sitz im Leben*. Wydaje się jednak, że najbardziej heurystycznie płodną postawą wobec zastanej „faktyczności” jest próba dokonania wewnątrz siebie swoistego rachunku sumienia, wszak jak zauważa Georges Friedmann: „Ta praca nad sobą jest konieczna, ta ambicja – słusza. Liczni są ci, których pochłania całkowicie wojująca polityka – przygotowania do rewolucji społecznej. Nieliczni, bardzo nieliczni ci, którzy przygotowując rewolucję, chcą stać się jej godni” (Friedmann, 1970, s. 359, cyt. za: Hadot, 2000, s. 347). Dokonać się to musi pierwszorzędnie w samych pedagogach i tych, którym pedagogika nie jest obojętna (czy jednak ma prawo być obojętna komukolwiek?), wszak to w nich i z nich się wydarza, ale i oni wydarzają się do pewnego stopnia jako jej rezultaty, jako wcielone idee: „strukturę społeczeństwa na całym świecie tworzą ludzie, a zewnętrzna struktura społeczeństwa jest rezultatem wewnętrznej, psychologicznej struktury naszych ludzkich powiązań, gdyż poszczególna jednostka jest wynikiem całego doświadczenia, wiedzy i postępowania człowieka” (Krishnamurti, 2014, s. 15). Podjęcie tego zadania, owszem zmierzającego do konkretnej *praxis*, musi się rozpocząć na poziomie *logosu*, wszak to on, w zależności od treści, jaką jest wypełniony, wyznacza sposób działania. Nie idzie tu jednak o jakikolwiek *logos*, ale o *Logos* w jego jedności całościowej i ostatecznej perychorezy Prawdy i Sensu³, idzie o ujrzenie siebie na nowo (konwersja) w swym byciu „więcej” w kontekście tego, co *unum necessarium*, a więc *logosu* bycia – bycia *logosu* (zob. Płóciennik, 2014). Zamierzamy zatem wskazać, że kryzys współczesnej pedagogiki związany jest z zagubieniem przez nią samą konstitu-

² „[...] pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury w ogóle i każdej zarazem kultury jest wychowanie. W wychowaniu bowiem chodzi właśnie o to, ażeby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem- o to, ażeby bardziej «był», a nie tylko więcej «miał»- aby więc poprzez wszystko, co «ma», co «posiada», umiał bardziej i pełniej być człowiekiem- to znaczy, ażeby również umiał bardziej «być» nie tylko «z drugimi», ale także i «dla drugich»”, (Jan Paweł II, 1980, nr 11). Przyjmujemy zatem, iż zgodnie z podzielaną przez nas perspektywą personalistyczną, wychowanie dotyczy ujawniania w człowieku na poziomie osobowościowym tego, kim on jest sam sobie dany od początku na poziomie osobowym, na sposób za-daniowy, tak iż, „być człowiekiem” pozostaje zawsze nieprzekraczalną normą i warunkiem „stawania się człowiekiem” (zob. Rodziński, 1968; Hołub, 2008; Hołub, 2012).

³ „Prawda jest bowiem *lógos* tworzącym *diálogos*, a więc komunikację i komunie”, Benedykt XVI, 2009, nr 4. Idzie w gruncie rzeczy o postrzeganie rzeczywistości jako wezwania Bycia, a tym samym przyjęcie dialogicznej postawy wobec Bycia, którą Halík określa mianem wiary (por. Halík, 2011, s. 14–15).

ującego ją wymiaru „więcej” (co jest powiązane z zagubieniem metafizycznego wymiaru kultury), w którym jest ona w pełni sobą i u siebie, jako źródłowo szeroko rozumiana filozofia wychowania (zob. Walczak, 2006), a tym samym chcemy uzasadnić konieczność dokonania się w niej konwersji w imię dobra własnego, kultury i każdego człowieka w ich głębokich powiązaniach.

Konwersja pedagogiki – „dlaczego”, „od czego”, „ku czemu”?

Chcąc mówić o konieczności konwersji pedagogiki, należy pokrótce wyjaśnić, co przez to rozumiemy, a także wskazać na punkty odniesienia tegoż procesu, a mianowicie „skąd” – „dokąd” miałby się on dokonać, a także „dlaczego”.

„Etymologicznie konwersja (z łacińskiego *conversio*) oznacza zwrot, zmianę kierunku. Słowo to służy więc do określenia wszelkiego rodzaju zwrotu lub przekształcenia. [...] Tu rozpatrywać będziemy konwersję w jej znaczeniu religijnym i filozoficznym; mowa będzie zatem o zmianie w sposobie myślenia, a może nią być zarówno zwykłe skorygowanie jednego sądu, jak i całkowita przemiana osobowości. Łacińskie słowo *conversio* odpowiada w istocie dwu słowom greckim o różnym znaczeniu: *ἐπιστροφή*, które oznacza zmianę ukierunkowania i mieści w sobie ideę jakiegoś powrotu (powrotu do źródeł, powrotu do siebie) oraz *μετάνοια*, które oznacza zmianę, skorygowanie sposobu myślenia i mieści w sobie ideę przemiany i odrodzenia. Istnieje więc w pojęciu konwersji wewnętrzne przeciwstawienie idei «powrotu do źródeł» i «odrodzenia»⁴. To właśnie wewnętrzne napięcie konwersyjne będzie nas tutaj interesowało, zakładamy jednakowoż, iż prawdziwe odrodzenie może się dokonać jedynie przy źródle, przy *arché*.

Tym samym, naszym zdaniem, konwersja pedagogiki powinna dokonać się od jej partykularnego charakteru, jako nauki szczegółowej, która w dodatku podlega z dnia na dzień coraz dalej idącej parcelacji⁵, więcej, od swoistego gorsetu

⁴ P. Hadot, *Konwersja*, [w:] tegoż, 2003, s. 223. Więcej na temat konwersji zob. E. Hałas, 2007, zwłaszcza s. 14–53, gdzie zagadnienie zaprezentowane jest w sposób interdyscyplinarny.

⁵ Na miejscu wydaje się przywołanie trafiającej w sedno problemu konstatacji P. Sosnowskiej: „W tym miejscu nie sposób nie odnotować niebezpieczeństwa, które wiąże się z odmówieniem pedagogice statusu dyscypliny humanistycznej. Jeszcze niedawno było oczywiste, że pedagogika – niezależnie od ważnego i potrzebnego kształcenia zawodowego – generuje w dialogu z innymi dyscyplinami humanistycznymi akademicką debatę na temat sensu, celu oraz istoty kształcenia i wychowania w szerszym kontekście kulturowym. Tymczasem pedagogika jako nauka społeczna zmierza to tego, by stać się rodzajem nauki inżynierskiej, w której pytanie o sens zostaje całkowicie wyparte przez zagadnienia techniczne. Widać to w programach kształcenia studentów, w których przedmioty, niezbędne do tego, by dostarczyć kontekstu do takiej debaty, redukowane są na rzecz treningu umiejętności i tzw. kompetencji. Filozofia, socjologia, historia czy wiedza o sztuce już nie stanowią teoretycznej podstawy studiów pedago-

redukcyjnego modelu naukowości, w którym sama się zamknęła⁶, w kierunku pedagogiki skoncentrowanej na myśleniu o wychowaniu (por. Folkierska, 1990, s. 103; zob. także Śliwerski, 2010) w kategoriach integralnie rozumianego uczenia się (por. Krishnamurti 2003, s. 156) sztuki bycia człowiekiem (zob. Fromm 2013)⁷ w kontekście całości *Logosu*-Prawdy Bycia. Jednakowoż aby podolać temu zadaniu, musi ona (na powrót) stać się filozofią wychowania: „jedną z podstawowych tez tej pracy jest zatem przeświadczenie, że filozofia wychowania, jak każda filozofia, jeśli chce zasłużyć na to miano, nie może zrezygnować z postulatu ogarnięcia całości, to znaczy nie wolno jej być skromną nauką szczegółową. Musi stać się przełomową wykładnią całego ludzkiego doświadczenia. Nie może zatem dogmatycznie samoograniczać się do czegoś, co nasi antenaci zwykli by uznawać za sprawę edukacji (jakkolwiek, z drugiej strony, jeżeli nie chce utracić kontaktu ze zjawiskami, nie wolno jej się z tym nie liczyć), lecz musi sama krytycznie wyznaczyć dziedzinę tych spraw w nowy – wywrotowy właśnie sposób” (Sosnowska, 2009, s. 12). Owszem, ani pedagogika, ani wychowanie nie są tym, co ostateczne i co całościowe, ale mogą jedynie „stamtąd” zostać ustanowione i zrozumiane, jedyną ich normą, jedynym ich *logosem* może być *Logos*-Prawda Bycia, o którą źródłowo pyta i której poszukuje filozofia: „W moich filozoficznych poszukiwaniach pragnąłem zawsze pojąć nie tylko sens własnej egzystencji, lecz także sens istnienia człowieka w ogóle. Byłem i jestem nadal przekonany, że każdy może ten sens rozpoznać. Możemy też uzyskiwać całościowy obraz rzeczywistości i odnajdywać miejsce człowieka w tej całości. Uważam, że to właśnie stanowi charakterystyczny rys filozofowania, rozumianego jako ćwiczenie się w mądrości” (Pawłowski, 1996, s. 13). Czy jednak mądrość, sapiencjalne bycie (por. Hadot, 2000, s. 279) człowiekiem w jedności prawdziwościowego myślenia-bycia i dobroci (zob. Gadacz, 2013, s. 10–22)⁸

gicznych – są raczej zredukowanymi do minimumozdobnikami treningu zawodowego i traktuje się je podobnie jak niegdyś przedmioty humanistyczne na politechnikach i akademiach medycznych – jako zajęcia szlachetne, ale w gruncie rzeczy, z punktu widzenia tych uczelni, nieistotne”, (Sosnowska, 2015, s. 395–396, przyp. 88). Na temat niezbędności filozofii w ramach studiów pedagogicznych zob. Kamiński, 2013.

⁶ Bynajmniej nie twierdzimy, że pedagogika nie jest nauką, a jedynie, że jest czymś znacznie więcej niż nauka – (por. Filek, 2013, s. 163–164). Co prawda Filek swoją argumentację odnosi bezpośrednio do etyki, to wydaje się, że transponowanie tegoż stanowiska na szeroko rozumianą filozoficznie ugruntowaną humanistykę, w tym i pedagogikę, jest w pełni uprawnione.

⁷ Co ciekawe, Fromm nadzieję na wyjście z kryzysów cywilizacji konsumpcyjno-technicznej, z jaką mamy współcześnie do czynienia za sprawą globalizacji i kultury masowej na coraz większym obszarze naszego globu, w ramach której także pedagogika i wychowanie są widziane w perspektywie *techné* będącej kategorią rozumu instrumentalnego, dostrzega w przywróceniu prymatu „być-bycia” – zob. Fromm, 2013b. Inna kwestia, że z kolei Frommowskiej perspektywie brakuje odniesienia do Prawdy Bycia, przez co człowiek zostaje zamknięty w swoim byciu, a cała wizja jawi się jako zawieszona w próżni, nieugruntowana.

⁸ „Mądrość jest etyką ściśle połączoną z metafizyką” (Conche, 2007, s. 8). Siłą napędzającą i spajającą dążenie do mądrości, ale ponieważ i samą mądrość, w jej jedności prawdy i dobra,

nie jest/nie powinno być ostatecznym i źródłowym ideałem wychowawczym? (zob. Szewczyk, 2013). Możliwe jest to jednak przez powrót do „utraconej jedności” filozofii i pedagogiki, tym bardziej że owo pęknięcie okazało się być na dłuższą metę niekorzystne dla obydwu stron. Gdzie zatem szukać owego punktu styku odsyłającego jednocześnie do *Logosu*-Prawdy Bycia *hic et nunc*, w warunkach współczesności, wszak wspólna historia, owszem, może być inspiracją dla podjęcia tego trudu poszukiwania, ale nie może już stanowić bezpiecznej przystani powrotu, tak jakby nowożytno-ponowoczesne fluktuacje, w ich zarówno pozytywnych, jak i negatywnych konsekwencjach, nie miały miejsca. Nie idzie zatem o powrót do jakiegoś etapu relacji między filozofią⁹ a pedagogiką, do jakiegoś konkretnego modelu, uznanego w sposób arbitralny za optymalny czy właściwy, ale o przywrócenie twórczego napięcia między nimi, które nie prowadzi ani do utożsamienia, ani do rozdzielenia (zob. Kulesza-Milewski, 2008–2009). Czy da się i jeśli tak, to gdzie i jak, ujaśnić, na nowo odsłonić źródłowy charakter filozofii wychowania, jako remedium na obecny stan/kryzys pedagogiki?

jest ostatecznie miłość, zgodnie z etymologicznym rozumieniem filozofii jako umiławania mądrości – zob. Grzegorzczuk, 2014.

- ⁹ Należy wyraźnie podkreślić, że nie idzie nam tu o filozofię jako taką, która *nota bene* nie istnieje i nie jest możliwa, ale o filozofię o wyraźnie mądrościowym charakterze, w tym znaczeniu, na jakie wskazują przywołane powyżej słowa Pawłowskiego, a więc o profilu/wychyleniu ontologiczno-metafizycznym. Naszym zdaniem tylko tak pojęta filozofia jest filozofią *par excellence*, w przeciwnym wypadku nie jest warta zachodu, jako że wszelkie jej inne funkcje mogą zostać, i w gruncie rzeczy zostały, z powodzeniem przejęte przez nauki szczegółowe. Przywołajmy w tym kontekście wielce wymowną konstatację Bergsona, znakomicie korelującą przy tym z podstawowymi zagadnieniami odnowionej pedagogiki jako filozofii wychowania: „Skąd przychodzimy? Co tu robimy? Dokąd zmierzamy? Gdyby filozofia nie miała naprawdę nic do powiedzenia o tych sprawach najwyższej wagi, gdyby nie potrafiła rozjaśnić ich stopniowo tak, jak rozjaśnia się problemy biologiczne czy historyczne, gdyby nie mogła korzystać z ciągłych postępów doświadczenia, gdyby miała ograniczać się do przeciwstawiania sobie tych, którzy głoszą nieśmiertelność, i tych, którzy jej przeczą, a to z racji wyprowadzonych z hipotetycznej istoty duszy i ciała, byłoby niemal rzeczą słuszną powiedzieć, odwracając sens słów Pascala, że cała filozofia nie jest warta jednej godziny zachodu”, H. Bergson, *L'Energie spirituelle*, cyt. za: Kołakowski, 1997, s. 56. Zaznaczmy jedynie, iż nie zgadzamy się z Bergsonem co do możliwości naukowego, w sensie dzisiejszych standardów naukowości, rozwiązania kwestii filozoficznych; w naszym przekonaniu filozoficzne „rozjaśnienie” tychże problemów może także, choć nie wyłącznie (nie wykluczając całościowych rozwiązań na modłę gnostyczną, czego także można by się było dopatrywać w przywołanym cytacie z Pawłowskiego), polegać na eksplikacji warunków możliwości postawienia powyższych pytań (językowych, antropologicznych, a wreszcie metafizycznych), więcej, na radykalnym postawieniu tych pytań w ich ontologiczno-metafizycznym wymiarze, a przez to ujaśnieniu źródłowej otwartości w kierunku zawsze większej całościowości, a tym samym radykalnym postawieniu człowieka jako „miejsca” tejże otwartości w obliczu Tajemnicy Istnienia (S.I. Witkiewicz) jako *mysterium tremendum et fascinans* (R. Otto).

**Potrzeba osadzenia kategorii wychowania w perspektywie
Całości *Logosu*-Prawdy Bycia (upadek metanarracji vs.
człowiek jako zwierzę metafizyczne)**

„Miejscem”, z którego możliwy jest dostęp do Całości *Logosu*-Prawdy Bycia i w którym się on otwiera, jest człowiek ujmowany w prawdzie jego bycia¹⁰, która jest „momentem” wydarzania się *Logosu*-Prawdy Bycia: „To ukierunkowujące wglądanie w bycie wyrasta z przeciętnego rozumienia bycia-rozumienia, w obrębie którego zawsze się już poruszamy i które ostatecznie należy do istotowego ukonstituowania samego jestestwa” (Heidegger, 2010, s. 20). Wynika to z danościowego charakteru faktu ontologicznego sposobu bycia jestestwa-człowieka: „Jestestwo to byt, który nie tylko występuje pośród innego bytu. Wyróżnia je ontycznie raczej to, że temu bytowi w jego byciu chodzi o samo to bycie. Wówczas zaś do tego ukonstituowania bycia jestestwa należy to, że jestestwo w swoim byciu odnosi się do tego bycia (*in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat*). To zaś znów oznacza: jestestwo w jakiś sposób i do pewnego stopnia wyraźnie rozumie siebie w swoim byciu. Swoiste dla tego bytu jest to, że, wraz z jego byciem i poprzez nie, bycie to zostaje mu otwarte. *Rozumienie bycia samo jest określeniem bycia jestestwa*. Ontyczna swoistość jestestwa polega na tym, że *jest* ono ontologiczne” (tamże, 25–26). *Logos*-Prawda Bycia i prawda bycia człowieka przenikają się w integralnie rozumianym doświadczeniu człowieka¹¹, tak iż wbrew wszelkim naturalistycznym koncepcjom (zob. Judycki 2003, 17–37), człowiek szczególnie tam, gdzie ontologiczność-metafizyczność¹²

¹⁰ Prawda bycia człowieka zawiera w sobie także „momenty” jego nie-bycia, a mianowicie prawdę jego nie-bycia „jeszcze” wrzuconym/danym w bycie w akcie poczęcia (przyjmujemy w tej kwestii stanowisko personalizmu ontologicznego – zob. Biesaga, 2004) oraz prawdę już nie-bycia, poczynszy od wyrzucenia/zabrania z bycia w śmierci, stąd pytanie o prawdę bycia człowieka pyta o znacznie więcej, niż tylko o to, co jawi się w postaci człowieka, tak iż, prawda jego bycia okazuje się być już zawsze większa niż on sam.

¹¹ Szerzej na temat „struktury” integralnie rozumianego doświadczenia człowieka w kontekście współczesnych wyzwań pedagogiki, w tym konieczności filozoficzno-wychowawczego nawrócenia pedagogiki – zob. Płóciennik 2014, s. 101–107; tenże, 2013, s. 370–375.

¹² Odwołując się do Heideggera, bynajmniej nie przejmujemy automatycznie jego rozumienia ontologii i metafizyki, a jedynie nawiązujemy do pewnych intuicji. Przez ontologiczność rozumiemy tu całościowe ujęcie rzeczywistości, ale o tyle, o ile jest ona dana człowiekowi przez pryzmat jego człowieczeństwa, lepiej: współ-dany człowiekowi sposób ujmowania rzeczywistości. Zakładając jednakowoż autotransgresyjną wizję człowieka jako bytu przekraczającego samego siebie na mocy „własnej” autotransgresyjnej konstytucji, rozpoznajemy w nim swoistą metafizyczność, swoiste metafizyczne wychylenie „poza siebie”, w kierunku Całości *Logosu* – Prawdy Bycia, choćby na sposób *quasi*-nieskończonego, lepiej: potencjalnie nieskończonego bycia otwartym na Całość *Logosu* – Prawdy Bycia, co znakomicie oddaje łacińska sentencja: *anima est quodammodo omnia*. Zob. Zboralska, 2012a, 2012b. Należy przy tym podkreślić, że na podstawie ontologiczno-metafizycznego doświadczenia człowieka, jako mało prawdopodobna jawi się skończoność Bycia, raczej z dużą dozą ostrożności można by wnosić/postu-

jego człowieczeństwa¹³ próbuje się zakwestionować, okazuje się raz jeszcze jako już zawsze dane i za-dane samemu sobie zwierzę metafizyczne¹⁴, uprawiające

lować jego nieskończoność, wszak o ile człowiek w jego potencjalnie nieskończonej otwartości na Bycie jest „momentem” Bycia, to daje się ona zrozumieć jedynie jako otwartość „z wnętrza” radykalnej i absolutnej nieskończoności Bycia. Nie zamierzamy przeciwstawiać sobie ontologiczności i metafizyczności, wszak wyrastają one z jednego źródła, jakim jest doświadczenie przez człowieka jego człowieczeństwa w jego współ-byciu-w-świecie, ale nie chcemy ich też zarazem utożsamiać, lecz zachować i ujaśnić skończoną nieskończoność ludzkiego bycia w jego otwartości wobec misterium Bycia, a tym samym zachować rozróżnienie między dostępnym człowiekowi skończonym ujmowaniem Bycia i potencjalnie nieskończonym ku Niemu wychylaniem a samym Byciem, które „jest” sobą samym. Uwaga ta jest istotna, gdyż „czytelnik pism Heideggera [do którego nawiązujemy – M.P.] odnosi wrażenie, że jego filozofia egzystencjalna ma na celu wykazać «istotną i konieczną skończoność wszelkiego istnienia». Sprzeciwia się temu znamienna wypowiedź ustna, w której protestował on przeciw takiemu mniemaniu; jego sprostowanie brzmi, jak następuje: «Pojęcie bycia (*Sein*) jest skończone; ta jednak nauka nie orzeka niczego o skończonym i nieskończonym charakterze bytu i samego bycia (*das Seiende und des Seins selbst*). Każdy byt, który dla ujęcia bytu (*Seiendes*) potrzebuje pojęcia bycia (*Seinsbegriff*) jest skończony; w przypadku istoty nieskończonej – ona go nie potrzebuje dla poznania bytu. My, ludzie, dla wydobywania bytu na światło posługujemy się pojęciową filozofią, ponieważ jesteśmy skończeni; nasza właściwość jako istot skończonych, nawet sama istota tej właściwości bycia skończonym, zasadza się na tej skończoności stosowania pojęcia bycia. Bóg przeciwnie, jako nieskończony, nie podlega żadnej takiej konieczności ograniczającej poznanie: *Bóg nie filozofuje*. Lecz człowiek jest właśnie przez to definiowany, że aby ustosunkować się do bytu (*Seiende*), posługuje się do tego pojęciem bycia (*Seinsbegriff*)». (Por. sprawozdanie R.P. Daniel Feuling O.S.B. W: «Lz Phénoménologie. Journées d'Etudes de la Société Thomiste», I, Les Editions du Cerf, Juvisy, 1932, s. 39). Uczyniono tutaj ostre cięcie między byciem (*Sein*) i rozumieniem bycia, którego w pismach Heideggera brakowało, przez co możliwość bytu wiecznego pozostawała otwarta. Ponieważ to przedstawienie opiera się tylko na wypowiedzi ustnej i w pismach Heideggera nie ma podstaw, podeajemy ją tutaj tylko w uwagach. W każdym razie opiera się na rozmowie, która miała na celu przygotowanie publicznego sprawozdania na temat fenomenologii Heideggera. Wydaje się nam wszak zbyt ważna, by można ją było przemilczeć” (Stein, 1998, s. 203, przyp. 145; zob. Grzegorz, 1998, s. 21–26). Warto w tym miejscu przytoczyć jeszcze konstatację Weltego: „Ze względu na te skrajnie odmienne możliwości, wschodzenia i naporu, zdanie: «Bycie to ono samo» wyklucza wprawdzie nieprzemysłane interpretacje metafizyczne, nie wyklucza jednak możliwości zmiany we wschodzeniu i otwieraniu się bycia. To samo dotyczy zdania: «Bycie to nie jest Bóg» [Heidegger zaprzecza także jakoby Bycie było zasadą świata – M.P.]. Nie wyklucza ono żadnych możliwości pokazywania się bycia z wyjątkiem domysłów, wpływających z subiektywnych pragnień i wyobrażeń, na które nic nie wskazuje, jeśli się patrzy z punktu widzenia bycia” (Welte, 2000, s. 307–308), Bycia, które „nie jest jego zdaniem [Heideggera – M.P.] równoznaczne z obecnością i nieobecnością zarazem. Nieprzewidywalny opór przeciw pełnemu odsłonięciu jest immanentą cechą samej rzeczywistości, a nie tylko korelatem przejściowej czy niezbywalnej niedoskonałości spojrzenia” (Michalski, 1978, s. 239), a tym samym gwarantem zachowania przez człowieka jego sobości „wewnątrz” Tajemnicy Bycia.

¹³ „Albowiem organem myślenia metafizycznego jest bezwarunkowo zawsze cały człowiek”, (Błęszyński, 2016, s. 27.)

¹⁴ „Człowiek jest ssakiem, lecz metafizycznym” (Błęszyński, 2016, s. 10).

metafizykę i czyniące to już od zawsze, więcej, niemogące tego nie czynić¹⁵, mimo i dzięki własnej skończoności i niedoskonałości (por. Rahner, 2008, s. 39–47). Jedynie pamięć o jedności i jednoczesności autotranscendencji i przygodności człowieka (zob. Pascal, 2008, s. 72), jako źródła jego ludzkiego (!)¹⁶, metafizycznego wychylenia, a zarazem świadomość nieprzedmiotowości jego źródłowego charakteru, może uchronić przed próbą ideologicznego zamknięcia doświadczenia człowieka jako miejsca spotkania *Logosu*-Prawdy Bycia i prawdy bycia człowieka w ramach jakiegokolwiek (jednego) systemu, (jednej) interpretacji, (jednego) modelu, jednym słowem w ramach jakiegokolwiek idei: „Bycie ontologiczne» nie oznacza jeszcze wykształcenia ontologii. Jeśliby więc zastrzec termin «ontologia» do wyraźnego teoretycznego zapytywania o bycie bytu, to trzeba będzie wspomniane bycie-ontologiczne jestestwa uznać za przedontologiczne. Wcale jednak nie znaczy to tyle, co po prostu «bytujące-ontycznie», lecz bytujące (*seiend*) w sposób rozumienia bycia” (Heidegger, 2010, s. 26). Tym samym współczesna krytyka metanarracji w jej antyreistycznym nastawieniu (odrzućcie zreizowanej wersji źródłowości i metafizyczności) okazuje się w całej swej aporetyczności (zob. Szkaradnik, 2012, s. 101–120) swoistym *katharsis* dla ponownego ujaśnienia źródłowo metafizycznego sposobu wydarzania się doświadczenia człowieka. Stąd kiedy mówiliśmy o tym, że konwersja zaczyna się na poziomie idei (przemiana myślenia), chodziło nam o powrót do myślenia źródłowego, a nie o otworzenie jakiegokolwiek ideologii, wszak człowiek nie jest panem bytu, ale jest pasterzem bycia, bycia, w które i w którym jest dany/rzucony¹⁷, i które będąc mu powierzone, zawsze go poprzedza jako *semper maior* i nie może stać się nigdy przez niego posiadane i zawładnięte (por. Heidegger, 1977, s. 104). Dopowiedzmy także, że kiedy mówimy o człowieku, mamy na myśli nie ideę człowieka, gdyż ta jest co najwyżej wytworem ideologizującego człowieka, ale idzie nam o każdego realnego człowieka z „krwi i kości, który rodzi się, cierpi i umiera – przede wszystkim umiera – który je i pije, bawi się i śpi, myśli i kocha, człowiek którego się widzi i słyszy”, (Unamuno, 1984, s. 5–6) „człowieka wedle życia», z krwi i kości” (tamże, s. 8), w jego wymiarze indywidualnym (niepowtarzalnościowo-godnościowym) i społeczno-wspólnotowym, w jego wielkości i małości, w jego byciu i działaniu, w jego odniesieniu do siebie samego, innych, świata i (t)Transcendencji (w jego wsobności i trans-

¹⁵ Należy podkreślić, że konsekwentny naturalizm, bądź co bądź, sam stanowi pewną formę nie tylko ontologii, ale metafizyki, obciążoną przy tym zarzutem samozwrotności i samopodważalności – zob. Załuski, 2014, s. 228–246.

¹⁶ „Metafizyka jest jednak nauką *ludzką*. Jest więc ona zawsze i w swej istocie związana zawsze z poczuciem zagrożenia i ciemnością, które należą w sposób nie dający się znieść do istoty człowieka. I jeśli pojedynczy człowiek uprawia metafizykę, to siłą rzeczy taka metafizyka będzie naznaczona jego własnym ograniczeniem” (Rahner, 2008, s. 39).

¹⁷ Rzuconność nie jest kategorią neutralną, ale formą interpretacji faktu i sposobu (za-)istnienia człowieka, tak samo zresztą jak daność, stąd użyty przez nas sposób zapisu: dany/rzucony, ma wskazywać na możliwość różnorodnych interpretacji. Zob. w tej kwestii Kłoczowski, 1999, s. 121.

gresyjności), a więc o człowieka w całej prawdzie jego bycia¹⁸, która jako dana i za-dana odsłania się „z”, „w” i „wobec” zawsze większego *Logosu*-Prawdy Bycia (zob. Heidegger, 1977, s. 104)¹⁹. Ten i tak rozumiany człowiek (wszak innego nie ma!), „ten konkretny człowiek z krwi i kości jest podmiotem i zarazem najwyższym przedmiotem wszelkiej filozofii” (Unamuno, 6) i powinien stać się podmiotem i zarazem najwyższym przedmiotem odnowionej w swym myśleniu pedagogiki jako filozofii wychowania (por. Chrost, 2013, s. 61; zob. także Ablewicz, 2002; Krasnodębski, 2005), gdyż, jak podkreśla Miguel de Unamuno, „[...] człowiek, człowiek żywy i wieczny wart jest wszystkie teorie i wszystkie filozofie” (Unamuno, 1984, s. 346), wszak one są jedynie środkiem do celu, którym jest sam człowiek (zob. Kant, 1953, 60 i nn.).

Auto-sceptyczne inspiracje normatywne dla na-nowo-myślanej pedagogiki jako filozofii wychowania

„Teoria pedagogiczna nigdy nie jest zawieszona w próżni, zawsze jest wypadkową szerszego, zwykle filozoficznego poglądu na świat, stanowi jego swoją egzemplifikację. [...] Jak dowodzi Wanda Kaczyńska, w myśleniu pedagogicznym istnieje przedzałożeniowość filozoficzna” (Chrost, 2013, s. 62; zob. Kaczyńska, 1998). Owa przedzałożeniowość ma miejsce bez względu na jej uświadomienie bądź też jego brak – wszak od filozofii ostatecznie nie ma ucieczki, co od-nowiona pedagogika powinna przyjąć z jednej strony jako aprioryczne założenie, z drugiej jako fenomenologicznie daną faktyczność. Czy jednak mimo niewątpliwych uwarunkowań kulturowo-światopoglądowych (w tym

¹⁸ „Chodzi więc tutaj o człowieka w całej jego prawdzie, w pełnym jego wymiarze. Nie chodzi o człowieka «abstrakcyjnego», ale rzeczywistego, o człowieka «konkretnego», «historycznego». [...] Przedmiotem tej troski jest człowiek w swojej jedynej i niepowtarzalnej rzeczywistości człowieczej [...]. Każdy człowiek w całej tej niepowtarzalnej rzeczywistości bytu i działania, świadomości i woli, sumienia i «serca». Człowiek, który – każdy z osobna (gdyż jest właśnie «osobą») – ma swoją własną historię życia, a nade wszystko swoje własne «dzieje duszy». Człowiek, który zgodnie z wewnętrzną otwartością swego ducha, a zarazem z tylu i tak różnymi potrzebami ciała, swej doczesnej egzystencji, te swoje osobowe dzieje pisze zawsze poprzez rozliczne więzi, kontakty, układy, kręgi społeczne, jakie łączą go z innymi ludźmi – i to począwszy już od pierwszej chwili zaistnienia na ziemi, od chwili poczęcia i narodzin. Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem «wspólnotowego», i zarazem «społecznego» – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości”, (Jan Paweł II, 1979, nr 13–14), wreszcie, kosmosu oraz w(W)szechograniającej t(T)rascendencji, jest i powinien być, parafrazując Jana Pawła II, pierwszą i podstawową drogą nawróconej pedagogiki jako filozofii wychowania.

¹⁹ Na temat zawsze grożącego redukcjonizmu w ujmowaniu człowieka, który z kolei skutkuje redukcjonistyczną wizją pedagogiki, zob. W. Starnawski, 2012; W.M. Nowak, 2008.

i filozoficznych), w jakie każdorazowo obleczone jest wychowanie, lepiej: doświadczenie pedagogiczne jako element integralnie ujętego doświadczenia człowieka, można wskazać jakieś minimum, choćby względnie uniwersalnych norm, które miałyby stanowić niejako *Urgrund* dla nawróconej pedagogiki jako filozofii wychowania? Spróbujemy zaproponować kilka takich punktów odniesienia, z pełną świadomością ich nieoczywistego, a tym samym dyskusyjnego, charakteru. Wszak, owszem, ma rację Andriej Tarkowski, stwierdzając, iż „Wyzwanie, jakie stoi przed naszą epoką, polega na tym, by człowiek pozostał zagadką, by nie uznał, że wszystko jest proste, wszystko jest wyjaśnione i możliwe do wyjaśnienia», z drugiej strony „nie wystarczy jednak stawiać pytania, ponieważ pytać to – jak twierdził Lacan – odkryć, że tym, co określa człowieka, jest brak. Jeśli człowiek jest brakiem, to jest on również pragnieniem. Pragnienie – to równocześnie świadomość braku i poryw. Chodzi więc również o to, by pobudzić przeczucie, że istnieją odpowiedzi”. Zwłaszcza dzisiaj, „w tym świecie, który nie eksploduje, lecz raczej zapada się z powodu nieobecności sensu [...]” (Clément, 2009, s. 30).

Rudymmentarny wydaje się powrót do najbardziej fascynującej i zarazem przerażającej kwestii, a mianowicie daności (B)bycia, do faktyczności istnienia, do „jest” – Bycia i bycia człowieka, lepiej: do dochodzenia Bycia do głosu w człowieku na sposób jego bycia. Zanim zaczniemy się zastanawiać, jaki jest człowiek i jaki być powinien oraz będziemy podejmować problematykę wzajemnej korelacji tychże stanów, należy na nowo dostrzec i przejąć się (doświadczenie ontologiczno-metafizyczne) tym, że on-człowiek fundamentalnie „jest” w obrębie zawsze większego „Jest” (Starnawski, 2011, s. 104). Filozofia wychowania radykalnie przemyślana zaczyna się i odsyła zawsze do owego źródłowego fenomenu – „Bo jest” człowiek²⁰, a niejako wtórnie zmierza do tego, jaki jest (mimo współdaności tychże fenomenów), wraz z wpisanym weń potencjałem wychowawczym (por. Starnawski, 2011, s. 107–111). Niejako na przedłużeniu owej daności (I)istnienia zarysowuje się problematyka powiązania tejże daności z za-danością w formie napięcia między *logosem* a *ethosem*, ze wskazaniem – ale nie dychotomicznym, na ten pierwszy, a tym samym próbą uniesienia ciężaru prymarnej funkcji pytania, i to nie jakiegokolwiek, ale pytania o Prawdę-Sens Bycia i o prawdę-sens bycia człowieka i wychow(yw)ania. Tym samym pojawia się tu jasny postulat przemyślenia kategorii wychowania w kluczu ontologiczno-metafizycznym.

Takie ustawienie optyki w myśleniu o wychowaniu spowoduje konieczność nowej refleksji nad afirmującym i transformującym wymiarem wychowania, z przyznaniem prymatu temu pierwszemu, jako warunku możliwości tego drugiego (zob. Dobroczyński, 2013–2014; Sandel, 2014, s. 47–60). Wynika to przede wszystkim z autoteliczności człowieka w jego niezbywalnej godności

²⁰ Na temat „ontologii fundamentalnej «Bo jest»” zob. Pacukiewicz, 2012, s. 8–17.

bycia człowiekiem, suponującej względem niego zachowania, w tym także wychowawcze, oparte na normie personalistycznej (*persona est affirmanda propter se ipsam*) (zob. Styczeń, 1982; Biesaga, 2012), wszak „człowiek jest wielki nie przez to, co posiada, ale przez to, kim jest; nie przez to, co ma, lecz przez to, czym dzieli się z innymi” (Jan Paweł II), tak iż prymat „być” przed „mieć” nie może zostać nigdy zachwiany w wymiarze ontologicznym, ale możliwa jest jego podmiana na poziomie moralnym, tak że zamiast bardziej „być”, bardziej ujawniać swoje bycie i z ontycznego przekuć je w moralne, człowiek może skupić się jedynie na tym, aby więcej „mieć”, będącego formą jego autoalienacji, czego przykładem w sferze wychowania może być jednostronne przesunięcie akcentu w kierunku samego wykształcenia: „Czy przy takim układzie proporcji oraz przy systematycznym wzroście wykształcenia, które odnosi się do rzeczy posiadanych przez człowieka, nie zostaje coraz bardziej przesłonięty sam człowiek? Byłaby to całkowita alienacja wychowania; zamiast pracować na rzecz tego, kim człowiek powinien «być», pracowałoby ono tylko na rzecz tego, czym może się wykazać w dziedzinie «ma», «posiada»” (Jan Paweł II, 1980, nr 13)²¹.

Reasumując, „człowiekowi, który sobie to wszystko uświadamia, kierując się równocześnie poczuciem elementarnej odpowiedzialności, narzuca się myśl, która jest zarazem *moralnym imperatywem*: trzeba zmobilizować sumienia! Trzeba spotęgować *wysiłek ludzkich sumień* na miarę tego napięcia pomiędzy dobrem a złem, jakie się stało udziałem ludzkości dwudziestego wieku. Trzeba się przekonać do pierwszeństwa etyki przed techniką, prymatu osoby w stosunku do rzeczy, wyższości ducha nad materią. Przysłużymy się sprawie człowieka [i jego wychowania – M.P.], jeśli wiedza sprzymierzy się z sumieniem. Ludzie nauki pomogą naprawę ludzkości, jeśli zachowają «poczucie transcendencji człowieka w stosunku do świata i Boga [Bycia – M.P.] w stosunku do człowieka»” (Jan Paweł II, 1980, nr 22). Być może ten postulat stanowi szansę, wraz z powyżej przytoczonymi, dla od-nowionej, także więcej niż naukowo, pedagogiki jako filozofii wychowania. Być może stanie się ona od-nowioną nauką sztuki bycia z Tajemnicą, wiarą w ontologiczno-metafizyczne doświadczenie człowieka, która „[...] uczy żyć [być – M.P.] z *tajemnicą*, dźwigać ciężar pytań, których pełne wyjaśnienie przekracza naszą kompetencję” (Halik, 2011, s. 9), a tym samym permanentną inicjacją (do) tejże sztuki bycia. Być może stanie się po-nownie świadoma, że mimo swej niewszystkości, jest wszystkim, co człowiek w swym współ-byciu-w-świecie „ma” w obliczu Tajemnicy Istnienia,

²¹ Należy podkreślić, że Jan Paweł II nie krytykuje i nie odrzuca ani „posiadania”, a więc wymiaru „mieć” u człowieka, ani wykształcenia, ale ich jednostronne oderwanie i samodzielne roszczenia od zawsze większych sfer „bycia” i „wychowania”: „Człowiek, który bardziej «jest» również przez to, co «ma», co «posiada» – musi *umieć «posiadać»*, tj. *dysponować i gospodarować* środkami posiadania dla dobra własnego i ogółu. A do tego nieodzowne jest takie wykształcenie”, tamże, nr 17. Zob. Frejek, 2004–2005.

wszak owo bycie człowieka reasumuje się w uczeniu się bycia „z”, wobec”, „w” i „ku” teje Tajemnicy: „Cała nasza twórczość, czy naukowa, czy filozoficzna, czy artystyczna i literacka, czy religijna – mimo prawdziwych przepaści, które dzielą te sfery i których nie myślę negować, jak to często czynią nasi «spłyciarze» problemów – polega na walce z Tajemnicą Istnienia o tego Istnienia sens ostateczny. Sens ten pozostanie w pewnych granicach nieodgadniony na zawsze. Chodzi o walkę samą, o jej środki, o poziom, o płaszczyznę, na której się odbywa. Poza bezpośrednim przeżywaniem ta beznadziejna walka może jest właśnie tego Istnienia sensem ostatecznym, najwyższym” (Witkiewicz, 1976, s. 287). Być może unikając tym samym mielizn redukcjonizmu, ale i zarazem ideologizacji, ulokuje się na powrót we współcześnie skontekstualizowanym „otwartym” i dialogicznym podejściu neosokratejskim z jego drogą środka między metafizycznym zadziwieniem-wychyleniem a sceptycznym autosceptycyzmem (zob. Jodłowska, 2012). Być może...

Tylko czy pedagogika jest gotowa się nawrócić, czy jest gotowa poddać się oczyszczającemu procesowi radykalnego zapytywania o własne ufundowanie, aby uwalniając się od samej siebie, znów siebie odnaleźć, w wolności *Logosu*-Prawdy Bycia większej niż ona sama? Bo zgodnie z ewangeliczną przypowieścią, tylko ziarno, które gotowe jest na śmierć, na *kenozę*, przynosi plon (zob. Galarowicz, 2006). A być może *kenozie* musi zostać także poddana zaprezentowana propozycja nawrócenia pedagogiki, jako „produkt” myślenia nienawróconego? A może jednak, choćby częściowo, daje do nowego myślenia, względnie, jest choćby częściowo prawdziwa?

Podsumowanie

Pedagogika, zarówno jako dyscyplina akademicka, jak i praktyka indywidualno-społeczna znajduje się współcześnie w znacznym kryzysie, którego znaczącym symptomem jest brak bądź niski poziom oczekiwanego od niej autorytetu akademicko-naukowego i społeczno-kulturowego. Wydaje się, że jedne z najgłębszych przyczyn tego stanu rzeczy tkwią w samej pedagogice w jej związkach z kulturą postmetafizyczną czy wręcz a(nty)metafizyczną, która uległa i nadal ulega coraz mocniejszej specjalizacji i technicyzacji, w ramach której „to”, co fundamentalnie pedagogiczne, jest ustawicznie marginalizowane. „To”, co fundamentalnie pedagogiczne, to nic innego jak antro-po-logiczna ontologia, względnie metafizyka wychowania – *ethosu* bycia człowiekiem. Stąd szansą, a zarazem koniecznością dla pedagogiki w jej trosce o własną tożsamość *hic et nunc*, nie są kolejne działania szczegółowe, ale radykalna konwersja w kierunku własnej źródłowości, jaką jest metapedagogiczność. Powinna ona sobie na nowo uświadomić problem warunków własnej możliwości, pojęty jako maksymalnie szeroko rozumiana filozofia wychowania, aby w nim i z niego konstituować swój *logos* i *ethos*, w ich wzajemnej zależności. Pedagogika jest czymś więcej

niż pedagogika i od postawy, jaką zajmie wobec tejże kwestii, zależy nie tylko jej własna przyszłość, ale także tych, którzy pod jej przemożnym wpływem się znajdują. Miał rację Heidegger, wskazując, iż „tragedią Zachodu”, a poniekąd obecnie coraz bardziej i całego zglobalizowanego świata, „jest to, że człowiek stopniowo tracił samego siebie. Utrata ta szła w parze z utratą źródłowego kontaktu człowieka z bytem, z istnieniem” (Tischner, 2011, s. 13–138), z zagubieniem pytania źródłowego: o sens życia (por. Ferry 1998, s. 7–44). Dlatego też, zdaniem niemieckiego filozofa, pilnym, najpilniejszym „zadaniem filozofii [i pedagogiki, w ich napięciu jako filozofii wychowania – M.P.] dzisiaj jest refleksja nad istnieniem, celem przywrócenia człowiekowi właściwego dla niego ludzkiego sposobu bycia” (Tischner, 2011, s. 138). Czy jednak pedagogika znajdzie tyle odwagi, by powrócić do źródeł i stać się tym, czym w swej nigdy do końca niewyschniętej źródłowości nie przestała być, a więc nauką bycia (zob. Płóciennik, 2015) człowieka/człowiekiem, wyrastającą z *logosu*-prawdy jego autotransgresyjnego bycia jako otwartości na Całość *Logos*-Prawdę Bycia, bycie ku Niej jako „moment i partycypacja” tejże Całości *Logosu*-Prawdy Bycia, czas pokaże, ale na tym zawieszony jest nie tylko jej los. Wszak „prawda naszego bycia kryje się w tym, co niezbywalne. [...] Czym jest to co niezbywalne? Czy Bogiem, czy drugim człowiekiem, czy światłem, które w ciemnościach świeci, czy ciszą, która ofiaruje nam słowa, czy jeszcze czymś innym? Nie wiemy, jaką dać odpowiedź. Ale wiemy, czego poszukujemy, wiemy, co może być naszym wyzwoleniem. Ta niewiedza i zarazem ta wiedza wyznacza zadanie dla filozofii [w tym i dla filozofii wychowania – M.P.] po Heideggerze. Parafrazując słynne hasło Husserla, można to zadanie ująć krótko: z p o w r o t e m d o t e g o , c o n i e z b y w a l n e !” (Tischner, 2011, s. 170).

Pedagogiko, powróć do samej siebie „ponad sobą”!, „w głąb siebie”, „poza siebie” – niechby choć ten apel, jako główny *leitmotiv* niniejszego tekstu, stał się zarzewiem radykalnie źródłowego postawienia problemu „więcej niż” pedagogiki *hic et nunc*, na początku XXI wieku, a spełni on swoje zadanie.

Bibliografia

- Ablewicz, K. (2002). Człowiek jako metodologiczny problem pedagogiki. *Horyzonty Wychowania*, 1, 85–105.
- Benedykt XVI (2009). Encyklika *Caritas in veritate*. Kraków: Wydawnictwo AA.
- Biesaga, T. (2004). Status embrionu – stanowisko personalizmu ontologicznego. W: T. Biesaga (red.), *Bioetyka polska* (s. 257–264). Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Biesaga, T. (2012). Osoba a normy etyczne. W: P.S Mazur (red.), *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka* (s. 113–121). Kraków: WAM.

- Błęszyński, K. (2016). Przedmowa tłumacza. W: H. Bergson, *Wstęp do metafizyki*. Kraków: vis-à-vis.
- Chrost, S. (2013). *Homo capax Dei jako ideał wychowania*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Clément, O. (2009). *Taizé. Poszukiwanie sensu życia*. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech.
- Conche, M. (2007). *Filozofować w nieskończoność*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Dobroczyński, B. (2013–2014). Musisz zapracować na to, co masz za darmo. *List*, 12/2013–1/2014, 14–17.
- Ferry, L. (1998). *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia*. Warszawa: PIW.
- Filek, J. (2013). Podstawowe pytanie etyczne w horyzoncie prawdy, wolności i odpowiedzialności. *Argument Journal*, 1, 161–175.
- Folkierska, A. (1990). Wychowanie w perspektywie hermeneutycznej. W: Z. Kwieciński, L. Witkowski, (red.), *Ku pedagogii pogranicza* (s. 99–116). Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Frejek, N. (2004–2005). Problematyka „być i mieć” u Jana Pawła II. *Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie*, 11, 169–179.
- Friedmann, G. (1970). *La Puissance et la Sagesse*. Paris.
- Fromm, E. (2013a). *O byciu człowiekiem*. Kraków: Wydawnictwo vis-à-vis/Etiuda.
- Fromm, E. (2013b). *Rewolucja nadziei. W stronę uczłowieczonej technologii*. Kraków: Wydawnictwo vis-à-vis/Etiuda.
- Gadacz, T. (2013). *O zmienności życia*. Warszawa: Wydawnictwo Iskry.
- Galarowicz, J. (2006). *Być ziarnem pszenicznym. Nowa książeczka o człowieku*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Grzegorzcyk, A. (1998). Pieczęć Sensu. W: E. Stein, *Twierdza duchowa* (s. 5–26). Poznań: Zysk i S-ka.
- Grzegorzcyk, A. (2014). Sedes Sapientiae. W: A. Grzegorzcyk, *Humanistyka i obecność* (s. 11–28). Poznań: Wydawnictwo Naukowe i Innowacje.
- Hadot, P. (2000). *Czym jest filozofia starożytna*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hadot, P. (2003). *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Halik, T. (2011). *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*. Kraków: Znak.
- Hałas, E. (2007). *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Heidegger, M. (1977). List o humanizmie. [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć* (s. 76–127). Warszawa: „Czytelnik”.
- Heidegger, M. (1996). *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*. Kraków: WAM.
- Heidegger, M. (2010). *Bycie i czas*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Hołub, G. (2008). Being person and acting as a person. *Forum Philosophicum*, 13, 267–282.
- Hołub, G. (2012). Osoba ludzka: pomiędzy paradoksem a wieloaspektowością istnienia. W: P.S. Mazur (red.), *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka* (s. 185–205). Kraków: WAM.
- Jan Paweł II (1979). Encyklika *Redemptoris homini*. Poznań: Pallottinum.
- Jan Paweł II (1980). W imię przyszłości kultury. Przemówienie wygłoszone w siedzibie UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980. *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie), 6, 4–6.
- Jodłowska, B. (2012). *Pedagogika sokratejska*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Judycki, S. (2003). Zagadka naturalizmu. *Roczniki Filozoficzne*, 3, 17–37.
- Kaczyńska, W. (1998). *Przedzałożeniowość myślenia i postępowania pedagogicznego*. Warszawa: Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kamiński, K. (2013). Filozofia na studiach pedagogicznych. *Przegląd Pedagogiczny*, 1, 97–104.
- Kant, I. (1953). *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa: PWN.
- Kołąkowski, L. (1997). *Bergson*. Warszawa: PWN.
- Kłoczowski, J.A. (1999). „Na początku był Sens”. Metafizyka a wiara w pismach Edith Stein. W: K. Mech (red.), *Człowiek wobec religii. Filozoficzne aspekty religijnego sensu* (s. 113–124). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Kowalczyk, S. (2005). *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Krasnodębski, M. (2005). Antropologia i etyka podstawą filozofii wychowania. *Pedagogika społeczna*, 3, 7–29.
- Krishnamurti, J. (2003). *Rozmowy z sobą samym*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Krishnamurti, J. (2014). *Wolność od znanego*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Kulesza-Milewski, A. (2008–2009). Główne dylematy filozofii, a problemy współczesnej filozofii wychowania. *Pedagogika Filozoficzna on-line*, 78–89.
- McDowell, J. (2010). *Kim jestem? Spójrz na siebie oczami Boga*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Michalski, K. (1978). *Heidegger i filozofia współczesna* (wydanie drugie uzupełnione). Warszawa: PIW.
- Nowak, W.M. (2008). Charles Taylor o religii i humanizmie wyłącznym w warunkach nowoczesności. *Teka Kom. Polit. i Stos. Międzynar.* – OL PAN, 95–106.
- Rodziński, A. (1968). U podstaw kultury moralnej. *Roczniki Filozoficzne*, 2, 43–49.
- Pacukiewicz, M. (2012). *Grań kultury. Transgresje alpinizmu*. Kraków: Universitas.

- Pascal, B. (2008). *Myśli*. Warszawa: Hachette.
- Pawłowski, K.J. (1996). *Wąska ścieżka prawdy. Rozważania na podstawie filozofii jogi klasycznej oraz nauk św. Jana od Krzyża*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Płóciennik, M. (2013). Metanoia ku życiu w „wymiarze głębi”. Ugruntowanie pedagogiki jako paideiahodii wobec wyzwań współczesności. W: J. Bartoszewski, J. Swędrak, E. Struzik (red.), *Wychowanie: czy może „obejść się” bez duchowości?*. Kraków: Mellow.
- Płóciennik, M. (2014). Między „logosem bycia” a „byciem logosu”. Ku źródłowej problematyce wychowawczej warunkach współczesności. W: J. Spętana (red.), *Współczesne zagrożenia wychowawcze. Studium z pogranicza pedagogiki i filozofii* (s. 99–110). Środa Wielkopolska – Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Płóciennik, M. (2015). Czy można nauczyć się być? (Za-)istnienie jako fundamentalna sytuacja graniczna człowieka i jej odpowiedzialnościowe (więcej niż pedagogiczne) implikacje. W: S. Jaranowska (red.), *Człowiek w sytuacji granicznej. Filozoficzne, kulturowe i historyczne wymiary refleksji i jej implikacje pedagogiczne* (s. 62–80). Radom: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Technologii Eksploatacji – Państwowego Instytutu Badawczego.
- Rahner, K. (2008). *Słuchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Sandel, M. (2014). *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*. Warszawa: Kurhaus.
- Sosnowska, P. (2009). *Filozofia wychowania w perspektywie Heideggerowskiej różnicy ontologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sosnowska, P. (2015). *Arendt i Heidegger. Pedagogiczna obietnica filozofii*. Kraków: Universitas.
- Starnawski, W. (2011). *Bycie osobą. Podstawy moralności i wychowania*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Starnawski, W. (2012). Źródła i pedagogiczne konsekwencje redukcjonizmu antropologicznego. *Pedagogia Christiana*, 1, 11–29.
- Stein, E. (1998). Filozofia egzystencjalna Martina Heideggera. W: E. Stein, *Twierdza duchowa* (s. 135–203). Poznań: ZYSK i S-KA.
- Styczeń, T. (1982). Prawda o człowieku a etyka. *Roczniki Filozoficzne*, 2, 41–95.
- Styczeń, T. (2000). Być sobą to przekraczać siebie – o antropologii Karola Wojtyły. W: K. Wojtyła, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne* (s. 491–526). Lublin: TN KUL.
- Szewczyk, K. (2013). *Wychować człowieka mądrego. Zarys etyki nauczycielskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szkaradnik, K. (2012). Metanarracja postmodernizmu? O aporiach myśli wyzwolonej. *HYBRIS*, 17, 101–120.

- Śliwerski, B. (2010). *Myśleć jak pedagog*. Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Tischner, J. (2011). *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak.
- Unamuno de, M. (1984). *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*. Kraków – Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Walczak, A. (2006). W sprawie filozofii wychowania. *Pedagogika Filozoficzna on-line*, 1, 9–25.
- Welte, B. (2000). Bóg w myśleniu Heideggera. W: B. Welte, *Czas i tajemnica*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Witkiewicz, S.I. (1976). O znaczeniu intelektualizmu w literaturze. W: S.I. Witkiewicz, *Bez kompromisu. Pisma krytyczne i publicystyczne*. Warszawa: PIW.
- Załuski, W. (2014). *Przeciw rozpacz. O tragicznej wizji świata i sposobach jej przewyższania*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Zboralska, M. (2012a). *Przekraczanie siebie jako podstawa antropologii teologicznej Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Lublin: WN KUL.
- Zboralska, M. (2012b). Przekraczanie siebie fundamentalną kategorią antropologii Karola Wojtyły – Jana Pawła II. *Teologia w Polsce*, 6(1), 127–141.

Michał PŁÓCIENNIK

“More” than pedagogy... In the Direction of controversial enlightenment of the source character of the philosophy of upbringing

Summary

Pedagogy, both as an academically theoretical activity and humanistically social practice has been under a serious crisis for a long time. Obviously, this crisis has been caused by numerous reasons, both external and internal. Yet, it seems to be a perfect opportunity to re-discover the source of pedagogy in the philosophy of upbringing and – through the conversion in the centre of pedagogical thinking – to restore the tension between philosophy (in its wise ontological-metaphysical hesitation) and pedagogy. It seems clear that this lack of tension and limiting pedagogy to a detailed social science, is damaging and appears to be the fundamental problem and the main reason of the critical condition of contemporary pedagogy.

Keywords: pedagogy, philosophy of upbringing, conversion, truth, being.

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy
im. Jana Długosza w Częstochowie

Toposy (w) filozofii

Filozofia i jej miejsce
w doświadczeniu kulturowym

redakcja

Maciej Woźniczka
Marek Perek



Częstochowa 2018

RECENZENT NAUKOWY
dr hab. Marek Rembierz
Uniwersytet Śląski

© by Autorzy
& Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy
im. Jana Długosza w Częstochowie

KOREKTA i SKŁAD
Anna Obrębska, Maciej Woźniczka, Sylwia Mosińska

PROJEKT OKŁADKI
Anna Obrębska

ISBN: 978-83-7455-576-0

Wydanie książki finansowane przez
Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy
im. Jana Długosza w Częstochowie

Projekt badawczy ze środków na działalność statutową
Wydziału Filologiczno-Historycznego UJD nr DS/WFH/5096/2017

Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego
Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego
im. Jana Długosza w Częstochowie
42-200 Częstochowa, ul. Waszyngtona 4/8
tel. (34) 378-43-29, faks (34) 378-43-19
www.ujd.edu.pl
e-mail: wydawnictwo@ujd.edu.pl

Michał Płóciennik

Doświadczenie skończoności jako uniwersalny topos wydarzania się w człowieku tego, co filozoficzno-religijno-pedagogiczne

Abstract

The experience of finitude as universal topos operating in man of what philosophical-religious-pedagogical

The man is definitely an absolutely finite creature, constantly exceeding his own finitude, in a way beyond it, *resp.* beyond himself. In his experiencing his own self there are the sources of what philosophical, religious and pedagogical, and in this way the man turns towards his own sourcefulness, existing outside himself. This turning, though always expressed through the means of a particular culture, has a universal character as the topos, out of which "in" and "out of" happen, is the mystery of humanity as *concretum universale*.

Keywords: experience of finitude, humanity, human nature, spirituality

*Bardziej pierwotna niż człowiek
Jest (nie-)skończoność jestestwa w nim¹.*

*Nie szukaj TEGO, od czego wszystko zależy
Wysoko na niebie!
Łatwiej znaleźć TO na dole, w sobie!².*

¹ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Fundacja Aletheia, Warszawa 2012, s. 216 – cytat zmodyfikowany, Heidegger mówi o skończoności, a nie (nie-)skończoności.

² L. Cyboran, *Myśli głupie i niegłupie. Aforyzmy oraz inne drobne utwory*, T. Suchocki (red.), Wyd. Zofia Muzyka, Warszawa 2016, s. 77.

Celem niniejszego przedłożenia jest próba rekonstrukcji doświadczenia skończoności jako jednego ze źródłowych doświadczeń człowieka w jego człowieczeństwie, więcej: poniekąd wyróżnionego źródłowego doświadczenia przez człowieka siebie jako człowieka, swojego człowieczeństwa, istnienia i bycia³ na sposób człowieka i ukazania go jako uniwersalnego toposu wydarzania się w człowieku następujących fenomenów: filozoficznego, religijnego i pedagogicznego w ich wzajemnym źródłowym powiązaniu i przenikaniu się. Zamierzamy w nim dokonać swoistej podwójnej hermeneutyki: wydarzanie się w człowieku tego, co filozoficzno-religijno-pedagogiczne, chcemy zrozumieć w świetle warunkującego i wyznaczającego je jego człowieczeństwa, a zarazem człowieczeństwo w jego aporetycznej konstytutywności odsłonić w kontekście tychże fenomenów – przy tym jedno, jak i drugie, widziane w uniwersalnym kluczu tego, co specyficznie ludzkie. Chcemy wyeksplikować zatem podstawową faktyczność – „że” i „w jaki sposób” doświadczenie własnej skończoności przez człowieka jest uniwersalnym, transkulturowym toposem, „w” którym i „z” którego wydarza się w człowieku to, co filozoficzne, religijne i pedagogiczne w ich wzajemnej perychoretyczności jako fundamentalnej reakcji soteriologicznej, zmierzającej do nauczania się bycia. Perspektywy tego przedsięwzięcia, mamy nadzieję, ukażą się same.

Pierwotność człowieczeństwa i doświadczenie skończoności

Doświadczenie przez człowieka własnego człowieczeństwa, bycia człowiekiem

to najbogatsze z doświadczeń, jakimi dysponuje człowiek, a równocześnie najbardziej chyba złożone. Doświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka. Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadcza w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu. Kiedy jednak mowa o doświadczeniu człowieka, to chodzi nade wszystko o fakt, że człowiek styka się, tzn. nawiązuje kontakt poznawczy z sobą samym. Kontakt ten ma charakter doświadczalny poniekąd wciąż, a równocześnie za każdym razem, kiedy zostaje nawiązany. Kontakt ten bowiem nie trwa bez przerwy, nawet gdy chodzi o własne „ja” – na płaszczyźnie świadomości przerywa się choćby na okres snu. Tym niemniej człowiek wciąż jest z sobą samym, wobec czego i doświadczenie siebie samego w jakiś sposób ciągle trwa. Zachodzą w nim momenty bardziej wyraziste, a prócz tego cały ciąg momentów mniej wyrazistych, a wszystkie one składają się na swoisty całokształt tego człowieka, którym jestem ja sam. Doświadczenie to składa się z wielości doświadczeń i stanowi jakby ich sumę lub raczej wypadkową⁴.

³ W niniejszym tekście wyrażenia „istnienie” i „bycie” są używane bądź jako synonimy, bądź też otrzymują odmienne znaczenie, według którego istnienie jest warunkiem bycia, zaś bycie sposobem pełnego, po ludzku przeżywanego istnienia – kontekst wyznacza i dookreśla jedno bądź drugie rozumienie w konkretnym przypadku.

⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, [w:] tegoż, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, T. Styceń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek (red.), TN KUL, Lublin 1994, s. 51–52.

Tym, co nieodparcie narzuca się człowiekowi w tymże doświadczeniu, jest jego własna skończoność, dana w skończoności samego doświadczenia. Doświadczenie przez człowieka własnej skończoności nie może być wywiedzione z niczego wcześniejszego niż to właśnie doświadczenie, w którym jednocześnie doświadcza on swego człowieczeństwa, swojego bycia człowiekiem, co nie znaczy, że sam człowiek w swym człowieczeństwie warunkowany jest tymże doświadczeniem – owszem, człowieczeństwo człowieka stanowi swoisty warunek *sine qua non* uświadomienia sobie przez niego swojej skończoności, swojego istnienia na sposób skończoności, tak iż owa potencjalność pozostaje bez względu na jej zewnętrzną aktualizację – przejawienie się, wyznaczając zarazem skończoność, jak i potencjalność nieskończoności człowieka⁵. Człowieczeństwo człowieka nie podlega redukcji do doświadczenia swej własnej skończoności i swego własnego człowieczeństwa, co dane jest już zawsze w transgresyjnym ruchu w tymże właśnie doświadczeniu jemu samemu, a raczej jest on nieustannie dawany samemu sobie w tymże właśnie doświadczeniu w jego źródłowej nieuchwytności jako nie-własnej, nie-z-siebie-samego źródłowości.

To przeświadczenie o skończonym charakterze naszego bytowania bywa zazwyczaj uzasadniane nie tyle przez wskazywanie na nasze rozmaite faktyczne niedoskonałości (czy też ograniczoności), co raczej poprzez odwoływanie się do – znanego nam wszystkim – „poczucia-bycia-w-niemocy” wobec faktu udzielonego nam bytowania.

⁵ Kryterium człowieczeństwa nie stanowi jakikolwiek sposób doświadczania czy też przeżywania tegoż człowieczeństwa bądź jego brak, więcej: jako że człowiek nie dysponuje w swym (za-)istnieniu samym sobą, jego człowieczeństwo jawi mu się, lepiej: może mu się w konkretnym przypadku jawić, jako nie-warunkowane nim samym, a zatem z jego perspektywy bezwarunkowe, a raczej należałoby powiedzieć jako uwarunkowana bezwarunkowość. Realizacja tejże potencjalności rozpoznania skończoności własnego bycia człowiekiem nie stanowi ani o niniejszej skończoności, ani o człowieczeństwie (w mocnym, ontologicznym rozumieniu jednego, jak i drugiego), wprost przeciwnie: to one jako pierwotna ontologiczna daność w swej uwarunkowanej bezwarunkowości stanowią nieusuwalną podstawę możliwości doświadczenia tegoż stanu rzeczy, stąd owa potencjalność ma charakter immanentny owej ontologicznej daności, tworząc z nią poniekąd jedność, mimo iż co do realizacji zewnętrznej w sposób niekiedy niezwykle złożony, uwarunkowany. Człowieczeństwo zależne jest od przynależności gatunkowej, która rozpoczyna się wraz z poczęciem jako momentem (za-)istnienia ostatecznie „z”, „wewnątrz” i „ku” Tajemnicy Istnienia i jawi się jako radykalna (nie-)skończoność ontologicznie zależna na sposób partycypacji „od” Tajemnicy Istnienia. Mamy zatem już zawsze (niezależnie od etapu i stopnia rozwoju) do czynienia ze spotencjalizowaną istotą ludzką, aktualnym człowiekiem z potencjami (w tym potencją do źródłowego doświadczenia własnej ludzkiej skończoności), nigdy zaś z potencjalną istotą ludzką-człowiekiem – zob. T. Biesaga, *Potencjalność wewnętrzna i uprawnienia etyczne embrionu ludzkiego*, [w:] P.S. Mazur (red.), *Dynamizm ludzki, dynamizm osoby. Studia i rozprawy*, Akademia Ignatianum, WAM, Kraków 2014, s. 95–108. Należy przy tym wyraźnie rozróżniać wartość człowieczeństwa od wartości tkwiących w człowieczeństwie – por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, TN KUL, Lublin 2001, s. 109 n. Zob. także C. Casini, *5 dowodów na istnienie człowieka*, tłum. R. Zajączkowski, WAM, Kraków 2007. „Człowiekiem jest ten, kto ma nim być. Przecież wszelki owoc istnieć już w nasieniu”, jak pisał Tertulian, cyt. za: Święta Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o przerywaniu ciąży Quaestio du abortu*, 18.11.1974, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_dec_laration-abortion_pl.html (dostęp: 10.06.2018).

Wszak stało się ono naszym własnym udziałem całkowicie bez naszej wiedzy i przyzwolenia [...]»⁶.

Doświadczenie nie jest w przypadku człowieka tożsame z byciem – bycie stanowi warunek doświadczenia, mimo iż jest przeżywane na sposób doświadczenia, czy też raczej różnych sposobów doświadczania owego podstawowego doświadczenia⁷.

To podstawowe doświadczenie, dotyczące naszego własnego bycia-w-niemocy w stosunku do faktu udzielonego nam już bytowania, stanowiłoby przeto prawdziwie źródłową podstawę dla ontologicznego pojęcia skończoności: skończoności-co-do-bycia. Odpowiednio też do tego pojęcia skończoności, poprzez uprzytomnienie sobie skrajnego przeciwieństwa tego, o co w nim chodzi, kształtowałoby się nasze pojęcie nieskończoności-co-do-bycia. Wszystko to razem oznaczałoby, że z tych dwóch pojęć tylko pojęcie skończoności-co-do-bycia posiada swoje uzasadniające źródło w odpowiednim doświadczeniu. To zaś doświadczenie staje się niekiedy naszym udziałem jako nasze „poczucie” tego, iż jesteśmy-oto-całkowicie-bezsilni wobec faktu, że już-jesteśmy⁸.

Mało tego,

czy w skończonym charakterze naszego człowieczego bytowania nie należy upatrywać również źródła tego faktu, iż ostateczny horyzont naszego bytowania jest zawsze dla nas tak bardzo mroczny? Gdyby bowiem każdy z nas był-w-oparciu tylko o siebie samego, to czyż wówczas nie oznaczałoby to, że bytowanie nasze kształtowane jest przez nas samych, mianowicie jako nasze własne bycie-ostatecznie-dzięki-sobie i dlatego też zarazem ostatecznie dla siebie? Wszak, będąc-w-oparciu tylko o siebie samego, każdy z nas wiedziałby tym samym doskonale, „dzięki czemu” ostatecznie (tj. ostatecznie „skąd”) oraz ostatecznie „po co” (tj. ostatecznie „dokąd”) to jego własne bytowanie stało się jego oto jego własnym bytowaniem⁹.

Człowiek zatem rozpoznaje siebie – doświadcza siebie zawsze jako już istniejącego nie-z-siebie-samego, wewnątrz świata, w swej zależności od innych ludzi i innych bytów, zależnego nie tylko w istnieniu, ale i w trwaniu w swoim

⁶ R. Rożdżeński, *Pytanie o sens naszej egzystencji*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1997, s. 44.

⁷ Doświadczenie zakłada w pewien sposób podmiotowość, która nie jest tożsama z byciem człowieka – zob. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyna, WAM, Kraków 2007, s. 145–166. Owszem, człowiek jako człowiek jest już zawsze podmiotem, ale ludzka podmiotowość ujawnia się, manifestuje stopniowo wraz z rozwojem, a niekiedy bywa, że jej manifestacja jest utrudniona bądź też niemożliwa (np. okres prenatalny, stany chorobowe, sen), ale nie oznacza to jej braku. Brak manifestacji podmiotowości nie oznacza tym samym braku doświadczenia człowieka.

⁸ R. Rożdżeński, *Pytanie...*, dz. cyt., s. 44–45. Ontologiczna skończoność człowieka jest warunkiem skończoności epistemologicznej, mimo iż ta pierwsza odsłania się jemu samemu niejako w drugiej, nie ustanawiając jej jednak w jej istotności.

⁹ Tamże, s. 46–47.

człowieczym bytowaniu w obliczu mroczności ostatecznego horyzontu swojego bytu i bytowania w powiązaniu z mrocznością ostatecznego horyzontu całości bytów¹⁰. To, czym jest ontologiczna skończoność człowieka w jego człowieczym istnieniu warunkująca źródłowe doświadczenie skończoności, która ujawnia się w odniesieniach człowieka wobec „tego, co składa się” na otaczającą go „rzeczywistość”, lepiej: jego już zawsze bycie „w świecie”¹¹: skończoność w kontekście świata przyrody związana jest z nie-byciem zawsze i wszędzie, a więc zależnością od czasu i przestrzeni, co czyni człowieka bytem przyrodniczym (wszak czas i przestrzeń zdają się – przy całej ich misteryjności – podstawowymi wymiarami tego, co przyrodnicze¹²); skończoność w kontekście świata ludzi przyjmuje postać nie-bycia wszystkimi (pod względem sobości, jak i „posiadania” przymiotów i stopnia ich realizacji, a także pod względem etnicznym, kulturowym, tożsamości płciowej itd.) i problematycznego (nie-)bycia tylko sobą, a także konieczności współbycia (w człowieczeństwie – wszak nikt nie ma monopolu na bycie człowiekiem, w wymiarze społecznego funkcjonowania); skończoność w kontekście całości rzeczywistości-swiata jako takiego ma charakter nie-bycia wszystkim, całością, absolutem, względnie b(Bogiem) – w zależności oczywiście od przyjęcia istnienia i koncepcji boskości.

Reasumując,

wszystko to razem zdaje się sugerować, iż skończoność bytowania, jakie stało się udziałem każdego z nas, ujawnia się źródłowo przede wszystkim w fakcie – niepokonalnej dla nas – niemożności bycia-w-oparciu tylko o siebie samego. [...] Lecz cóż to dokładniej znaczy? Czyż to nie oznacza po prostu, że człowiek nigdy nie był, nigdy nie jest i nigdy nie będzie „w oparciu” (dosłownie!) tylko o siebie samego?¹³.

Człowiek już zawsze istnieje jako ten, który nie-z-siebie(już!) ma ludzką przyszłość (jakakolwiek by ona co do treści nie była)¹⁴, a zatem jako coś więcej

¹⁰ Por. tamże, s. 48. „Nierozumiałość świata zewnętrznego zależy od mojej niezrozumiałości siebie samego; nie ma wewnętrznej niezrozumiałości świata”, G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, PAX, Warszawa 1962, s. 12. Zob. M. Panek, *Koncepcja człowieka w filozofii Gabriela Marcela*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2000, nr 33, s. 192–195.

¹¹ W zależności oczywiście od przyjętej koncepcji rzeczywistości, światopoglądu, stąd wskazanie na owe odniesienia człowieka wobec tego, co i jak istnieje, w ramach których odśłania się jego ontologiczna i epistemologiczna skończoność mają charakter niearbitralnych, ale jednak przykładów, wszak do pomyślenia jest koncepcja rzeczywistości, w której one nie mają racji bytu.

¹² Zob. M. Heller, T. Pabjan, *Elementy filozofii przyrody*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.

¹³ R. Rożdżeński, *Pytanie...*, dz. cyt., s. 47, 46. Owa fundamentalna ontologiczna skończoność może zostać także oddana przy pomocy innych analogicznych pojęć-kategorii, dookreślających inne aspekty znaczeniowe owej pierwotnej daności. Wśród nich można wskazać chociażby uwarunkowość, która jeszcze mocniej uwypukla zależność; na jeszcze inny wymiar naprowadza pojęcie przygodności, związane z niekoniecznością; wreszcie ograniczoności, które sugeruje określenie granic; niedoskonałość, akcentująca niewykończoność, niezupełność, nieomniskość, niezgodność z przyjętą miarą, wzorem, ideałem.

¹⁴ Zob. T. Węclawski, *Gdzie jest Bóg? Małe wprowadzenie do teologii dla tych, którzy nie boją się myśleć*, Znak, Kraków 1992, s. 37–61.

niż byt¹⁵, jako nieproblematyzowalna w sensie Marcelowskim tajemnica w swej radykalnej skończoności, transcendująca ją i odnajdująca za każdym razem na nowo w swym równie radykalnym wychyleniu ku Tajemnicy Istnienia¹⁶, dokonującym się w człowieku „z wnętrza” i „wewnątrz” Tajemnicy Istnienia – tak, iż transcendencja Tajemnicy Istnienia okazuje się bardziej nim samym niż on samym sobą (por. Dz 17, 28). Bycie człowiekiem jest już zawsze współbyciem, byciem-z i byciem-wobec w najmocniejszym ontologicznym sensie na wszystkich możliwych płaszczyznach – począwszy i skończywszy na współbyciu z samym sobą¹⁷.

Uniwersalny i transkulturowy charakter doświadczenia/skończoności człowieczeństwa

Człowieczeństwo w swej skończoności wydarza się nieustannie w napięciu między partycypacją i Tajemnicą, czy też raczej na sposób partycypacji „wewnątrz” Tajemnicy Istnienia, i w tejże przestrzeni, w tymże toposie wydarza się w człowieku doświadczenie własnej skończoności, które to doświadczenie w swej istocie jest uniwersalne i transkulturowe, gdyż oparte na wspólnej ludzkości, współdzielonej przez nich naturze ludzkiej, człowieczeństwie¹⁸. Owszem, człowieczeństwo zawsze jest dane „jakoś”, jest „jakoś” dookreślone kulturowo, ale zarazem jest tym, co funduje i przekracza wszelkie ukulturowienie w sensie partykularnym:

Kultura jest właściwym sposobem „istnienia” i „bytowania” człowieka. Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą dla nich więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze ludzkiego bytowania. Stąd też w *jedności kultury*, jako właściwego sposobu istnienia człowieka, bierze zarazem początek wielość kultur, wśród których człowiek bytuje. W tej wielości człowiek rozwija się, nie tracąc istotnego kontaktu z jednością kultury jako podstawowego i istotnego wymiaru swego istnienia i bytowania¹⁹.

¹⁵ Zob. K. Śnieżyński, *Człowiek jako coś więcej niż byt*, „Collectanea Theologica” 2008, nr 78/3, s. 95–114.

¹⁶ „Człowiek wyrывa się ze skończoności tak, jakby sama skończoność przymuszała go do tego. [...] Człowiek jest mieszaniną bytu i niebytu. Na tym właśnie polega skończoność. Egzystować znaczy: być świadomym, że nie-byt stanowi część własnego bytu człowieka; zatem egzystować to być wystawionym na lęk. Pod postacią lęku człowiek zawiera niebyt w sobie. Przekraczanie jest więc negacją lęku, jest negacją tego, co człowieka w sposób pierwotny neguje; jest negacją negacji”, [w:] S. Wszolek, *Elementy metafizyki. Część pierwsza*, Biblos, Tarnów 2008, s. 110.

¹⁷ Zob. P. Ricouer, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chęłstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

¹⁸ Zob. M. Carrithers, *Dlaczego ludzie mają kultury? Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1994, s. 15 n.; G. Haefner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, tłum. W. Szymona, WAM, Kraków 2006, s. 36–38.

¹⁹ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*. Przemówienie w Unesco, Paryż 2 czerwca 1980, [w:] tegoż, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór tekstów i opracowanie redakcyjne M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1986, nr 6.

Człowiek wyraża się w różnych sposobach bycia i wytworach kulturowych, które oddziałują także na niego, ale zarazem transcenduje każdy z tychże sposobów bycia i wytworów w swym byciu na sposób transkultury²⁰, wszak – o ile człowiek jako człowiek poprzez kulturę bardziej się staje człowiekiem, bardziej „jest”, o tyle człowiek nie jest człowiekiem dzięki kulturze, ale to kultura jest kulturą dzięki kulturotwórczej potencji człowieczeństwa, zatem owszem „nie da się pomyśleć kultury bez ludzkiej podmiotowości i ludzkiej sprawczości”, jednakże „w dziedzinie kultury człowiek jest zawsze faktem pierwszym: pierwotnym i podstawowym”²¹, transkulturowym. Kultura jest sposobem manifestowania się człowieczeństwa, ale nie stanowi o nim samym!

Nowy człowiek od chwili poczęcia, a potem urodzenia, przeznaczony jest do tego, ażeby w pełni wyraziło się jego człowieczeństwo – ażeby się ono „ureczywistniło”. Odnosi się to do wszystkich, również do chronicznie chorych i niedorozwiniętych. „Być człowiekiem” – to podstawowe powołanie człowieka: „być człowiekiem” na miarę daru, jaki otrzymał. Na miarę tego „talentu”, którym jest samo człowieczeństwo, a z kolei dopiero na miarę wszystkich talentów, jakimi został obdarzony²².

Fundamentalnym sposobem wyrażenia się człowieczeństwa każdego człowieka jest przeżycie samego siebie na sposób doświadczenia skończoności własnego człowieczeństwa i konieczności zajęcia wobec tegoż doświadczenia określonej postawy²³. Idzie tu o konieczność rozporządzenia sobą, skończonością

²⁰ Transkulturowy charakter bytowania człowieka i wypływającą stąd transgresyjność każdej partykularnej kultury potwierdza chociażby fakt wymierania niektórych kultur, ich zdolność do modyfikacji, wzajemnego wpływania na siebie, aż po wchłonięcie jednej przez drugą (w całości bądź częściowo), co zdaje się wskazywać na „podstawową ideę historii, potencjalny uniwersalizm wszystkich kultur, które zmierzają do zjednoczenia. Jednak w tym miejscu nasuwa się pytanie: dlaczego tak jest? Dlaczego kultury z jednej strony są tylko partykularne, przez co różnią się od siebie, z drugiej zaś dlaczego są jednocześnie otwarte na siebie i zdolne do wzajemnego oczyszczania i stapiania? [...] Spotkanie kultur jest możliwe, ponieważ człowiek, przy całej różnorodności swej historii i form wspólnotowych, jest jedyny, jest jedną i tą samą istotą. Ta jedna istota – człowiek – jest w głębi swego bytu dotknięta przez prawdę. Tylko przyjmując ukryte dotknięcie naszych dusz przez prawdę, można wytłumaczyć zasadniczą wzajemną otwartość wszystkich kultur oraz podstawowe cechy wspólne, które istnieją nawet między najbardziej odległymi kulturami. Różnorodność, jaka może prowadzić do izolacji, bierze się początkowo ze skończonego charakteru ludzkiego umysłu. Nikt nie obejmuje całości, lecz różnorodne przeświadczenia i formy kształtują się w pewnego rodzaju mozaikę, która ukazuje ich komplementarność: aby stać się całością, wszystko potrzebuje wszystkiego. Tylko dzięki połączeniu wszystkich wielkich dzieł kulturowych, człowieka zmierza do jedności i pełni swej istoty”, jedności, która w potencji dana jest mu już we współ-dzielonym z innymi człowieczeństwie, J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2004, s. 53.

²¹ Jan Paweł II, *W imię...*, dz. cyt., nr 7–8.

²² Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane* z okazji roku rodziny 1994, nr 9, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/gratissimam.html (dostęp: 10.06.2018).

²³ Jeszcze raz podkreślmy, że źródłowe doświadczenie skończoności nie jest/nie musi być tym samym, czym owa skończoność i w tym sensie, choć wiele zależy od przyjętej filozofii, nie zależy od niej wszystko i nie wszystko jest filozofią (*sic!*), wszak jest ona reakcją na rzeczywistość, jakkolwiek postrzeganą, a nie rzeczywistością (na co dojmująco wskazuje właśnie owo doświadczenie skończoności)!

własnego człowieczeństwa w obliczu źródłowej nierozporządzalności sobą, owego nigdy-nie-bycia-z-siebie i nieznajomości „skąd?” i „po co?” swojego bycia, w której to ulokowana jest owa konieczność²⁴. Tym, co pierwotnie narzuca się człowiekowi w jego doświadczeniu własnej skończoności w powiązaniu z całością świata, lepiej: w jego skończonym byciu w świecie, jest nieoczywistość, i to w najbardziej możliwej radykalności:

są to doświadczenia pokazujące nam specyficzność, dziwność naszej sytuacji, tego, że w ogóle jesteśmy i że jest świat; że nie jest to wcale oczywiste, że jest to rodzaj niezwykłego dziwu, że odkrywają się nam sprawy i że my sami pośród nich jesteśmy. [...] A owo jest nie jest żadną rzeczą²⁵.

Człowiek jawi się tutaj jako radykalne zapytywanie, którego skończoność okazuje się transgresyjnie otwarta w formie pytajności na całość jawiącej się mu rzeczywistości w jej misteryjnej nieoczywistości, która wyraża się w dwóch podstawowych formach pytań, jakie człowiek stawia, a mianowicie „jak?” i „dlaczego?”. Są one w życiu człowieka nierozzerwalnie powiązane, jednakże ich zakres problemowy jest inny. Mówiąc nieco obrazowo, te pierwsze dotyczą wymiaru horyzontalnego, te drugie – wertykalnego. O ile te pierwsze obejmują funkcje, te drugie prawdziwość i sensy. Mimo iż te pierwsze wydają się bardziej pierwotne (w porządku działania), to jednak w gruncie rzeczy prowadzą wyraźnie do tych

²⁴ Bez względu na to, czy i w jakim wymiarze ludzka wolność jest rzeczywiście wolnością czy iluzją, Sartre'owskie bycie skazanym na wolność pozostaje w mocy, co nie znaczy, że w zgodzie z rozumieniem tegoż wyrażenia przez samego myśliciela. Człowiek jest na wolność „skazany, ponieważ nie jest stworzony przez siebie samego, a pomimo to wolny, ponieważ raz rzucony w świat, jest odpowiedzialny za wszystko, co robi”, J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 1998, s. 39.

²⁵ J. Patočka, *Człowiek duchowy a intelektualista*, tłum. E. Szczepańska, [w:] tegoż, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 217–218. Patočka uważa, że postrzeganie rzeczywistości w jej nieoczywistości nie jest stanem, z którego człowiek rozpoczyna swoje bycie w świecie, ale do którego musi się nawrócić z przeżywania świata na sposób faktu, czegoś oczywistego, wręcz oswojonego poprzez zapośredniczenia socjalizacji, przez wyuczone reakcje, językowe nazywanie rzeczy, przyswojenie tradycji – owe wdrukowane zapośredniczenia są na tyle silne, że ich przekroczenie nie dokonuje się automatycznie nawet w obliczu negatywnych doświadczeń, podważających oczywistość rzeczywistości, ale dana jest jedynie na sposób możliwości, szansy – tamże, s. 214–217. A jednak wydaje się, że nie będzie niezgodne z podejściem czeskiego filozofa stwierdzenie, że ów stan, w którym człowiek doświadcza nieoczywistości swojego bycia w świecie, jest jak najbardziej pierwotny, a jedynie wtórnie jest on deformowany poprzez oddziaływania socjalizacyjne i wychowawcze, stając się miejscem, z którego większość ludzi zaczyna wędrówkę powrotną do źródeł – do okresu swojego dzieciństwa, w którym postawa dzieciństwa, charakteryzująca się zadziwieniem nieoczywistością rzeczywistości pokrywa się z dzieciństwem jako etapem rozwojowym, stanowiąc ponieważ najgłębszy, dany niejako samorzutnie etap rozwoju życia duchowego, do którego tak ciężko jest powrócić na dalszych etapach rozwoju człowieczeństwa – por. J. Patočka, *Człowiek...*, w wielu miejscach; J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 2006, s. 72–73.

drugich, wszak na nich są nabudowane (w porządku bytu) i w oparciu o nie uzyskują własne ukierunkowanie. Wydaje się, że pierwszym pytaniem każdego człowieka, co nie znaczy, że wyraźnie wyartykułowanym, jest *jak żyć*?²⁶:

I mimo historycznej zmienności form zapytywania i odpowiadania mówić możemy o jedności etyki, o tym bowiem decyduje jej telos – ukierunkowanie fundującego ją zapytywania. [...] Za różnymi sposobami artykułowania pytania skrywa się ciągle ten sam sens i ten sam niepokój: jak mam rozstrzygnąć o swoim życiu?²⁷,

na tyle, na ile jestem skazany na konieczność owego rozstrzygnięcia w skończoności mojego ludzkiego nie-bycia-z-siebie-samego. Jednakowoż dogłębne doświadczenie owego bycia skazanym na konieczność rozstrzygnięcia o sobie w ramach źródłowej nierozstrzygalności prowadzi – i nie tylko ono! – do pytań o tęże źródłowość, w której zdają się tkwić racje ostateczne człowieczeństwa każdego poszczególnego człowieka i wszystkich ludzi w ich współbyciu w świecie, które to pytania zdają się kulminować ostatecznie w dwóch: dlaczego coś, cokolwiek istnieje, czy też dlaczego istnieje raczej coś, niż nic? oraz: jeśli coś już istnieje, to dlaczego jest takie, jakie jest?²⁸, które w perspektywie antropologicznej brzmią:

²⁶ Bez względu na stopień świadomości tegoż pytania, czy nawet fakt jego postawienia bądź niepostawienia, człowiek samego siebie implikatywnie przeżywa jako to właśnie pytanie skierowane do samego siebie spoza niego samego, ale w nim samym, odpowiadając każdorazowo tu i teraz całościowym nastawieniem.

²⁷ J. Filek, *Etyka. Reinterpretacja*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2014, s. 11. Dla Filka jest to kwestia źródłowo etyczna, ale biorąc pod uwagę jego rozumienie etyki, wydaje się ono bliskie temu, co Ferry określa mianem „duchowości” – por. L. Ferry, C. Capelier, *Filozofia. Najpiękniejsza historia*, tłum. E. i A. Aduszkiewiczowie, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2016, s. 11–16.

²⁸ Zob. W. Stróżewski, *Zasadnicze pytanie metafizyki*, [w:] tegoż, *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 1994, s. 349–372. W kontekście powyższych pytań ciekawe są uwagi Jacka Bolewskiego, który wskazuje problematyczny charakter stwierdzenia, jakoby nic było prostsze i łatwiejsze, a zatem bardziej oczywiste(?) niż coś w odniesieniu do biblijnego kreacjonizmu (z którego zdawałoby się stwierdzenie to wyrasta!), a także poniekąd do buddyjskiego doświadczenia pustki, czy też raczej pustości (*śūnyatā*), por. tenże, *Daleki Wschód na Zachodzie. Od reinkarnacji do regeneracji*, WAM, Kraków 2006, s. 121–156. Zob. także K. Jakubczak, *Pozorne i rzeczywiste podstawy wspólnoty chrześcijańsko-buddyjskiej*, [w:] K.J. Pawłowski (red.), *Benares a Jerozolima. Przemysleć chrześcijaństwo w kategoriach hinduizmu i buddyzmu*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2007, s. 208–217. Jednocześnie pojawia się kwestia kulturowo uwarunkowanego sposobu przeżywania i doświadczania istnienia wobec ewentualnego apriorycznego (odwarunkowanego?) – transcendentalnego doświadczenia istnienia. Wydaje się, że w sposób przekonujący nieuwarunkowanego kulturowo, uniwersalnego charakteru pytania: dlaczego istnieje raczej coś niż nic? w jego metafizycznym sensie (a więc nie chodzi o przyczynę, ale o rację metafizyczną) broni Paul Williams, co ciekawe, w kontekście podejścia buddyjskiego – zob. P. Williams, *Nieoczekiwana droga. Nawrócenie z buddyzmu na katolicyzm*, tłum. M. Ruchel, WAM, Kraków 2005, s. 51–73, autor odwołuje się do swojej argumentacji w tej kwestii w wielu miejscach książki. Zob. także M. Heller, *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Universitas, Kraków 2012, s. 225–235.

Dlaczego jest w ogóle, jeśli tak można powiedzieć, człowiek? I dlaczego ja, poszczególna jednostka, jestem tym człowiekiem, tutaj i teraz?²⁹.

Przy czym „dlaczego” w każdym z tych pytań może z jednej strony oznaczać pytanie o rację, źródło, arche, zasadę, s-kąd?, z drugiej zaś o cel i sens, dlaczego?, po co?, do-kąd?.

To, co filozoficzno-religijno-pedagogiczne w człowieku

Jak wskazuje Ferry, owo doświadczenie własnej skończoności zostaje przez człowieka „podjęte” niejako w trzech etapach. Pierwszy z nich polega na „wytworzeniu jakiejś idei »boiska do gry«, zyskanie minimum znajomości świata, w którym rozegra się nasze istnienie”, zaczyna „od postawienia pytania o naturę świata, który nas otacza”, ale i pojawia się w nim „pytanie o *środk*”, jakimi dysponujemy, żeby poznawać [...] Te dwa pytania, o naturę świata i o narzędzia poznania, jakimi dysponują ludzie, konstytuują więc istotną *teoretyczną* część filozofii”³⁰.

Drugi etap związany jest z zainteresowaniem „się innymi ludźmi, z którymi przecież będziemy grać” w życiu/e.

Nie tylko bowiem nie jesteśmy sami: zwykły proces uczenia się pokazuje, że nie moglibyśmy się urodzić i utrzymać przy życiu bez pomocy innych ludzi, poczynając od naszych rodziców. Jak żyć z drugim człowiekiem, jakie przyjąć reguły gry, jak zachować się w sposób „dający się znieść”, użyteczny, godny, po prostu *właściwy* w naszych relacjach z innymi? Tak brzmi podstawowe pytanie drugiej części filozofii, już nie teoretycznej, lecz *praktycznej*, tej, z której wywodzi się, w szerokim znaczeniu słowa, sfera *etyki*³¹.

I trzeci etap, na którym implikatywnie osadzone są pierwszy i drugi, a co nie jest tak oczywiste ze względu na jego fundamentalność, zbytnią bliskość, jednak po jego odsłonięciu taki się właśnie staje.

Dlaczego jednak wkładać wysiłek w poznanie świata i jego historii, a nawet dlaczego zmuszać się do życia w harmonii z innymi? Jaki jest cel i sens tych wszystkich wysiłków? A zresztą, czy muszą mieć jakiś sens? Wszystkie te i podobne pytania odsyłają nas do trzeciego obszaru filozofii, który dotyka [...] ostatecznego pytania o *zbawienie* lub *mądrość*. Jeśli filozofia, zgodnie z etymologią tego słowa, jest umiłowaniem (*philo-*) mądrości (*sophía*), to właśnie w tym punkcie musi zakwestionować samą siebie, by zrobić miejsce, na tyle, na ile jest to możliwe, mądrości jako takiej, która oczywiście obywateli się bez jakiejkolwiek filozofii. Być bowiem mądrym

²⁹ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, tłum. E. Krasnowolska, [w:] tegoż, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, Znak, Kraków 1964, s. 242.

³⁰ L. Ferry, *Jak żyć?*, tłum. E. Aduszkiewicz, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 29–30.

³¹ Tamże, s. 30.

z definicji oznacza nie tyle pragnąć lub starać się takim być, lecz po prostu żyć mądrze, szczęśliwie i swobodnie na tyle, na ile to możliwe, po to, żeby w końcu przezwyciężyć lęki, które obudziła w nas nieskończoność³².

Powyżej wskazane etapy w przypadku poszczególnych ludzi mogą występować w różnej kolejności i z różnym natężeniem, choć wydaje się, że w pewnej mierze zawsze się przenikają, jednak ze wskazaniem na pierwszeństwo konieczności całowyciowego określenia się w formie zajęcia postawy wobec wyłaniającego się z doświadczenia siebie w swej własnej skończoności bycia w świecie w(y)ezwania: *jak żyć?*³³. To tu właśnie mają miejsce fenomeny filozoficzności, religijności i pedagogiczności³⁴ w ich źródłowej jedności jako sposoby reakcji, radzenia sobie człowieka z własną, doświadczaną skończonością bycia w świecie i przekraczania jej w kierunku nie-własnej źródłowości znajdującej się poza nim samym.

Racją istnienia pedagogiki, rozumianej zarówno jako nauka, jak i sztuka wychowywania, jest niedoskonałość człowieka. Twierdzenie to nie powinno szokować. Gdyby człowiek był istotą doskonałą – a to znaczy zarówno „dopełnioną” przez wszystkie mogące mu przysługiwać wartości, jak i „dokonaną”, czyli spełnioną, wykończoną, gotową – wychowywanie go nie tylko nie byłoby potrzebne, ale byłoby wręcz niemożliwe. Wychowywanie zakłada dynamiczną strukturę człowieka, to znaczy jego stawianie się i zmienianie, a to z kolei rozumiane jest jako implikujące możliwość zmieniania się na lepsze³⁵.

Dokładnie w tej samej faktyczności człowieka Ferry upatruje podstaw, racji istnienia filozofii, „niosącej jednak w sobie zarodek centralnego pytania każdej filozofii”, a zatem filozofii *in se*, warunkującej wszelką filozoficzność w człowieku:

³² Tamże, s. 30–31.

³³ Zob. J. Filek, *Etyka...*, dz. cyt., s. 21–23; A. Szostek, *Pogadanki z etyki*, Kuria Metropolitalna, Częstochowa 2008, s. 15–18.

³⁴ Filozoficzność, religijność, pedagogiczność nie są tym samym co filozofia, religia, pedagogika (nie odróżniamy przy tym pedagogii od pedagogiki, uważając to odróżnienie za sztuczne, wszak nie ma pedagogii bez pedagogiki, jak i nie ma pedagogiki bez pedagogii), stanowią raczej warunki ich możliwości. O ile nie istnieje jedna filozofia, religia ani pedagogika, o tyle istnieje jedna filozoficzność, religijność, pedagogiczność zakorzeniona/e w jedności ludzkiej natury, jedności człowieczeństwa, mimo iż przybiera każdorazowo kulturowo uwarunkowane dookreślenia. Mówiąc o prymacie filozoficzności, religijności i pedagogiczności w kontekście ich wydarzania się w człowieku, w jego doświadczeniu więcej niż własnej skończoności, chcemy z jednej strony podkreślić ich fundamentalnie funkcjonalny charakter jako modusów bycia człowieka, a z drugiej wtórność wszelkich – systemowych czy niesystemowych – esencjalnych ujęć względem funkcjonalnego wydarzania się tychże modusów, co wynika, z jednej strony, z ich prepotencjalnej już zawsze obecności w człowieku jako ich nie-konceptualizowalnego warunku możliwej konceptualizacji, a z drugiej – z zawsze już partycypacyjnego charakteru istnienia-bycia człowieka – tak, iż spojrzenie całkowicie afunkcjonalne jest dla niego niedostępne.

³⁵ W. Stróżewski, *O stawianiu się człowiekiem (Kilka myśli niedokończonych)*, [w:] tegoż, *Logos, wartość, miłość*, Znak, Kraków, s. 277. Zob. M. Nowak, *Wychowywalność człowieka podstawą sensu i znaczenia wychowania*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2002, t. XXX, z. 2, s. 5–20.

„człowiek, inaczej niż Bóg – jeśli ten istnieje – jest śmiertelny lub, mówiąc językiem filozofów, jest bytem skończonym”, ograniczonym w czasie i przestrzeni. Jednakże, w odróżnieniu na przykład od zwierząt, jest jedyną istotą, która ma świadomość swoich ograniczeń. Wie, że umrze i że jego bliscy, ci, których kocha, również umrą. Nie może więc powstrzymać się od stawiania sobie pytań dotyczących tej sytuacji, która na pierwszy rzut oka jest niepokojąca, a nawet absurdalna i nie do zniesienia³⁶.

Francuski filozof podkreśla wręcz, że w owym źródłowym doświadczeniu człowieka wydarza się i z niego bierze początek nie tylko filozoficzność, ale i religijność, jako sposoby zagospodarowania-radzenia sobie właśnie z tymże doświadczeniem – tak, iż określenia *homo religiosus*, *homo philosophus*, *homo pedagogicus* okazują się nie tylko komplementarne, ale prymarnie tożsame.

Najgłębszym źródłem filozofii, podobnie jak religii, jest namysł nad ludzką „skończonością”, nad faktem, że nasz czas, podobnie jak czas innych śmiertelników, jest odmierzony i że jesteśmy jedynymi istotami na ziemi, które mają tego pełną świadomość – w tej sytuacji pytanie o to, co zrobimy z naszym ograniczonym trwaniem, jest nieuniknione.

Szczególne przypomnienie tej naszej kondycji stanowią sytuacje graniczne (nie tylko w sensie Jasperowskim), kiedy to „nie sposób się niekiedy uchronić – przy okazji zerwania z kimś, nagłego wydarzenia – przed postawieniem sobie pytania, co robimy, co moglibyśmy i co powinniśmy zrobić z całym naszym życiem. Innymi słowy, równanie „bycie śmiertelnym + świadomość bycia śmiertelnym” to koktajl stanowiący źródło wszystkich pytań filozoficznych”, a więc *de facto* wszystkich pytań!

Filozof to przede wszystkim ktoś, kto uważa, że nie znaleźliśmy się tu w celach turystycznych, żeby się trochę rozerwać. Albo, mówiąc precyzyjniej, nawet gdyby miał dojść do przeciwnego wniosku niż to, co właśnie powiedziałem, i stwierdzić, że jedynie rozrywka jest warta, żeby ją przeżyć, byłby to przynajmniej wynik jakiegoś myślenia, jakiegoś rozumowania, a nie bezrefleksyjne działanie³⁷.

³⁶ L. Ferry, *Jak...*, dz. cyt., s. 15.

³⁷ Tamże, s. 28–29. Dla Ferry'ego skończoność człowieka polega w głównej mierze na śmiertelności i byciu tego faktu świadomym. Niewątpliwie jest to jeden z najbardziej dojmujących sposobów doświadczania przez człowieka więcej niż własnej skończoności, ale wydaje się, że to, co w ontologicznej skończoności człowieka najbardziej źródłowe, polega jednak na wskazanym przez nas radykalnym nie-byciu-z-siebie-samego. Otóż, przypuśćmy, że w przyszłości człowiekowi udałoby się pokonać śmierć i uzyskać nieśmiertelność, to i tak miałoby to miejsce w ramach i dzięki człowieczeństwu w jego byciu w świecie, które nie są z człowieka, ale które on już nie-z-siebie-samego zastał. Owszem, możemy także wyobrazić sobie sytuację, w której człowiek nie będzie się rodził, a wytwarzał siebie samego (człowiek innego człowieka, bądź samego siebie – to, czy z takimi zjawiskami nie mamy już dzisiaj do czynienia wraz z całą ich aporetycznością, to inna kwestia), jednakowoż nadal będzie się to działo na mocy ludzkiego bycia w świecie, którym człowiek już zawsze nie-jest-z-siebie-samego, tak, iż pytania dlaczego istnieje coś/człowiek? i dlaczego istnieje tak, a nie inaczej, pozostaną w mocy, gdyż w mocy pozostaje dla człowieka Tajemnica Istnienia, w której partycypuje nie-z-siebie-samej tajemnica więcej niż jego człowieczeństwa! Więcej: śmiertelność

Wyeksplikujmy zatem, co następuje: filozofia, religia i pedagogika, w ich wymiarze teoretyczno-praktycznym i teleologicznym nabudowane są na filozoficzności, religijności i pedagogiczności jako sposobach, w jakie człowiek radzi sobie, próbuje poradzić sobie ze swą skończonością, która źródłowo jest filozoficznie, religijnie i pedagogicznie „ciężka”, jest toposem wydarzania się w człowieku tego, co filozoficzno-religijno-pedagogiczne.

Źródłowe doświadczenie skończoności stanowi zatem miejsce pojawienia się fundamentalnych pytań, w których zostaje uwydatniony problem konieczności zareagowania na zastaną faktyczność partycypacji „wewnątrz” Tajemnicy Istnienia na sposób nie-bycia-z-siebie-samego poprzez rozporządzenie własnym bytem – spróbujmy się przyjrzeć temu jeszcze nieco bliżej. Oczywiście sytuacja/partycypacja ta jest zapośredniczona na poziomie biologicznym, kulturowym, społecznym – tak, iż nie sposób nie dostrzec obecnych tu silnie strategii adaptacyjnych na wszystkich tych poziomach, ale zdaje się, iż mimo że człowiek bez tych zapośredniczeń nie istnieje, to w ostatecznym rozrachunku się do nich nie sprowadza, transcendując je, o czym świadczy choćby częściowa możliwość ich zakwestionowania i modyfikowania. Chcąc radykalnie zakwestionować własną skończoność i wypadkową (od)zapośredniczeń, odkrywa człowiek perspektywę nie-skończoności, nie-skończonej możliwości redukcji w sobie samym, w poszukiwaniu Źródła, z którego wydarza się jego doświadczenie źródłowe, a raczej z którego i w którym on sam wydarza się jako swoje własne doświadczenie źródłowe skończoności.

To zatem w stosunku do owej pierwotnej negacji, którą nazywam teraz przygodnością lub nietrwałością, akt transcendujący stanowi negację wtórną. Zaprzeczenie jest negacją negacji. Ścisłej mówiąc, myśl, która mierzy sens ponad skończoną perspektywą, ocena, która mierzy w wartości, wychodząc poza punkt widzenia samej woli, w porównaniu z negacją skończoności pozostają ze sobą w specyficznej relacji, którą można dość dokładnie wyrazić takimi oto słowami: myślę, chcę *wbrew* mej skończoności. *Wbrew...* – tak można by scharakteryzować najbardziej konkretny stosunek zachodzący między negacją jako transcendowaniem a negacją jako skończonością, między zaprzeczeniem a unicestwieniem³⁸,

człowieka i jego świadomość tejże śmiertelności są (mu) dane niejako „wewnątrz” jego już istnienia nie-siebie-samego, wszak umrzeć i być świadomym swego umierania można tylko uprzednio istniejąc – tym, co z pewnością oddziela człowieka od nieistnienia jest akt (za-)istnienia, co się zaś tyczy śmierci, nie wiadomo, czy jest ona powrotem do niebytu, czy też przejściem do innej formy bytowania, co wydaje się bardziej prawdopodobne, jako że ma ona „miejsce” wewnątrz Tajemnicy Istnienia, dla której żadne „na zewnątrz” nie „istnieje”; swoją drogą czy można zatem o (za-)istnieniu człowieka mówić w kategoriach przejścia z niebytu do bytu, skoro on także ma „miejsce” „z” i „wewnątrz” Tajemnicy Istnienia? Czy nie odślania nam się tutaj jeszcze bardziej bez-źródłowy charakter ludzkiego-nie-bycia-z-siebie-samego poza kategoriami istnienia-bycia i nieistnienia-niebycia?

³⁸ P. Ricouer, *Podług nadziei*, tłum. S. Cichowicz, PAX, Warszawa 1991, s. 318.

między skończonością a nie-skończonością. Owo *wbrew* oznacza transgresję³⁹. To właśnie w tym ruchu otwiera się możliwość inicjacyjna, o której wspominał Pawłowski, a która polega na odwróceniu procesu adaptacyjnego poprzez radykalne jego zakwestionowanie w ramach ponadteoretyczno-praktycznego pytania: kim/czym naprawdę jestem?⁴⁰. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że możliwość zajścia w poszczególnym przypadku, u konkretnego człowieka tegoż procesu, jest wielorako uwarunkowana, ale to właśnie tu finalnie spełnia się w człowieku to, co filozoficzno-religijno-pedagogiczne, i tu znajduje rozwiązanie zagadka wydarzania się tego w człowieku, w jego filozoficzności, religijności, pedagogiczności. Pytanie to jest ponadteoretyczno-praktyczne, a może jedynie, które jest właściwie teoretyczne, w sensie *theoria* i właściwie praktyczne, zarówno co do genezy, jak i teleologii. Kim/czym jestem, co mnie rudymentarne stanowi, ale naprawdę, a nie tylko w tym, czego doświadczam. Jestem, mimo iż doświadczam swej skończoności, jako kiedyś niebędącego i zagrożonego kiedyś niebyciem. Jeśli człowiek nie jest li tylko konglomeratem zapośredniczeń i uwarunkowań, własną skończonością i w niej się nie wyczerpuje, to nie ma ważniejszego, rozstrzygającego pytania, niż to, kim/czym naprawdę jestem?, w którym otwiera się uniwersalny wymiar zapytywania, a tym samym i nieskończone przestrzenie Bez-Źródła, „z którego” i „w którym” się ono wydarza⁴¹,

³⁹ „To, że człowiek przekracza człowieka, jest czymś więcej niż tylko efektywnym zwrotem. Dokładnie twierdzenie to znaczy, że nie uchwycimy istoty aktów charakterystycznych dla człowieka jako człowieka, jeśli będziemy rozumieć je »antropologicznie«, a więc jako wyraz swoistej natury tego, kto owe akty spełnia. [...] Faktu, że odnajdujemy w sobie ideę bezwarunkowości – ideę nieskończoności – nie da się, jak zauważył Kartezjusz, wywieść z naszej skończonej i uwarunkowanej natury. [...] Ale właśnie to definiuje ludzką naturę jako naturę. Jest więc ona zdefiniowana przez coś, czym sama nie jest, przez pewną antycypację. Tylko wtedy, gdy struktura antycypacji w jakiś sposób wytyczona jest przez strukturę przyrody, można zrozumieć człowieka jako istotę otwartą na bezwarunkowość i zarazem jako istotę przyrodniczą. [...] Jeśli patrzymy na to, co »przyroda czyni z człowieka«, to uprawiamy biologię i nieuchronnie mówimy o czymś, co jest czymś mniej niż człowiek. Albowiem przyroda nie »czyni« osoby. Jeśli jednak pytamy: »co on jako swobodnie działająca istota czyni z siebie samego, czy też może i powinien czynić«, to musimy mówić o bezwarunkowości, a więc o tym, co jest czymś więcej niż człowiek. Dlatego też jedność perspektyw daje się pomyśleć tylko wówczas, gdy owo więcej pojmiemy jako cel człowieka i zarazem jako źródło przyrody»; więcej: jako źródło ludzkiego-nie-bycia-z-siebie-samego w świecie w konieczności skończonego bycia-z-siebie, R. Spaemann, *O pojęciu natury ludzkiej*, tłum. Z. Krasnodębski, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy z Castelgandolfo 1983*, przygotował i przedmową opatrzył K. Michalski, Paryż 1988, s. 141, 144.

⁴⁰ Krzysztof Pawłowski określa ten proces mianem ćwiczenia duchowego i ukazuje go w nawiązaniu do Leona Cyborana na przykładzie jogi klasycznej – K.J. Pawłowski, *Wąska ścieżka prawdy. Rozważania na podstawie filozofii jogi klasycznej oraz nauk św. Jana od Krzyża*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1996, s. 50–62; zob. tenże, *Philosophy as spiritual exercise. Elements of human experience according to Leon Cyboran*, „Cracow Indological Studies” 2004, nr 4/5, s. 401–407.

⁴¹ Zdaniem Kanta „transcendentalne pojęcie rozumowe jest więc tylko pojęciem całości warunków [przynależnych] do czegoś danego [nam] uwarunkowanego. Że zaś tylko to, co nieuwarunkowane, umożliwia całość warunków, a odwrotnie, całość warunków jest sama zawsze nieuwarunkowana, więc czyste pojęcie rozumowe w ogóle da się wyjaśnić przez pojęcie tego, co nieuwarunkowane [...]”, I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden,

wszak uniwersalność i nie-skończoność pytania: kim naprawdę jestem? jest współdana z wszystkościowym pytaniem *what is it all about*⁴² – tak, iż jasne się staje, że:

filozofować to rozważać całość tego, co spotkane, aż do jego fundamentalnego sensu; i tak pojęte filozofowanie jest głęboko sensownym, a nawet koniecznym zajęciem, od którego istniejący duchowo człowiek nie może się w ogóle uwolnić⁴³.

Idzie tu rudymmentarnie o rozważanie, zapytywanie, poznanie, myślenie, które „jest myśleniem czegoś Bezwarunkowego”⁴⁴, i to w radykalnie gnostyczno-egzystencjalnym sensie!⁴⁵ – tak, iż to, co filozoficzne, religijne i pedagogiczne, przenika się i jest od siebie nierozdzielne, wszak „najogólniej ujmując, celem wychowania (traktowanego zazwyczaj jako jedność z samowychowaniem) jest stawianie się sobą przez jednostkę osobową – zakłada to odkrycie przez tę jednostkę sensu swojego istnienia”⁴⁶ i spełnienia w nim siebie zgodnie ze wskazaniem Pindera: „Stań się, kim jesteś, poznawszy to wprzód”⁴⁷. Jak stwierdza Pawłowski, dla człowieka „celem ostatecznym jest bowiem całkowite zjednoczenie się z podstawą wszelkiej rzeczywistości”⁴⁸, a więc unifikacja danego w (za)istnieniu zjednoczenia na poziomie istnienia ze świadomie i wolnościowo zrealizowanym zjednoczeniem na poziomie bycia⁴⁹.

Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2001, s. 65. Napadło konstatuje w związku z tym, iż nieskończoność/nieuwarunkowaność okazuje się być, z jednej strony, celem, a z drugiej strony – nieprzekraczalną granicą poznania, „jest bowiem jednocześnie tym, co nieskończenie przekracza zdolności poznawcze skończonego rozumu”, M. Napadło, *Pytanie o Boga... Filozofia religii Paula Tillicha*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2015, s. 160–161.

⁴² Por. J. Pieper, *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszczenko, PAX, Warszawa 1985, s. 12.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ P. Ricouer, *Podług...*, dz. cyt., s. 328.

⁴⁵ Chodzi o gnozę, a więc poznanie przemieniające, jednoczące w całej jego egzystencjalnej sile, o-calające, a więc wyzwalające z ugrzęźnięcia w tym, co uwarunkowane, a jednocześnie s-calające, s-pełniające człowieka jako człowieka. „Obraz drogi, która wiedzie do poznania o-calającego (wyzwalającego), jest symbolicznie przedstawiony przez Platona w przypowieści o jaskini. Wyjście na światło dzienne łączy się z oglądem słońca, które symbolizuje niczym nieuwarunkowane pryncypium rzeczywistości. Takie poznanie wyzwala od wszystkiego, co w świecie przedmiotowym zmienne i uwarunkowane”, [w:] K.J. Pawłowski, *Cudowne i rzeczywiste. O jednoczeniu rozumu, uczuć i woli*, WAM, Kraków 2016, s. 101. Zob. M. Płóciennik, *Gnoza w filozofii i religii – apokryf czy ezoteryczna esencja?*, [w:] M. Woźniczka, M. Perek (red.), *Apokryficzność (w) filozofii. Nie/anty/pozaortodoksyjne dyskursy filozoficzne*, Wydawnictwo Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2017, s. 219–243.

⁴⁶ W. Chudy, *Pedagogika godności. Elementy etyki pedagogicznej*, TN KUL, Lublin 2009, s. 16.

⁴⁷ Cyt. za: J. Domański, *Godność człowieka a zagadnienie jego wolności w filozofii starożytnej*, [w:] J. Czerkawski (red.), *Zagadnienie godności człowieka*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 8.

⁴⁸ J.K. Pawłowski, *Wąska...*, dz. cyt., s. 46.

⁴⁹ Zob. M. Płóciennik, *Czy można nauczyć się być? (Za-)istnienie jako fundamentalna sytuacja graniczna człowieka i jej odpowiedzialnościowe (więcej niż pedagogiczne) implikacje*, [w:] S. Jaranowska (red.), *Człowiek w sytuacji granicznej. Filozoficzne, kulturowe i historyczne wymiary refleksji i jej implikacje pedagogiczne*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Technologii Eksploatacji Państwowego Instytutu Badawczego, Radom 2015, s. 62–80.

Tak, finalnym sensem, celem i spełnieniem ludzkiej egzystencji w jej filozoficzności-religijności-pedagogiczności w(y)ezwania jest nauczyć się być!⁵⁰ Inicjacja tym samym okazuje się prawdziwą adaptacją, ale pod warunkiem, że jest radykalnym odwróceniem adaptacji rozumianej jako socjalizacja, a więc powrotem do danej od początku, a utraconej wraz z socjalizacją źródłowości, wszak to nie społeczeństwo, kultura czy cokolwiek innego jest tym, co Bezwarunkowo Rzeczywiste. Nie chodzi tu o jakąkolwiek formę ucieczki od świata, ale raczej rozpoznanie możliwości wyzwającego stosunku do tego, co warunkowe, co dostępne jest jedynie przez pryzmat Bezwarunkowanego i uwzględnienia stopnia uczestnictwa w Nim rzeczywistości uwarunkowanych. W człowieku partycypacja ta osiąga maksimum jako bezwarunkowo dana warunkowa (w sensie: nie-z-siebie-samego) bezwarunkowość w jej niepowtarzalności – *concretum universale*! Bycie człowiekiem, uczenie się bycia okazuje się tym samym przychodzeniem przez człowieka do niego samego, aby być tym, kim jest, a co jest możliwe poprzez gnostyczne przejście od „ja” fałszywego do „ja prawdziwego”⁵¹, gnostyczne uświadomienie, przebudzenie, które

ureczywistnia tylko coś, co potencjalnie było już zawsze obecne w wychowanku [każdym człowieku! – M.P.]. To, co ma się przebudzić [...] odnosi się do czegoś już zawsze danego, co dotąd tylko poniekąd spało, było tylko przedświadczone. Przebudzenie to nie tylko podwyższa stopień świadomości, ale i otwiera przed nią głębszy wymiar myślenia i życia. Oznacza to dalej, że przebudzony doświadcza siebie jako rzeczywistego, jako przebywającego we wszechogarniającej rzeczywistości, we wspólnym wszystkim jestestwom bycie, którego w mistycznej intuicji doznaje i którego próg poniekąd przekracza⁵²,

⁵⁰ „Wychowanie – służy w szczególnym tego słowa znaczeniu uczłowieczeniu człowieka. Człowiek, będąc człowiekiem od pierwszej chwili swego poczęcia w łonie matki, stopniowo uczy się być człowiekiem – i ta podstawowa wiedza utożsamia się z wychowaniem. Jest on przyszłością swej rodziny i całej ludzkości – jednakże przyszłość człowieka związana jest nierozzerwalnie z wychowaniem”, [w:] Jan Paweł II, *Przyszłość człowieka to sam człowiek. Homilia w czasie Mszy św. dla rodzin w Portugalii*, 15.05.1982, [w:] J. Żukowicz (red.), *Rodzina w nauczaniu Jana Pawła II. Antologia wypowiedzi*, WAM, Kraków 1990, s. 91.

⁵¹ Przez „ja” fałszywe rozumiem role społeczne, z którymi się człowiek utożsamia czy też własne sposoby postrzegania samego siebie z poziomu partykularnego, tj. nieuniwersalistycznego; „ja” prawdziwe to jaźń człowieka, która nie utożsamia się z żadnym partykularnym postrzeganiem siebie czy też rolą społeczną, ale nie jest też od nich oddzielona, jako ich warunek możliwości i fundament. Rozpoznanie prawdziwego „ja”, będącego ostatecznie tajemnicą transgresji „z”, „wewnątrz” i „ku” transgresyjnie danej Tajemnicy Bez-Źródła urzeczywistnia się poprzez wyjście poza dualistyczne myślenie w niedualistycznym uznaniu i otwartości na niepojętość t-(T)ajemnicy. „Ostatecznie chodzi o uświadomienie sobie, że ty i świat stanowicie tajemnicę, i że nie jesteś w stanie jej pojąć. Następnie że świat jest nieograniczony, a ty jesteś otwarty na świat, co oznacza, że nie jesteś oddzielony od świata”, *Idź poza i ponad*, z Amy Samy rozmawia Jacek Poznański, „Style i Charaktery”, seria „Medytacja. Dla kogo? Po co? Jak?” 2015, nr 1, s. 33.

⁵² K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2002, s. 212.

jako że nie ma ona charakteru czegoś uwarunkowanego, ale jest tym, co Bezwarunkowe, tym, co ustanawia, niesie i nieodwołalnie gruntuje jego warunkową bezwarunkowość. To, co Bezwarunkowe, jako Wszechogarniające stanowi także przestrzeń i miejsce Wszechjedności jestestw, co w szczególny sposób dotyczy człowieka, także w jego społecznym wymiarze, który okazuje się nie być ostatecznie osadzony na warunkowości choćby umowy, ale w tym, co warunkowo bezwarunkowe „wewnątrz” Bezwarunkowego, i jako takiego mogący przyjąć bezwarunkowo samego siebie jako nie-będącego-z-siebie-samego na sposób źródłowego bycia Bezwarunkowo i Bez-Źródłowo Przyjętym⁵³.

Człowiek jest przy tym nieustannie narażony na popadnięcie w jedną z dwóch skrajności redukcyjnych: albo uznanie danościowego-warunkowego charakteru własnej bezwarunkowości za iluzję i utożsamienia samego siebie z tym, co radykalnie Bezwarunkowe, bądź też – w wyniku niezbyt radykalnej autotransgresji – przyjęcie własnego nieuwarunkowania za jedynie kolejny przejaw uwarunkowości, co prowadzi do negacji własnej wyjątkowości partycypacyjnej w tym, co Bezwarunkowe. Sama możliwość tychże skrajności wynika z faktu, że danościowy wymiar człowieka jest zawsze większy niż jego wymiar za-danościowy – tak, iż człowiek sam dla siebie jawi się jako nie-skończona transgresja wzywająca do nie-skończonej transgresji.

Widzimy więc, że każdą odpowiedzialnie przeżywaną egzystencję tworzą zmagania z odmiennymi, bo przecież indywidualnymi uwarunkowaniami. To procesualne zmaganie tworzy konkretną i niepowtarzalną aurę osobowej przemiany. Tym bardziej, jeżeli miłośnik mądrości ma na celu transcendowanie rzeczywistości, radykalna przemiana wewnętrzna istotowo łączy się z wyostreniem wszelkich uwarunkowań, i to na każdym etapie życiowego pielgrzymowania. Maksymalistyczne, mądrościowe dążenie musi się bowiem zmierzyć z rdzenną sprzecznością egzystencjalną. Dzięki nieustającej dialektyce powstającej w napięciu pomiędzy jednoczącymi – scalającymi rozum, uczucia i wolę – aktami miłości a de[kon]strukcyjnymi aktami zrywania masek fałszywego ja, namysł mądrościowy kształtuje wrażliwość metafizyczną⁵⁴.

Człowiek jawi się tym samym jako swoisty koan, dany i za-dany samemu sobie jako warunkowa bezwarunkowość, danościowe *concretum universale* w swym istnieniu i powołane, by stawać się, być nim w swym byciu. Ową koaniczność człowieka znakomicie ujmuje współczesny mistrz zen Seung Sahn, wskazując jednocześnie na paradoksalną możliwość jego „rozwiązania”:

Czym jesteś? Na całym świecie wszyscy szukają szczęścia na zewnątrz, lecz nikt nie rozumie swojej prawdziwej jaźni wewnątrz. Zanim się urodziłeś – skąd przyszło twoje „ja”? Kiedy umrzesz – dokąd twoje „ja” pójdzie? Jeśli szczerze będziesz pytał się „czym jestem?”, wcześniej czy później dotrzesz do punktu, gdzie całe myślenie jest odcięte. Nazywamy to „nie-wiem”. [...] Ten umysł, to już jest oświecenie.

⁵³ J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 179–182.

⁵⁴ K.J. Pawłowski, *Cudowne...*, dz. cyt., s. 177–178.

W tekście zatytułowanym *Stać się człowiekiem* stwierdza zaś:

Przychodzimy na ten świat z pustymi rękami. Co robimy na tym świecie? Dlaczego przyszliśmy na ten świat? To ciało jest pustą rzeczą. Czym jest ta jedna rzecz, która nosi to ciało dookoła? Skąd przychodzisz? Musisz to zrozumieć, musisz to odnaleźć. Więc, jeśli chcesz to znaleźć, musisz zapytać siebie „Kim jestem?”. Zawsze utrzymuj to wielkie pytanie. Myślenie musi zniknąć. Trzeba odsunąć na bok całe myślenie, odciąć nasze myślenie. Wtedy nasza prawdziwa natura pojawi się, nasz prawdziwy umysł pojawi się... [...] Wtedy zrozumiesz swoją pracę, zrozumiesz dlaczego przyszedłeś na ten świat. Zrozumiesz, co robisz na tym świecie. Kiedy to zrozumiesz możesz stać się ludzką istotą⁵⁵.

W żadnym wypadku nie jest to pochwała i zachęta do irracjonalizmu, a raczej uwypuklenie tajemnicy ludzkiego (współ-)bycia, które dokonuje się już zawsze „z”, „wewnątrz” i „ku” Tajemnicy Istnienia w jej Bezźródłowości i Bezwarunkowości, stanowiące *resume* naszej próby nakreślenia źródłowych doświadczeń człowieka.

W kierunku pytania o ogólnoludzką duchowość...

Doświadczenie przez człowieka własnej skończoności współbycia w świecie, radykalnego nie-bycia-z-siebie-samego jako już zawsze partycypacji „z”, „wewnątrz” i „ku” Tajemnicy Istnienia w jej Bez-Źródłowości i Bezwarunkowości możliwe jest ostatecznie i wydarza się w człowieku na sposób transgresji, duchowości⁵⁶. Sztuka bycia człowiekiem, o którą się ostatecznie rozchodzi, okazuje się w związku z tym ćwiczeniem duchowym, czy też ćwiczeniami duchowymi, które

są równoważne przekształcaniu widzenia świata i metamorfozie osobowości. Słowo „duchowy” pozwala je pojmować nie tylko jako dzieło myśli, lecz całej psychiki jednostki, nade wszystko zaś ukazuje właściwe wymiary tych ćwiczeń; dzięki nim jednostka zostaje wyniesiona do życia Ducha obiektywnego, czyli przenosi się w wymiar Całości („Unieśmiertelnić się, przekraczając samego siebie”)⁵⁷.

Duchowość jest zatem całożyciową, transgresyjną reakcją człowieka „na” Rzeczywistość, w tym własne, współpartycypowane człowieczeństwo, w której staje się on sobą, jednocześnie przychodząc do siebie samego poprzez rozpoznanie i bycie tym, kim jest, w modusach filozoficzności, religijności, pedagogiczności, jako podjęcia przez człowieka wydarzania się w nim samym na sposób wy(e)zwania tego, co filozoficzne, religijne i pedagogiczne, czym ostatecznie jest tajemnica więcej niż jego człowieczeństwa, a raczej zawsze większa od

⁵⁵ <http://andrzej.czarnecki.org.pl/praktyka-zen/> (dostęp: 5.06.2018).

⁵⁶ Zob. P. Socha, *Na tropach duchowości – czym jest i czym może być duchowość*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2003, nr 43/44, s. 7–17.

⁵⁷ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 10–11.

niego samego wydarzająca w się w nim tajemnica człowieczeństwa jako *concretum universale*, partycypujące nie-bycie-z-siebie-samego „z”, „wewnątrz” i „ku” Tajemnicy Istnienia⁵⁸. Wydaje się, że poczynione analizy doprowadziły nas w tym miejscu przynajmniej na próg próby postawienia pytania o istnienie, o możliwość istnienia ogólnoludzkiej, uniwersalnej i transkulturowej, prekonfesyjnej duchowości⁵⁹, o uniwersalne „życie Ducha”⁶⁰, leżące u podłoża wszystkich filozofii, religii, pedagogik i na tymże progu musimy się zatrzymać, choć być może już dawno go właściwie przekroczyliśmy... W każdym razie, jeśli tekst ten do podjęcia takiej próby jakoś uprawnia czy też ku niej choćby tylko doprowadza, inspiruje, to spełnia pokładaną w nim nadzieję.

Bibliografia

- Albert K., *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2002.
- Biesaga T., *Potencjalność wewnętrzna i uprawnienia etyczne embrionu ludzkiego*, [w:] P.S. Mazur (red.), *Dynamizm ludzki, dynamizm osoby. Studia i rozprawy*, Akademia Ignatianum, WAM, Kraków 2014.
- Bolewski J., *Daleki Wschód na Zachodzie. Od reinkarnacji do regeneracji*, WAM, Kraków 2006.
- Carrithers M., *Dlaczego ludzie mają kultury? Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1994.
- Casini C., *5 dowodów na istnienie człowieka*, tłum. R. Zajączkowski, WAM, Kraków 2007.
- Chudy W., *Pedagogika godności. Elementy etyki pedagogicznej*, TN KUL, Lublin 2009.
- Crosby J.F., *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyna, WAM, Kraków 2007.
- Cyboran L., *Myśli głupie i niegłupie. Aforyzmy oraz inne drobne utwory*, T. Suchocki (red.), Wyd. Zofia Muzyka, Warszawa 2016.
- Czarnecki A., *Praktyka zen*, <http://andrzej.czarnecki.org.pl/praktyka-zen/> (dostęp: 5.06.2018).

⁵⁸ „Tajemnicą istnienia jest jedność w wielości i nieskończoność jego tak w małości, jak w wielkości, przy jednoczesnej koniecznej ograniczoności każdego Istnienia Poszczególne”, S.I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i inne pisma estetyczne*, PWN, Warszawa 1959, s. 16.

⁵⁹ Zob. P. Socha, *Przemiana. W stronę teorii duchowości*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2014; M. Znaniecka, *Kategoria duchowości i jej wybrane parafrazy w pedagogice*, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2106.

⁶⁰ Por. L. Ferry, C. Capelier, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 11–16.

- Domański J., *Godność człowieka a zagadnienie jego wolności w filozofii starożytnej*, [w:] J. Czerkawski (red.), *Zagadnienie godności człowieka*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.
- Ferry L., *Jak żyć?*, tłum. E. Aduszkiewicz, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011.
- Ferry L., Capelier C., *Filozofia. Najpiękniejsza historia*, tłum. E. i A. Aduszkiewicz, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2016.
- Filek J., *Etyka. Reinterpretacja*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2014.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.
- Haefner G., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, tłum. W. Szymona, WAM, Kraków 2006.
- Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Fundacja Aletheia, Warszawa 2012.
- Heller M., *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Universitas, Kraków 2012.
- Heller M., Pabjan T., *Elementy filozofii przyrody*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
- Idź poza i ponad*, z Amy Samy rozmawia Jacek Poznański, „Style i Charaktery”, seria „Medytacja. Dla kogo? Po co? Jak?” 2015, nr 1.
- Jakubczak K., *Pozorne i rzeczywiste podstawy wspólnoty chrześcijańsko-buddyjskiej*, [w:] K.J. Pawłowski (red.), *Benares a Jerozolima. Przemyśleć chrześcijaństwo w kategoriach hinduizmu i buddyzmu*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2007.
- Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*. Przemówienie w Unesco, Paryż, 2 czerwca 1980, [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór tekstów i opracowanie redakcyjne M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1986.
- Jan Paweł II, *Przyszłość człowieka to sam człowiek. Homilia w czasie Mszy św. dla rodzin w Portugalii*, 15.05.1982, [w:] J. Żukowicz (red.), *Rodzina w nauczaniu Jana Pawła II. Antologia wypowiedzi*, Kraków 1990.
- Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane* z okazji roku rodziny 1994, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/gratissimam.html (dostęp: 10.06.2018).
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2001.
- Marcel G., *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, PAX, Warszawa 1962.
- Mounier E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, tłum. E. Krasnowolska, [w:] tegoż, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, Znak, Kraków 1964.
- Napadło M., *Pytanie o Boga... Filozofia religii Paula Tillicha*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2015.

- Nowak M., *Wychowywalność człowieka podstawą sensu i znaczenia wychowania*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2002, t. XXX, z. 2.
- Panek M., *Koncepcja człowieka w filozofii Gabriela Marcela*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2000, nr 33.
- Patočka J., *Człowiek duchowy a intelektualista*, tłum. E. Szczepańska, [w:] tegoż, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. A. Czibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.
- Pawłowski K.J., *Wąska ścieżka prawdy. Rozważania na podstawie filozofii jogi klasycznej oraz nauk św. Jana od Krzyża*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1996.
- Pawłowski K.J., *Philosophy as spiritual exercise. Elements of human experience according to Leon Cyboran*, „Cracow Indological Studies” 2004, nr 4/5.
- Pawłowski K.J., *Cudowne i rzeczywiste. O jednoczeniu rozumu, uczuć i woli*, WAM, Kraków 2016.
- Pieper J., *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszchenko, PAX, Warszawa 1985.
- Plóciennik M., *Czy można nauczyć się być? (Za-)istnienie jako fundamentalna sytuacja graniczna człowieka i jej odpowiedzialnościowe (więcej niż pedagogiczne) implikacje*, [w:] S. Jaranowska (red.), *Człowiek w sytuacji granicznej. Filozoficzne, kulturowe i historyczne wymiary refleksji i jej implikacje pedagogiczne*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Technologii Eksploatacji Państwowego Instytutu Badawczego, Radom 2015.
- Plóciennik M., *Gnoza w filozofii i religii – apokryf czy ezoteryczna esencja?*, [w:] M. Woźniczka, M. Perek (red.), *Apokryficzność (w) filozofii. Nie/anty/pozaortodoksyjne dyskursy filozoficzne*, Wydawnictwo Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2017.
- Ratzinger J., *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2004.
- Ratzinger J., *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 2006.
- Ricouer P., *Podług nadziei*, tłum. S. Cichowicz, PAX, Warszawa 1991.
- Ricouer P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Rożdżeński R., *Pytanie o sens naszej egzystencji*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1997.
- Sartre J.P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 1998.
- Schmidt J., *Teologia filozoficzna*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006.
- Spaemann R., *O pojęciu natury ludzkiej*, tłum. Z. Krasnodębski, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy z Castelgandolfo 1983*, przygotował i przedmową opatrzył K. Michalski, Editions du Dialogue, Paryż 1988.
- Śnieżyński K., *Człowiek jako coś więcej niż byt*, „Collectanea Theologica” 2008, nr 78/3.

- Socha P., *Na tropach duchowości – czym jest i czym może być duchowość*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2003, nr 43/44.
- Socha P., *Przemiana. W stronę teorii duchowości*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2014.
- Stróżewski W., *Zasadnicze pytanie metafizyki*, [w:] tegoż, *Istnienie i sens*, Znak, Kraków 1994.
- Stróżewski W., *O stawaniu się człowiekiem (Kilka myśli niedokończonych)*, [w:] tegoż, *Logos, wartość, miłość*, Znak, Kraków 2013.
- Szostek, *Pogadanki z etyki*, Kuria Metropolitalna, Częstochowa 2008.
- Święta Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o przerywaniu ciąży Quæstio du abortu*, 18.11.1974, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_pl.html (dostęp: 10.06.2018).
- Węclawski T., *Gdzie jest Bóg? Małe wprowadzenie do teologii dla tych, którzy nie boją się myśleć*, Znak, Kraków 1992.
- Williams P., *Nieoczekiwana droga. Nawrócenie z buddyzmu na katolicyzm*, tłum. M. Ruchel, WAM, Kraków 2005.
- Witkiewicz S.I., *Nowe formy w malarstwie i inne pisma estetyczne*, PWN, Warszawa 1959.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, [w:] tegoż, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek (red.), Lublin 1994.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek (red.), TN KUL, Lublin 2001.
- Wszółek S., *Elementy metafizyki. Część pierwsza*, Biblos, Tarnów 2008.
- Znanięcka M., *Kategoria duchowości i jej wybrane parafrazy w pedagogice*, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2016.

Abstrakt

Doświadczenie skończoności jako uniwersalny topos wydarzania się w człowieku tego, co filozoficzno-religijno-pedagogiczne

Człowiek jest istotą ze wszech miar skończoną, nieustannie zarazem przekraczającą własną skończoność, niejako wychyloną poza nią, *resp.* poza siebie samego. W doświadczeniu przez niego siebie samego w tymże napięciu tkwią źródła tego, co filozoficzne, religijne i pedagogiczne, a więc sposobu zwracania się przez człowieka w kierunku własnej źródłowości, znajdującej się poza nim samym. Owo zwracanie się, mimo iż wyraża się zawsze przez pośrednictwo konkretnej kultury, ma charakter uniwersalny, gdyż toposem, „w” i „z” którego się wydarza jest tajemnica człowieczeństwa jako *concretum universale*.

Słowa kluczowe: doświadczenie skończoności, człowieczeństwo, natura ludzka, duchowość

Michał PŁÓCIENNIK

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

<https://orcid.org/0000-0003-3644-0027>

Kontakt: m.plociennik@ujd.edu.pl

Jak cytować [how to cite]: Płociennik, M. (2018). Niefilozoficzna pedagogika vs. niepedagogiczna filozofia? O (nie tylko współczesnej) potrzebie *metanoi* ku źródłowej filozofii wychowania. *Podstawy Edukacji: Podejście interdyscyplinarne*, 11, 35–64.

Niefilozoficzna pedagogika vs. niepedagogiczna filozofia? O (nie tylko współczesnej) potrzebie *metanoi* ku źródłowej filozofii wychowania

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na ślepy zaułek, w jakim znalazły się współcześnie zarówno filozofia, jak i pedagogika, ze względu na utratę wzajemnych odniesień źródłowych, a ostatecznie „więcej” niż wspólnego odniesienia do Bez-Źródła, z którego, w którym i ku któremu się wydarzają, a bez czego jawią się jako zawieszone w próżni. Ale jako że diagnoza choroby ma sens jedynie w kontekście wskazania potrzeby i kierunku leczenia, przedstawiona została propozycja i apel o powrót do źródłowości jako pilne zadanie uniwersalnego dialogu, którego przestrzenią, a zarazem miejscem i „przedmiotem” będzie integralnie, źródłowo rozumiana filozofia wychowania.

Słowa kluczowe: filozofia, pedagogika, filozofia wychowania, metafizyka, kontemplacja, mistyka.

Wprowadzenie

[...] bądź kim jesteś, a nie kim nie jesteś, bo jeśli nie jesteś tym, kim jesteś, stajesz się tym, kim nie jesteś (Quebonafide, *Paulo Coelho*).

Żył sobie Guru, który przede wszystkim był uważany za Wcieloną Mądrość. Każdego dnia rozprawał o różnych aspektach życia duchowego i dla wszystkich było oczywiste, że nikt nigdy nie prześcignął tego człowieka w różnorodności, głębi i nieodpartej wartości jego nauk. Jego uczniowie wciąż pytali go o źródło, z którego czerpie swe niekończące się zasoby mądrości. Odpowiadał, że to wszystko jest zapisane w księdze, którą odziedzi-

czą, gdy umrze. Dzień po jego śmierci, uczniowie znaleźli księgę dokładnie tam, gdzie im powiedział. Była w niej tylko jedna strona, a na niej tylko jedno zdanie. Brzmiało ono: „Zrozum różnicę między tym, co zawiera, a zawartością, a wtedy źródło mądrości będzie dla ciebie otwarte” (de Mello, 1992, s. 191).

Niniejszy tekst ma charakter wyraźnie graniczny, a zarazem transgresyjny, wręcz *metanoiczny*, wszak zamierzamy w nim podnieść kwestię wzajemnych relacji filozofii i pedagogiki w kontekście współczesnym. Relacje te są mocno złożone, ale co istotniejsze – paradoksalne, jako że na powierzchni wydają się co najmniej ograniczone, podczas gdy źródło¹, z którego wspólnie wytryskują i w którym koegzystują na sposób wzajemnego przenikania się, nigdy nie wyszło, zgodnie ze słowami piosenki *Źródło* Jacka Kaczmarskiego:

ale jest ciągle rzeka na dnie tej rozpadliny, jest i będzie, będzie jak była, bo źródło, bo źródło wciąż bije. [...] Bo cóż draży kształt przyszłych przestrzeni, jak nie rzeka podziemna? Groty w skalach wypłucze, żyły złote odkryje, bo źródło, bo źródło wciąż bije.

Bije, mimo że to bicie nie jest ani takie oczywiste, ani się z niego za często nie czerpie, a jeśli już, to bez (odpowiedniej) świadomości, a zatem i odpowiedzialności, ponieważ jest ignorowane, gdzieś tam radykalnie kontestowane bądź jednostronnie zawłaszczane. A być może dzisiejszy kontekst stanowi szansę na jeszcze lepsze ujaśnienie owego źródłowego² wzajemnego przenikania się w formie transgresji-*metanoi* ku filozofii wychowania, jako że

nie ma zatem marnego czasu, gdy nasza refleksja nad światem nie będzie marna: powierzchowna, instrumentalna, przygodna. Z pewnością nie jest na nią za późno: jak bowiem napisał dawno temu tybindzki poeta [F. Hölderlin – M.P.] – „Wo aber die Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch” (Lecz gdzie jest niebezpieczeństwo, / Rośnie także ratunek) (Bal-Nowak, 2013, s. 380).

Owszem, będzie nam chodziło o pewną formę powrotu do źródła³, ale nie w znaczeniu odtwarzania gotowych wzorców, ale wskazania, przywrócenia świadomości, że w gruncie rzeczy relacje te zawsze miały, mają i mieć będą charakter transgresyjny, bez względu na to, w jakim modelu się je ujmie, nie wyłączając propozycji radykalnie separatystycznych, jak i tych unifikujących. A jest tak dlatego, iż „każde wychowanie jest wychowaniem filozoficznym. Istnieje wyłącznie wychowanie filozoficzne” (Gogacz, 1993, s. 55). Ale zarazem istnieje wyłącznie

¹ „W najbliższym związku z tym znaczeniem *arché* pozostaje pojęcie źródła. Oznacza ono nie tylko początek, w sensie przestrzennym czy czasowym, ale i w sensie *p o c h o d z e n i a*, genezy. Zbliża się także w swym znaczeniu do pojęcia podłoża czy zasady” (Stróżewski, 1994a, s. 11).

² O potrzebie myślenia źródłowego, zwłaszcza we współczesnej humanistyce rozumianej integralnie, zob. Grzegorzcyk, 2018.

³ „Jeśli chcesz znaleźć źródło, musisz iść do góry, pod prąd. Przedzieraj się, szukaj, nie ustępuj, wiesz, że ono musi tu gdzieś być – Gdzie jesteś, źródło?... Gdzie jesteś, źródło?! Cisz... Strumieniu, leśny strumieniu, odśłoń mi tajemnicę swego początku! (Cisza – dlaczego milczysz? Jakże starannie ukryłeś tajemnicę twego początku)” (Jan Paweł II, 2003, s. 11).

filozofia pedagogiczna⁴ rozumiana jako wychowanie, jakkolwiek kontrowersyjnie to brzmi, a tym samym, pedagogia/pedagogika o tyle są/jest sobą, o ile źródłowo właśnie są/jest filozofią wychowania⁵, a także, filozofia jest o tyle filozofią, o ile jest pedagogią/pedagogiką, a więc więcej niż filozofią wychowania jako jednością sposobu/sztuki życia i światopoglądu, a więc ostatecznie sztuką sztuk (Pawłowski, 2016, 88–94), sztuką bycia pozwalającą „być inaczej” (Hadot, 2003, s. 288), „z”, „wewnątrz” i „ku” trans-filozoficzno-pedagogicznego, mistycznego Bez-Źródła!

1. Współczesny kontekst – różne oblicza redukcjonizmu

Trudno nie zgodzić się z konstatacją, iż „przez całe stulecia pedagogika i filozofia były [...] ściśle ze sobą związane” (Albert, 2002, s. 204), podobnie zresztą jak chociażby psychologia. Jednakże –

od połowy lat sześćdziesiątych [XX-wieku – M.P.] uległo to u nas zmianie. Zaczęto akcentować konieczność definitywnego oddzielenia pedagogiki od filozofii i zwrócenia się w stronę badań empirycznych. Ta nowa empirystyczna, a wkrótce zresztą silnie upolityczniona pedagogika wyrzekła się swej dawnej nazwy i nadała sobie miano „nauki o wychowaniu”. Z tą nową koncepcją rozprawił się pedagog Marian Heitger, podkreślając przy tym: „Stroniąc od filozoficznego myślenia, pedagogika musi się zarazem wyżyć pojęcia wychowania, musi bowiem zredukować swe zamysły do szkolenia, którego merytoryczne uzasadnienie opiera się jedynie na argumentie użyteczności i społecznej skuteczności, tj. którego roszczenie sprzeciwia się w istocie idei prawomocności”. Można tylko przyklasnąć Heitgerowi, gdy zarzuca on nowocześniejszej „nauce o wychowaniu” immanentną skłonność do oportunizmu: „Prześledźmy tylko jej twierdzenia z ich szybkimi modyfikacjami i tendencją do modnych postaw. Propagowanie antyautorytarnej, emancypacyjnej, obiegowej pedagogiki; lub rozmaitych modeli nauczania projektowego, *learning by doing*, otwarte wykłady, społeczne uczenie się aż po obecną wyprzedaż pedagogiki na rzecz procedur terapeutycznych bądź tego, co się za nie podaje... To podrygiwanie w modnych szatach nie służy chyba naukowemu wizerunkowi nowoczesnej «nauki o wychowaniu». Dowodzi raczej całkowitej niepewności w efekcie jej braku zasad – braku, który musi być niechybnie następstwem zatrąty filozoficznego myślenia, i wydaje pedagogikę w teorii i praktyce na żer wszelkiej samowoli”. Takie są skutki zerwania kontaktu między pedagogiką a filozofią (Albert, 2002, s. 204–205)⁶.

⁴ Jak podkreśla W. Dilthey „ostatnim słowem filozofa jest pedagogika, ponieważ wszelka spekulacja ma celu działanie. [...] Szczytem i celem każdej prawdziwej filozofii jest pedagogika, rozumiana najszerzej jako teoria wychowania człowieka”, W. Dilthey. *Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems*. W: *Gesammelte Schriften*, t. 9, Stuttgart 1974, s. 7, (cyt. za: Krasnodębski, 2009, s. 18, przyp. 13).

⁵ Posługujemy się terminem wychowanie i zbitką filozofia wychowania, nadając im specyficzne rozumienie, dokładnie tak samo jak w przypadku takich pojęć, jak edukacja czy kształcenie, stąd z jednej strony, owszem, wpisujemy się w spory teoriopojęciowe, dotyczące filozofii wychowania czy filozofii edukacji (Godoń, 2012, s. 21–58), ale z drugiej strony przenosimy je na inny poziom, tym samym niejako je przekraczając.

⁶ Na zjawisko dowolności w filozofii wychowania zwraca uwagę Sosnowska, upatrując winy za taki stan rzeczy zarówno po stronie filozofów, jak i pedagogów, a także w słabej komunikacji pomiędzy obiema stronami (Sosnowska, 2009, s. 9–11).

Nie sposób także w tej kwestii odmówić sporej słuszności Albertowi, choć wydaje się, że należy powyższe uwagi nieco zniuansować. Bezsprzecznie mamy do czynienia z silnym nurtem zmierzającym do autonomizacji pedagogiki jako nauki względem filozofii, o mocno empirycznym nachyleniu (co – swoją drogą – jest swoistą filozofią uprawiania pedagogiki *sic!*)⁷. Jednocześnie, przynajmniej co do zasady,

w zasadzie powszechnie akceptuje się związek filozofii i pedagogiki. Jak zauważa S. Sztobryn, filozofia jest niepokojem pedagogiki. [...] Wielu filozofów uważa, że zwieńczeniem systemu filozoficznego jest pedagogika. Z drugiej zaś strony wielu pedagogów utożsamia teorię wychowania z filozofią. Zdaniem M. Nowaka pedagogika jest nauką filozoficzną, ponieważ stawia sobie te same pytania, co filozofia – o sens, genezę, przyczynę analizowanego przez siebie przedmiotu badań. Współcześnie jednak wiele nauk humanistycznych odcina się od filozoficznych korzeni, zaś pedagogika – wydaje się – wciąż podtrzymuje ten związek, szukając w niej oparcia (Krasnodębski, 2009, s. 18–19)⁸.

Albertowi chodzi, zdaje się, zatem nie o zerwanie jako takie kontaktu między filozofią a pedagogiką, jako że, co należy raz jeszcze podkreślić, nawet programowe, radykalnie pozytywistyczne podejście suponujące także separację samo wynika z przyjętego stanowiska filozoficznego, więcej: jest stanowiskiem filozoficznym, ile o zerwanie z taką filozofią, która gwarantowała pedagogice jej ponadszczegółowy, uniwersalistyczny charakter (inna kwestia, czy coś, co podaje się za filozofię, a pozbawione jest owego uniwersalistycznego wychylenia, jest filozofią *par excellence*). Redukcjonizm empirystyczny i silne upolitycznienie pedagogiki⁹ są konsekwencją przyjęcia takiego uzasadnienia, jakie wskazuje Heitger, a więc które „opiera się jedynie na argumencie użyteczności i społecznej skuteczności, tj. którego roszczenie sprzeciwia się w istocie idei prawomocności”, sprowadzając wychowanie właściwie do socjalizacji – zaś u podłoża takiego podejścia tkwi redukcjonizm filozoficzny w postaci utylitarystycznie rozumianego konstruktywizmu społecznego¹⁰.

⁷ Na temat problemu autonomii pedagogiki – Bronk, 2003; 2005.

⁸ „Związek pedagogiki z filozofią nie miał i nie ma charakteru wyłącznie personalnego. Jest on typowo esencjalny. Dotyczył i dotyczy wspólnych dla obu dyscyplin pytań, formułowanych odpowiedzi, języka i metod badawczych. Do typowych dla obu dyscyplin należą pytania o naturę człowieka, istotę dobra, sposoby poznawania rzeczywistości, naturę życia społecznego, sens i cel życia człowieka. Nierzadko są to także pytania metafizyczne, dotyczące istoty istnienia rzeczywistości. Nawet jeśli uznamy, że pedagogika nie ma kompetencji, aby na nie odpowiadać, to nie można zaprzeczyć, że udzielane na polu filozofii odpowiedzi stanowią podstawę do formowania tez, poglądów, koncepcji w pedagogice” (Magier, 2012, s. 37).

⁹ Problem stanowi ów redukcjonizm, nie zaś empiryczny czy polityczny wymiar pedagogiki, co nie znaczy, że są one bezproblemowe.

¹⁰ W związku z tym chciałbym przywołać pewną wymianę zdań, w której miałem zaszczyt uczestniczyć. Miała ona miejsce podczas pedagogicznej konferencji naukowej na Uniwersytecie Warszawskim. W swoim referacie poruszałem właśnie nieodzowność przywrócenia silniejszych związków współczesnej pedagogiki z uniwersalistycznie rozumianą filozofią. Jedną z prelegentek zwróciła mi uwagę, że nie rozumiem, czym jest pedagogika, gdyż jest ona, jej zdaniem,

Albert nie poprzestaje jednak na zarejestrowaniu obecnej sytuacji, ale przywołuje dwa sposoby, na jakich do tej pory działała filozoficzna pedagogika.

Z jednej strony zwracała się krytycznie przeciw zorientowanej tylko na zewnętrzną użyteczność pedagogice (już platońska krytyka sofistyki była krytyką takiej sztuki wymowy, w której chodziło nie o prawdę, lecz o skuteczną argumentację; w dobie nowożytnej Kartezjusz chce za pomocą swego *cogito, ergo sum* w *Rozprawie o metodzie* nie tylko uczynić podstawą swej filozofii doświadczenie bytu, lecz i zastąpić niepewną wiedzę o wychowaniu przez tę filozofię. Z drugiej zaś strony i filozofia stworzyła ideał edukacji, który uwalnia człowieka od jednostronności niezbędnego naturalnie wychowania praktyczno-życiowego, ukazując mu jego wyższe możliwości. Eduard Spranger scharakteryzował wychowanie jako proces dwustronny. Istotną zasadą pedagogiki musi być „umożliwienie jednoczesnego wzrastania znajomości świata zewnętrznego i skupienia na świecie wewnętrznym”. Celem tego skupienia się na „świecie wewnętrznym” jest wszakże dla Sprangera „duchowe przebudzenie”, tj. uświadomienie sobie każdorazowego stanu wewnętrznego i zawartej w nim świadomości bytu. Współdziałają tu ze sobą noetyka („uwewnętrznienie”), zwrot do wnętrza, metafizyka („świadomość bytu”), znajdowany w naszym wnętrzu świat: „W duszy jest także wszechświat” Goethego) oraz etyka (świadomość bytu jako doświadczenie bytowej wspólnoty (Albert, 2002, s. 205–206).

Jego zdaniem, tylko uwzględniająca te dwa podejścia „pedagogika może w zupełności uchodzić za najwyższy cel filozofowania” (Albert, 2002, s. 206), wszak „temat wychowania jest ściśle związany z tematami filozoficznymi. Platońska alegoria jaskini – słusnie pojmowana jako metafora istoty filozofii – ma przede wszystkim w zamyśle wyjaśnienie istoty wychowania, paidei. Dla Platona mianowicie wychowanie i filozofia są tożsame w swym celu: przekształceniu człowieka w wyższą formę istnienia” (Albert, 2002, s. 204). Za tymi stwierdzeniami ukryta jest jednak pewna filozofia filozofii, wychowania/pedagogiki i ich wzajemnych relacji. A tym, co być może najbardziej współcześnie „relację pedagogiki i filozofii komplikuje [jest – M.P.] jednak wielość koncepcji pedagogicznych i istnienie wielu pedagogicznych nauk o wychowaniu. Analogicznie, kontakt utrudnia wielość nurtów i szkół filozoficznych, które proponują różne interpretacje człowieka, społeczeństwa i moralności” (Krasnodębski, 2009, s. 19). Czy da się wskazać płaszczyznę uprzednią względem owego pluralizmu w wymiarach *ad intra* i *ad extra*, sankcjonującą uniwersalistyczne ukierunkowanie filozofii wychowania?

nauką społeczną, a wychowanie zasadniczo sprowadza się właśnie do socjalizacji. Moją odpowiedź skonstruowałem w postaci sokratejskiego dialogu – w tym przypadku monologu. Kogo wychowują rodzice? Dziecko, syna lub córkę. Kogo wychowuje szkoła? Ucznia. Kogo wychowuje państwo? Obywatela. A kto w takim razie wychowuje człowieka?! Sprowadzenie wychowania li tylko do socjalizacji, a pedagogiki do praktyki społecznie użytecznej (nauki społecznej) oznacza, iż poruszamy się na płaszczyźnie ról społecznych. Czy jednak człowiek w swoim człowieczeństwie jest także rolą społeczną, czy też raczej fundamentem, na którym owe role są nabywane, które on każdorazowo warunkuje, samemu nie dając się do żadnej z nich zredukować? Sam problem, jak i możliwe jego rozwiązania, ułożone są na płaszczyźnie filozoficznej. Na temat konieczności zrównoważenia tychże płaszczyzn zob. Jan Paweł II, 1982, nr 3–4; Jan Paweł II, 1980).

Dosyć powszechnie przywołuje się w literaturze następującą wypowiedź Jana Legowicza, w której konstatuje on, iż:

genetycznie filozofia i pedagogika pozostają względem siebie współrzędne, jak teoria i praktyka, obie stanowią dla siebie źródło zasad i kryterium postaw. Swymi odniesieniami pryncypialnymi filozofia służy pedagogice, zaś stosowaniem tych odniesień w sposobieniu człowieka pedagogika spełnia zadania filozofii. Znajduje to potwierdzenie zarówno w historii filozofii, jak i w dziejach wychowania – i źle, jeśli filozof przestaje być wychowawcą, a nauczyciel w swej szkolnej pragmatyce wyobcowuje się z kręgu pryncypialności filozoficznej (Legowicz, 1975, s. 4).

Mimo ostatniego zdania, mamy tu do czynienia z wyraźnym podkreśleniem współrzędności, ale nie współprzenikania się filozofii i pedagogii – ta pierwsza zostaje sprowadzona do bazy teoretycznej, druga zaś do jej praktycznej aplikacji. Wydaje się to dość powszechnym stanowiskiem, także wtedy, gdy pedagogika zostanie uznana za filozofię praktyczną (nie praktykę filozoficzną!), czy wręcz z nią utożsamiona, choćby w formie etyki dynamicznej (Gałkowski, 2016, s. 25–26), wszak osadzone jest ono na skrajnie uteoretycznionym podejściu do filozofii, a poniekąd i nauki (zarówno w sensie szeroko rozumianych *humanities*, jak i *science*), które często w pedagogice skutkuje wyraźnym rozgraniczaniem pedagogii i pedagogiki (ewentualnie metapedagogiki). Odpowiedzialnym za ten stan rzeczy jest zjawisko w kulturze zachodniej, którego początków można się dopatrywać już w okresie średniowiecza, a które na sile przybrało i upowszechniło się w nowożytności, kiedy to zakres pojmowania filozofii na skutek jej wchłonięcia przez chrześcijaństwo ograniczono jedynie do poznania czysto teoretycznego¹¹, poprzez uczynienie z niej służebnicy teologii pozbawionej ćwiczeń duchowych, które stały się częścią mistyki i etyki chrześcijańskiej, a więc separując filozofię (dyskurs) od życia filozoficznego (Pawłowski, 1996, s. 43).

O ile u swoich początków zachodnia filozofia była sposobem życia i ćwiczenia ducha, już na średniowiecznym uniwersytecie – jak pisze Pierre Hadot – „staje się działalnością czysto teoretyczną i abstrakcyjną. [...] **Nauczanie nie jest już kierowane do ludzi, których chce się kształcić na ludzi**, lecz do specjalistów, by umieli kształcić następnych specjalistów” (Pawłowski, 1996, s. 28, podkr. autora).

Oczywiście, starożytny ideał jedności dyskursu i życia filozoficznego (naukowego), który w wyniku owego procesu, zdaniem Hadota, uległ rozczłonkowaniu, nigdy całkowicie nie wygasł, jednakże nie on wyznaczał główne trendy. Zdaniem Pawłowskiego, taka etiologia obecnej sytuacji, choć w znacznej mierze słuszna, nie tłumaczy jej jednak wystarczająco. Zauważa on, iż:

myśliciele nie byli przecież zobligowani do tego, aby przejmować czysto teoretyczny charakter filozofowania. Tym bardziej nie musieli się wcale przyczyniać do rozwijania abstrakcyjnych metod rozumowania i do tworzenia nowych, odrębnych dyscyplin filozoficznych, w których specjalizacji uległa forma teoretycznego wykładu. Zrozumienie głęb-

¹¹ Redukując *theorię*, czy raczej *bios theoretikos*, do współczesnej, wąsko rozumianej teorii (Pawłowski, 1996, s. 25–27).

szych powodów takiej ewolucji filozofowania wymaga, moim zdaniem, spojrzenia z odmiennej i znacznie szerszej perspektywy. Całościowego, maksymalistycznego wymiaru myślenia nie zatraciły indyjskie szkoły filozoficzne, a ponadto przechowały najrozmaitsze metody ćwiczeń duchowych. Ocaliły zatem to, co w europejskiej tradycji antycznej zaginęło. **Ocaliły „modele” życia**, podstawowe formy, według których można stosować rozum do egzystencji ludzkiej, **rodzaje poszukiwania mądrości**. [...] Upadek filozofii pojmowanej jako ćwiczenie duchowe trzeba więc połączyć z tymi wątkami kulturowymi, które zaważyły na formowaniu się technicznej cywilizacji (Pawłowski, 1996, s. 44–45, podkr. autora)¹².

A tym, co zaważyło na formowaniu się nie tylko technicznej cywilizacji, ale wręcz technicznego podejścia do rzeczywistości, było odejście od postawy-drogi inicjacyjnej na rzecz adaptacji technicznej (Pawłowski, 1996, s. 43–49). Tym samym uniwersalistycznie kontemplacyjne nastawienie, połączone ze sztuką bycia jako formacją do rzeczywistości, zostało zastąpione redukcjonizmem¹³ reformującego użycia – oczywiście takie ustawienie sprawy jest mocno uproszczone, jednakże oddaje fundamentalną różnicę prymarnych odniesień i nastawień człowieka w jego byciu w świecie.

Od nieco jeszcze innej strony możemy spróbować uchwycić zmianę, z którą mamy do czynienia, przyglądając się jej oddziaływaniu w sferze religii:

Rozróżnienie między wiarą a praktyką jest stosunkowo niedawne i właściwe dla naszego zachodniego świata. Samo wyróżnienie tych pojęć jest dawne, ale doszło do ich oddzielenia, kiedy wiara przerodziła się w zwykłe przekonanie lub cnotę intelektualną. W dawnej tradycji chrześcijańskiej [...] rozróżnienie między posiadaniem wiary a życiem wiarą w ogóle się nie pojawia. Jedno bez drugiego nie istnieje. Dopiero niektórzy myśliciele z XVII wieku oddzielił przekonania osobiste od realizacji tychże przekonań. Trzeba by, oczywiście, nieco to znuansować, ale wyraźnie nadchodzi epoka subiektywizmu. Ważna jest nie realność rzeczy, ale to, co ja o nich myślę. Na plan pierwszy wysuwa się „ja” – co ja odczuwam, co ja oceniam jako prawdziwe, co ja myślę. Dojdzie nawet w filozofii do

¹² „[...] w Indiach zachodzi od średniowiecza ewolucja filozofowania także w kierunku specjalistycznego wykładu teoretycznego, chociaż dopiero w XX wieku dostrzegamy wyraźną destrukcję tradycji filozoficznej, pojmowanej jako ćwiczenie duchowe. Destrukcja ta została jednak spowodowana głównie czynnikami zewnętrznymi, tj. gwałtownym rozprzestrzenieniem się technicznej cywilizacji i konsumpcyjnego modelu” (Pawłowski, 1996, s. 44).

¹³ Podejściu uniwersalistycznemu zostaje przeciwstawiona radykalna specjalizacja, uszczegółowienie, udzielnienie (Pawłowski, 1996, s. 30). Znakomicie kwestia ta została nakreślona w jednym z listów A. Einsteina. Píše on: „Zgadza się całkowicie z tobą co do znaczenia i wartości edukacyjnej metodologii oraz historii i filozofii nauki. Bardzo wiele osób w dzisiejszych czasach, nawet tych parających się zawodowo nauką, przypomina mi kogoś, kto widział tysiące drzew, ale jeszcze nigdy nie widział lasu. Znajomość tła historycznego i filozoficznego uwalnia człowieka od przesądów jego pokolenia, których ofiarą pada większość naukowców. Taka wolność, którą daje nam wgląd filozoficzny, odróżnia moim zdaniem zwykłego rzemieślnika czy specjalistę od rzeczywistego poszukiwacza prawdy” (fragment pochodzi z niepublikowanego listu Einsteina do Roberta A. Thorntona, z dn. 7 grudnia 1944 r. (EA 6-574), Einstein Archive, Hebrew University, Jerusalem, cyt. za: J.C. Lennox, 2017, s. 22, gdzie z kolei ów fragment cytowany jest za: Howard D. (2005). Albert Einstein as Philosopher of Science. *Physics Today*, 58 (12), s. 34.

uzależnienia istnienia od faktu mojego myślenia. [...] W taką właśnie logikę zostały wciągnięte nasze czasy i w niej się zakorzeniają. A przecież w żadnej innej kulturze taka separacja się nie pojawia. Charakteryzuje ona wyłącznie nowożytną kulturę na Zachodzie i jedynie tu próbuje dominować (Tisin, 2013, s. 185–187).

Przedstawiony proces miał/ma zatem charakter wyrażnie kulturowy, który na gruncie religijnym wybrzmiał w powyższej formie.

Wskazane przez nas przemiany, które miały/mają miejsce w kulturze zachodniej (które bynajmniej nie stanowią wyczerpującego opisu obecnego stanu owej kultury ani nie roszczą sobie pretensji do całościowego objęcia jego etiologii), wyrażnie pozawalają odczuć aporetyczność współczesnych relacji między filozofią a pedagogiką w ich silnie redukcjonistycznym nachyleniu. Przywołaliśmy je jednak jedynie po to, aby w ich kontekście „przemyśleć czynniki, które umożliwiłyby współczesnemu człowiekowi, już «skażonemu» racjonalizmem i poddanemu wszechwładnej technice, odnajdywanie dostępu do inicjacji. Wbrew obiegowym uniwersyteckim opiniom jestem przekonany, że jest to wciąż możliwe” (Pawłowski, 1996, s. 49). Że jest możliwe nie tylko przemyślenie, ale i zorientowanie i przeżywanie relacji między filozofią a pedagogiką w ich źródłowym współprzenikaniu się. Dopiero z tej perspektywy będzie widoczne, ile w obecnych relacjach jest jeszcze z owego źródła; źródła, które jak twierdzimy, nie ma charakteru konkretnego modelu zaczerpniętego z określonego momentu historyczno-kulturowego, ale ułożone jest w doświadczeniu źródłowym człowieka, w jego człowieczeństwie przeżywanym, w jego współ-byciu-w-świecie. Owszem, „teoria i praktyka stykają się w człowieku. Człowiek nie składa się z szeregu odizolowanych od siebie sfer, lecz jest jednością”, tak jak jednością jest szeroko rozumiane doświadczenie człowieka. Zmiany w sferze intelektualnej muszą zatem w jakiś sposób odbijać się w sferze wolicjonalnej, i odwrotnie. Uznanie jakiegoś sądu za prawdziwy czy jakiegoś dobra za realne natychmiast stawia przed człowiekiem problem ustosunkowania się do niego, a więc zajęcia jakiejś postawy lub modyfikacji postawy dotychczasowej (Gałkowski, 2016, s. 18). Ale to bynajmniej nie oznacza, że „poznanie teoretyczne jest zatem warunkiem koniecznym (choć niewystarczającym) wszelkiego wychowania i edukacji, czyli filozofa należąca do sfery czysto intelektualnej pośrednio ma wpływ na całego człowieka” a „problem leży ostatecznie w definicji filozofii” (Gałkowski, 2016, s. 17). Wszak zaprezentowane powyżej podejście jest już jakąś obróbką, teoretyczną właśnie, a nie ujaśnieniem tego, jak w człowieku wydarza się to, co filozoficzno-pedagogiczne.

2. Zagubiona źródłowość

Celem tej części niniejszego tekstu będzie wskazanie źródłowej płaszczyzny, na której to, co filozoficzne, i to, co pedagogiczne, nieredukcjonistycznie współ-

istnieje na sposób współprzenikania się, a której ponowne ujaśnienie pozwoli nieco inaczej spojrzeć na relacje filozofii i pedagogiki, ponieważ silniej niż dotychczas wpisując się w „ducha współczesności”.

Ową płaszczyzną „jest” człowiek, w którym wydarza się to, co filozoficzne i pedagogiczne w ich wzajemnych powiązaniu, ale nie płaszczyzną ostateczną – owszem, źródło bije w człowieku, ale nie z niego wybija, wszak nie on stanowi dla siebie samego usprawiedliwienie swojego istnienia i jegoż sposobu (Płóciennik, 2018; Kołakowski, 2012, s. 21–22). „Dlaczego jest w ogóle, jeśli tak można powiedzieć, człowiek? I dlaczego ja, poszczególna jednostka, jestem tym człowiekiem, tutaj i teraz?” (Mounier, 1964, s. 242) – w tych pytaniach kryje się uniwersalne, choć często nieuświadomione i niestematyzowane, doświadczenie przez każdego człowieka skończoności i transgresyjności własnego, a zarazem współ-dzielnego, człowieczeństwa¹⁴, które przychodzi do niego spoza niego samego i poza niego go odsyła, a zarazem wszystkiego, co człowiek napotyka w swoim integralnie rozumianym doświadczeniu, a co możemy określić mianem świata, tak, iż zawsze jest on ustanawiany/ustanowiony metafizycznie¹⁵, ponieważ duchowościowo (Pawłowski, 2011, s. 181–183). Owszem, pojęcie „duchowości” – z jednej strony w kontekście redukcjonizmów, m.in. empirycystycznego, a z drugiej skrajnie spirytystycznego – jawi się jako co najmniej podejrzane, jednakże wyraża ono (ni mniej, ni więcej) to, że z doświadczenia człowieka, i człowieka jako autodoświadczenia, nie da się wyeliminować konstytutywnych wymiarów – źródłowych, nakierowanych na całość (uniwersalistyczność), transgresyjność (autotranscendencja, samoprzekraczanie się) i integralność (obejmujące i wypływające z całości ludzkiej egzystencji) (Chrost, 2013, s. 137–171). Poszukiwanie „miejsca” wybijania źródła prowadzi człowieka do postawienia – w sposób najbardziej radykalny z dostępnych – pytania o źródło samego siebie i tego, co ludzkie, jak i tego, co mu się jawi jako dostępne, ale i na co jedynie pozostaje otwarty: o całość, o wszystko¹⁶:

¹⁴ „Osobista godność stanowi podstawę równości wszystkich ludzi. [...] Będąc podstawą równości wszystkich ludzi, godność osobista jest równocześnie źródłem ich współuczestnictwa i wzajemnej solidarności, bowiem dialog i komunია wywodzą się przede wszystkim z tego, kim ludzie «są», a dopiero wtórnie z tego, co «mają»” (Jan Paweł II, 1988).

¹⁵ Niezwykle istotne są w tym kontekście uwagi Alberta dotyczące istoty metafizyki (Albert, 1991, 45–46), zachowujące swoją ważność mimo konieczności ich pogłębienia i – naszym zdaniem – jednak zniuansowania, wszak nasze rozumienie metafizyki nie tylko ciąży ku *unio mystica*, ale z niej wypływa i w niej się finalizuje – idzie tu zatem o coś znacznie więcej niż tylko o metafizykę (Stróżewski, 1994b), którą w sobie zawiera.

¹⁶ „Czymkolwiek bowiem zajmuje się filozofia, nigdy nie traci z oczu całości. Musimy być ostrożni, by nie popełnić kardynalnego błędu. Filozofów interesuje całość, a nie wszystko. To ważna różnica: cokolwiek stanowi przedmiot ich badania, mają na uwadze całość, która odnosi nas do jedności uniwersum. Filozofia odkrywa we wszystkim to, co naprawdę istnieje, i to, co może zostać poznane. Całość to nie wszystko, lecz perspektywa, z której wszystko staje się zrozumiałe” (Karłowicz, 2007, s. 78–79). Ze względu na współzależność całości i wszystkości, a zarazem jednak pewną ich odmienną, a także odrębną niż zaprezentowana przez Karłowicza możliwości ich rozumienia, posługujemy się obydwojma pojęciami.

Dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic? Oto jest pytanie. Nic jest to zapewne żadne dowolne pytanie. „Dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?” – to najwyraźniej pierwsze ze wszystkich pytań. [...] Każdego choć raz dotyka ukryta moc tego pytania, i właściwie nie pojmuję on, co się z nim wówczas dzieje [...] Z tej racji, że z pytania „Dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?” wytryskuje podstawa wszelkiego rzetelnego zapytywania i że w ten sposób pytanie to jest praskokiem, źródłem, musimy je uznać za pytanie najbardziej źródłowe (Heidegger, 2000, s. 7–11).

W pytaniu tym dochodzi do głosu także próba uchwycenia uwarunkowań sytuacji, z której zostaje ono zadane, owego ludzkiego, a zarazem więcej niż ludzkiego, „miejsca”, z którego się ono dobywa, tak, że i samo to pytanie i jego możliwość stają się przedmiotem tegoż zapytywania, a pytanie zdaje się nieść więcej, niż jest zdolne unieść, nie tylko ono zawiera to, o co się dopytuje, ale samo jawi się jako zawierające się w tym, ku czemu się zwraca, będące u siebie jedynie poza sobą.

Pytamy: „Dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?”. Z pozoru trzymamy się w tym pytaniu tylko bytu i unikamy próżnego mędrkowania o bycie. Lecz o co właściwie pytamy? Dlaczego jest byt jako taki. Pytamy o podstawę tego, że byt jest i czym jest, i że nie jest raczej niczym. Pytamy w gruncie rzeczy o bycie. Ale jak? Pytamy o bycie bytu. Przepytujemy byt ze względu na jego bycie. [...] Przy czym najważniejsze jest to, byśmy stale uprzytomniali sobie, że bycia bytu nie potrafimy uchwycić bezpośrednio i wyraźnie – ani w bycie, ani pośród bytu, ani w ogóle gdziekolwiek (Heidegger, 2000, s. 34–35).

W tym sensie to, o co człowiek pyta w tymże pytaniu, czego poszukuje, skąd i ku czemu jest wychylony w wydarzeniu swego człowieczeństwa, nie jest czymś i nie jest źródłem, a raczej Nie-czymś i Bez-Źródłem, w którym, z którego i ku któremu źródło ma wszystko/całość¹⁷, owo bez-źródłowe Wszechogarniające zawiera w sobie wszystko i całość¹⁸, a zarazem jest czymś „więcej”¹⁹. Dla-czego?,

¹⁷ Wszystko jest ze wszystkim powiązane w swym źródłowym (za-)jstnieniu z Bez-Źródła, w Nim i ku Niemu, co znakomicie nie tylko z perspektywy chrześcijańskiej ukazał papież Franciszek w Encyklice *Laudato si'*. „Nie jest to bynajmniej kiepski wymysł z początków dwudziestego pierwszego wieku. Nie jest to panteizm ani czczy optymizm w stylu New Age. To cały sens; założenie, które rzeczywiście miało wprowadzić nas w nową erę – i wciąż jest w stanie tego dokonać. To odwieczna tradycja. Naszym zadaniem [...] jest [...] jedynie nieustanne podtrzymywanie tego, co zostało już odkryte przez mistyków i świętych wszystkich religii” (Rohr, 2016, s. 15).

¹⁸ „Czym jest owa «transcendentna Tajemnica», «najwyższa Prawda», owo «powszechne Prawo»? Są to słowa, jakich używamy dla wyrażenia tego, co niewyraźne. Oto cały problem życia, który ustawicznie trapi nasz rozum. Dostatecznego sensu i celu życia nie da się wyrazić, nie da się należycie ująć myślą. Obecny jest wszędzie, we wszystkim, a przecież zawsze nieuchwytny dla naszego pojmowania. Jest to «Podstawa» wszelkiego istnienia, ta, z której wszystko pochodzi, do której wszystko powraca, lecz która nigdy się nie ujawnia. Jest «wewnątrz» wszystkich rzeczy, «ponad» wszystkimi rzeczami, lecz nie da się z niczym utożsamiać. Bez niej nic nie może istnieć, bez niej nic nie da się poznać; sama w sobie – pozostaje jednak nieznana. Jest tym, przez co wszystko jest znane, a przecież sama pozostaje nieznana” (Griffiths, 1985, s. 15–16). Wątpliwość budzi stwierdzenie, iż Transcendencja nigdy się nie ujawnia – czy taka niemożność wynika z naszej perspektywy ujęcia Transcendencji, która jako antropomorficzna nigdy nie może być uważana za ostateczną, czy też znajdowałaby się po stronie Transcendencji np. ze względu na wsobną niemożność – czy Transcendencja byłaby wtedy aby na pewno Transcendentna?, czy też brak woli? – ale skąd właściwie o tym wiemy? Czy radykalnie do-myślana z ludzkiej perspektywy Transcendencja nie musi w gruncie rzeczy ugrzęznąć w paradoksach i czy nie jesteśmy nieustannie skazani na jednak pewną dozę idolatryczności, o ile nie uznamy jakiejś (jakiej?) możliwości ikonicznego objawienia Transcendencji? (Gillett-Cahlilol, 1995).

¹⁹ Mówiąc o Bez-Źródle, chcemy uniknąć krytyki iluzji źródłowości (Waligóra, 2008), że świadomością, że wszelkie ludzkie akty poznawcze i językowe są obciążone antropomorficznością,

a więc skąd? i dokąd?, jaki cel, a zatem i sens?, jaka wartość? względem (w odniesieniu do) czego? – to ciężar metafizyczności człowieka (Piecuch, 2001; Strózewski, 2000) skondensowany w prawdziwie metafizycznym ruchu-pytaniu. Każdy człowiek jest w taki właśnie sposób nie tylko ontologiem, ale metafizykiem, i nie może nim nie być, co nie znaczy, że musi przyjmować *stricte* metafizyczną wizję rzeczywistości²⁰. Skoro człowiek jest w stanie tak radykalnie zapytać o wszelkie uwarunkowania konstytuujące jego i świat, znaczy to, że jest wobec nich przynajmniej w pewnym stopniu duchowo wolny-niezależny (Guardini, 1991)²¹, stąd można przyjąć że metafizyczność człowieka jest osadzona transkulturowo i transspołecznie, a poniekąd i transhistorycznie i transczasowo (Possenti, 1998, 142–144) w jego ludzkiej naturze²², przy całej jej misteryjności i apore-

Baconowskim idolem ludzkiej natury, ogólnej i jednostkowej (idole plemienia i jaskini) (Bacon, 1955, XLI–XLII), a zarazem nie zapominając o tym, że wszelkie, nawet najbardziej radykalne, podejście apofatyczne jest uzależnione i wtórne względem pozytywności tego, co dane – nie istnieje negacja jako taka, jest ona już zawsze negacją „czegoś”, czy też próbą wyjścia poza „coś” – w przypadku człowieka tym, „z czego” dokonuje on ruchu apofatycznego, jest jego pozytywny, w sensie danej faktyczności, już zawsze (za-)istnieniowy status! Idzie zatem o nieskończone apofatyzowania od tego, co dane, aż po mistyczne nie-poznanie: „Ale jeśli tej Tajemnicy nie da się wyrazić ani opisać, ani nawet powiedzieć, że istnieje, to jak ją poznać? Oczywiście nie można jej należycie poznać. Nie należy do rzeczy, które są znane. [...] Jest to Podstawa świadomości, tak samo jak podstawa istnienia. Jest tym, z czego wytryska wszelka myśl, lecz samo pomyślane być nie może. A wszakże istnieje pewien punkt poza myślą, w którym staje się ono znane, nie jako przedmiot myśli, ani nawet jako pewien podmiot odrębny od pewnego przedmiotu, lecz jako tożsamość podmiotu i przedmiotu, bytu i wiedzy. Jest to doznawanie Jaźni, Atmana, poza bytem, o tyle, o ile byt jest pewnym obiektem myśli, poza myślą, o tyle, o ile myśl jest pewnym odbiciem, pewną koncepcją bytu. Jest to czysta świadomość bytu, czysta radość bytu -Saććidananda, byt, wiedza, błogostan. Jest to Nirwana, najwyższy stan, najwyższa Mądrość, poza którą niemożliwe jest wyjść. «O Mądrości, która odeszłaś, odeszłaś, odeszłaś na drugi brzeg»” (Griffiths, 1985, s. 20).

²⁰ Choć z drugiej strony wydaje się, że ostatecznie każda wizja rzeczywistości, a tym samym każda ontologia czy też światopogląd, jest w gruncie rzeczy metafizyczna, po pierwsze dlatego, że jest konstruowana z poziomu meta-, a po drugie, że zdaje się, że coś takiego jak poziom nie-meta nie istnieje. Nie zacieramy możliwości demarkacji między ontologią a metafizyką, ale linia ta jest niezwykle cienka, jeśli w ogóle „jest”.

²¹ „Osobista godność jest *najcenniejszym dobrem* człowieka, który dzięki niej przewyższa swoją wartością cały świat materialny. Słowa Jezusa: «Cóż bowiem za korzyść stanowi dla człowieka zyskać świat cały, a swoją duszę utracić?» (Mk 8, 36), zawierają w sobie jasne i inspirujące twierdzenie natury antropologicznej: wartość człowieka wynika nie z tego, co «ma», chociażby posiadał nawet cały świat, ale z tego, kim «jest». Liczą się nie tyle dobra tego świata, co dobro osoby, dobro, którym jest sama osoba. [...] Dzięki swej osobistej godności istota ludzka zawsze jest *wartością w sobie i przez się*, i wymaga, by traktowano ją jako taką, nigdy zaś jako przedmiot, który można użyć, narzędzie czy rzecz. [...] Osobowa godność jest niezniszczalną własnością *każdej ludzkiej istoty*. Ważne jest tutaj zdanie sobie sprawy z potęgi tego stwierdzenia, które opiera się na *jedyności i na niepowtarzalności każdej osoby*. Wynika z tego, że jednostki absolutnie nie można sprowadzić do tego, co mogłoby ją zmiażdżyć i unicestwić w anonimowości kolektywu, instytucji, struktury czy systemu. Osoba w swojej indywidualności nie jest numerem, ogniwem łańcucha ani trybem systemu” (Jan Paweł II, 1988, nr 37).

²² „[...] istnieje także ekologia człowieka. Również człowiek ma naturę, którą winien szanować i którą nie może manipulować według swego uznania. Człowiek to nie tylko wolność, którą sam

tyczności (Chyrowicz, 2015, 93–196; Salamucha, 2005), tam, gdzie „styka się” ona źródłowo z Bez-Źródłem, lepiej: tam, gdzie „wypływa” ona źródłowo z Bez-Źródła (Griffith, 1985, 77; Strumiłowski, 2016, 73.138–163). Tę metafizyczność człowiek zagospodarowuje różnymi światopoglądami i sposobami życia (Pawlućzuk, 2016), jednak ona pozostaje czymś większym, wszak jej źródłem, miarą i celem pozostaje Prawda Bez-Źródła, czy też Bez-Źródło jako Prawda (Trigg, 1989, 156–159; Krąpiec, 1989), nie spełnia się ona zatem ani w wiedzy²³, ani w działaniu (Ferry, 2016, 11–16), ale w czymś, co je przekracza, przewyższa, a ostatecznie także ustanawia – w mądrości (Wilowski, 2008) jako transcendentnym stanie ontologicznym (Hadot, 2000, 85), tj. byciu (w Prawdzie) (Tarnowski, 2006):

Prawda wiąże się najpierw z widzeniem, rozumieniem, z *theoria*, jak nazywa ją tradycja grecka. Ale prawda nie jest nigdy wyłącznie teoretyczna. [...] Lecz prawda oznacza coś więcej niż wiedza – celem poznania prawdy jest poznanie dobra. Taki jest też sens Sokratesowego pytania: Jakież to dobro czyni nas prawdziwymi? Prawda sprawia, że stajemy się dobrzy, a dobro jest prawdziwe [...] (Benedykt XVI, 2017a, s. 67),

a jedno, jak i drugie, to jest Prawda i Dobro, ostatecznie mają swe źródło w Bez-Źródle, którego to oglądanie, widzenie w sensie partycypacji – „w której oglądający i oglądane stają się jednym” (Albert, 1991, s. 46) już nie tylko na poziomie istnienia (wszak bezźródłowe bycie źródłem Bez-Źródła nigdy nie miało początku i nigdy nie będzie miało końca; o jego źródłowości można mówić jedynie z perspektywy tego, co w nim znajduje/ma źródło, szczególnie człowieka, przy zachowaniu świadomości niemożności uniknięcia antropomorficzności), ale i męstwa bycia, a więc świadomej i wolnej akceptacji akceptacji (Tillich, 1983) już od- i na- zawsze uczestnictwa w Bez-Źródle²⁴ – spełnia metafizyczność człowieka. Człowiekowi w jego metafizyczności idzie zatem o

ogląd, pogląd, sposób widzenia, ale też sposób ustosunkowania się do świata; określa zatem nie tylko postawę teoretyczną, ale model życia i wyznacza pozycję badającego

sobie tworzy. Człowiek nie stwarza sam siebie. Jest on duchem i wolą, ale jest też naturą, a jego wola jest słuszną wtedy, kiedy szanuje naturę, słucha jej i akceptuje siebie takiego, jakim jest, to, że sam siebie nie stworzył. Właśnie w ten sposób i tylko w ten sposób urzeczywistnia się prawdziwa ludzka wolność” (Benedykt XVI, 2017b, s. 137).

²³ Rozum dyskursywny i wiedza są tu soterycznie czy wręcz kontemplatywno-mistycznie transcendowane: „Zauważmy, iż dążność rozumu do jakiejś formy zbawienia jest mu istotnie właściwa. Przykładem może być chociażby pojawiająca się cyklicznie w dziejach myślenia gnoza, która jest ofertą nie tylko zbawienia przez rozum, ale i formą zbawienia samego rozumu. Również i Oświecenie ze swoją absolutyzacją rozumu było epoką rozpaczliwego poszukiwania *drożności rozumu* (Kant), możliwości jego zbawienia i samousprawiedliwienia w obliczu dziejów świata i jego natury” (Woźniak, 2007, s. 64).

²⁴ „Nie jesteśmy źródłem, ale jesteśmy w nim, w jego głównym nurcie. Niestety, bardzo często ta źródłana woda w nas jest brudna, strasznie w niej dużo śmieci, czyli tego wszystkiego, co nasze złe wybory, nasz grzech, nasza słabość do tego źródła wrzucają, a wówczas nie źródło przypominamy, ale rzekę niosącą pełno różnego świństwa. Jednak źródłane wody są przecież wciąż obecne w najbrudniejszej nawet rzece” (Krupa, 2018, s. 209).

w wyznaczonym przez niego świecie. Dlatego filozofia staje się sposobem życia, sposobem postępowania, drogą, która ma z góry określony cel (Kudelska, 2001, s. 12).

Więcej, chodzi o *bios theoretikos*, co

implikuje dwa poziomy świadomości: pierwszy to świadomość pytania, drugi świadomość odpowiedzi. Chociaż są to dwa odrębne i niezmiennie różne poziomy, to w istocie są one świadomością tej samej rzeczy. Pytanie samo przez się jest odpowiedzią. My zaś jesteśmy jednym i drugim. Dowiadujemy się tego jednak dopiero wtedy, gdy poznamy ten drugi rodzaj świadomości. Budzimy się nie po to, aby znaleźć odpowiedź zupełnie oderwaną od pytania, lecz po to, aby uświadomić sobie, że pytanie jest już swoją własną odpowiedzią. Wszystko sumuje się w jednej świadomości – nie w twierdzeniu, lecz w doświadczeniu: jestem (Merton, 2017, s. 24).

Wszak

kontemplacja to najwyższy przejaw intelektualnego i duchowego życia człowieka. To właśnie owo życie, w pełni przebudzone, w pełni czynne, w pełni świadome tego, że żyje. To duchowy cud. To nagłe zatrwożenie świętością życia i zachwyt nad nią. To wdzięczność za życie, za świadomość, za istnienie. To wyraźne uświadomienie sobie faktu, że nasze życie, a wręcz istnienie ma swój początek w niewidzialnym, transcendentnym i nieskończenie obfitym Źródle. Kontemplacja to, nade wszystko, świadomość realności tego Źródła. [...] Tak więc kontemplacja to nagły dar świadomości, otwarcie oczu na to, co Rzeczywiste w obrębie tego wszystkiego, co rzeczywiste. To żywa świadomość nieskończonego Istnienia u korzeni naszego ograniczonego istnienia. [...] Kontemplacja jest także odpowiedzią na wołanie, zawarte w (za-)istnieniu, pytanie-wołanie do bycia, „dla tego kontemplatyk jest jednocześnie pytaniem i odpowiedzią” (Merton, 2017, s. 21–23; Sandok 2003).

Pytaniem, po-wołaniem jest poziom (za-)istnienia, odpowiedzią akceptujące bądź odrzucające owo (za-)istnienie bycie bądź nie-bycie!²⁵ Zatem człowiek już zawsze jest, ale ma możliwość bycia²⁶. Możliwość ta „uzależniona” jest od świadomościowo-wolitywnej²⁷ postawy człowieka co do kierunku realizacji, ale nie co do swej faktyczności, gdyż ta ma charakter koniecznościowy (z perspektywy

²⁵ Owo rozróżnienie i tkwiące w nim filozoficzno-wychowawcze „możliwości” inspirowane są refleksjami zawartymi w pracy Pawła Sucha (2013 – zwłaszcza rozdział 1.) Zostały one już przez nas wykorzystane i przepracowane w kontekście filozofii wychowania w innych, komplementarnych do tego, opracowaniach (Płociennik, 2015; 2016a; 2018).

²⁶ Wydaje się, że tak rozumiane bycie człowieka można, idąc za Markiem Kamińskim, oddać za pomocą trzech modusów (pamiętając, że ostatecznie żadna „zewnętrzna” charakterystyka nie jest względem bycia możliwa, gdyż może ono być jedynie dane w bezpośrednim doświadczeniu, pozostając zarazem zawsze tajemnicze z uwagi na bez-źródłowość Bez-Źródła): akceptacji, uważności (Kamiński, Podsiadecka, 2017, s. 177–215).

²⁷ Należy przyjąć, że możliwość takiej postawy jest niejako wpisana w naturę człowieka i niezależna od etapu jego życia i rozwoju, a także jakości tegoż życia, tak iż nikt nie jest jej pozbawiony (zarówno człowiek od „momentu” poczęcia, jak osoba z niepełnosprawnością umysłową), wszak zapodmiotowana jest ona w „miejscu” styku człowieka w jego (za-)istnieniowej tożsamości z Bez-Źródłem, a zatem wykracza poza poszczególne akty świadomościowo-wolitywne. W tym sensie wszelkie wychowanie jest zawsze ostatecznie zawieszane na samowychowaniu i nim w gruncie rzeczy jest (Filek, 2000).

człowieka!), wyznaczony niezależnością od człowieka, jego (za-)istnienia-, co-
kolwiek by człowiek nie robił, już zawsze od swego (za-)istnienia zajmuje ową
odpowiedzialnością (w sensie odpowiadania w swym bycie na swoje (za-)istnie-
nie) postawę, i nie może jej nie zajmować, gdyż jest ona w gruncie rzeczy jego
samoodniesieniem (do więcej) niż siebie samego²⁸.

W związku z tym, co dotychczas powiedzieliśmy na temat źródłowych do-
świadczeń człowieka, w ich filozoficzności i pedagogiczności należy wskazać, iż
to sam człowiek stanowi integralnie, uniwersalistycznie i transgresyjnie rozu-
miane autodoświadczenie będące miejscem przecięcia, przenikania się wzajem-
nego filozoficzności/filozofii i pedagogiczności/pedagogiki w jej wszystkich wy-
miarach w formie filozofii wychowania. Owa integralność, uniwersalistyczność
i transgresyjność doświadczeń źródłowych człowieka, a zarazem człowieka jako
tegoż doświadczenia, które wydarza się na sposób duchowościowy, dlatego też
właśnie, aby przywrócić kontakt z owym niewysychającym źródłem współcze-
snej filozofii wychowania, należy odzyskać świadomość fundamentalności tego,
co duchowe, jako tego, co gwarantuje niemożliwość ostatecznego popadnięcia
w redukcjonizm. Filozofia wychowania rozumiana jako sztuka (uczenia się) by-
cia (Konior, 2007; Spętana, 2018) okazuje się w związku z tym ćwiczeniem du-
chowym, czy też ćwiczeniami duchowymi, które

są równoważne przekształcaniu widzenia świata i metamorfozie osobowości. Słowo „du-
chowy” pozwala je pojmować nie tylko jako dzieło myśli, lecz całej psychiki jednostki,
nade wszystko zaś ukazuje właściwe wymiary tych ćwiczeń; dzięki nim jednostka zostaje
wyniesiona do życia Ducha obiektywnego, czyli przenosi się w wymiar Całości („Unie-
śmiertelnic się, przekraczając samego siebie”) (Hadot, 2003, s. 10–11).

Filozofia wychowania nie oznacza tym samym filozofii „wychowania”²⁹, ale
całozyciową reakcję³⁰ człowieka na Rzeczywistość, w tym własne, współ-party-

²⁸ Kwestia rozumienia (za-)istnienia człowieka (np. w kategorii daru czy też wrzucenia w świat)
oraz jego wartościowania, a także jednozyciowej czy też wielozyciowej możliwości dojścia
przez niego do bycia, wreszcie pytanie o możliwość ostatecznego i nieodwracalnego nie-bycia
istniejącego człowieka, są sprawą rozstrzygnięć światopoglądowych, podobnie jak w przypadku
wszystkich innych elementów hermeneutyki źródłowych doświadczeń człowieka.

²⁹ „Problem wychowania sięga od sfery biologicznej aż po sferę teologii. Pedagogika należy do
tych nauk, które obejmują całokształt bytu ludzkiego” (Guardini, 1991, s. 278).

³⁰ Jest odpowiedzią na (za-)istnieniowy impuls pedagogiczny stanowiący wewnętrzną koniecz-
ność człowieka w źródłowej relacji z Bez-Źródłem wszelkiego istnienia. „Impuls pedagogiczny
rozpatrywany w całokształcie swoich uwarunkowań polega na [...] podwójnej dialektyce i jej
dynamice” (Guardini, 1991, s. 272): życie człowieka polega na ciągłym rozwoju, jest on sobie
dany jako za-dany, jego własna istota wyłania się stopniowo w trakcie rozwoju, zarazem to, co
za-dane, jest już zawsze w pewien sposób dane, tak, że rozwój nie ma charakteru wyobcowania
się od siebie, ale raczej przychodzenia do samego siebie, odkrywania, że już zawsze jest się tym,
czym się staje; z drugiej strony rozwój zawsze dzieje się poprzez wychodzenie z siebie i przyj-
mowanie na powrót do siebie więcej niż siebie, a więc tego, co wobec mnie zewnętrzne (por.
Guardini, 1991, s. 271–272). Bez-Źródło, będące źródłem, miarą i celem impulsu pedagogicz-
nego jawi się tym samym, jako najgłębsza sobość człowieka, zarazem nieskończenie go przera-

cypowane człowieczeństwo, w której staje się on sobą, jednocześnie transgresyjnie przychodząc do siebie samego poprzez rozpoznanie i bycie tym, kim jest. Oznacza radykalnie potraktowane uniwersalistyczne ćwiczenie się w mądrości (Pawłowski, 1995; Grzegorzczuk, 2010, s. 125–142). Jest ona zatem poniekąd Huxleyowską *philosophia perennis*, którą konstytuuje

metafizyka, która boską Rzeczywistość uznaje za substancję świata rzeczy, istot żywych i umysłów, psychologia, która w duszy widzi coś podobnego do boskiej Rzeczywistości lub nawet z nią tożsamego, i etyka, która ostateczny cel człowieka znajduje w poznaniu immanentnej i transcendentnej Podstawy bytu [...] (Huxley, 2011, s. 7).

Tym samym filozofia wychowania jako radykalnie potraktowane umiłowanie mądrości nie ma charakteru teoretyczno-informacyjnego, ale kontemplacyjno-formacyjny (Hadot, 2000, s. 344), *paideiczny*, tak że „wychowanie i filozofia są tożsame w swym celu: przekształceniu człowieka w wyższą formę istnienia” (Albert, 2002, s. 204)³¹, przekraczającą jednostkowość ku obiektywnej³² uniwersalności (Hadot, 2000, s. 60), którą ma być ostatecznie soteryczne osiągnięcie „transcendentnego stanu ontologicznego” (Hadot, 2000, s. 85), tj. mądrości (Albert, 1991, s. 32–33).

Reasumując,

ponad powszechnością [...] człowiek szuka absolutu, który byłby w stanie dostarczyć odpowiedzi na całe jego poszukiwanie i nadać mu sens: szuka czegoś najgłębszego, co stanowiłoby fundament wszystkich rzeczy. Innymi słowy, szuka ostatecznej odpowiedzi, najwyższej wartości, poza którymi nie ma już i nie może być dalszych pytań ani punktów odniesienia. [...] W życiu każdego człowieka przychodzi chwila, kiedy – bez względu na to, czy się do tego przyznaje, czy nie – odczuwa on potrzebę zakorzenienia swojej egzystencji w prawdzie uznanej za ostateczną, która dałaby mu pewność niepodlegającą już żadnym wątpliwościom (Jan Paweł II, 1998, nr 27).

W innym miejscu Jan Paweł II podkreśla:

człowiek ze swej natury szuka prawdy. Celem tego poszukiwania nie jest tylko poznanie prawd częściowych [...], człowiek dąży nie tylko do tego, aby w każdej ze swych decyzji wybrać prawdziwe dobro. Jego poszukiwanie zmierza ku głębszej prawdzie, która może mu ukazać sens życia; poszukiwanie to zatem może osiągnąć cel jedynie w absolicie. Dzięki przyrodzonej zdolności myślenia człowiek może znaleźć i rozpoznać taką prawdę.

stającą jako nie-będącego swym własnym źródłem, tak, iż człowiek wybierając tylko siebie, ostatecznie rozmija się z samym sobą.

³¹ „Taka pedagogika może w zupełności uchodzić za najwyższy cel filozofowania” (Albert, 2002, s. 206).

³² „Ponieważ nieodłączną cechą takiego badania musi być coraz wnikliwsze kwestionowanie siebie, zatem uzyskane rezultaty tworzą nade wszystko wiedzę negatywną. Poznajemy bowiem wciąż od innej strony, kim (czym) nie jesteśmy; w nadziei, że wreszcie dotrzemy do tego, kim (czym) jesteśmy. W procesie poddawania siebie w wątpliwość odkrywamy więc jałowość czy też ułudność posiadanej aktualnie pozytywnej wiedzy o swym «ja», ufając, iż koniec końców uda się odkryć coś, co w tym względzie jawi się jako prawdziwie niepodważalne” (Pawłowski, 2007, s. 67; Wojtyśiak, 2015).

Ponieważ jest to prawda o doniosłym i istotnym znaczeniu dla jego życia (Jan Paweł II, 1998, nr 33),

człowiek dostrzega jej soteryczny charakter. Należy skonstatować, że w owym soterycznym charakterze prawdy jako „ostatecznej troski” (P. Tillich) człowieka spotyka się w człowieku filozoficzność, religijność i pedagogiczność, lepiej: *paideiczność*, wszak „ostateczny cel osobowego istnienia jest [...] przedmiotem badań zarówno pedagogiki, filozofii, jak i teologii. Jedna i druga [...] wprowadza na ową [soteryczną, lepiej: soteriologiczną – M.P.] «ścieżkę życia» (Ps 16 [15], 11), której kresem jest to, co można określić jako zbawienie” (Jan Paweł II, 1998, nr 15)³³. Mając świadomość konotacji tegoż określenia (zbawienie to nie to samo, co np. wyzwolenie!), przyjmujemy soterio-logikę jako pod-

³³ „Niezależnie od przynależności religijnej wszyscy ludzie doświadczają, że są w drodze, tzn. że życie między narodzinami a śmiercią nie jest jeszcze byciem u celu [stwierdzenie to implikuje naszym zdaniem zbyt silnie ideę prawdziwego życia po śmierci jako celu, co zdaje się deprecjonować różnego rodzaju koncepcje eschatologii zrealizowanej, nie mówiąc już o koncepcji tożsamości drogi i celu, w każdym razie stopień ogólności tegoż stwierdzenia powoduje jego problematyczność, mimo klarowności intencji – M.P.]. Wszystkim jednak zależy, żeby życie to «się poszczęściło». Główne zatem pytanie mojego życia brzmi: Co muszę czynić, żeby mojemu życiu «się poszczęściło»? Co jest szczęściem mojego życia? [...] Rozdźwięk między pragnieniem szczęścia i przeżywaną sytuacją nieszczęścia [bądź ulotnych przeblysków szczęścia – M.P.] prowadzi do pytania o przyczynę tej rozbieżności” i możliwości jej przezwyciężenia, a zatem o zbawcze spełnienie szczęścia. „Do początku nowożytności terminy «szczęście» i «zbawienie» uważano za synonimiczne i zdania: «wszyscy ludzie pragną szczęścia» i «wszyscy ludzie szukają zbawienia» w zasadzie miały taki sam sens. W nowszych czasach dysocjacja tych pojęć postąpiła tak dalece, że zbawienie w coraz większym stopniu stało się pojęciem specyficznie religijnym [...]. Odpowiednią konotację, w sensie samoodkupienia i samowyzwolenia, ma modne, ale najczęściej nieostro używane, pojęcie samorealizacji. Ponieważ nadzieję na całościowe, absolutne zbawienie wciąż na nowo wzbudzają udane momenty w życiu ludzkim, względnie parcjalne doświadczenia zbawienia, przeto rozdzielaniu szczęścia w wyżej przytoczonym sensie od zbawienia można religijnie przeciwstawić się tylko w ten sposób, że (Boże) zbawienie zostaje udzielone jako szczęście człowieka i że człowiek w wypowiedziach o zbawieniu dostrzeże, że chodzi o niego samego i jego pragnienie własnego dopełnienia” (Waldenfels, 1997, s. 541–542). Czy zbawienia zatem, jak wydaje się chcieć Waldenfels, autor powyższego fragmentu, nie można postrzegać w kategoriach samorealizacji, więcej, należy sobie te dwie kwestie przeciwstawiać? Naszym zdaniem, należałoby w tym miejscu dopatrywać się raczej chęci zachowania przez Waldenfelsa, owszem, fundamentalnego wymiaru daności zbawienia, ale jednocześnie jego nieuprzedmiotowalności w *modi* posiadania, a tym samym pewnej formy niespodziewaności, nieprzewidywalności, zaskoczenia. Innymi słowy: szczęśliwość i samorealizacja w ich totalności, o jakie chodzi w zbawieniu, nie są dostępne jedynie na drodze spełnienia określonych czynności, choć zasadniczo i nie poza nimi, nie da się ich wymusić, nie są należnościami, są błyskiem, momentowością, którą nie da się zawładnąć, nie tracąc jej zarazem. Na tym tle jasna staje się na nowo konieczność przemyślenia tak często dychotomicznie ujmowanego autobawienia – zwykle utożsamianego z religiami dalekowschodnimi, szczególnie z buddyzmem, i heterozbawienia, lokalizowanego zwłaszcza w ramach religii (mono)teistycznych. Takie przeciwstawienie, szczególnie w radykalnej formie, jest nieuprawnione i domaga się nie tylko korekty, ale także wykorzystania potencjału, który się ujawni w wyniku jego zniesienia.

stawowe i w znacznej mierze jedyne ukierunkowanie myślenia człowieka o sobie samym i wszystkim, co dane mu wraz z nim samym, jako podstawowy paradygmat ludzkiej myśli-egzystencji³⁴, mimo iż przejawiający się w wielu modelach.

Gdzie jednakowoż szukać do niej dostępu – nie tylko, ale zwłaszcza – w warunkach współczesności? Nasza odpowiedź brzmi: w nieredukcjonistycznej możliwości wszelkich redukcjonizmów, która dostępna jest zawsze tu i teraz jako nondualistyczna „głębia”.

3. O potrzebie powrotu...

Jak stwierdza Bede Griffiths:

nowoczesna nauka, to znaczy nauka, jaka się rozwijała od czasu Renesansu, jest wadliwa, zarówno w swych zasadach, jak i metodach. Wadliwa w zasadach dlatego, że patrzy na świat materialny jako na pewną rzeczywistość niezależną, w metodach zaś dlatego, że traktuje świat materialny tak, jak gdyby był on posłuszny mechanicznym prawom niezależnym od prawa Ducha. Naprawdę, wszakże materialny świat jest pewną częścią, i to niższą, pewnej większej całości. Stara tradycja głosi, że istnieją trzy „światy” – fizyczny, psychiczny i duchowy – współzależne jako pewna integralna całość. Człowiek sam jest miniaturowym światem. Posiada fizyczne ciało posłuszne prawom materii, ale uzależniony jest od duszy i sił psychicznych, zależnych z kolei od Ducha, przez którego związany jest ze Źródłem bytu. [...] Oto zasadnicza przyczyna „choroby” współczesnej cywilizacji. Materia oddzielona jest od ducha, ciało od duszy, człowiek od natury (Griffiths, 1985, s. 73–74).

To, z czym niewątpliwie trudno się nie zgodzić, to fakt swoistej dyferencjacji ludzkiego doświadczenia, kultury, oglądu rzeczywistości, w tym także nauki – swoistą „wisienką na torcie” tego procesu na gruncie cywilizacji zachodniej jest to, co określa się mianem postmodernizmu czy też „płynnej nowoczesności” (Z. Bauman), z jego programowym upadkiem metanarracji i paradoksalną próbą myślenia części jako części, a co z jednej strony na gruncie kultury masowej, a z drugiej poprzez ekspansję utecnicyzowanych wyników *science*, staje się powszechnym doświadczeniem „globalnej wioski” (H.M. McLuhan). Owszem, po-

³⁴ „Już w obrębie filozofii daje znać o sobie określona cecha ludzkiego dążenia do pewności, która w ogóle wskazuje na najwyższy (albo najwznioślejszy) obszar ludzkiej dążności do zdobycia pewności, mianowicie na obszar *religijnego dążenia do osiągnięcia zbawienia*. To najistotniejsze dążenie do absolutnej pewności poznawczej, zasadzające się na metafizycznym źródle, da się zrozumieć tylko na gruncie najgłębiej zakorzenionych dążeń do szczęścia, tkwiących głęboko w naturze ludzkiej, tkwiących w człowieku pragnącym spocząć w prawdzie. Tak samo jak pewna jest zdecydowana różnica ejdetyczna między filozofią i religią, tak istnieje przecież także – z punktu widzenia natury ludzkiej – pewna nie dająca się znieść zbieżność między nimi, która w jednakowym stopniu nie pozwala mówić ani o absolutnie neutralnym religijnym dążeniu poznawczym, ani też o absolutnie bezrefleksyjnym, a więc ślepo fideistycznym akcie wiary. Jest to pytanie o absolutny sens w filozofii, w którym ten religijny charakter wszelkiej filozoficznej refleksji ujawnia się w całej rozciągłości” (Wust, 1995, s. 14–15).

jawiają się tu także próby całościowego podejścia do rzeczywistości, ale brak im różnicującej harmonii, stąd przyjmują podejście na zasadzie *pars pro toto*, sprowadzając wszystko bądź to do świata fizycznego, bądź psychicznego czy wreszcie duchowego. Tym, o co ostatecznie rozbijają się owe propozycje i co stanowi zdaniem Griffithsa „chorobę” współczesnej cywilizacji, jest zagubienie transcendencji transgresji-transcendencji (Drenda, Dobroczyński, 2017, s. 183–199; Taylor, Kearney, 2016), a więc Transcendencji (Wojtysiak, 2017), dostępnej poprzez metanoiczny ruch inscendencji³⁵:

Zasadniczą potrzebą jest odzyskanie tego poczucia transcendentnej Rzeczywistości, pewnej ostatecznej Prawdy. Nauka i technika nie udzielają nam pomocy. Im bardziej badamy fizyczny wszechświat i rozpościeramy swoją kontrolę nad nim, tym dalej odsuwamy się od Środka, w którym tę prawdę się poznaje. Nauki społeczne nie pomogą, one również studiują tylko zjawiska zewnętrzne, nigdy nie sięgają korzenia ludzkiej osobowości i nigdy nie odpowiadają na pytanie, czym jest człowiek. Droga do Prawdy nie jest postępowaniem naprzód, lecz powrót. Nie może być stałego postępu w poznawaniu Prawdy. Jest tylko ciągły ruch powrotny, *metanoia*, ruch zwracania się za siebie. Może być jedynie stałe dążenie do powrotu do Źródła, do Początku, do tego, co Chińczycy nazywają „nie obciosanym blokiem”. „Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 18, 3). Pokora, prostota, czystość serca – oto droga wiodąca do Prawdy. Prowadzi ona do poznania Jaźni, Środka, Jedyne. Po zdobyciu tej wiedzy można sięgać po wszystkie inne. Nauka i technika, filozofia i socjologia – wszystkie wypływają z tego źródła; ale gdy o swym źródle zapominają, tracą sens i wiodą do katastrofy. Oto zasadniczy powód klęski nowoczesnej cywilizacji. Straciła ona kontakt ze Środkiem, Podstawą rzeczywistości i Prawdą i dlatego skazana jest na zagładę (Griffiths, 1985, s. 53).

Ów ruch metanoiczny, na którego niezbędność wskazuje Griffiths, wybrzmiewa jednak mimo wszystko, czy też wbrew wszystkiemu, współcześnie na sposób braku i tęsknoty – zdaje się on coraz bardziej dochodzić do głosu choćby w formie pragnienia metafizycznego (Tarnowski, 2017), czy poszukiwań metafizycznych (Szulakiewicz, 2014), i to często w kontekście *science* (Pawłowski, 2016, s. 15–41), w ramach obecnych w kulturze intuicji transgresyjnych i wybrzmiewającej fundamentalnej potrzeby duchowości (Rejowska-Pasek, 2016, s. 17–33), ale czy o(-s)-całająca Transcendencja (Jaranowski, 2007) jest (dziś) rzeczywiście zasadniczą potrzebą? Czy rzeczywiście kwestia sensu życia, każdego człowieka w jego powiązaniach z całością/wszystkością życia i istnienia, a więc ostatecznie Tajemnica Istnienia, nie tylko poznana, ale urzeczywistniona, stanowi dla współczesnego człowieka owo *unum necessarium* (Śnieżyński,

³⁵ „[...] jeśli wolno nam użyć tego słowa ukutego przez wielkiego amerykańskiego filozofa Thomasa Berry’ego (1914–2009) w odniesieniu do naszej [ludzi – M.P.] relacji z naturą. Inscendencja nie obejmuje przekraczania życia, które znamy, ale oznacza wgrzyzanie się w nie, szukanie jego jądra [...]. Nauka, choć wyszydzana przez nienaukowców, poświęcona jest właśnie temu parciu do wewnątrz [...]” (Nicolson, 2017, s. 19). W gruncie rzeczy idzie o przekroczenie, transcendowanie myślenia i przeżywania dualistycznego, a tym samym wyjście poza alternatywę dualizm-monizm w kierunku mistycznego nondualizmu (Rohr, 2014).

2012), do którego dostęp daje „utracona mądrość” (Wilowski, 2012), gdyż „tylko mądrość umie przewyższać rozum i poznawać Prawdę nie dyskursywnie, lecz intuicyjnie, nie z jej odbicia w świecie zmysłów, ale u jej Podstawy, tam, gdzie wiedzieć – to także być” (Griffiths, 1985, s. 15)³⁶? Idzie tu o być albo nie być zarówno pojedynczego człowieka, jak i całej ludzkości³⁷, wszak „jeśli ludzkość ma przetrwać – a właśnie jej przetrwanie jest obecnie zagrożone – to tylko przez całkowitą przemianę serca, *metanoia*, która naukę podporządkuje mądrości” (Griffiths, 1985, s. 15), która życie człowieka i całej ludzkiej społeczności podporządkuje szukaniu i urzeczywistnianiu mądrości, w radykalnie filozoficzno-wychowawczym dialogu:

Edukacja jest zjawiskiem typowo ludzkim, ponieważ tylko człowiek może i powinien się kształcić. W procesie wychowawczym indywidualizuje się on na w różnych dziedzinach życia, a w konsekwencji indywidualizuje siebie: staje się w sposób coraz bardziej skończony owym „ja”, osobą – również na płaszczyźnie psychologicznej, podczas gdy był nią na płaszczyźnie ontologicznej już w matczynym łonie. Oczywiście, pojęcie edukacji zależy od koncepcji człowieka i jego przeznaczenia. Tylko wtedy, gdy dobrze się zrozumie, kim jest człowiek sam w sobie i co jest ostatecznym celem ludzkiego życia, poprawnie i logicznie wyłania się problem, jak prowadzić człowieka do osiągnięcia przezeń swego osobistego celu. [...] w kształceniu należy zwracać większą uwagę na wymiar duchowy. Celem kształcenia musi być zawsze to, by człowiek stawał się dojrzały, to znaczy, by stawał się osobą, która doprowadzi do doskonałości i w pełni zrealizuje wszystkie swoje możliwości i zdolności. Jest to osiągalne poprzez cierpliwe pogłębianie i stopniowe przyswajanie wartości absolutnych, trwałych i transcendentnych [...] Przeciwnieństwem takiej wizji jest społeczeństwo hedonistyczne i konsumpcyjne starające się o wyeliminowanie z bytu człowieka wymiaru duchowego i tym samym pozbawiające się jakiegokolwiek autentycznego modelu człowieczeństwa, które mogłoby zaproponować swoim członkom (Jan Paweł II, 1982, nr 3).

Niniejszy tekst w swoim zamierzeniu chce być nie tylko zachętą do owego dialogu, do owego koniecznego dialogu, jak wyjść z tej sytuacji, która, i owszem, powtarza się w pewien sposób w każdym pokoleniu, poniekąd od zarania dziejów ludzkości, ale być może nigdy na szerszą skalę niż dziś (Griffiths, 1985, s. 13). Chce być także świadectwem zmagania wiary jako spotkania-dialogu (Halík, 2011, s. 14–17), jako że „każde prawdziwe życie jest spotkaniem-dialogiem” (Buber, 1992, s. 45) i głosem w toczącej się już, choć wciąż w niewystarczającym

³⁶ „W starożytnym świecie każda ludzka aktywność była w zasadzie Jogą – sposobem jednoczenia się z tym, co boskie. Oranie i sianie, przedzenie i tkanie, ciesielstwo i budownictwo, taniec i pieśń, poezję i filozofię, nawet wojnę i rządzenie – wszystko to uznawano za integralne aktywności pełnego człowieka, stawiające go w relacji do Kosmosu i kosmicznego prawa; stąd istniała w życiu równowaga i harmonia, zawsze zagrożone grzechem, lecz zawsze w zasadzie zachowane. W nowoczesnym świecie zagubiono zasadę równowagi i harmonii. Taka jest prawdziwa przyczyna alienacji człowieka [...]” (Griffiths, 1985, s. 73).

³⁷ Wszelkie postmetafizyczne próby w tym względzie (Habermas, 2003) nie mogą się okazać skutecznym antidotum, gdyż nie tylko, że są formą samoleczenia, to jeszcze opartą na przyczynach choroby.

stopniu, rozmowie, gdyż „ja nie uprawiam nauki. Ja tylko coś pokazuję. Pokazuję rzeczywistość, pokazuję coś w rzeczywistości, co nie było lub w niewielkim stopniu było dostrzegane. [...] Ja nie uprawiam nauki, lecz prowadzę rozmowę”³⁸. Rozmowę, nie dyskusję, gdyż „człowiek porządny nie dyskutuje, kto dyskutuje, niewiele jest wart. Kto posiadał wiedzę, ten nie jest mądry, kto jest mądry, ten nic nie wie” (Lao-Tse, 2009, LXXXXI), bo nie istnieją (bez-)dyskusyjne argumenty rozstrzygające, a tym, o co chodzi, jest mądrościowa-filozoficzna wizja, o której kształtowanie się rozchodzi (Gawroński, 2011) – nie tylko za pomocą dialektyki, ale przede wszystkim w dialogu dialogicznym³⁹, a wszystko po to, aby umieć być-żyć, bo

żyć trzeba umieć. Jakże często bowiem żyć nie umiemy. Dobre życie jest umiejętnością. Jesteśmy biegli w wielu umiejętnościach, ale mało kto opanował umiejętność życia. „Człowiek zajęty najmniej jest zdalny do życia, ponieważ żadna umiejętność nie jest trudniejsza niż umiejętność życia. Biegłych w innych umiejętnościach jest wszędzie wielu, niektóre z nich nawet młodzi opanowali do tego stopnia, że i sami mogliby innych nauczać. Żyć jednak trzeba się uczyć przez całe życie, a czym zapewne jeszcze bardziej się zdziwisz, przez całe życie trzeba się uczyć umierać”. Warunkiem umiejętnego życia jest myślenie. [...] Dlatego „bezmądrym życiem żyć człowiekowi nie warto”. Myśląc o życiu, możemy uczyć się go, gdyż na tę umiejętność nigdy nie jest za późno (Gadacz, 2009, s. 5).

W tym celu ostatecznie jednak „dyskursywny rozum, który usiłuje zawładnąć światem i więzi człowieka w ciasnej sferze świadomego umysłu, winien zostać zdezonizowany i musi uznać swą zależność od transcendentnej Tajemnicy, która tkwi poza świadomością rozumową” (Griffiths, 1985, s. 15), a dana jest jako Alfa i Omega w *unio mystica*. „Każdy człowiek musi więc w sobie odnaleźć ten Środek, tę Podstawę swego bytu, Prawo swojego życia. [...] Jest to najlepsza cząstka (por. Łk 10, 42), która może zaspokoić wszystkie nasze pragnienia i potrzeby” (Griffiths, 1985, s. 77). To z tegoż Środka, z partycypującego w Bez-Źródle „ducha wynika ostatecznie impuls pedagogiczny, przez niego jest ukształtowany”, ale

w ostatecznej instancji za wyzwolenie impulsu pedagogicznego odpowiedzialna jest religia. [...] Powiedzieliśmy na początku, że współczesna myśl pedagogiczna dąży do pełnej autonomii. Wyraża się to przede wszystkim w odrzuceniu wszelkich pozytywnych ponad-

³⁸ M. Buber (1962). *Werke*, t. 1: *Schriften zur Philosophie*, München-Heidelberg, s. 1114, cyt. za: Gadacz (2009), s. 569.

³⁹ „Autentyczny dialog nie jest [...] spotkaniem tylko nauk i doktryn. Dialog ograniczający się tylko do sfery pojęć jest jedynie walką dialektyki. Toteż najgłębszy wymiar dialog [...] osiąga dopiero wtedy, gdy wychodzi poza dialektykę. Wówczas wchodzimy w przestrzeń dialogu dialogicznego (albo dialogalnego). Ten ostatni wymaga nie tylko szacunku, lecz wzajemnego poznania się i miłości. Można go zatem nazwać dialogiem miłującym, «który próbuje odkryć to, co wspólne, zamiast w sposób dialektyczny podkreślać to, co dzieli». «Dialog dialogiczny [...] nie jest areną, gdzie się walczy, lecz agorą, gdzie się rozmawia. Agora w porównaniu z tamtą jest przedsionkiem templum, gdzie się milczy – i oddaje cześć». W dialogu dialogicznym dochodzi do tego, że dzięki krytyce drugiego i jego zrozumieniu moich idei – lepiej poznaję samego siebie. Dopiero za sprawą dialogu z reprezentantami różnej od mojej wizji świata udaje mi się odkryć moje własne, milcząco zakładane, założenia i mity” (Hunia, 2011, s. 84).

doczesnych celów wychowawczych natury religijnej. Obecność takich celów w pedagogice dezawuowana jest w szczególności sposób jako wychowanie „wyznaniowe”. Stanowisko to opiera się na przeświadczeniu, że istnieje czysto pedagogiczna teleologia jako zamknięty w sobie i możliwy do zrealizowania system, a dopiero na tym fundamencie człowiek miałby niejako – odpowiednio do swoich osobistych skłonności – umieszczać także wartości religijne. Tymczasem ów naturalny świat pedagogiki po prostu nie istnieje, podobnie jak nie istnieje zamknięta w sobie neutralna duchowość. Zwłaszcza dla człowieka wierzącego wychowanie autonomiczne jest absolutnie niezrozumiałe (Guardini, 1991, s. 276–277).

Idzie tu o źródłowe doświadczenie religijności człowieka, nieodłączne od jego duchowości, a nie o konkretny system religijny czy duchowy, będący sposobem zagospodarowania tegoż źródłowego doświadczenia. O ile nie istnieje akonfesyjna (w sensie „nijakości”, a nie określonej konfesji) religijność czy duchowość, wszak nasze poznawanie, doświadczanie i nazywanie rzeczywistości ma zawsze „jakiś” profil, „jakąś” perspektywę, nie znaczy to, że wszystkie te profile czy perspektywy są równie uprawomocnione, wszak rzeczywistość jest ważniejsza od idei, gdyż

rzeczywistość po prostu jest, ideę się opracowuje [...] Funkcją idei – opracowania conceptualnego – jest uchwycenie, zrozumienie rzeczywistości i kierowanie nią. Oderwana od rzeczywistości idea rodzi odrealnione idealizmy i nominalizmy, które jedynie starają się klasyfikować i definiować, ale jej nie kształtują. To, co angażuje i pociąga, to rzeczywistość oświecona rozumowaniem. Trzeba przejść od formalnego nominalizmu do harmonijnej obiektywności. [...] Rzeczywistość przewyższa idee (Franciszek, 2013, nr 231–233)⁴⁰.

Idea prawdy nie jest prawdą, a idea Bez-Źródła nie jest Bez-Źródłem! Pojęciem-ideą wody jeszcze nikt się nie napił. Bycie człowieka, jeśli jest możliwe, jest w Prawdzie, ale ją samą można poznać (*gnosis*), będąc w Prawdzie, a więc niejako od środka, mistycznie: „kto nie ma własnego poznania (*prajñā*), a jest tylko wielce uczony („osłuchany”), ten nie zna sensu nauk duchowych jak łyżka smaku zupy” (cyt. za: Cyboran, 1976, s. 94). Ale jest ono uzależnione od wolności poznającego, od jego „tak” wobec faktyczności swego (za-)istnienia i rozpoznania płynącego stąd wezwania do bycia, choćby na sposób pragnienia szukania siebie w sobie, które już zawsze jest po-szukiwaniem (więcej niż) siebie samego (jako znalezionego?!), a tym samym także zgody na zakwestionowanie swojego uwarunkowania ideowego w dialogu dialogicznym na rzecz prawdy rzeczywistości-Tajemnicy Istnienia.

Czy jednak bycie w Prawdzie, powrót do Bez-Źródła, leży w mocy człowieka-ludzkości? Czy kiedykolwiek leżało? Czy istnieje Bez-Źródło i czym jest? Czy istnieje człowiek, jeśli przyjąć, że nie ma on swojego źródła w Bez-Źródle? Czy śmierć Bez-Źródła nie kończy się ostatecznie śmiercią człowieka, a wraz z nim śmiercią rzeczywistości? (Hunia, 2014). Czy redukcjonizm dokonany

⁴⁰ Istotne, choć niepozbawione problematyczności, jest w tym kontekście rozróżnienie J. Maritaina na filozofię i ideozofię (Maritain, 2017, s. 123–130).

przez człowieka nie dotyka wreszcie jego samego tak, iż on sam zostaje zredukowany jedynie do konstrukcji anonimowych sił przyrody czy masy społecznej?

Wielkie pytania człowieka – „kim jestem”, „po co żyję”, „dokąd zmierzam”, „jakie mam perspektywy” – słowem, jaki jest cel (sens) mojego życia – to problemy, wokół których kształtowała się przez wieki w naszej kulturze mądrość [...]. We współczesnej kulturze straciły one swoją ostrość, fundamentalny charakter. W skrajnych przejawach podważa się nawet sensowność pytania o cel i sens, zwłaszcza całego życia ludzkiego (sceptycyzm, nihilizm). Osłabienie zainteresowania, a nawet pomijanie sprawy celu i sensu życia ludzkiego, ma wiele przyczyn, z których najważniejsza to kryzys wokół zagadnienia prawdy, dotyczący naszą kulturę przynajmniej od trzech wieków. Związany jest on z malejącą odwagą rozumu do podejmowania wielkich problemów metafizycznych i religijnych. Skupienie się na wąsko rozumianej nauce (pozytywizm, scjentyzm), skoncentrowanie zainteresowania nauki na użyteczności praktycznej, nastawienie na doskonalenie narzędzi ułatwiających życie człowieka na ziemi zdominowały kulturę ostatnich wieków. Techno-nauka i technokratyzm zamykają horyzont ludzkiej świadomości na transcendentny wymiar życia ludzkiego, ograniczają je do wymiarów ziemi (terroryzm) (Zdybicka, 2007, s. 111).

4. W stronę dialogu o źródłowości...

Nie istnieje neutralne światopoglądowo wychowanie i pedagogika, nie istnieje neutralna światopoglądowo filozofia, nie istnieje neutralna światopoglądowo filozofia wychowania, nie istnieje neutralny światopoglądowy dialog, nie istnieje neutralna światopoglądowo neutralność światopoglądowa! Dlatego tekst ten jest zanurzony w rozmowie-dialogu, która się dzieje⁴¹, jednocześnie stanowiąc apel i zachętę do tegoż dialogu w jego uniwersalności (Benedykt XVI, 2017c, s. 42–49; Mazur, 2016) i źródłowości. Owszem, możemy do pewnego stopnia obiektywizować nasze poglądy i postawy, możemy je krytycznie rozważać i przedyskutowywać pod kątem ich roszczeń do prawdziwości i słuszności, ale robimy to zawsze jako zaangażowani w tę rzeczywistość, z jej wnętrza, jako jej uczestnicy, stąd już zawsze idzie o nas jako o nas, o nasze być czy nie być, bez względu na to, co i jak myślimy i robimy – o nasze być czy nie być, wszak nad naszym (za-)istnieniem nie mamy żadnej władzy, jest ono już na zawsze czymś nieodwracalnym. A jako że „nikt z nas nie jest samotną wyspą” (J. Donne), a rzeczywistość jawi się jako współzależna na wszystkich swoich poziomach, to należy zdać sobie sprawę

z pilnej konieczności *przemiany postaw duchowych*, które określają stosunki każdego człowieka z sobą samym, z bliźnim, ze wspólnotami ludzkimi, nawet najbardziej odległymi, a także z naturą, na mocy wyższych wartości [...] Chodzi nade wszystko o fakt

⁴¹ Wszak „ponad wszystkimi filozofami większymi lub mniejszymi, którzy wypełniają dzieje myśli, istnieje jeden wielki filozof, filozof *per excellentiam*; a jest nim ród ludzki, który nie przestaje myśleć i zbierać w jedną całość wyniki wysiłków umysłowych następujących kolejno po sobie pokoleń” (Woroniecki, 1999, s. 46).

współzależności pojmowanej jako *system determinujący* stosunki w świecie współczesnym, w jego komponentach: gospodarczej, kulturowej, politycznej oraz religijnej, współzależności przyjętej jako *kategoria moralna*. Na tak rozumianą współzależność właściwą odpowiedzią – jako postawa moralna i społeczna, jako «cnota» – jest *solidarność*. Nie jest więc ona tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotyczącego wielu osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to *mocna i trwała wola* angażowania się na rzecz *dobra wspólnego*, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni *za wszystkich* (Jan Paweł II, 1987, nr 38).

Jednocześnie „z wolna wyłania się zrozumienie tego, że dobro, do którego wszyscy jesteśmy powołani, i szczęście, do którego dążymy, nie dadzą się osiągnąć bez *wysiłku i zaangażowania wszystkich*, nie wyłączając nikogo, i bez konsekwentnego wyrzeczenia się własnego egoizmu” (Jan Paweł II, 1987, nr 26), ale jego pełnia będzie możliwa jedynie przez przywrócenie świadomości źródłowej jedności wszystkich i wszystkiego – czy jednakowoż z, w i ku Bez-Źródła? W tym celu niezbędne jest przebudzenie metafizyczne każdego z osobna człowieka i wszystkich ludzi razem, kulminujące w powrocie⁴² do najważniejszych pytań: skąd przychodzimy?, kim jesteśmy?, dokąd zmierzamy?, co my „tu” właściwie robimy?, streszczających się w fundamentalnym pytaniu o dwóch obliczach: dla-czego istnieje raczej coś niż nic? dla-czego jest takie, jakie jest?, a więc w pytaniu o ostateczną Prawdę i Sens⁴³ Tajemnicy Istnienia!⁴⁴ Dla-czego? „Bo jest”⁴⁵! – czy chcemy, czy nie, a stawką jest to, czy i jak my, ja i ty, będziemy! W nawróconej, lepiej: nawracającej się nieustannie filozofii wychowania idzie o coś znacznie więcej niż o naukę, idzie o prawdę o nas i naszym byciu, o nasze być albo nie być w Prawdzie Tajemnicy Istnienia! Idzie o medytacyjne-kontemplacyjne bycie (bo inne nie istnieje *sic!*?).

Medytacja nie jest wyobrażaniem sobie czegoś, medytacja nie jest myśleniem o czymś. Medytacja jest sprawą bycia. Medytować to być, [...] to pozwolić, aby obecność Boga [prawdy Tajemnicy Istnienia – M.P.] w nas, tajemnicza i cicha, nadała sens, nadała kształt, nadała cel wszystkiemu, co robimy, wszystkiemu, czym jesteśmy (o. Jan Bereza).

⁴² „Celem wychowania jest ogląd najwyższej idei, «idei Dobra» lub «Dobra samego», Bez-Źródła, Tajemnicy Istnienia. „To najwyższe poznanie, *megiston mathema*, osiąga się nie przez kroczenie zwykłą drogą zdobywania wiedzy, lecz przez całkowitą przemianę widzenia, wręcz przez całkowite odwrócenie duszy. [...] Wychowanie jest sztuką nawrócenia, *periagoge*. Ono właśnie pozwala rozpoznać cel: ogląd najwyższej idei, którą osiągamy wreszcie po żmudnym wznoszeniu się poznania – idei Dobra, identycznej z Jednym” (Albert, 2002, s. 206), co dostępne jest w *unio mystica*.

⁴³ Problemатyczne pozostaje przy tym, na ile można pomyśleć ich nie-tożsamość (Brassier, Rychter, 2011; Płóciennik, 2016b).

⁴⁴ O tyle też pytanie to ma charakter transkulturowy i przeciwstawienie mu równie fundamentalnego, ale odmiennie kulturowo uwarunkowanego pytania „dlaczego istnieje raczej nic niż coś?” dotyczy równie uwarunkowanego kulturowo pewnego rozumienia tego pierwszego (Płóciennik, 2018, 163, przypis 28).

⁴⁵ Stwierdzenie to jest oczywiście słynną odpowiedzią, jakiej miał udzielić G.H.L. Mallory, zapytany o to, dlaczego chce zdobyć Mount Everest. Zawiera ono w sobie potężny ciężar ontologiczno-metafizyczny i mistyczny.

Czy nie jest jednakowoż to, co tu proponujemy, od początku do końca obciążone, nabrzmiałe, uwarunkowane i ukierunkowane postulatami Bezwarunkowego Dobra, jako tego, co stanowi klucz do Tajemnicy Istnienia w jej Prawdzie i Sensie, klucz do, owszem, zagadki istnienia zmuszającej do myślenia, ale w której konieczność istnienia przestaje jawić się jako trudna do zniesienia⁴⁶ w przekraczającym zwycięstwie-rozpoznaniu udzielającego się Bez-Źródeł(-eg-)o Dobra jako wszechustawiającego i wszechobejmującego Daru (Idziak, 2009), czy też lepiej: darowania, a zarazem warunku możliwości jego rozpoznania, przyjęcia i nieredukowalności, a tym samym nadzieją (Rembierz, 2016) powszechnego ostatecznego całościowego „tak” bycia – pomimo choćby najdłużej trwających i najdalej idących poszczególnych częściowych „nie” (Hryniewicz, 2008) – „z”, „wewnątrz” i „ku” już zawsze i na zawsze darowanego zawsze większego „Tak”⁴⁷ (za-)istnienia⁴⁸ w dramacie bycia?

Bibliografia

- Albert, K. (1991). *O platońskim pojęciu filozofii*. Warszawa: IFiS PAN.
- Albert, K. (2002). *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Bal-Nowak, M. (2013). Kondycja czasu marnego według Friedricha Hölderlina i jej możliwe transformacje. *Argument: Biannual Philosophical Journal*, 2, 373–381.
- Bacon, F. (1955). *Novum Organum*. Warszawa: PWN.
- Benedykt XVI. (2017a). O poszukiwaniu prawdy, Watykan 17 stycznia 2008 (s. 55–78). W: Benedykt XVI, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Benedykt XVI. (2017b). O sercu rozumnym, Berlin 22 września 2011, wykład w Bundestagu (s. 123–141). W: Benedykt XVI. *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

⁴⁶ Posłużyliśmy się w formie sparafrazowanej wyimkami z tekstu piosenki Grzegorza Turnaua pt. *Bracka*: „konieczność istnienia trudna jest do zniesienia”, „zagadka istnienia zmusza mnie do myślenia”.

⁴⁷ „Tak”, które zdaje się „domagać” rozumienia na sposób miłości: *Amo: volo, ut sis*, a więc: kocham: chcę, abyś był, zgodnie z sekwencją przypisywaną św. Augustynowi (Halik, 2014, s. 101).

⁴⁸ „Dramat polega na tym, że dobro zrównujemy z użytecznością albo sami czynimy się jego miarą, podczas gdy najbardziej podstawowym przejawem jest właśnie istnienie. Nienawiść i przemoc to ciągła próba udowodnienia, że istnienie nie jest darem. Ponieważ życie oceniamy pod kątem rozmaitych korzyści, nie pozwalamy wielu ludziom być, traktujemy ich jak rywali i zagrożenie, jakby nie było dla nich miejsca w świecie. Zaczyna się od tych najbardziej bezbronnych: nienarodzonych, którzy stają się często zawałą i pokrzyżowaniem planów, poprzez niepełnosprawnych, chorych, starych – «nieproduktywnych», na nieprzyjaciółach kończąc” (Piórkowski, 2016, s. 50).

- Benedykt XVI. (2017c). O wierze, rozumie i uniwersytecie, Ratyżbona 12 września 2006 (s. 25–53). W: Benedykt XVI. *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Brassier, R., Rychter, M. (2011). Jestem nihilistą, bo wciąż wierzę w prawdę. Z Ray'em Brassierem rozmawia Marcin Rychter. *Kronos*, 1, 182–187.
- Bronk, A. (2003). Czy pedagogika jest nauką autonomiczną? (s. 46–76). W: M. Nowak, T. Ożóg, A. Rynio (red.), *W trosce o integralne wychowanie*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Bronk, A. (2005). Pedagogika i filozofia: uwagi metafizyczne (s. 9–27). W: P. Dehnel, P. Gutowski (red.), *Filozofia i pedagogika. Studia i szkice*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu.
- Buber, M. (1992). *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Chrost, S. (2013). *Homo capax Dei jako ideał wychowania*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Chyrowicz, B. (2015). *Bioetyka. Anatomia sporu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Cyboran, L. (1976). Joga klasyczna. Filozofia i praktyka. *Studia Filozoficzne*, 10–11, 85–101.
- Drenda, O., Dobroczyński, B. (2017). *Czyje jest nasze życie? Rozmawiają Olga Drenda i Bartłomiej Dobroczyński*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Filek, J. (2000). Fenomenologia wychowania (s. 82–120). W: J. Filek, *Filozofia jako etyka*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Franciszek. (2013). Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*. Rzym.
- Gadacz, T. (2009). *O umiejętności życia*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Gałkowski, S. (2016). *Długomyślność. Wprowadzenie do filozofii wychowania*. Kraków: Wydawnictwo WAM, Wydawnictwo Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Gawroński, A. (2011). Kształcenie filozoficznej wizji (s. 19–40). W: A. Gawroński, *Wizja i argumentacja w filozofii. Od lektury Homera do teorii metatekstu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Gillet-Cahlliol, M.-Ch. (1995). Czy filozofia jest zawsze bałwochwalcza?. *Communio*, 1, 111–119.
- Godoń, R. (2012). *Między myśleniem a działaniem. O ewolucji anglosaskiej filozofii edukacji*. Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Gogacz, M. (1993). *Podstawy wychowania*. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Griffiths, B. (1985). *Powrót do środka*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Grzegorzczak, A. (2010). *Ponad kulturami. Uniwersalizm Edyty Stein*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Grzegorzczak, A. (2018). *Źródła sensu w humanistyce*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

- Guardini, R. (1991). Podstawy pedagogiki (s. 270–278). W: R. Guardini *Bóg daleki, Bóg bliski*, wyb. tekstów I. Klimmer, Poznań: Wydawnictwo W drodze.
- Hadot, P. (2000). *Czym jest filozofia starożytna?*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hadot, P. (2003). *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Halik, T. (2011). *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Halik, T. (2014). *Chcę, abys był*. Kraków: Wydawnictwo Znak
- Heidegger, M. (2000). *Wprowadzenie do metafizyki*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Habermas J., (2003), Zasadna powściągliwość. Czy istnieją postmetafizyczne odpowiedzi na pytanie o „właściwe życie”? (s. 9–22). W: J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Hryniewicz, W. (2008). *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Verbinum.
- Hunia, F. (2011). Raimona Panikkara dialog z hinduizmem i buddyzmem. W *nurcie franciszkańskim*, 18, 81–96.
- Hunia, F. (2014). Grzech redukcjonizmu a śmierć Boga. *Znak*, 5, 6–9.
- Huxley, A. (2011). *Filozofia wieczysta*. Kraków: Biblioteka Nowej Ziemi.
- Idziak, U. (2009). *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacquesem Derridą*. Kraków: Wydawnictwo A.
- Jaranowski, M. (2007). *Transcendencja jako ocalenie. Søren Kierkegaard a problem teologii postmodernistycznej*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Jan Paweł II. (1980). W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980. *L'Osservatore Romano* (wyd. pol.), 6.
- Jan Paweł II. (1982). Przemówienie do nauczycieli i studentów Kolegium św. Andrzeja w Glasgow, 1 czerwca 1982. *L'Osservatore Romano*, (wyd. pol.), 10.
- Jan Paweł II. (1982). Poszukiwanie prawdy i kształtowanie młodych do prawdziwej wolności człowieka, Przemówienie na Uniwersytecie w Padwie 12 września 1982. *L'Osservatore Romano*, (wyd. pol.), 9.
- Jan Paweł II. (1987). Encyklika *Sollicitudo rei socialis*. Rzym.
- Jan Paweł II. (1988). Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*. Rzym.
- Jan Paweł II. (1998). Encyklika *Fides et ratio*. Rzym.
- Jan Paweł II. (2003) Źródło (s. 11). W: Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM.
- Kamiński, M., Podsadecka, J. (2017). *Idź własną drogą*. Marek Kamiński w rozmowie z Joanną Podsadecką. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Karłowicz, D. (2007). *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna pytanie o dowodową wartość męczeństwa*. Warszawa: Fronda.
- Kołakowski, L. (2012). *Horror metaphysicus*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

- Konior, A. (2007). *Edukacja a sens bycia*. Poznań – Leszno: Wydawnictwo Naukowe Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego w Poznaniu.
- Krasnodębski, M. (2009). *Człowiek i paideia. Realistyczne podstawy filozofii wychowania*. Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Przymierza Rodzin w Warszawie
- Krapiec, A. (1989). Światopogląd i prawda (s. 43–56). W: Z. Zdybicka (red.), *Nauka, światopogląd, religia*. Lublin: Wydawnictwo Verbinum.
- Krupa, P. (2018). *Koniec czasów*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kudelska, M. (2001). Filozofia Indii – kilka uwag wstępnych (s. 11–35). W: B. Szymańska (red.), *Filozofia Wschodu*, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Lao Tse. (2009). *Wielka księga Tao*. Warszawa: Wydawnictwo Hachette.
- Legowicz, J. (1975). *O nauczycielu. Filozofia nauczania i wychowania*. Warszawa: PWN.
- Lennox, J.C. (2017). *Bóg i Stephen Hawking*. Poznań: Wydawnictwo W drodze.
- Magier, P. (2012). Pedagogika ogólna w strukturze nauk pedagogicznych (s. 31–49). W: R. Skrzyniarz, E. Smółka, S. Konefał (red.), *U podstaw tożsamości pedagogiki. Wielowymiarowość pedagogiki – biografistyka – historia*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Maritain, J. (2017). *Wieśniak znad Garonny. Stary świecki chrześcijanin snuje refleksje à propos czasów współczesnych*. Poznań: Wydawnictwo W drodze.
- Mazur, K. (2016). Bez universitas nie ma uniwersytetu. *Pressje*, 45, 18–25.
- Mello de, A. (1992). *Modlitwa żaby t. I*. Kraków: WAM.
- Merton, T. (2017). *Nowe ziarna kontemplacji*. Kraków: Wydawnictwo Esprit.
- Mounier, E. (1964). Wprowadzenie do egzystencjalizmów. W: E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*. Warszawa: Wydawnictwo Znak.
- Nicolson, A. (2017). *Krzyk morskich ptaków. Ginący świat podniebnych wędrowców*. Kraków: Znak Horyzont.
- Pawluczuk, W. (2016). *Światopogląd a sposób bycia*. Kraków: Wydawnictwo Avalon.
- Pawłowski, K. (1995). Filozofia jako ćwiczenie się w mądrości. *Folia Philosophica*, 13, 123–138.
- Pawłowski, K. (1996). *Wąska ścieżka prawdy. Rozważania na podstawie filozofii jogi klasycznej oraz nauk św. Jana od Krzyża*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Pawłowski, K.J. (2007). *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*. Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec.
- Pawłowski K.J., (2011), Piękno życia jako harmonia rozumu, uczuć i woli. W: M. Jankowska, S. Niziński (red.), *Fenomen pięknego życia* (s. 175–191). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

- Pawłowski, K. (2016). *Cudowne i rzeczywiste. O jednoczeniu rozumu, uczuć i woli*. Kraków: Wydawnictwo WAM, Wydawnictwo Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Piecuch, Cz. (2001). *Człowiek metafizyczny*. Warszawa – Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Piórkowski, D. (2016). Szlifierze diamentów. *W drodze*, 5, 44–51.
- Płóciennik, M. (2015). Czy można nauczyć się być? (Za-)istnienie jako fundamentalna sytuacja graniczna człowieka i jej odpowiedzialnościowe (więcej niż pedagogiczne) implikacje (s. 62–80). W: S. Jaranowska (red.), *Człowiek w sytuacji granicznej. Filozoficzne, kulturowe i historyczne wymiary refleksji i jej implikacje pedagogiczne*. Wydawnictwo Naukowe Instytutu Technologii Eksploatacji – Państwowego Instytutu Badawczego, Radom: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Technologii Eksploatacji – Państwowego Instytutu Badawczego.
- Płóciennik, M. (2016a). „Więcej” niż pedagogika... W kierunku konwersyjnego ujaśnienia źródłowego charakteru filozofii wychowania. *Edukacyjna Analiza Transakcyjna*, 5, 137–153.
- Płóciennik, M. (2016b). Czy można pomyśleć i urzeczywistnić bezsens? Refleksje w kontekście koncepcji Bernharda Weltego (s. 205–223). W: M. Woźniczka, M. Perek (red.), *Niepomyślane – niedopomyślenia. Rozpadliny, uskoki i zatory w tektonice dyskursu filozoficznego i naukowego*. Częstochowa: Wydawnictwo Naukowe AJD.
- Płóciennik, M. (2018). Doświadczenie skończoności jako uniwersalny topos wydarzania się w człowieku tego, co filozoficzno-religijno-pedagogiczne (s. 155–176). W: M. Woźniczka, M. Perek (red.), *Toposy (w) filozofii. Filozofia i jej miejsce w doświadczeniu kulturowym*. Częstochowa: Wydawnictwo Naukowe UJD.
- Possenti, V. (1998). *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*. Lublin: PL-SITA.
- Rejowska-Pasek, A. (2016). *Pęknięty dyskurs polskiego alpinizmu*. Kraków: Wydawnictwo LIBRON.
- Rembierz, M. (2016). Nadzieja – transcendencja – paideia. O perspektywach nadziei i pedagogii nadziei w kontekście (przekraczania) ludzkiej niedoskonałości. *Świat i Słowo*, 1, 13–38.
- Rohr, R. (2014). *Nagie teraz. Widzieć tak, jak widzą mistycy*. Kielce: Wydawnictwo Charaktery.
- Rohr, R. (2016). *Milczące współ-czucie. Odnajdywanie Boga w kontemplacji*. Kielce: Wydawnictwo Charaktery.
- Rozmowa z Jean-Hugo Tisinem (aneks: Praktyka w innych religiach). (2013). (s. 185–196) W: A. Qucici, D. La Balme, *Po co praktykować, gdy się wierzy*. Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum.

- Salamucha, A. (2005). Natura ludzka a wychowanie (s. 171–179). W: P. Dehnel, P. Gutowski (red.), *Filozofia i pedagogika. Studia i szkice*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu.
- Sandok, T. (2003). Kontemplacyjna wizja Thomasa Mertona. *Studia Mertoniana*, 2, 143–166.
- Sosnowska, P. (2009). *Filozofia wychowania w perspektywie Heideggerowskiej różnicy ontologicznej*. Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Spętana, J. (2018). *Wychowanie a sens życia. Człowiek w obliczu dylematów egzystencjalnych*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Strumiłowski, J.P. (2016). *Zrodzony z wiary. Teologiczne podstawy tożsamości człowieka według Thomasa Mertona*. Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków.
- Stróżewski, W. (1994a). Pytania o *arché* (s. 7–48). W: W. Stróżewski, *Istnienie i sens*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Stróżewski, W. (1994b). Metafizyka jako meta-fizyka (s. 268–290). W: W. Stróżewski, *Istnienie i sens*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Stróżewski, W. (2000). Jesteśmy zwierzętami metafizycznymi. Rozmowa z prof. Władysławem Stróżewskim (s. 66–74). W: C. Wodziński, *Filozofia jako sztuka myślenia. Zachęta dla licealistów*. Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.
- Such, P. (2013). *Analogia u Mistrza Eckharta*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJP II.
- Szulakiewicz, M. (2014). *Poszukiwania metafizyczne*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Śnieżyński, K. (2012). Metafizyka dla człowieka, a nie człowiek dla metafizyki: kilka uwag o potrzebie myślenia metafizycznego we współczesności (s. 11–34). W: U. Tes, A. Gielarowski (red.), *Wobec metafizyki. Filozofia – sztuka – film*. Kraków: Wydawnictwo WAM, Wydawnictwo Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Tarnowski, K. (2006). Być w prawdzie (s. 45–56). W: Sz. Drzyżdżyk (red.), *Wymiary prawdy*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.
- Tarnowski, K. (2017). *Pragnienie metafizyczne*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Taylor, Ch. Kearney, R. (2016). Wiara po śmierci Boga. Charles Taylor w rozmowie z Richardem Kearneyem. *Znak*, 734–735, 16–25.
- Tillich, P. (1983). *Męstwo bycia*. Paryż: Éditions du dialogues.
- Trigg, R. (1989). *Rozum i zaangażowanie*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Waldenfels, H. (1997). Zbawienie / drogi zbawienia (s. 541–550). W: H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*. Warszawa: Wydawnictwo Verbinum.

- Waligóra, M. (2008). Iluzja źródłowości. Derridiańska krytyka teorii doświadczenia fenomenologicznego. *Diametros*, 18, 68–87.
- Wilowski, W. (2008). Mądrość antyczna a mądrość orientalna. Kilka uwag w poszukiwaniu istoty mądrości jako źródła wartości w ludzkim życiu (s. 93–115). W: P. Orlik (red.), *Ku źródłom wartości*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Wilowski, W. (2012). *Utracona mądrość: umiłowanie mądrości a mądrość, studium z filozofii porównawczej. Od greckich siedmiu mędrców, poprzez Bharttrharię, Zhuangzi i Salomona, do Schopenhauera*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Wojtysiak, J. (2015). Jak to jest być filozofem, czyli o filozofiach i filozofii. *Et-hos*, 112, 19–39. <http://dx.doi.org/10.12887/28-2015-4-112-03>.
- Wojtysiak, J. (2017). Trzy transcendencje. *Filozofuj*, 6 (18), 16–18.
- Woroniecki, J. (1999). *Katolickość tomizmu*. Lublin: Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej.
- Woźniak, R.J. (2007). *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Wust, P. (1995). *Niepewność i ryzyko*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zdybicka, Z. (2007). Bóg – Osobowa Prawda i Miłość – ostatecznym celem życia człowieka. *Człowiek w Kulturze*, 19, 111–124.

Non-philosophical pedagogy versus non-pedagogical philosophy? About (not only contemporary) need of metanoi towards source philosophy of education

Summary

The purpose of this article is to draw attention to the dead end in which both philosophy and pedagogy have found themselves today, due to the loss of mutual reference source, and ultimately 'more' than common reference to No-source, out of which, in which and towards which they happen, and without which they appear suspended in emptiness. But since the diagnosis of a disease makes sense only in the context of the indication of the need for and direction of treatment, the suggestion and call for the return to the source-fulness has been presented as an urgent task of universal dialogue, the space of which as well as place and 'subject' will be entirely, i.e. (that is) source-fully understood the philosophy of education.

Keywords: philosophy, pedagogy, philosophy of education, metaphysics, contemplation.

Michał Płóciennik

U źródeł współczesnej filozofii wychowania, a więc o konieczności nawrotu do źródłowych doświadczeń-pytań antropologiczno-metafizycznych

(niepublikowany tekst pilotażowy do cyklu 6 tekstów stanowiących podstawę rozprawy doktorskiej pt.
*Antropologiczno-metafizyczne konteksty współczesnej filozofii wychowania*¹)

„To jeden z najzłośliwszych błędów sądzić,
że pedagogika jest nauką o dziecku, a nie – o człowieku”
J. Korczak

„Na czym więc polega moje «ja»?
Na połączeniu «tak» mojej własnej swobody z «tak» Bytu,
który już istnieje, zanim ja otrzymałem szansę wyboru”².

„Nie uczy się ludzi, jak być godnymi ludźmi, a uczy się ich wszystkiego innego;
im zaś nigdy tyle nie zależy na reszcie, co na tym, aby być godnymi ludźmi.
Zależy im wyłącznie na umiejętności jedynej rzeczy, której się nie uczą”³.

„Człowiek [...] dzięki swej szczególnej istocie musi przekraczać [...] granice, ale nigdy nie może w pełni zaspokoić swej wewnętrznej potrzeby bycia człowiekiem”⁴.

Przedłożona rozprawa stanowi próbę ukazania konieczności szerszego uwzględniania antropologiczno-metafizycznych kontekstów w ramach współczesnej refleksji nad wzajemnym odniesieniem filozofii i pedagogiki, a tym samym wpisania na nowo redukcjonistycznie pojmowanej filozofii (separacja wymiaru teoretycznego i praktycznego filozofii, co spowodowało uproszczone pojmowanie teorii i praktyki, wtórnie także wewnątrz pedagogiki)- niemetafizycznej czy też postmetafizycznej, oraz redukcjonistycznie pojmowanej pedagogiki jako nauki szczegółowej, w szerszy horyzont filozofii wychowania, przy jednoczesnym przywróceniu filozofii statusu sztuki sztuk, rozumianego jako jedność egzystencji i kontemplacji, a więc jej ponownego całościowego- metafizycznego otwarcia

1 Z uwagi na fakt, iż praca przedkładana jest w formie sześciu tematycznie powiązanych artykułów, niniejszy tekst stanowi coś na kształt mapy adresowanej zasadniczo do recenzentów, mającej stanowić pomoc w dostrzeżeniu i zrozumieniu spójności tematycznej i metodologicznej prezentowanego cyklu – wszak autor zdaje sobie sprawę, iż to, co jemu wydaje się spójne i powiązane, nie musi się takim jawić będąc oglądanym z innej perspektywy. Niniejsze refleksje mają zatem poniekąd także charakter swoistej autoapologii i autohermeneutki myśli autora.

2 T. Merton, *Zapiski współwinnego widza*, tłum. Z. Ławrynowicz, M. Maciołek, Wydawnictwo ZYSK i SKA, Poznań 1994, s. 375.

3 B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Hachette, Warszawa 2008, 68. „Jeszcze Pascal skarżył się, iż naucza się tylu bezużytecznych rzeczy, a nie naucza się rzeczy najważniejszej, jak być człowiekiem”, J. Filek, *Etyka. Reinterpretacja*, Homini, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2014, s. 35.

4 R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975, s. 18.

jako sposobu bycia. Tytułowa filozofia wychowania nie jest bynajmniej rozumiana jako filozoficzny namysł nad wychowaniem, ale mamy tu do czynienia z próbą ustanowienia, odsłonięcia perspektywy filozoficzno-wychowawczej, swoistej zasady filozoficzno-wychowawczej, „nowego myślenia” filozoficzno-wychowawczego na kształt zasady dialogicznej- „nowego myślenia” dialogicznego postulowanego przez filozofię dialogu, która nie jest filozoficznym namysłem nad dialogiem, ale swoistym sposobem-apelem (do) myślenia i przeżywania rzeczywistości na sposób dialogiczny, więcej: wezwaniem do odkrycia-odsłonięcia jej dialogicznej struktury⁵. Takie podejście próbuje godzić napięcie światopoglądowe i naukowe w rozumieniu filozofii i wewnątrz niego się lokuje, z niego wyrasta, a także wpisuje się w terapeutyczno-psychagogiczny model rozumienia i uprawiania filozofii, stąd refleksja prowadzona jest w kluczu diagnoza – poszukiwanie remedium, wreszcie osadzone jest ono w soteriologicznym wychyleniu, stąd odniesienia duchowościowe i religijno-mistyczne.

Punktem wyjścia jest współczesny stan filozofii i pedagogiki i ich wzajemnych relacji – nie idzie przy tym o konkretne koncepcje filozofii czy też pedagogiki, czy też wreszcie ich odniesień, nawet w postaci określonych modeli filozofii wychowania⁶, ale o ich kulturowy rezonans w przestrzeni płynnej nowoczesności. Stan ów z jednej strony jest wynikiem redukcjonistycznego podejścia (w tym także do koncepcji nauki) coraz bardziej parcelującej się od czasów nowożytnych nauki i kultury, przez co została zagubiona czy też utracona perspektywa całościowych odniesień, a zarazem możliwością przeprowadzenia redukcji, a z drugiej strony zbyt mało radykalnego potraktowania redukcjonistycznych tendencji, w wyniku czego nie został osiągnięty poziom źródłowy, niepodlegający i niepoddający się dalszemu redukowaniu. Współczesna sytuacja filozofii i pedagogiki ma zatem charakter kryzysowy, co wynika w równej mierze z wewnętrznych fluktuacji każdej z nich, jak i aporetyczności wzajemnych relacji oraz kontekstu redukcjonistycznych i fragmentaryzujących trendów kulturowych. Remedium na ów stan rzeczy jest powrót, *metanoia* w kierunku ujaśnienia na nowo więcej niż wspólnej źródłowości filozofii i pedagogiki ze źródłowych doświadczeń człowieka w jego współ-człowieczeństwie w ich

5 Por. J. Filek, *Etyka. Reinterpretacja*, Homini, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2014, s. 219-220; J. Filek, *Czy filozofia dialogu jest filozofią dialogu?*, [w:] J. Filek, *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, Wydawnictwo Homini SC, Kraków 2010, s. 248-253.

6 Zob. M. Nowak, *Modele uprawiania filozofii wychowania. Filozofia stosowana a filozofia wychowania*, [w:] *Personalistyczny wymiar filozofii wychowania*, red. A. Szudra, K. Uzar, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 77-97.

filozoficzności-pedagogiczności. Tym, co wyłania się z owego ujaśnienia jest filozofia wychowania rozumiana jako sztuka bycia, a więc całościowa reakcja człowieka na wydarzenie własnego (za-)istnienia „z”, „wewnątrz” i „ku” Tajemnicy Istnienia. Transgresyjno-metafizyczna wizja (za-)istnienia człowieka i jego możliwości (nie-)bycia jawi się zatem jako miejsce kryzysu, a zarazem szansa jego przewyciężenia na sposób *metanoiczny* w formie źródłowo rozumianej filozofii wychowania. Tak rozumiana filozofia wychowania, wynikająca ze źródłowych doświadczeń człowieka jawi się jako *philosophia perennis*, w której ostatecznie rozchodzi się o prawdę, sens, logos istnienia człowieka w jego powiązaniu z kwestią prawdy, sensu, logosu Tajemnicy Istnienia. Przywrócenie prymatu tychże kwestii we współczesnych sporach filozoficzno-wychowawczych jest remedium na współczesny kryzys człowieka i kultury, które dostępne jest poprzez *metanoię* ku tak rozumianej, a więc źródłowej, filozofii wychowania, w której idzie o radykalnie rozumiane być albo nie być człowieka i ludzkości.

Wobec tychże kontekstów, analizy przebiegają w perspektywie filozoficznej, ześrodkowane na przybliżaniu w różnych odsłonach owych źródłowych doświadczeń metafizycznych człowieka, w których odkrywa i rozpoznaje on siebie jako danego i zadanego samemu sobie w autotranscendującym otwarciu na całościowo rozumianą rzeczywistość, a więc niejako skazanego na metafizyczność. Owe źródłowe doświadczenia metafizyczne człowieka współgrają z metafizycznością rzeczywistości, z którą czuje się on związany jako jej element-uczestnik, a którą jednocześnie w nich zdaje się przekraczać, co wyraża się w postaci pytań o ostateczne ufundowanie i przeznaczenie siebie samego, jak i rzeczywistości w jej całościowości oraz adekwatne względem tegoż ufundowania i przeznaczenia odniesienie się, zajęcie właściwej postaci bycia. Przywrócenie ważności owych źródłowych doświadczeń metafizycznych człowieka dla współczesnej filozofii wychowania, a więc miejsca przecięcia na nowo przemyślanych relacji filozofii i pedagogiki, stanowi sedno niniejszej pracy badawczej.

Swoistym *novum* podejmowanych analiz jest próba współprzemyślenia stanu filozofii i pedagogiki w ich wzajemnych relacjach we współczesnych kontekstach oraz diagnozy przyczyn, które doprowadziły do ich niskiej kulturowo-społecznej waloryzacji. Przyczyny te to m.in. destrukcyjny redukcjonizm, któremu filozofia i pedagogika, każda oczywiście na swój sposób uległy a także wieloraka separacja względem siebie, będąca z jednej strony podstawą, a z drugiej źródłem owego redukcjonizmu. W pracy zostanie zaprezentowana

propozycja remedium na ów stan rzeczy, które paradoksalnie wyłania się nie „z zewnątrz” redukcjonistycznego kryzysu, ale z jego najdalej i najradzykalniej domyślanego „wnętrza”, tak, iż całość, z której redukcja ma miejsce oraz nieredukowalne źródło, do którego ona zmierza, okazują się być tym samym, ostatecznym, t(T)ranscendentnym horyzontem odniesienia – Bez-Źródłową Tajemnicą Istnienia

KU WIECZYSTEJ FILOZOFII WYCHOWANIA – główne założenia pracy

„Wychowanie [pedagogika – M.P.] i filozofia są tożsame w swym celu: przekształceniu człowieka w wyższą formę istnienia”⁷ - tak naszym zdaniem brzmi podstawowe *credo* wieczystej filozofii wychowania, o ile uwzględni się uprzednią tożsamość wychowania/pedagogiki i filozofii „w” i „z” źródłowych doświadczeń człowieka jego współ-człowieczeństwa w jego byciu w świecie. Owa wieczystość wynika z:

a) fundamentalnej transcendencji człowieka, konstytuowanej przez duchowościowo-transgresyjny wymiar ludzkiej natury, dzięki czemu pozostaje on w jakiejś mierze zawsze niezależny od okoliczności i kontekstów w jakich przyszło mu żyć. Owszem, w swych przejawach człowiek jest współokreślany przez kulturę, ale zarazem nie jest do niej nigdy w całości sprowadzalny, nie jest konstruktem kulturowym, ale jego warunkiem: „w tej perspektywie osoba istnieje nie dzięki różnym przejawom, lecz odwrotnie, to one zaistniały jako aktualizacja natury ludzkiej. Przejawy te jak np. świadomość człowieka, jego wolność, to że używa i posługuje się on językiem, że jest twórcą kultury charakteryzują tę naturę, ale nie one ją tworzą, lecz odwrotnie, są jej wytworem. Stanowisko to decyduje o realistycznym ujęciu człowieka. Rozstrzyga ono bowiem co jest pierwsze: np. język, czy człowiek, który tworzy i posługuje się językiem; świadomość czy natura osoby ludzkiej wyrażająca się w życiu świadomym”⁸. Więcej, człowiek w swym człowieczeństwie nie jest też sprowadzalny w całości do swego bycia w świecie, „człowiek jest transcendentny wobec świata i w tym sensie wolny od świata, jest nie-światem. Nie wyczerpuje go żadne *co*, nie jest określany przez żadną definicję, lecz jest, tak jak Bóg, absolutnym *nie-co*. Wszelką światową faktyczność sytuuje on na zewnątrz siebie i przeciwstawia sobie jako jakieś *co*, sam

7 K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo Antyk Marek Derewiecki, Kęty 2002, s. 204.

8 T. Biesaga, *Antropologiczny status embrionu ludzkiego w: Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2001, s. 112.

pozostając wolnym od niej i transcendentnym wobec niej. Więcej, człowiek jest transcendentny także wobec samego siebie w całej swojej empirycznej czy psychologicznej faktyczności, we wszelkim samookreśleniu, które pozostawia nienaruszonym spójność jego absolutności i jej niezmaconą głębię”⁹. Nie jest to jednak wieczystość statyczno-systemowa, ale dynamiczno-mistyczna, osadzona ostatecznie na przekraczaniu przez człowieka samego siebie w swoim zawsze większym człowieczeństwie danym i za-danym w źródłowym wydarzeniu (i docieraniu do) więcej niż samego siebie, o tyle, o ile „ja w swej najgłębszej istocie jest czymś więcej niż tylko sobą. Wchodzić w siebie samego ostatecznie oznacza wykraczać poza siebie w coś, co jest «wyżej» albo «głębiej» niż własne ja. Mistyk cały czas wie, że człowiek jest tą szczególną istotą, która jest kimś więcej niż człowiekiem. Mówiąc językiem współczesnej filozofii, osoba jest bytem, który transcenduje sam siebie, ale nie jedynie ani nawet nie zasadniczo dzięki temu, co czyni, tylko dzięki temu, czym jest z samej swej natury”¹⁰. A jest (za-)istniałą źródłowo non-dualną jednością „z”, „w” i „ku” Tajemnicy Istnienia, Bez-Źródła, Wszechogarniającego...;

b) uniwersalnych i transkulturowych źródłowych doświadczeń człowieka konstytuujących go w jego współ-człowieczeństwie, w których i poprzez które się wydarza jako człowiek. Owe doświadczenia to: doświadczenie skończoności (M. Heidegger), doświadczenie transcendentalne (K. Rahner), doświadczenie (za-)istnienia, transcendentalno-etyczny postulat sensu (B. Welte), transgresyjność i autopytajność. W nich i poprzez nie człowiek jawi się sobie jako dany i za-dany w swej, a raczej więcej niż swojej w powiązaniu z wszytkością bycia w świecie, autoproblematyczności;

c) fundamentalnych¹¹ pytań, w których to fenomen pytajności człowieka, pokrywający się na poziomie przeżycia z doświadczeniami źródłowymi, dochodzi do głosu w formie konceptualizacji, tak iż, owe pytania, mimo ich uwarunkowanej kulturowo formy, pozostają w gruncie rzeczy uniwersalne i więcej niż całościowe, kulminując ostatecznie u kresu radykalnego zapytywania dla-czego¹² w postaci antropologicznej: „dlaczego istnieje

9 S. Bułgakow, *Światło wieczności. Medytacje i spekulacje*, tłum. J. Chmielewski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010, s. 395.

10 L. Dupré, *Głębsze życie*, tłum. M. Tarnowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 25.

11 Określa się je także jako „wielkie pytania” - F. von Kutschera, *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007, „wielkie pytania życia” - J. Vannier, *Wielkie pytania życia*, tłum. P. Chołda, Wydawnictwo Charaktery, Kielce 2016, „nieuniknione pytania” - *Nieuniknione pytania*, red. M. Heller, J. Życiński, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1992.

12 Zob. P. Duchliński, *Ontogeneza pytania „dlaczego” w perspektywie epistemologii genetycznej i jej filozoficzne implikacje*, „Logos i Ethos” 1 (2018), s. 7-41. „Rzeczywiście jesteście dziś świadkami zinstrumentalizowania zarówno samej nauki, jaki jej przedmiotów. [...] I tu rodzi się niebezpieczeństwo

człowiek? dlaczego jestem takim a nie innym człowiekiem?” i metafizycznej: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic? dlaczego istnieje tak, a nie inaczej?”. Ze względu na ich więcej niż całościowy charakter można o nich powiedzieć, że są „ważniejsze niż Wszechświat”¹³, ponieważ tym samym ważniejsze niż człowiek¹⁴, wszak idzie w nich o prawdę i sens Tajemnicy Istnienia, o ostateczne usprawiedliwienie wszelkiego dla-czego?. Pytania te mają paradoksalny charakter, wszak w człowieku uzyskują on formę jednocześnie podmiotu pytania, przedmiotu a zarazem żądania odpowiedzi, zawartej już w horyzoncie możliwości postawienia pytania: „rozum ludzki w pewnym dziale swoich poznań wystawiony jest na ten szczególny los, że trapią go pytania, których nie może odrzucić, gdyż mu je zadaje własna jego natura, ale na które nie może też odpowiedzieć, gdyż przewyższają całą możliwość ludzkiego rozumu”¹⁵. Horyzont możliwości pytania ujawnia, że odpowiedź jest już od zawsze

wykorzystania nauki przez człowieka wbrew samemu człowiekowi. Albowiem i metoda współczesnych nauk, i przedmioty tychże zostają zinstrumentalizowane. Jeśli zatem człowiek stanie się przedmiotem badań naukowych, to musi także zostać zinstrumentalizowany. I to rzeczywiście następuje. Wiemy bowiem na podstawie różnych typów nauki, jak wykorzystywać człowieka do różnych celów w różnych okolicznościach. Współczesna nauka jednak – zrezygnowała z naczelnego pytania «dlaczego» – nie ma podstaw, by samego człowieka nie zinstrumentalizować w swoich zabiegach naukowo-poznawczych. Rodzi się zatem zagrożenie dla człowieka także ze strony współczesnej nauki, kierowanej naczelnym naukotwórczym pytaniem «*To know how?*». Albowiem z jednej strony następuje zinstrumentalizowanie samego człowieka, a z drugiej pozbawia się go (usiłuje się go pozbawić) możliwości odwołania się do rzeczywistości, jej koniecznościowych praw, podstaw jej racjonalności. Wszystko w poznaniu staje się swoistą grą prowadzoną na różnych poziomach i według różnych konwencji, ustalanych na poziomie języka system znaków), a nie samej rzeczywistości znaczonej przez sensy (znaki formalne) i język (znaki umowne). Wszystko to doprowadza do traktowania człowieka jako mniej lub bardziej sprawnego użytkownika procesów poznawczych. A przecież to człowiek sam w sobie jest bytem osobowym – *homo sapiens* – który w sobie ma cel i sens swego istnienia i działania; *homo utens* stanowi jedną z cech człowieczeństwa, ale człowieczeństwem nie jest. [...] Nauki te jednak, same w sobie doniosłe, z racji swej natury nie mogą odkryć, kim jest człowiek, jaki jest sens ludzkiego życia, jakie są uzasadnienia podstawowych praw człowieka. To wszystko pozostaje poza nauką i naukowym poznaniem w tego typu naukach”. Stąd tak konieczne wydaje się dopełnienie i ufundowanie działalności naukowej na intuicji płynącej z klasycznej koncepcji nauki, „w której naukotwórczym pytaniem jest podstawa zadawania pytań, a więc to co z niemiecka można by nazwać samą «pytajnością» pytania. Jest to sformułowane w czasach klasycznej filozofii ateńskiej pytanie *dia ti* – co w języku polskim można by wyrazić zwrotem: «dla-czego», «dzięki czemu». Ze względu na co rzecz nie jest zrozumiała i spontanicznie «czytelna»? Takie pytanie jest podstawą wszelkich pytań, gdyż pytania pochodne: «po co?», «jak?», «co to?» i inne suponują pytanie o czynnik, który rozświetli nam to, co nie jest natychmiast zrozumiałe w rzeczy, przez wskazanie na jakiś czynnik, «dzięki któremu» rzecz stanie się czytelna i zrozumiała, a przez to uspokoi ludzki umysł. Dlatego też podstawowe pytanie «dla-czego» nigdy nie zostało ostatecznie usunięte z żadnej koncepcji nauki, gdyż nie da się usunąć, zważywszy na fakt «nie-samozrozumiałości» różnych stanów bytowych, zwłaszcza zaś przygodności bytowej, która zawsze «niepokoi» ludzki intelekt i staje się podstawą pytań «dla-czego» coś jest raczej, niż nie jest? «Dla-czego» w obliczu nieustannych zmian jest raczej takie, jakie jest, a nie inne?”, M.A. Krąpiec, *Koncepcja nauki i filozofia*, [w:] M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999², s. 29-31.

13 M. Heller, *Ważniejsze niż Wszechświat*, Copernicus Center Press, Kraków 2018.

14 O tyle, o ile człowiek już zawsze przekracza samego siebie, „poszukiwanie sensu stanowi podstawową motywację w życiu człowieka, a nie jedynie «wtórną racjonalizację» instynktownych popędów”, V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 151.

15 I. Kant, *Przedmowa do pierwszego wydania z 1781 roku*, [w:] tenże, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. P. Chmielowski, Hachette, Warszawa 2009, s. 10. Zob. D. Sobota, *Krytyka czystego pytania. Rzecz*

dana, a zarazem człowiekowi za-dana do urzeczywistnienia, wszak „rolą człowieka nie jest zadawać pytanie: «Jaki jest sens mojego życia?», lecz na nie odpowiadać, ponieważ pytanie to stawia mu samo życie, człowiek zaś musi na nie odpowiedzieć”¹⁶, tak, iż postawa zdaje się być uprzednia względem wszelkich wyjaśnień: „Pytania, na które nie ma odpowiedzi, rozwiązujemy nie przez wyjaśnienie ich, ale przez postawę wobec nich” (Tadeusz Mazowiecki), wszak zawierają one także wymiar roszczenia, domagania się, postulat¹⁷;

o Kantowskim pytaniu transcendentnym, [w:] *Immanuel Kant a świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, red. K. Śnieżyński, Wydawnictwo UAM, Poznań 2004, s. 135-148. Jak podkreśla Szulakiewicz: „I nawet gdy człowiek odmówi woli do formułowania takich pytań, to i tak udziela na nie odpowiedzi swoim życiem. Należą one bowiem do ludzkiej egzystencji i bez nich, bez odpowiedzi, ale i bez formułowania samych pytań, nie jest to już «ludzkie istnienie»”, M. Szulakiewicz, *Poszukiwania metafizyczne*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2014, s. 14. Ostatecznie wszystko to ściąga się do autopytajnego i autoproblematycznego bytu człowieka, w którym wszelka pytajność i wszelka problematyczność w ich aporetyczności, wraz z jego autopytajnością i autoproblematycznością dochodzą do głosu- zob. J. Merecki, *Antropologia jako filozofia pierwsza*, [w:] R. Spaemann, *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje I*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. VII-IX. Niniejszy przypis zaczerpnięty jest w całości z: M. Płóciennik, *Nadzieja Sensu/Sens Nadziei jako metanoia (z) pesymizmu. Introdukcja i zachęta do filozofii „bezbożnego poszukiwacza Boga”- Lwa N. Tolstoja- „Filo-Sofija”* nr 31 (2015/4/II), s. 86, przyp. 72.

16 V. E. Frankl, *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, tłum. A. Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2012, s. 41.

17 „Trzeba powiedzieć, że pytanie (zawierające zarazem postulat): „Jaki to ma sens?” lub „do czego to służy?” jest pytaniem, czy raczej żądaniem, które w gruncie rzeczy kieruje naszym *Dasein*. W bardziej radykalnej formie będzie ono brzmiało następująco: Jaki jest w ogóle sens mojego bycia-tu-oto i czemu ono w ogóle służy? A w formie jeszcze bardziej radykalnej: Jaki jest sens naszego ludzkiego bycia-tu-oto w ogóle? Istnieje oczywiście coś takiego jak ogólnoludzka solidarność. Nie mogę pytać o sens, biorąc pod uwagę jedynie siebie samego. Muszę zadawać to pytanie także w imieniu wszystkich moich bliznich. Ogólnoludzka solidarność, która zawiera się w pytaniu o sens, należy - jak mi się zdaje - do najbardziej przekonujących podstawowych treści etycznej świadomości człowieka. Z tego postulatu sensowności, a zwłaszcza jego solidarnego ogólnoludzkiego horyzontu wywodzą się oczywiście wszystkie ludzkie projekty, nadzieje i żądania. Postulat ten mobilizuje wszystkie ludzkie wysiłki, towarzyskie, społeczne i kulturalne; dochodzi do nich zawsze wtedy, gdy ukazują się one jako sensowne i jako takie są podejmowane. Mówiąc o postulatcie sensowności, nieodłącznym od ludzkiego *Dasein*, trzeba oczywiście odróżnić, z jednej strony, ten postulat jako pomyślany, projektowany i świadomie tematyzowany, z drugiej zaś - jako realizowany i przeżywany. Dokładniejsze rozważania mogłyby pokazać, że wyraźna tematyzacja projektu sensu, nieodłącznego od ludzkiego *Dasein*, dopuszcza najróżniejsze interpretacje. Zaliczamy tu także przypadek graniczny, który stanowi interpretacja skrajnie negatywna, zgodnie z którą uważa się, że w ogóle nic nie ma sensu. Jeśli ktoś myśli w ten sposób i zgodnie z tym poglądem zamierza żyć i umierać, to stanowisko takie godne jest z pewnością wielkiego szacunku i poważnego zastanowienia. Należy tu jednak zauważyć, że nawet taka skrajnie negatywna interpretacja, niezależnie od tego, jakimi argumentami mogłaby się posłużyć, możliwa jest tylko o tyle, o ile człowiek, który tak interpretuje swoje bycie-tu-oto, tę właśnie interpretację uznaje za prawdziwszą i bardziej rzetelną, a więc także bardziej sensowną od innych. To zaś oznacza, iż także przypadek graniczny, który stanowi wyraźne wyrzeczenie się sensu, opiera się na założeniu projektu sensu, przeżywanego i zawartego w samym życiu. Ten właśnie przypadek graniczny może pouczyć nas o tym, że nasze *Dasein* jako takie zakłada sens i nie potrzeba w tym celu spełniać żadnego dodatkowego wyodrębnionego aktu. Bez takiego założenia ludzkie *Dasein* byłoby w ogóle nie do utrzymania. Założenie sensowności zawarte w przeżywaniu poprzedza swoje interpretacje i jest tak dalece nieodzowne, że wraz z jego zniknięciem musiałaby zniknąć możliwość realizacji samego *Dasein*. Przeżywany postulat sensowności zawsze określa z góry spełniające go postaci *Dasein*. Prowadzi ludzkie *Dasein* w kierunku jego spełnionej postaci. Domaga się od ludzkiego ducha wyraźnego ujęcia i odpowiedzialnej tematyzacji, i to nie tylko teoretycznie, lecz także praktycznie. Tak więc ludzkie *Dasein* żyje celami zaprojektowanymi z góry przez samo życie, które następnie zostają ujęte w wyraźny sposób”, Bernhard Welte, *Próba pytania o Boga*, tłum. K. Święcicka, [w:] B. Welte, *Czas i tajemnica*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2000, s. 153-155. Więcej zob. M. Płóciennik, *Czy można pomyśleć i urzeczywistnić bezsens? Refleksje w kontekście koncepcji Bernharda Weltego*, [w:]

d) w gruncie rzeczy z transgresyjno-transcendentnej, lepiej: transcendującej struktury człowieka w jego człowieczeństwie i sposobu jego wydarzania się w świecie, co ujawnia się jako otwarcie i wychylenie z i w doświadczeniach źródłowych w kierunku wszytkości/całości, a więc metafizycznie¹⁸, tak iż metafizyka pierwotnie i źródłowo okazuje się być metafizycznością bycia/doświadczeniu wychowania¹⁹ człowieka w jego źródłowym doświadczaniu więcej niż jego człowieczeństwa²⁰;

Niepomyślane – niedopomyślenia. Rozpadliny, uskoki i zatory w tektonice dyskursu filozoficznego i naukowego, red. M. Woźniczka, M. Perek, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowa 2016, s. 205-223.

18 „Wydaje się ponadto, iż owa niezrozumiałość dla nas wszelkiego bytu co do jego bycia posiada swoje źródło przede wszystkim w tym – szczególnego rodzaju – fakcie, iż wszystko co napotykamy jako będące-czymś-oto, ujawnia nam zarazem zawsze siebie jako będące-czymś-takim w mrocznym horyzoncie (swego) ostatecznego «dzięki czemu?» i «po co?». Tak więc to owa niepokonalna mroczność ostatecznego horyzontu bytowania bytów warunkowałaby to, że są one dla nas – jako takie – czymś źródłowo niezrozumiałym, nie zaś rzekomy fakt «zapomnienia» przez nas pierwotnego doświadczenia samego bycia jako «Nic». Mrok, który tajemniczo spowija ostateczny horyzont bytowania wszelkiego bytu, spowija to, co dla nas, istot myślących (tj. usiłujących rozumieć), posiada fundamentalne znaczenie. Jest to najbardziej oczywiste w tym przypadku, gdy idzie o ostateczny horyzont udzielonego każdemu z nas bycia-człowiekiem. Czyż bowiem nie jesteśmy zazwyczaj szczególnie «wrażliwi» na to, co kryje się tam tajemniczo w odniesieniu do ostatecznego «po co?» udzielonego nam bytowania? Dlatego wydaje się, że ów metafizyczny wymiar bytowania bytów, zwłaszcza zaś naszego własnego człowieczego bytowania, zawsze będzie czymś intrygującym dla każdego, kto zechce myśleć w sposób należycie otwarty. Mając to wszystko na uwadze, można się zgodzić ze stwierdzeniem Kanta, iż metafizyka stanowi stałą «naturalną skłonność» (Naturanlage) ludzkiego umysłu do stawiania pytań ostatecznych. W nich to ujawnia się przejrzyste wyjątkowość «kondycji ludzkiej». Do kręgu zaś tych pytań należy przede wszystkim pytanie o ostateczny sens udzielonego każdemu z nas bytowania, które od początku ukształtowane zostało jako jego własne bycie-człowiekiem. Czyż nie jest to bowiem najbardziej metafizyczne ze wszystkich pytań, jakie stawia sobie człowiek jako istota myśląca?», R. Rożdżeński, *Pytanie o sens naszej egzystencji*, Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1997, s. 125-126.

19 Zob. P. Piotrowski, *Odkrywanie człowieczeństwa w metafizycznym doświadczeniu wychowania*, [w:] *Odrodzenie człowieczeństwa. Ludzkie transformacje*, red. H. Romanowska-Łakomy, Wydawnictwo Psychologii i Kultury Eneteia, Warszawa 2009, s. 69-78.

20 „Człowiek jest istotą metafizyczną, gdyż wciąż szuka sensu istnienia. Metafizyka jest pytaniem o sens, a systemy filozoficzne, które ludzie rozwinęli w ciągu wieków, są próbą znalezienia odpowiedzi na to pytanie. Są to próby – częściowo świadome, częściowo nieświadome – znalezienia wymiaru sensu, duchowego systemu koordynacyjnego, który decyduje o sposobie postrzegania świata i hierarchii wartości, jak i o tym, co uchodzi za prawdziwe, a co za nieprawdziwe. Metafizyka, mówiąc w przenośni, jest budowaniem sceny, na której rozgrywa się zarówno indywidualna historia życia, jak i historia całej ludzkości. Widać wyraźnie, że ludzkość stworzyła wiele takich scen, które nadały swoiste piętno różnym kulturom i religiom. Nie istnieje tylko «jedna» metafizyka, lecz w różnych czasach i różnych miejscach były i są najrozmaitsze metafizyki. Wiele z nich popadło w zapomnienie, niektóre można jeszcze zrekonstruować. Te, które się przyjęły, określają odtąd światopogląd i sposób rozumienia przez człowieka samego siebie. Podstawowe pytanie, jakie stawia sobie człowiek, istota metafizyczna, to pytanie o sens istnienia: Czym jest istnienie? Dlaczego istnieje byt? Co oznacza «byt»? [...] «Metafizyka należy do natury człowieka», uczy Heidegger, «nie jest ona ani przedmiotem szkolnej filozofii, ani polem samowolnych pomysłów. Metafizyka jest podstawowym procesem w egzystencji. Sama jest egzystencją». Jeśli okaże się to słuszne, a wszystko wskazuje, że tak będzie, wtedy myśl metafizyczna będzie trwała tak długo, jak długo ludzie będą szukać sensu istnienia. W ich poszukiwaniach stanie się ona duchową drogą par excellence. [...] Metafizyka jest drogą duchową prowadzącą do trudu myślenia, drogą, która zastanawia się nad własnymi założeniami podstawowymi, aby w ten sposób uświadomić i uruchomić abstrakcyjne i duchowe «filtry», które decydują o naszym postrzeganiu, wartościowaniu i ocenianiu. Metafizyka nakładając te filtry, uwalnia myślenie od jakiegokolwiek przymusu sztywnych schematów i umożliwia pierwotną bezpośredniość w postrzeganiu świata, w której może zajaśnieć sensowność bytu bez zniekształcenia. Metafizyka jest szkołą myślenia, która może nakierować naszą myśl na sens, demaskować intelektualne

e) wieczystości filozoficzno-wychowawczego dramatu człowieka w jego człowieczeństwie, polegającego na spełnieniu się jego (za-)istnienia w byciu i poprzez bycie, co realizuje się w procesie uczenia się być na sposób poszukiwania człowieka w człowieku²¹, wydobywanie człowieczeństwa²², które jest już zawsze i źródłowo więcej niż człowieczeństwem,

f) wieczystość filozofii wychowania jest finalnie konsekwencją czy też przedłużeniem uwarunkowanej (za-)istnieniowo wieczystości człowieczeństwa człowieka, czy też człowieka w jego współ-człowieczeństwie, wydarzającego się w i poprzez doświadczenia źródłowe na sposób filozoficzno-wychowawczy w filozoficzno-wychowawczej rzeczywistości, byciu w świecie.

Jasne jest przy tym, że owa wieczystość we wskazanych wyżej wymiarach nie ma charakteru jakiegoś systemu czy nieprzemijającej teorii, choć niewątpliwie rości sobie pretensje do uniwersalnej formy, i tyle treści, o ile sama ta forma takową implikuje i wyznacza, a zarazem „wskazuje to na możliwość traktowania filozofii [wychowania- M.P.] jako drogi”²³. Więcej, nieskończoność transgresyjności skończoności człowieka „z”, „w” i „ku” nieskończoności Tajemnicy Istnienia, przynajmniej na tyle, na ile apofatycznie jawi się ona u źródła, wewnątrz i jako cel ludzkiej transgresyjności czyni tak rozumianą wieczystą filozofię z jednej strony odporną na zarzut totalności, z drugiej zaś w misteryjnym, ale konkretnie daności współ-człowieczeństwa człowieka, chroni przed pseudomistycznym rozmyciem.

i kognitywne szablony, zasłony i pęta. Jest ona droga prowadzącą do duchowej wolności. [...] Metafizyka jest duchową drogą myślenia. Kiedy podkreśla się materialność i całościowość, a nie duchowość i fragmentaryczność, może ona zaniknąć. Byłaby to wielka szkoda, ponieważ poczucie sensu jest konieczne dla naszego ducha”, Ch. Quarch, *Metafizyka*, [w:] *Życie duchowości. III inspiracji – od codzienności do mistyki*, red. G. Hartlieb, Ch. Quarch, B. Schellenberg, Jedność-Herder, Kielce 2005, s. 235-237.

21 Zob. *W poszukiwaniu człowieka w człowieku : chrześcijańskie korzenie nadziei*. Materiały IV Kongresu Kultury Chrześcijańskiej : Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II : Lublin, 27-30 września 2012 r., red. Sławomir Nowosad, Augustyn Eckmann, Tomasz Adamczyk, TN KUL, Lublin 2012.

22 E.D. Białek, *Wychowywać – tracić czy wydobywać człowieczeństwo?*, [w:] *Odrodzenie człowieczeństwa. Ludzkie transformacje*, red. H. Romanowska-Łakomy, Wydawnictwo Psychologii i Kultury Eneteia, Warszawa 2009, s. 57-67.

23 A. Grzegorzczak, *Filozofia bez granic*, [w:] A. Grzegorzczak, *Humanistyka i Obecność*, Wydawnictwo Naukowe i Innowacje, Poznań 2014, s. 224. Nowak mówi o filozofowaniu dokonującym się między odwieczną mądrością a konkretną wiedzą o wychowaniu- M. Nowak, *Modele uprawiania filozofii wychowania. Filozofia stosowana a filozofia wychowania*, [w:] *Personalistyczny wymiar filozofii wychowania*, red. A. Szudra, K. Uzar, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 95-97.

STRUKTURA I ETAPY REFLEKSJI

Artykuły, które składają się na rozprawę doktorską były pisane w różnym czasie. Wspólna jest im przy tym tematyka, w ramach której podstawowy *leitmotiv* eksplorowany jest z różnych perspektyw, pod różnym kątem, zawsze jednak z zachowaniem fundamentalnych założeń i intuicji, co widoczne jest choćby poprzez odesłania do tekstów wcześniejszych w tekstach późniejszych, jak i istotne powtórzenia czy nawiązania. Każdy z tekstów posiada zasadniczo następującą strukturę: diagnoza – remedium – perspektywy aplikacji. Wydaje się, że można wskazać pewne wspólne etapy refleksji, które mają miejsce we wskazanych artykułach, które oczywiście w zróżnicowanej formie zawierają się w nich.

1. Kryzysowy stan współczesnej filozofii i pedagogiki oraz ich wzajemnych relacji w przestrzeni kulturowej

Jako że filozofia i pedagogika, zarówno jako dziedziny „naukowe”, jak i konkretna praktyka społeczna stanowią wymiary szeroko rozumianej kultury człowieka, to z jednej strony na stan tej kultury wpływają, z drugiej zaś go w pewnych przynajmniej zakresach odzwierciedlają²⁴. Wydaje się, że proces, który istotnie naznaczył kulturę Zachodu przynajmniej od czasów nowożytnych, a w wyniku globalizacji rozlał się współcześnie niemal na cały świat, a więc rozpad swoistego całościowo-metafizycznego nastawienia wobec rzeczywistości nie ominął także filozofii i pedagogiki. Więcej, w wyniku tej parcelacji współczesna pedagogika jako autonomiczna dyscyplina naukowa się dopiero wyłoniła, co było możliwe m.in. poprzez coraz bardziej postępujące odseparowywanie się od filozofii. Proces ten w filozofii przyniósł nieco inne owoce – wcześniejszy proces silnego uteoretycznienia filozofii został dopełniony sprowadzeniem jej do jednej z wielu dziedzin ludzkiej wiedzy i działalności – została ona pozbawiona swej całościującej mocy. Zarówno na filozofii jak i pedagogice cieniem położyła się nowożytna koncepcja nauki oraz redukcjonistyczne trendy kulturowe. Ich kryzys zarówno wewnętrzny, jak i we wzajemnych relacjach związany jest z zagubieniem ostatecznych źródłowych odniesień, w których się one wzajemnie wydarzają, są sobie dane i zadane w sposób niepodlegający redukcji, a zarazem stanowiący warunek możliwości wszelkiej redukcji. Zrozumienie owego kryzysu jest możliwe jedynie na tle odsłonięcia fundamentów filozofii i pedagogiki w nieusuwalności ich wzajemnych relacji, tak jak zrozumienie choroby staje się możliwe jedynie na tle zdrowia

24 I. Chłodna-Błach, *Od paidéi do kultury wysokiej. Filozoficzno-antropologiczne podstawy sporu o kulturę*, Lublin 2016.

jako jego brak²⁵.

2. Konieczność i szansa *metanoi* poprzez ponowne odsłonięcia fundamentów filozofii i pedagogiki oraz ich wzajemnych relacji

W celu odzyskania przez filozofię i pedagogikę należnego im znaczenia kulturowego konieczne jest ponowne przemyślenie ich fundamentów poprzez *metanoię* w kierunku ich wydarzania się w człowieku w jego źródłowych doświadczeniach własnego człowieczeństwa²⁶. Fundamenty te są niezmiennie, gdyż zapodmiotowane są w niezmienniej naturze człowieka, mimo iż sposób ich przejawiania się różni się ze względu na uwarunkowania kulturowe²⁷. Obecna sytuacja kulturowa z jednej strony poprzez swój redukcjonistyczno-parcelacyjny profil zdaje się być daleko od tychże fundamentów, z drugiej zaś strony w radykalnie doprowadzonej do ostateczności redukcji tkwi szansa na ponowne ukazanie tego, co nieredukowalne²⁸.

3. Źródeł pedagogiki i filozofii oraz ich wzajemnych relacji należy poszukiwać w źródłowych doświadczeniach człowieka

Zarówno filozofia jak i pedagogika to fenomeny ludzkie i aby zrozumieć ich fundamenty, należy przyjrzeć się temu, jak się po ludzku wydarzają, co w człowieku umożliwia ich wydarzanie się, lepiej: jaką wizję człowieka postuluje hermeneutyka ich wydarzania się. W tym celu trzeba odsłonić sposób wydarzania się człowieka w jego człowieczeństwie²⁹, co ujawnia się w źródłowych doświadczeniach człowieka, które

25 Zob. G. Francuz, *O nową integrację wychowania. Ekologicznie zorientowana antropologia filozoficzna a wychowanie*, Oficyna Wydawnicza «Impuls», Kraków 1999, s. 13-42; W. Brezinka, *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*, tłum. J. Kochanowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008; B. Kiereś, *U podstaw pedagogiki personalistycznej. Filozoficzny kontekst sporu o wychowanie*, Wydawnictwo KUL, PT TA, Lublin 2015.

26 Idzie o przezwycięzenie procesu „utrąty doświadczenia [więcej niż- M.P.] własnego człowieczeństwa”- zob. A. Kołodziejczyk, *Kryzys człowieczeństwa jako erozja uwagi wobec własnej podmiotowości oraz wydarzenia spotkania z innym*, [w:] *Po człowieku? Między kryzysem a nadzieją*, red. M. Lipowicz, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 153-156.

27 A. Grzegorzczak, *Wskrzeszanie kultury. Nowy brewiarz humanisty*, [w:] A. Grzegorzczak, *Humanistyka i Obecność*, Wydawnictwo Naukowe i Innowacje, Poznań 2014, s. 243-259.

28 „Słowo «redukcjonizm» wywodzi się z łacińskiego *re-duco*, co oznacza: prowadzę na powrót do punktu wyjścia, upraszczam. Spotykamy bardzo zróżnicowane użycie tego terminu - występuje w fenomenologii jako określenie bardzo ważnej operacji poznawczej; samo określenie występowało także w tradycyjnej sylogistyce. Na użytek naszych rozważań proponuję rozumienie redukcji jako zabiegu badawczego, zmierzającego do wyjaśnienia danej rzeczywistości poprzez sprowadzenie jej do innej, uważanej za bardziej podstawową. Rozumienie takie opiera się na przekonaniu, że dana rzeczywistość nie posiada własnej bytowości, że adekwatnie można ją wyjaśnić przez rozbiór i sprowadzenie do czynników bardziej podstawowych”, J.A. Kłoczowski, *Psychologia a religia – sic et non*, https://opoka.org.pl/biblioteka/I/IP/sic_et_non.html (stan 16.08.2019)- tekst ukazał się pierwotnie w miesięczniku „Znak” 2(1994).

29 M. Lipowicz, *Człowieczeństwo jako (nie-)zbędna kategoria refleksji pedagogicznej?: o ponowoczesnym kryzysie teorii wychowania w obliczu wyzwania trans- i posthumanizmu*, „Studia z teorii wychowania” 8/2 (19) 2017, s. 35-57.

konstytuują go jako człowieka, więcej: w których i z których jest on konstytuowany. Wśród tych źródłowych doświadczeń można wskazać następujące: doświadczenie (za-)istnienia, doświadczenie skończoności/radykalnego uwarunkowania³⁰, doświadczenie transcendentalne, transcendentalno-etyczne doświadczenie (postulat) sensu, autotrasgerysność, autopytajność. Stanowią one w gruncie rzeczy różne wymiary pewnego przedpojęciowego doświadczenia³¹, w którym i z którego jest człowiek dany i zadany samemu sobie, a raczej w tymże doświadczeniu dociera do niego faktyczność bycia dawanym i zadawanym samemu sobie.

4. Transgresyjno-metafizyczna otwartość źródłowych doświadczeń człowieka

Źródłowe doświadczenia człowieka mają charakter transgresyjno-metafizyczny, a raczej człowiek jawi się w nich, z nich i poprzez nie jako transgresyjno-metafizycznie otwarty „na”, „z”, „w” i „ku” całościowo rozumianej Tajemnicy Istnienia. Sposób wydarzania się w nich i poprzez nie człowieka w jego człowieczeństwie domaga się, wzywa i po-wołuje³² do całościowej reakcji człowieka na taki stan rzeczy w perspektywie ostatecznych odniesień egzystencjalno-metafizycznych. Człowiek jako transgresyjno-metafizyczne, duchowościowe auto-doświadczenie jawi się sobie samemu jako źródłowo osadzony i ukonstytuowany w tym, co Bez-Źródłowe, Bez-Warunkowe, Wszechogarniające, radykalnie Transcendujące jego transgresyjność³³, a zarazem będące jej „skąd” i „dokąd”, jako w Nim (za-)istniałe i wezwane do bycia. Owa „styczność” wydarzania się człowieka „z”, „w” i „ku” Bez-Źródła, Tajemnicy Istnienia jest „miejszem” transkulturowego charakteru człowieczeństwa i o tyle też bez-źródłowości doświadczeń źródłowych, suponując wizję człowieka jako współ-istniejącego *concretum universale*. W formie pojęciowej dochodzi ona do głosu najbardziej w fundamentalnych pytaniach o ostateczny sens Tajemnicy Istnienia: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic? dlaczego jest takie jakie jest? dlaczego istnieje człowiek? dlaczego jest jaki jest”, ale dostępna jest jedynie transdyskursywnie w mistycznej kontemplacji, *unio mystica*.

30 Wydaje się, że ponowoczesność jest uprzywilejowanym sposobem doświadcze(a)nia radykalnej skończoności-uwarunkowania – zob. L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991, s. 28n.; R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. J.W. Popławski, W.A.B., Warszawa².

31 Zob. C. Woźniak, *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*, Wydawnictwo A, Kraków 2008.

32 Człowiek jawi się tym samym jako ugodzony wezwaniem bycia – por. M. Heidegger, *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył Krzysztof Michalski, Czytelnik, Warszawa 1997, s. 82.

33 Zob. K. Tarnowski, *Czy transcendencja jest transgresją?*, [w:] *Po człowieku? Między kryzysem a nadzieją*, red. M. Lipowicz, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 329-339.

5. Filozoficzno-pedagogiczny charakter źródłowych doświadczeń człowieka

O filozoficzno-pedagogicznym charakterze źródłowych można mówić w dwojakim znaczeniu. Po pierwsze, one same mają charakter filozoficzno-pedagogiczny, gdyż domagają się filozoficzno-pedagogicznej re-akcji, tj. odsyłają, prowokują do całościowego potraktowania ludzkiego (za-)istnienia „w”, „z” i „ku” Tajemnicy Istnienia. Po drugie, to co dane i za-dane w tychże doświadczeniach, a więc człowiek w jego współ-człowieczeństwie w jego wszelkich odniesieniach jawi się jako filozoficzno-pedagogiczne. Tak więc filozoficzność-pedagogiczność źródłowych doświadczeń człowieka, jak i tego co w nich dane i za-dane okazują się być wzajemnie sprzężone. Pojęcia filozoficzności i pedagogiczności są przy tym wtórne, względem doświadczeń/doświadczenia z których wyrastają. Nie są jednak wobec nich relatywne, wszak doświadczenia o które w nich chodzi mają charakter nie tylko źródłowy, ale wszechobejmujący, transgresyjno-całościowy, a zatem uprzedzająco-zawierający także (nie-)możliwość uchwycenia siebie w sposób wyczerpujący w pojęciu. Ostatecznym ufundowaniem takiego stanu rzeczy jest soterio-logiczny, swoiście gnostyczny wymiar uwarunkowanego wydarzania się człowieka między jego (za-)istnieniem a byciem „z”, „wewnątrz” i „ku” Bez-warunkowemu, Tajemnicy Istnienia jako uwarunkowanej bezwarunkowości.

6. Filozofia wychowania, a więc między (za-)istnieniem jako człowiek a byciem człowiekiem

Filozofia wychowania okazuje się być tym samym zbitką pojęciową, w której mamy do czynienia z próbą językowego oddania zasady rządzącej wydarzaniem się człowieka jako człowieka w jego współ-człowieczeństwie w jego ostatecznych odniesieniach i przeznaczeniach egzystencjalno-metafizycznych. Nie chodzi zatem o filozoficzny namysł nad wychowaniem, ani o wychowawczą funkcję filozofii czy wreszcie li tylko o pedagogiczną moc filozofii³⁴. Idzie o ukazanie całościowego procesu stawania się przez człowieka człowiekiem³⁵, od jego (za-)istnienia do bycia, jako tego, co najbardziej źródłowe w wydarzaniu się człowieka jako człowieka w jego transkulturowym, źródłowo-bez-źródłowym człowieczeństwie. Nieprzemijającymi, choć kulturowo uwarunkowanymi

34 Zob. A. Wierzbicki, *Pedagogiczna moc filozofii*, [w:] [w:] *Personalistyczny wymiar filozofii wychowania*, red. A. Szudra, K. Uzar, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 45-51.

35 Zob. K. Ablewicz, *Człowiek jako metodologiczny problem pedagogiki*, „Horyzonty wychowania” 1(2002), s. 85-105; W. Furmanek, *Człowiek jest osobą, stając się, i staje się, będąc nią*, [w:] *Wychowanie – socjalizacja – edukacja. Księga Jubileuszowa dedykowana Prof. dr hab. Michałowi de Tchorzewskiemu z okazji 75. rocznicy urodzin i 45 lecia pracy naukowej*, red. M. Chrost, K. Jakubiak, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 101-121.

egzemplifikacjami takiego rozumienia owego źródłowego procesu, który przez nas został określony mianem filozofii wychowania, są np. Platoński mit o jaskini czy gnostycki *Hymn o perle*. To, o co jednak w nich chodzi, dostępne jest w warstwie prepojęciowej czy też transpojęciowej, tak, iż pojęcia stanowią palec wskazujący na księżyc, ale nim samym nie są, zgodnie z ogólnindyjską intuicją.

7. Filozofia wychowania jako *philosophia perennis* i remedium na (nie tylko) współczesny kryzys człowieka i kultury

Tak rozumiana filozofia wychowania, wynikająca ze źródłowych doświadczeń człowieka jawi się jako *philosophia perennis*, w której ostatecznie rozchodzi się o prawdę, sens, logos istnienia człowieka w jego powiązaniu z kwestią prawdy, sensu, logosu Tajemnicy Istnienia. Podstawowy dramat filozoficzno-wychowawczy dotyczy konieczności dokonania rozstrzygnięcia przez człowieka swego całowyciowego odniesienia do Tajemnicy Istnienia, w tym do tajemnicy własnego (za-)istnienia w jego wszystkościowych odniesieniach. Owo rozstrzygnięcie ma więcej niż świadomościowo-wolny charakter, gdyż dokonuje się w każdym momencie istnienia w głębi ludzkiej natury, niezależnie od etapu rozwoju człowieka i możliwości jego zewnętrznego zamanifestowania³⁶ - o tyle też ostatecznie i źródłowo wszelkie wychowanie jest w gruncie rzeczy tajemnicą niepowtarzalności i nieprzekazywalności samowychowania! Wpisane w ludzką naturę, a raczej je na swoisty sposób poprzedzające prazaufanie ukierunkowane jest na akceptujące przyjęcie samego siebie w swym (za-)istnieniu poprzez bycie jako zaakceptowanie akceptacji przez Tajemnicę Istnienia, a tym samym akceptacji jej samej. Jest to jednakowoż możliwe przy założeniu, że prawdą i ostatecznym sensem Tajemnicy Istnienia, Bez-Źródła jest absolutne i bezwarunkowe Dobro-Dar, co poniekąd jest ukrytym, gdzieniegdzie wybrzmiewającym *expressis verbis*, postulatem całej pracy³⁷. Przywrócenie prymatu tychże kwestii we współczesnych sporach

36 Bliskie są nam poglądy zaprezentowane w tej kwestii z perspektywy teologii chrześcijańskiej (katolickiej), według których absolutnie każdy człowiek będący człowiekiem od poczęcia, niezależnie od etapu swojego rozwoju i jego jakości oraz zdolności manifestacji siebie, ma możliwość zaimputowaną misteryjnie w jego człowieczeństwie określenia się względem swojego (za-)istnienia w kierunku bycia bądź nie-bycia, wpływając z jego mistycznego, zawsze jedyne i niepowtarzalne „styku” z Bez-Źródłem – zob. A. Maliszewska, *W stronę antropologii inkluzywnej: głęboka niepełnosprawność intelektualna a człowieczeństwo. Studium z zakresu katolickiej teologii niepełnosprawności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2018, s. 157-182. Zgadzam się także z Damianem Wyżkiewiczem, który stwierdza, iż „bycie osób niepełnosprawnych jest kluczem do zrozumienia bycia w ogóle. Nie każda osoba niepełnosprawna fizycznie lub intelektualnie jest twórcza. Często nic nie produkuje, po prostu jest! I to jest najważniejszy trop do dalszych rozważań filozoficznych” w kontekście wezwania do bycia więcej niż człowiekiem człowieka- D. Wyżkiewicz, *Filozofia bezradna wobec niepełnosprawności?*, „Więź” jesień 2018, s. 161.

37 Zob. K. Tarnowski, *W mroku uczonej niewiedzy*. Z Karolem Tarnowskim rozmawiali Jan Andrzej Lipski, Zofia Matejewska, Karol Hryniewicz i Kamil Wielicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017,

filozoficzno-wychowawczych jest remedium na współczesny kryzys człowieka i kultury, które dostępne jest poprzez *metanoję* ku tak rozumianej, a więc źródłowej, filozofii wychowania, w której idzie o radykalnie rozumiane być albo nie być człowieka i ludzkości.

8. Rozstrzygnięcia wobec filozofii wychowania, a tym samym wobec filozofii i pedagogiki oraz ich wzajemnych relacji są uwarunkowane światopoglądowymi (ontologiczno-epistemologiczno-aksjologicznymi) rozstrzygnięciami wobec tajemnicy (za)-istnienia człowieka w jego człowieczeństwie i dana mu i za-dania samego siebie w doświadczeniach źródłowych „z”, „wewnątrz” i „ku” Tajemnicy Istnienia

Mimo całej banalności tego stwierdzenia, tym co funduje sposób widzenia przez nas jako ludzi samych siebie i rzeczywistości są pewne mniej bądź bardziej uświadomione wybory światopoglądowe (ontologiczno-epistemologiczno-aksjologiczne)³⁸. Podejście prezentowane w pracy nie jest także od nich wolne, mimo zawartego w nim roszczenia do prawdziwości i uniwersalności (co jest poniekąd cechą każdego świadomie przyjmowanego i przeżywanego przekonania). W moim przekonaniu sensowny spór o człowieka, o wizję jego wychowania, a więc sposób/sposoby rozumienia i praktykowania jego stawania się/bycia bardziej człowiekiem, o wszystko to, co dla człowieka, w jego wymiarze indywidualnym i społeczno-kulturowym, najważniejsze, a do czego odsyła kategoria filozofii wychowania, współcześnie będzie możliwe jedynie przy uczciwym wyłożeniu kart światopoglądowych i uznaniu ludzkiej niemożliwości neutralności światopoglądowej. Dopiero wówczas, gdy pogodzimy się z tym, że na rzeczywistość zawsze już patrzymy jakoś i jakoś ją przeżywamy³⁹, a jednocześnie tęsknimy i nieustannie przekraczamy siebie w swych uwarunkowaniach w kierunku nieuwarunkowanej kontemplacji rzeczywistości w jej jako-takości⁴⁰ możliwy będzie prawdziwy dialog⁴¹ filozoficzno-wychowawczy⁴². Praca niniejsza

s. 138-198.

38 Zob. K. Ajdukiewicz, *Metafizyka jako dążenie do uzyskania ostatecznego poglądu na świat*, [w:] K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Wydawnictwo Antyk – Fundacja Aletheia, Kęty-Warszawa 2003, s. 143-150.

39 Zob. J. Hick, *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji „doświadczenia-jako”*, tłum. E. Wolicka, „Znak” 1 (1994), s. 66-80; P. Sikora, *Słowa i zbawienie. Dyskurs religijny w perspektywie filozofii Hilarego Putnama*, Universitas, Kraków 2004, s. 9-211.

40 Zob. M. Heidegger, *Czas światooobrazu*, tłum. K. Wolicki, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył Krzysztof Michalski, Czytelnik, Warszawa 1997 s. 128-167; M. Markowska, *Koncepcja „światooobrazu” w filozofii Martina Heideggera*, „Anthropos?” 4-5 (2005): <http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos3/teksty/tekstA2.htm> (dostęp: 17.08.2019).

41 Dialog w ramach i wokół jest możliwy z jednej strony na bazie zawsze obecnego fundamentu wieczystości filozofii wychowania, który jest dany, a nie musi-może być zdobywany na zasadzie konsensusu, a z drugiej ze względu na dynamiczną otwartość tejże wieczystości.

42 Zob. A.E. Szołtysek, *Filozofia wychowania. Ontologia, metafizyka, antropologia, aksjologia*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1998; M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001, s. 218-229.

stanowi formę zaproszenia, zachęty, apelu, także do tak rozumianej filozoficzno-wychowawczej *metanoi*, z której sama wyrasta i wewnątrz której się lokuje, będąc zarazem świadectwem nieustannie ponawianej przez jej autora konwersji jako podstawowego aktu zarówno religijnego jak i filozoficznego⁴³, lepiej: (więcej niż) ludzkiego.

KWESTIE METODOLOGICZNE

Tytułowe zagadnienie nie zostało podjęte w formie systematycznego wykładu, ulokowanego wewnątrz określonego nurtu filozoficznego czy myśli konkretnego filozofa, ale na sposób oświeclania go niejako z kilku punktów odniesienia, kontekstów, raczej jako pewna prowokacja, impuls, postulat czy zachęta, zgodnie zresztą z przyjętym w analizie priorytetem tego, co filozoficzne i pedagogiczne w człowieku w ich wydarzaniu się, dzianiu w stosunku do wszelkiej systematyzacji. Przedstawiane refleksje są także świadectwem osobistego zmagania z prezentowanymi zagadnieniami – nie stanowią jedynie owocu tych zmagających, ale są ich integralną częścią. Wyznaczane jest to rozumieniem i przeżywaniem filozofowania, zgodnego z niezwykle cenną sugestią Jana Pawła II o prymacie myślenia filozoficznego przed wszelką systematyzacją, i to nie tylko w porządku chronologicznym, ale i jakościowym⁴⁴.

Anonsowana praca nie sytuuje się w jakimkolwiek specyficznym nurcie filozoficznym czy pedagogicznym, korzysta raczej z wielu na sposób metodologicznie eklektyczny, przyjmując prymat ukierunkowania na prawdę nad metodą, dążąc jednocześnie do przełamania, wyjścia poza wąsko pojmowane ramy naukowości, w kierunku refleksji metafizyczno-mądrościowej, nie tylko od strony treściowej, ale i formalnej. Zakłada to wizję filozofii rozumianej jako nieustanne zmaganie się z nieoczywistością rzeczywistości, Tajemnicą Istnienia, a więc pierwszeństwa – nie tyle chronologicznego, ile logicznego i aksjologicznego – filozofowania wobec wszelkiej filozofii rozumianej na sposób systemowy. Podstawowym punktem odniesienia jest problematyka filozofii wychowania wraz z obszarami aporetycznymi ją fundującymi i z niej wynikającymi, która nie jest bynajmniej traktowana w sposób neutralny i niezaangażowany, a tym bardziej akontekstowy czy aperspektywiczny, przy zachowaniu jednakowoż wiary w elementarność swoistej *philosophia perennis*, nabudowanej na źródłowej naturze ludzkiej w jej tożsamościowej niezmienności człowieczeństwa wszystkich ludzi jako podstawie, ufundowaniu źródłowych doświadczeń

43 P. Hadot, *Konwersja*, [w:] P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 223-235.

44 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* nr 4.

człowieka w jego człowieczeństwie w ich metafizycznym wychyleniu. Eklektyczne podejście do różnych nurtów filozoficznych i pedagogicznych dokonuje się wewnątrz napięcia/odróżnienia kontekstu odkrycia i kontekstu uzasadnienia, z zachowaniem z jednej strony uwarunkowań i dystynkcji metodologicznych i przedmiotowych, z drugiej zaś bez wyrzekania się immanentnych i konstytutywnych wszystkościowo-gnostycznych aspiracji filozofii w jej maksymalistycznym wychyleniu. Ponowne odnalezienie się filozofii i pedagogiki wewnątrz filozofii wychowania w warunkach współczesności jest możliwe jedynie poprzez przekroczenie trapiących je redukcjonizmów i do dokonania tegoż przekroczenia wezwaniem jest podjęta refleksja o charakterze więcej niż naukowym, tj. psychagogicznym-metanoicznym. Takie podejście wyrasta także z chęci przywrócenia donioślejszej roli zarówno filozofii, jak i pedagogiki w ich źródłowości filozofii wychowania w przestrzeni społeczno-kulturowej, z jednej strony w konfrontacji z tendencją ametafizyczną czy też wyraźnie antymetafizyczną w postaci różnych form naturalizmu, pragmatyzmu, utylitaryzmu, konsumpcjonizmu etc., a z drugiej w obliczu dominacji *science* w ich uniwersalistycznych roszczeniach nie tylko metodologicznych, ale i poniekąd gdzieś nie gdzieś światopoglądowych, a co jest możliwe jedynie poprzez powrót do metafizycznej źródłowości integralnie rozumianego i przeżywanego człowieczeństwa człowieka.

Inspiracje dla głównej linii moich refleksji czerpałem od wielu myślicieli z różnych epok, kultur, religii, nurtów i szkół filozoficznych, podejmując próbę przedstawienia pewnej systematycznej i spójnej wizji tytułowego zagadnienia. Wśród ważniejszych myślicieli, którzy wpłynęli na sposób potraktowania badanej problematyki należałoby wymienić Krzysztofa J. Pawłowskiego, Martina Heideggera, Karola Wojtyłę/Jana Pawła II, Karla Alberta.

Z kolei jeśli chodzi o nurty filozoficzne to w pracy znajdują się nawiązania do m.in. egzystencjalizmu, fenomenologii, hermeneutyki, personalizmu, tomizmu transcendentnego, filozoficzno-religijnej myśli Dalekiego Wschodu, różnych nurtów mistyki, filozofii o proveniencji chrześcijańskiej.

W swoim podejściu do filozofii kieruję się myślą zaczerpniętą od św. Tomasza z Akwinu, iż „celem uprawiania filozofii nie jest to, abyśmy wiedzieli, co myśleli filozofowie, lecz jaka jest rzeczywistość”⁴⁵, co stoi u podstaw, owszem ryzykownej, próby przedstawienia pewnej systematycznej i spójnej wizji tytułowego zagadnienia, nie osadzonej jedynie

45 Tomasz z Akwinu, *Sententia super librum De caelo et mundo*, 1, lec. 22.

w konkretnej tradycji myślowej, względnie tradycjach myślowych, czy też wizji konkretnego filozofa, względnie filozofów. Praca ta, mimo nieukonionych uwarunkowań myślowych i metodologicznych stanowi próbę zmierzenia się z tytułowym problemem „jako takim”, przy całej aporetyczności tegoż stwierdzenia.

Praca zostanie napisana przy zastosowaniu kilku metod, spośród których na szczególną rolę odgrywa próba połączenia podejścia fenomenologiczno-egzystencjalnego (odsłanianie źródłowych doświadczeń człowieka w jego człowieczeństwie jako konstitutujących dla wydarzania się w nim, tego co filozoficzno-pedagogiczne jako podstaw - dla - filozofii wychowania), transcendentnego (poszukiwanie warunków możliwości dla zaistnienia źródłowych doświadczeń człowieka) i hermeneutycznego (idzie bardziej o rozumiejące przybliżenia podstawowych fenomenów człowieczeństwa człowieka, ich rozumiejące i dążące do zrozumienia odsłanianie i naświetlanie, niż o systematyczne badanie).

Korzystanie z różnych narzędzi myślowych i interpretacyjnych wypracowanych w ramach często bardzo odmiennych nurtów myślowych ma na celu uchwycenia bardziej całościowego obrazu omawianej problematyki, a zarazem silniejszego skupienia na podnoszonym problemie, niż na uwarunkowaniach metodologicznych. Praca nie ma charakteru wyłącznie deskryptywnego- informującego, ale zawiera wymiar psychagogiczny-formujący, stanowi swoisty apel, prowokację, wezwanie do zmiany myślenia/działania, do *metanoi*.

Podstawą dysertacji doktorskiej pt.

Antropologiczno-metafizyczne konteksty współczesnej filozofii wychowania

są następujące artykuły mojego autorstwa:

- *Metanoia ku życiu w „wymiarze głębi”. Ugruntowanie pedagogiki jako paideiahodii wobec wyzwań współczesności*, [w:] *Wychowanie: czy może „obejść się” bez duchowości*, red. J. Bartoszewski, J. Swędrak, E. Struzik, Wydawnictwo Mellow, Kraków 2013, s. 370-382. (praca na s. 372 zawiera fragment niepublikowanej pracy licencjackiej *Tragizm egzystencji i możliwości jego przewyciężenia w filozofii Miguela de Unamuno*)
- *Między „logosem bycia” a „byciem logosu”. Ku źródłowej problematyce wychowawczej w warunkach współczesności*, [w:] *Współczesne zagrożenia wychowania. Studium z pogranicza pedagogiki i filozofii*, red. J. Spętana, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Środa Wielkopolska 2014, s. 99- 110. (praca na s. 102-105 zawiera rozszerzony fragment niepublikowanej pracy licencjackiej *Tragizm egzystencji i możliwości jego przewyciężenia w filozofii Miguela de Unamuno*).
- *Czy można nauczyć się być?(Za-)istnienie jako fundamentalna sytuacja graniczna człowieka i jej odpowiedzialnościowe (więcej niż pedagogiczne) implikacje*, [w:] *Człowiek w sytuacji granicznej. Filozoficzne, kulturowe i historyczne wymiary refleksji i jej implikacje pedagogiczne*, red. S. Jaranowska, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Technologii Eksploatacji – PIB, Warszawa 2015, s. 62-80.
- *„Więcej” niż pedagogika... W kierunku konwersyjnego ujaśnienia źródłowego charakteru filozofii wychowania*, „Edukacyjna analiza transakcyjna” 5/2016, s. 137-153.
- *Doświadczenie skończoności jako uniwersalny topos wydarzania się w człowieku tego, co filozoficzno-religijno-pedagogiczne*, [w:] *„Toposy (w) filozofii. Filozofia i jej miejsce w doświadczeniu kulturowym”*, red. M. Woźniczka, M. Perek, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2018, s. 155-176.
- *Niefilozoficzna pedagogika vs. niepedagogiczna filozofia? O (nie tylko współczesnej) potrzebie metanoi ku źródłowej filozofii wychowania*, „Podstawy edukacji” XI/2018, s. 35-63.