

Jarosław Gara

Akademia Pedagogiki Specjalnej w Warszawie

## Egzystencjalna problematyka poszukiwania, poznawania i tworzenia samego siebie<sup>1</sup>

Problem progresji i autokreacji człowieka w sposób ścisły związany jest z przedmiotem zainteresowania szeroko rozumianej filozofii człowieka, jak i filozofii wychowania. Pytania i rozstrzygnięcia filozofii człowieka przekładają się tu wprost na pytania i rozstrzygnięcia filozofii wychowania. Autorska konceptualizacja tytułowego zagadnienia oparta jest na wyeksponowaniu takich momentów egzystencjalnego doświadczenia człowieka, jak: konieczność, autentyczność, paradoksalność, uobecniający ślad, czy tragizm. Problematyce poddane zostały również aporetyczne wymiary progresji i autokreacji człowieka: 1. aktualność *versus* potencjalność bycia, 2. immanencja *versus* transcencja bycia, 3. realność *versus* idealność bycia, 4. nieuchwytność *versus* samoobiektywizacja bycia, 5. nieautonomiczność *versus* autonomiczność bycia.

**Słowa kluczowe:** pedagogika ogólna, filozofia wychowania, doświadczenie egzystencjalne, aporetyczność doświadczenia, fenomen autokreacji, analiza fenomenologiczno-egzystencjalna.

*Kształtować przyszłość to tyle co kształtować teraźniejszość. Stwarzać pragnienie dotyczące dnia dzisiejszego, które jest dzisiejsze, ale zwrócone ku przyszłości (Saint-Exupéry, 1990, s. 250).*

*Najważniejszym celem każdego człowieka jest urzeczywistnienie jego unikalnych możliwości, tych, których nigdy przedtem nie było i nigdy potem nie będzie, nie zaś powtarzanie czegoś, co ktoś inny, choćby nawet największy, kiedyś już zrobił (Buber, 2004a, s. 18).*

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł jest rozwinięciem sumarycznego głosu sformułowanego w dyskusji w ramach panelu dyskusyjnego podczas XXIX Letniej Szkoły Młodych Pedagogów 17 września 2015 roku, organizowanej przez Komitet Nauk Pedagogicznych PAN i Wydział Nauk Pedagogicznych APS. Przewodni problem obrad i warsztatów tejże Szkoły wyrażony był w formule *O poszukiwaniu, poznawaniu i tworzeniu samego siebie. Teoretyczna i praktyczna perspektywa*.

*Właśnie dlatego, że „ciemna strona” ma własną realność, często dostatecznie złowrogą, stanowi ona nieustanne zagrożenie dla przyjmowanej bez zastrzeżeń „zdrowej” rzeczywistości życia w społeczeństwie. Nieustannie grozi nam myśl (myśl par excellence obłąkana), że jasna rzeczywistość życia codziennego jest być może jedynie iluzją, która w każdej chwili może zostać połączona przez wyjące zjawy tej innej, ciemnej rzeczywistości (Berger, Luckmann, 2010, s. 144-145).*

## Wprowadzenie

Problem poszukiwania, poznawania i tworzenia samego siebie wyraża odwieczną i wybitnie humanistyczną intencję powrotu do „punktu wyjścia” lub rozpoczęcia w punkcie, który stanowi swoisty substrat (pierwotną podstawę i podłoże) wszelkiego egzystencjalnego doświadczenia<sup>2</sup>, wyrażającego się w sposobie bycia człowieka w świecie. Świadomość taka towarzyszyła już, jak się wydaje, opiniotwórczym elitom w archaicznej Grecji, dowodem czego była starożytna sentencja widniejąca u wejścia do Delfickiej Świątyni Apollina, głosząca: „Poznaj samego siebie” (gr. γνῶθι σεαυτό). Jeśli zaś to wyrocznia delficka miała być źródłem owego poznania, to wcześniej trzeba było odnaleźć do niej drogę i udać się tam. Co więcej, ci którzy liczyli na oświecającą moc przepowiedni wieszczki Pytii, zwracając w jej stronę swoje kroki, powodowani byli, jak można domniemywać, celami praktycznymi – chęcią posiadania wpływu na bieg swojego życia lub bieg rzeczy. W tym znaczeniu „poznawac” implikuje poszukiwać poznania, by móc warunkować, a nie tylko być warunkowanym – stwarzać. Ta rudymentalna świadomość podstaw trajektorii istnienia człowieka i jego bycia-w-swiecie na przełomie ponad 2500 tysięcy lat nieustannie, w różnym stopniu i na różne sposoby przyświecała człowiekowi cywilizacji Zachodu w formach jego bycia, przystosowania i rozwoju, ożywiając i ukierunkowując jego myślenie oraz działanie. Starogrecką sentencję należałoby jednak dopełnić jeszcze inną, sapiencjalną maksymą, posiadającą z kolei starohebrajskie źródła: „Zacząć, lecz na sobie samym nie skończyć, nie traktować siebie jako cel. Próbować siebie zrozumieć, lecz nie zajmować się jedynie sobą” (Buber, 2004b, s. 37).

I choć zgodnie z współczesnymi instytucjonalnymi klasyfikacjami, pedagogika jako nauka przynależy do nauk społecznych, to jednak – ujmując rzecz metaforycznie – jej „dusza i serce” są w humanistyce. To bowiem szeroko rozumiana humanistyka jest sensotwórczym – wykraczającym poza doraźną funkcjonalność konieczności i koniunkturalności form życia społecznego i kulturowego – źródłem wielkich i nieredukowal-

---

<sup>2</sup> Mówiąc o „egzystencjalnej problematyce”, czy „egzystencjalnych wymiarach” doświadczenia człowieka będę czynić to, po pierwsze, w szerokim tego słowa znaczeniu, a po drugie, w kontekście autorskich analiz. I choć w dużym stopniu pozostanę w zgodzie z „duchem” *sensu stricto* myśli egzystencjalnej, reprezentowanej przez literaturę i filozofię egzystencjalną, to jednak zasadniczo określenie „egzystencjalny” używać będę *sensu largo*, bez ścisłych nawiązań do konkretnych koncepcyjnych reprezentacji samej myśli egzystencjalnej.

nych idei pedagogicznych. Bieżące przetasowania klasyfikacyjne i przyporządkowania administracyjno-instytucjonalne nie znoszą więc źródeł konstytuowania się „ducha” myśli pedagogicznej. W tym znaczeniu ze względu na swe antropologiczne, aksjologiczne, czy teleologiczne źródła idei myśli pedagogiczna jest nauką humanistyczną, a ze względu na warunkujący kontekst – swą służebność i funkcjonalność w kontekście form życia społecznego oraz towarzyszącym im strukturalnym koniecznościom – jest nauką społeczną. Pierwsza grupa (dziedzina) nauk, ujmując rzecz w kategoriach refleksyjnych, stanowi zatem dla pedagogiki fundujący rezerwuar idei *sensu stricto* humanistycznych; z kolei, druga grupa (dziedzina) nauk określa uwarunkowania, konteksty oraz swoistego rodzaju technalia funkcjonalności pedagogiki ze względu na społeczne oczekiwania i wymogi, co do jej służebności w kontekście aktualnych wymogów przystosowania i rozwoju współczesnego człowieka.

Tytułowy problem poszukiwania, poznawania i tworzenia samego siebie w swej ogólności bez wątpienia jednak odsyła nas do szerokiego spektrum zagadnień, towarzyszących im racjonalizacji i uzasadnień, które podejmowane są zarówno na gruncie (w obrębie dziedziny) nauk humanistycznych, jak i nauk społecznych i w tym znaczeniu można lub należy przypisać mu interdyscyplinarny status<sup>3</sup>.

Nastawienia poznawcze, które określać będą tok mojego rozumowania oraz towarzyszących mu analiz w ogólności można ulokować na pograniczu dyskursu fenomenologicznego, egzystencjalnego, dialogicznego oraz, w pewnej mierze i pod pewnymi względami, hermeneutycznego. Podjęte analizy z założenia przede wszystkim będą miały jednak charakter autorskiej problematyki. Z punktu widzenia podstaw metodologicznych, dyscyplinujących wewnętrzną logikę, ustrukturyzowanie i konsekwencje stosowanego warsztatu badawczego podjęta przeze mnie problematyka tytułowego zagadnienia może natomiast być określona, w różnym zakresie i w odniesieniu do poszczególnych części niniejszego opracowania, mianem analizy fenomenologicznej oraz analizy egzystencjalnej. W tak dwubiegunowo rozumianej i ujmowanej analizie zasadniczym celem będzie próba wydobywania określonych sensów i znaczeń, powiązań i zależności w „zasłonięciu” – niejednoznaczności i pośredniości „wytłaniania się” i „jawienia się”. W ten sposób podejmę próbę wydobywania i ujmowania aspektów esencjalnych (określanych istotowymi „wglądami” w strukturę i genezę określonych fenomenów oraz towarzyszących im powiązań kategorialnych) oraz aspektów egzystencjalnych (określanych faktycznymi „wyglądami” sytuacyjnie uwarunkowanej dynamiki „dziania się”/„wydarzania się” czegoś); stałości i przewidywalności oraz zmienności i nieprzewidywalności określonych stanów rzeczy, zjawisk i procesów.

W tym też kontekście, ujmując rzecz w kategoriach swoistych matryc/algotymów egzystencjalnego doświadczenia poszukiwania, poznawania i tworzenia samego siebie, które wpływają na sam przebieg, jak i upostaciowione efekty tychże procesów, na wstępie, w sposób szczególnie wskazać należy na takie stany rzeczy, jak: konieczność, autentyczność, paradoksalność, uobecniający ślad, czy tragizm.

<sup>3</sup> Sam problem interdyscyplinarności dyskursu pedagogicznego w kontekście współczesnych tendencji oraz stanu wiedzy w obrębie nauk humanistycznych i społecznych podejmuję w innym miejscu (zob.: Gara, 2014b, s. 35-54).

## Doświadczenie konieczności

Kategoria konieczność odsyła nas do takich stanów rzeczy, które należy wiązać z jakąś formą bezwarunkowości i nieuniknioności. W tym znaczeniu życie ludzkie podlega różnym koniecznościom, natury przyrodniczo-materialnej, jak i społeczno-symbolicznej. Konieczności te można jednak podzielić na bezwzględne i względne. Konieczności bezwzględne określają bezwarunkowość i nieuniknioną tego, co zapewnia człowiekowi egzystowanie, tzn. przetrwanie i trwanie w znaczeniu przyrodniczym oraz w horyzoncie tego, co doraźne. A takie biomedyczne jakości życiowe, jak stan zdrowia, czy sprawności będą tu wytyczać już określony poziom dobrostanu życiowego jako pewien niekonieczny naddatek w kontekście tego, co z punktu widzenia samego tylko egzystowania należy uznać za bezwzględne. Konieczności względne rozumiem więc w kategoriach owych możliwych do osiągnięcia – wchodzenia w ich posiadanie lub ich zabezpieczanie – określonych naddatków egzystencjalnych. To tu należy też lokować wszelkie postacie celowego urzeczywistniania potencji rozwojowych człowieka oraz wykorzystywania uwarunkowanych sytuacyjnie możliwości życiowych. Dążenia te zawsze określone będą mniej lub bardziej odległym horyzontem przyszłości, przybierając postać wszelkiego typu działań prospektywnych oraz nastawień związanych z aktami antycypacji przyszłości. Z tego punktu widzenia, powiemy, że człowiek „nie musi, ale może” – „nie musi, by przetrwać”, ale „musi, by być tak a nie inaczej”, tzn. by osiągnąć pewien pułap i stan zaawansowania i uposażenia swojego bycia-w-świecie. Ten rodzaj bezwarunkowości i nieuniknioności rozpatrywać należy zatem nie tyle w kategoriach bezwzględnych, ile względnych, bo określanych hipotetycznością możliwości horyzontów rozwojowej samoaktualizacji i samourzeczywistniania – egzystencjalnej konieczności transgresji i progresji człowieka jako bytu potencjalnego i otwartego w swym przyrodniczym niedoposażeniu oraz niedookreśleniu<sup>4</sup>. Doświadczenie konieczności ujmowane w kategoriach bezwzględnych stawia zatem człowieka przed alternatywą zginąć lub przetrwać, a ujmowane w kategoriach względnych przed wyborem przetrwać lub rozwijać się. Stąd logikę przetrwania jako samozachowawczego zachowania minimum biologicznego dobrostanu życia ludzkiego należy sprowadzić do prostych form egzystowania. W odróżnieniu od tego logikę rozwijania się jako progresywnego maksymalizowania możliwości życiowych należy rozpatrywać w kategoriach dopełniania się i samourzeczywistniania określonego potencjału rozwojowego człowieka.

I choć wyróżnione typy konieczności będą miały swoje własne specyficzne uwarunkowania i konteksty, to jednak za każdym razem przejście, w pierwszym przypadku – od potencjalności niebycia do potencjalności bycia oraz, w drugim przypadku – od potencjalności bycia do potencjalności bycia wytyczanego horyzontem „wzwyż wstępowania”, a zatem „tak a nie inaczej”, wymaga swoistego heroizmu w obliczu ograniczeń i zagrożeń przyrodniczo-biologicznych lub społeczno-kulturowych. Na czym innym polegać będzie jednak heroizm

<sup>4</sup> W tym miejscu przywołać można analizy Maxa Schelera oraz Petera Wusta. Ze względu na owo gatunkowe niedoposażenie bytu ludzkiego, z punktu widzenia pełnego przystosowania przyrodniczego, pierwszy filozof określa człowieka „zwierzęciem chorym”, które jest „organologicznym dyletantem”, a drugi mianem *animal insecurem*. Wrodzonym stanem natury *animal insecurem* jest bowiem brak gwarancji bezpieczeństwa i pewności własnego bytu, ponieważ przetrwanie i rozwój człowieka nie są zabezpieczone na mocy samych praw przyrodniczych i zwierzęcej (instynktownej) konstytucji człowieka (Scheler, 1987, s. 36, 37; Wust, 1995, s. 19).

i walka rozbitka, który na tratwie dryfuje po oceanie od wielu dni, tygodni lub miesięcy, a na czym innym heroizm i walka człowieka, który przewycięza samego siebie i okoliczności, nie dla tego, że bezwzględnie musi, by oddalić widmo niebycia, ale dlatego, że bezwzględnie chce, by być „tak a nie inaczej”. Niemniej, graniczną postacią ostatecznego bycia „tak a nie inaczej”, ujmując rzecz w kategoriach „humanizmu prometejskiego”, paradoksalnie nie będzie jednak atawistyczne „trzymanie się bycia” za wszelką cenę i wbrew wszystkiemu, ale heroizm rezygnacji z bycia w ogóle w imię oddalenia groźby niebycia innych lub niemożności własnego lub cudzego bycia „tak a nie inaczej”<sup>5</sup>. Będą to graniczne przypadki aktów martyrologicznej substytucji lub bohaterstwa bycia „tak a nie inaczej” „w obliczu” lub „ze względu na” (np. Jan Hus, Dietrich Bonhoeffer, Jan Patoëka, czy Janusz Korczak). Z takich aktów „złożenia się w ofierze” niebycia, by inni w ogóle mogli być lub być „tak a nie inaczej”, zazwyczaj wyłania się bowiem sensotwórcza siła ideałów uobecnionych w egzystencjalnych śladach bycia innych „tak a nie inaczej” — śladach i popiołach bycia, z których naradza się to, co Nowe, Inne, Możliwe, bo wyobrażone i antycypowane; naradza się nowy Feniks<sup>6</sup>.

## Doświadczenie autentyczności

Kategoria autentyczności odnosi się do jednego z najbardziej fundamentalnych doświadczeń egzystencjalnych człowieka. W ramach tego doświadczenia człowiek w jakiś sposób — określony jednoznacznością lub niejednoznacznością postaw, odkryciem lub utajeniem intencji, spontanicznością lub zaaranżowaniem swojego sposobu bycia — zjawia się i uobecnia „przed oczami” i „w świadomości” zarówno innych, jak i siebie samego. Autentyczność jako swoisty stan rzeczy ostatecznie określa bowiem nasz sposób bycia, a co za tym idzie, nasze nastawienia i postawy nie tylko wobec innych, ale również wobec samego siebie. Autentyczność lub nieautentyczność bycia określa zatem rdzeń naszego jestestwa, które „wciela się”, przybiera postać określonego bycia-w-świecie. Z tego też względu autentyczność (faktyczność, prawdziwość) aktów poszukiwania, poznawania i tworzenia samego siebie wymaga autentyczności naszych nastawień i postaw egzystencjalnych w ogóle. Nieautentyczność bycia-w-świecie w swych mistyfikacyjnych przejawach zawsze przybiera bowiem postać zatajenia i wyparcia lub upozorowania i inscenizacji. Autentyczne poszukiwanie, poznawanie i tworzenie samego siebie, by nie popaść w sprzeczność z sobą samym, nie może więc opierać się na takich racjach.

W tym kontekście można wyróżnić dwie postacie mistyfikacji oraz dwa typy niesprowadzalnych do siebie i specyficznych mechanizmów — psychologicznych i socjologicznych — z których postacie te zarówno wyrastają, jak i na których się opierają. Konstytuowanie się uwewnętrznionych postaci mistyfikacji (mystyfikacja jako akt psychiczny w postaci automystyfikacji) polega na tym, że człowiek chcąc zneutralizować swój emocjonalny lub kognitywny dysonans oraz zachować lub zbudować pozytywny wizerunek siebie niezależnie od faktów

<sup>5</sup> Przykładem symbolicznego upostaciowienia granicznej postaci owego bycia „tak a nie inaczej” jest np. sąd i śmierć Sokratesa w Atenach, czy też śmierć króla Leonidas i trzystu Spartan pod Termopilami.

<sup>6</sup> Kwestię pedagogicznego odczytania symboliki toposu mitycznego Feniksa podejmuję w innym miejscu (zob.: Gara, 2014c, s. 34-45).

i okoliczności, wmawia sobie samemu, że „nie jest tak, jak jest” lub że „jest tak, jak nie jest”; że „nie robi tego, co robi” lub że „robi to, czego nie robi”. W tym znaczeniu, człowiek staje się twórcą „wiary w siebie samego” – musi wierzyć, że jest kimś, kim nie jest, aby zatrzeć lub wyprzeć świadomość tego, kim faktycznie jest. Owa „zła wiara”<sup>7</sup> pozwala tym samym na podtrzymywanie i utrwalanie własnych misternych konstrukcji samooszukiwania się. Tak rozumiana „wiara w siebie samego” przede wszystkim pełni więc funkcję zaprzeczenia istnieniu tego, co jest oraz potwierdzania istnienia tego, czego nie ma. Tak uwewnętrznione postacie mistyfikacji zawsze stoją też u podstaw uzewnętrznianych postaci mistyfikacji (mystyfikacji w ścisłym tego słowa znaczeniu jako aktu społecznego). Konstytuowanie się uzewnętrznianych postaci mistyfikacji polega zaś nie tylko na wyreżyserowanej grze udostępniania się innym pod postacią „niebycia tym, kim się jest” lub „bycia tym, kim się nie jest”, ale również na tym, że inni stają się niezbędnymi uczestnikami teatralizacji<sup>8</sup> uprawomocnień ukonstytuowanej wewnętrznie „złej wiary”. Gdy więc inni pod wpływem naszych socjotechnicznych inscenizacji i aranżacji uwierzą już w *pseudos* naszego bycia lub niebycia, wtedy też koło zatacza swój krąg. Dla ludzi nieautentycznych w sposobach swego bycia stanowi to dodatkowe wzmocnienie i uprawomocnienie, tym razem natury społecznej: „jeśli inni widzą to, czego we mnie nie ma” lub „nie widzą tego, co we mnie jest” to znaczy, że uwewnętrznione i uzewnętrznione postacie mistyfikacji okazały się grą sprawczą w teatrze życia. Zatem, choć w rzeczywistości nigdy nie dążyłem do tego, by stać się tym lub tamtym oraz nie stałem się tym lub tamtym, to jednak na mocy upozorowania występuję w rolach zgodnych z wyobrażeniami wykreowanymi przeze mnie o mnie samym w percepcji innych.

## Doświadczenie paradoksalności

Kategoria paradoksalności odsyła nas do jednego z najbardziej powszechnych doświadczeń egzystencjalnych człowieka, choć oczywiście nie wszyscy i nie w pełni uświadamiają sobie poszczególne paradoksy, które określają ich własną lub cudzą sytuację życiową. Paradoksy, podobnie jak antynomie zazwyczaj są przez nas zmyśławiane i rozpatrywane w wyniku doświadczenia aporii jako „uporczywych problemów” (Piłat, 2013, s. 11) oraz związanych z tym trudności w rozumowaniu o możliwości ich rozwiązania. Racjonalizacje naukowe z założenia jednak opierają się na programowej próbie neutralizacji rangi swoistości egzystencjalnego doświadczenia aporii i paradoksów poprzez przypisywanie im statusu, np. metodologicznych błędów, niekompletności lub wadliwości rozumowania, niedociągnięć i słabości teoretycznych. Można zatem

<sup>7</sup> Wprowadzone przez Jeana Paula Sartre’a określenie „zła wiara” odnosi się do postawy zafalszowywania i wypierania przez człowieka prawdy o sobie samym zarówno przed sobą samym, jak i przed innymi, dążąc paradoksalnie i na przekór prawdy o sobie do wykreowania i podtrzymywania o sobie mniemania w kategoriach stróża moralności i wcielenia poprawności, któremu w ogóle nieznana jest „ciemna strona rzeczywistości”: „zła wiara wymaga, abym nie był tym, czym jestem, to znaczy, aby istniała nieuchwytna różnica, oddzielająca byt i niebyt w sposobie bycia rzeczywistości-ludzkiej. Ale zła wiara nie ogranicza się do odrzucenia niektórych moich cech i niedostrzegania bytu, jakim jestem. Usiłuje także mnie ukonstytuować jako będącego tym, czym nie jestem” (Sartre, 2007, s. 107; por.: Jackson, 2013, s. 239, 242).

<sup>8</sup> Posługując się pojęciem „teatralizacji” w ogólności nawiązuję do idei Ervinga Goffmana świata ludzkiego jako teatru, który zakłada wyreżyserowane odgrywanie ról przez uczestników życia społecznego (zob.: Goffman, 2008).

założyć, że egzystencjalna swoistość i nieredukowalność dysonansowości doświadczenia aporii i paradoksów dowartościowana może być *de facto* tylko i wyłącznie poza racjonalizacjami „czystej metodologii naukowej” oraz towarzyszącymi jej pretensjami, ale mimo to „wciąż w obrębie racjonalnych roszczeń człowieka” (Piłat, 2013, s. 31). W tym znaczeniu możemy też mówić o paradoksalnych zjawiskach, sytuacjach, faktach, czy twierdzeniach. W codziennym życiu człowiek na tyle jest zaś przywykły do paradoksów i pogodzony z nimi jako nieodłącznym elementem doświadczenia, że po prostu często ich nie dostrzega, nie odnotowuje, a tym bardziej nie czyni ich przedmiotem celowego namysłu. W tym znaczeniu paradoksalność jest immanentną częścią struktury doświadczanego przez człowieka świata życia codziennego w jego naturalnym, przygodnym i nieskoordynowanym biegu rzeczy.

Wśród wielu znanych paradoksów, które można traktować jako materiał poglądowy, warto odwołać się do paradoksu prawdomówności Epimenidesa, paradoksu umowy Protagorasa i Euathlosa oraz paradoksu statku Tezeusza jako swoistych egzemplifikacji ich egzystencjalnej swoistości i nierozstrzygalności. W każdym z tych przypadków przywołane paradoksy choć ujmowane są i rozpoznawane w kategoriach logicznych jako paradoksy *par excellence*, to jednak, ujmując rzecz w kategoriach egzystencjalnych, odnoszą się one do stanów rzeczy, które mają charakter sytuacyjno-kontekstowy. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z paradoksalnym twierdzeniem, którego autorstwo przypisuje się starożytnemu poecie Epimenidesowi: „Kreteńczycy zawsze kłamią”. Paradoksalność uwidacznia się w tym, że sam Epimenides był Kreteńczykiem. W związku z tym należy przyjąć, że wypowiadając te słowa sam musiał kłamać, co oznacza, że twierdzenie „Kreteńczycy zawsze kłamią” jest nieprawdą, ale zarazem potwierdza prawdę wypowiedzianego twierdzenia, bo przecież mówiąc nam to kłamię. Jeśli zaś mówi prawdę wypowiadając twierdzenie „Kreteńczycy zawsze kłamią” to zaprzecza sam sobie, bo jako Kreteńczyk właśnie nie kłamię. Legenda głosi zaś, że inny z filozofów, Philates z Kos, nie mogąc przestać myśleć o sposobie rozwikłania tego paradoksu, zamartwił się na śmierć (Trzęsicki, 2008, s. 276).

W drugim przypadku paradoksu umowy Protagorasa i Euathlosa związany jest samą treścią tejże umowy. Otóż Euathos jako uczeń zobowiązał się wobec swojego mistrza Protagorasa, że zapłaci mu za pobierane nauki, o ile występując w sądzie wygra swój pierwszy proces. Po zakończeniu nauki, zgodnie z podaniami, Euathos zajął się jednak polityką, a nie zawodem, do którego był kształcony przez Protagorasa. W ten sposób uczeń pozywa swojego mistrza przed sądem o zwrot kosztów swojej nauki. Sam paradoks uwidacznia się zaś w argumentacji, do której odwołują się uczeń i mistrz przed sądem, dochodząc swych racji. Jeśli zatem Euathos wygra ten proces – argumentował Protagoras – a dotychczas nie występował jeszcze w żadnych sprawach sądowych, to zgodnie z umową, nie może uchylać się od zapłacenia lub domagać się zwrotu pieniędzy za naukę, jeśli zaś przegra sprawę, to również, tym razem zgodnie z nakazem sądu, winien jest zapłaty. Euathos zaś odwołuje się do argumentacji, zgodnie z którą, jeśli on wygra sprawę to będzie to równoznaczne, że miał rację uchylając się od zapłaty lub żądając zwrotu pieniędzy za naukę, a jeśli sprawa zostanie rozpatrzona przez sąd na jego niekorzyść, to przecież zgodnie z umową, którą niegdyś zawarł z swym mistrzem, tym bardziej Protagorasowi nie należy się zapłata, bo swój pierwszy proces przegrał (Laertios Diogenes, 1968, s. 550; por.: Wasilewski, 2013, s. 87-88).

W końcu, paradoks statku Tezeusza odnosi się do problemu tożsamości czegoś jako „tego samego” i związany jest z anegdotą o stopniowej wymianie poszczególnych elementów statku, aż do całkowitego zastąpienia wszystkich jego części na całkowicie nowe – gnijące deski, z których zbudowany był statek zastępowane były deskami zdrowymi. W ten sposób statek Tezeusza, zachowany przez Ateńczyków po jego powrocie do Aten, był i zarazem nie był tym samym statkiem. Jedni twierdzili też, że to jest, a drudzy, że to nie jest statek Tezeusza<sup>9</sup>. Paradoksalność tego problemu wyrażona zostaje więc w pytaniu o to, z jakim statkiem *de facto* mamy do czynienia, jeśli stopniowo wymieniono wszystkie jego elementy na całkowicie nowe, tak, iż nie ma w nim już żadnego pierwotnego elementu starego statku. Czy jest to ten sam statek, bo przecież cały czas mogliśmy mieć go przed oczyma, a dokonywane w nim zmiany były stopniowe, czy też jest to zupełnie nowy statek, niemający już nic wspólnego z tym, na który kiedyś patrzyliśmy. W paradoksie tym uwidacznia się zatem problem natury tego, co stare i nowe, takie samo i inne oraz problem związany z tym na ile to, co nowe i inne jest zupełnie odmienne, a na ile zawiera w sobie element tożsamości tego, co stare i takie samo. W ten sposób ukazuje się nierozstrzygalna kwestia ciągłości i zmiany, sukcesji i transformacji – tego, kiedy to, co stare staje się już nowe, a to, co nowe jest jeszcze stare oraz tego, jaką rolę w konstytuowaniu tego, co nowe odgrywa stare, i na ile to, co nowe zawiera w sobie obraz lub odzwierciedlenie starego.

### Doświadczenie uobecniającego śladu

Rangę doświadczenia uobecniającego śladu najlepiej wyartykułować odwołując się do figur tyrana i bohatera. Doświadczenie to wykracza bowiem poza kontekst światopoglądu, czy identyfikacji z jakimś konkretnym systemem pryncypiów aksjologicznych czy moralnych. Tyrani i bohaterzy mogą bowiem wyłonić się w obrębie każdego systemu światopoglądowego, aksjologicznego czy moralnego. Choć oczywiście, są takie systemy, które w szczególny sposób sprzyjają, uprawdopodobniają lub wręcz afirmują możliwość zaistnienia tyrana lub bohatera na scenie dramatu świata życia codziennego. Człowiek zawsze pozostawia po sobie ślad uobecniający lub samoobiektywizujący w przestrzeni intersubiektywnej styczności oraz ma jakiś wpływ na życie innych, znacząc drogę swojego życia, ale również i przede wszystkim drogę życia innych. W tym znaczeniu człowiek znaczy swoimi śladami rzeczywistość zarówno społeczną, jak i kulturową, w skali mikro lub w skali makro. Oczywiście, właściwością takich śladów jest ich zacieranie się, jeśli tylko świadomość ludzka nie staje się rezerwuarem niosącym lub zabezpieczającym pamięć owych reprezentacji życia innych. Nadto pamięć owych śladów może być nie tylko intencjonalnie zabezpieczana, ale również może podlegać intencjonalnemu zacieraniu i niszczeniu. Człowiek sam może zacierać własne uobecniające czy samoobiektywizujące ślady, ale inni też mogą zacierać jego ślady. Przy czym intencjonalnemu zabezpieczeniu i podtrzymywaniu pamięci

<sup>9</sup> „Naturalnie – opisywał tę rzecz Plutarch – wymieniali stare drewniane klepki i umieszczali nowe, mocne, a tak je przy tym zrecznie łączyli, że w dyskusjach filozofów na temat „wątpliwego sofizmu” statek ów stał się konkretnym przykładem: jedni bowiem dowodzili, że to jest jeszcze ten sam, a drudzy – że już go w ogóle nie ma” (Plutarch, 2004, s. 105; zob. także: Chisholm, 2002, s. 89).



owych śladów, którymi człowiek znaczył społeczno-kulturową przestrzeń intersubiektywnych doświadczeń świata ludzkich spraw, zazwyczaj, w tej samej mierze, podlegają zarówno nikczemne czyny tyranów, jak i szlachetne czyny bohaterów. Ujmując rzecz w kategoriach konstruktywnych, powiemy, że pierwsze czyny zazwyczaj niesione są ludzką pamięcią ku przestrodze i obnażeniu samej niegodziwości, a drugie w imię uznania, uczczenia i uhonorowania ludzkiej wielkości<sup>10</sup>.

W odróżnieniu od tego, mówiąc o aktach intencjonalnego zacierania pamięci śladów — a w tej samej mierze może to dotyczyć wymazywania pamięci zarówno tyrana, jak i bohatera — należy jednak wskazać na inne prawidłowości oraz inne kierunki motywacji i celowości takiego działania. Kluczowa będzie tu bowiem kwestia, wyrażona w pytaniu: kto i z jakich powodów chce zatrzeć pamięć śladów Innego, ujętego w figurze tyrana lub bohatera? W tym też kontekście można wskazać na dwie podstawowe grupy podmiotów sprawczych zacierania pamięci owych śladów, jak i dwie grupy towarzyszących im kierunków motywacji i celowości. I tak ludzie wykorzystani i krzywdzeni przez tyrana chcą zatrzeć pamięć jego despotii, a ludzie podstępni i nikczemni chcą zatrzeć pamięć śladów bohatera jako czegoś, co zagraża uprawomocnieniom ich własnego świata i towarzyszących im roszczeń. W pierwszym przypadku zacieranie pamięci jest jednocześnie zacieraniem żywości doświadczenia traumy życia w cieniu tyrana oraz związanego z tym cierpienia i poniżenia. Z kolei, w drugim przypadku zacieranie pamięci śladów bohatera ma na celu eliminowanie symbolicznego zagrożenia dla „ekonomii istnienia” kustoszy i heroldów upozorowanej i zdeformowanej, opartej na mistyfikacji i grze interesów, rzeczywistości. Z tego też względu zacieraniu śladów tyrana należy przypisać znaczenie powracania do „jasnej strony rzeczywistości” oraz do tego, co konstruktywne, zaś zacieraniu śladów bohatera należy przypisać znaczenie podtrzymywania „ciemnej strony rzeczywistości” oraz tego, co destruktywne. Można również powiedzieć, że zarówno kultuwanie oraz otaczanie czcią pamięci śladów życia faktycznych tyranów, jak i zacieranie pamięci śladów życia faktycznych bohaterów będzie przejawem afirmacji tej samej, choć urzeczywistnianej na dwa różne sposoby, „ciemnej strony rzeczywistości”. W pierwszym przypadku — będzie to bezpośredni (poprzez konstruowanie i promocję „dobrej pamięci” postaci tyrana), a w drugim przypadku — pośredni (poprzez pomijanie i dezawuowanie pamięci czynów bohatera) sposób urzeczywistniania negatywności owej „ciemnej strony rzeczywistości”.

A pamiętać należy, że doświadczenie tak rozumianej negatywności jest jakby w większym stopniu wszechogarniające i determinujące bieg życia człowieka w świecie życia codziennego, niż doświadczenie pozytywności „jasnej strony rzeczywistości”<sup>11</sup>. Ścieżki i metody owej pozytywności zawsze bowiem opierają

<sup>10</sup> Owa pamięć może służyć jeszcze innym celom, ale tu nie będę już rozwijać tej kwestii, poprzestając na tym podstawowym rozróżnieniu.

<sup>11</sup> Poszerzając jeszcze owo twierdzenie o pierwotności egzystencjalnego doświadczenia negatywności oraz nasświetlając go od innej strony, można powiedzieć, że kondycja ludzka zawsze związana jest z stanem, w którym człowiek, jak i warunkujący go oraz warunkowany przez niego świat ludzkich spraw posiadają coś, czego korzystniej byłoby nie posiadać oraz nie posiadają czegoś, co z kolei dobrze byłoby posiadać. Zarówno w jednym, jak i drugim przypadku mamy więc do czynienia z doświadczeniem *sensu largo* fenomenu negatywności — konstytutywnego uwarunkowania posiadaniem tego, co niepożądane oraz nieposiadaniem tego, co pożądane. W tym znaczeniu doświadczenie negatywności jest nieodłącznym horyzontem przeżywania — poszukiwania, poznawania, tworzenia samego siebie, własnej egzystencji.

się na poszanowaniu wolnej i jednostkowej woli człowieka, podczas gdy drogi i metody, zarówno bezpośredniej, jak i pośredniej negatywności, opierają się na pogwałceniu wolnej i jednostkowej woli człowieka. Z tego też względu pozytywność „jasnej strony rzeczywistości” zawsze jest względnie bezsilna w konfrontacji z negatywnością „ciemnej strony rzeczywistości”, która powodowana jest „instynktowną i nagą żądzą” machiawelicznej krątczności, faktycznego lub symbolicznego zawładnięcia i dominacji (kolonizacji symbolicznego uniwersum znaczeń oraz „uniwersum” faktycznie ustrukturyzowanych możliwości życia w świecie życia codziennego). W tym znaczeniu logika negatywności czerpie swą siłę z inkorporacji – inwazyjności, przemocy i zawłaszczenia, zawsze stawiając pod przysłowiowym murem tych, którzy w porę nie zorientowali się o co chodzi w tej zarazem atawistycznej i machiawelicznej grze o władzę nad „rzędem dusz” – murem, którego nie można już ani „przeskoczyć” ani „obejść”, ponieważ można być do niego tylko w większym lub mniejszym stopniu „przywieranym”. Dlatego też w skrajnych, co nie oznacza, że rzadkich, przypadkach przewyciężanie widma negatywności musi odbywać się na zasadzie burzenia owych murów oraz posługiwania się jedynym typem argumentów przed którym ustępuje „ciemna strony rzeczywistości” – odstraszącej przewagi i sprawczej siły.

Rzeczywiste ślady bez zniekształceń są też jedynym i ostatecznym autentycznym świadectwem potwierdzającym status osobowych typów tyrana i bohatera. To kryterium może odślaniać przed nami zarówno nieredukowalne paradoksy, jak i być podstawą demistyfikacji i odczarowania socjotechnicznie wyprzeżowanych i zafalszowanych wymiarów świata życia codziennego w jego symbolicznych wymiarach, zgodnie z którymi fakty i stany rzeczy nieistniejące ukazywane są jako rzeczywiste, a fakty i stany rzeczy istniejące ukazywane są jako nierzeczywiste. Zgodnie z tym środowiskowo, pokoleniowo, społecznie lub kulturowo wykreowany wizerunek tyrana w gruncie rzeczy może odnosić się do postaci rzeczywistego bohatera. I na odwrót, wykreowany wizerunek bohatera może odnosić się do postaci rzeczywistego tyrana. W tym znaczeniu środowiskowo, pokoleniowo, społecznie, czy kulturowo kreowana pamięć tyrana i bohatera, z różnych względów mogą być oparte na mistyfikacji, która pozostaje w rozbieżności z „mową” ich egzystencjalnych – uobecniających lub samoobiektywizujących – śladów. Co więcej, analogiczny tok rozumowania, zastosowany tu do kwestii uobecniającego i samoobiektywizującego śladu tyrana i bohatera, można odnieść również do analizy, np. od twórcy i twórcy, hochsztaflera i geniusza, odrzuconych i uznanych, wyklętych i uświęconych.

### **Doświadczenie tragizmu**

Doświadczenie tragizmu ma ścisły związek z kwestią losu – tu, nieuniknionym lub niekorzystnym zbiegiem okoliczności oraz konstelacji zdarzeń. To one, owe okoliczności i konstelacje, przesądzają bowiem o tragiczności położenia człowieka i jego losu. Tym samym człowiek znajduje się „pod brzemieniem losu”, a jego ludzkim przeznaczeniem jest pozostawanie „w obrębie” owego losu oraz niemożność ucieczki spod jego brzemienia. W ten sposób człowiek w potencjalności swego bytu skazany jest, by być bohaterem tragicznym, „tak że aż do ostatka wycierpiany dualizm sensu i rzeczywistości staje się formą, w której żyje jedność tego sensu” (Simmel, 2007, s. 160-161), sensu jego egzystencji.

Zjawisko tragiczności — zauważa Mirosław Żelazny — może się nam więc objawić w dwóch sytuacjach — albo wówczas, gdy siła wewnętrznej wolności realizującej jakiś cel, z którym sympatyzujemy, na przykład utrzymanie się przy życiu, zostaje zwyciężona przez inną potężniejszą siłę bezrozumną lub niechętną owego celu zrozumieć, albo wówczas, gdy zderzają się siły realizujące dwa cele przeciwstawne (Żelazny, 2009, s. 145).

W ten sposób tragizm wyrażając się w konflikcie wartości, przybiera postać antynomii (Żelazny, 2009, s. 148). Co więcej, w konflikcie tym, ujmując rzecz doraźnie i prezentystycznie, *hic et nunc*, wartości niższe zwyciężają wartości wyższe. Istotowe sensy tragedii wyrażają się więc w tym, że niesprawiedliwość góruje nad sprawiedliwością, a zło zwycięża dobro (Tischner, 2001, s. 64). Z tego punktu widzenia specyficznie ludzkim wymiarem tragiczności jest zjawisko skazanej na porażkę walki w obronie wartości (Żelazny, 2009, s. 147), które albo unicestwiane są przez antywartości, albo też stają się w ogóle niemożliwe do pogodzenia z innymi uznanymi i pożądanymi wartościami w tym samym czasie i miejscu.

Sięgając do antycznych źródeł idei tragizmu należy jednak wskazać na dwa sposoby rozumienia samego losu człowieka jako ciągu określonych zdarzeń, które są źródłem nieuniknionego doświadczenia tragizmu: po pierwsze, gdy los człowieka jest rozumiany jako wynik nienaruszalnego porządku, którego źródłem jest rozumna wola bogów; oraz, po drugie, gdy rozumna wola bogów nie ma żadnego wpływu na los człowieka, ponieważ ten jest wynikiem chaosu, a co za tym idzie jest pozbawiony jakiegokolwiek celowości i sensu (Romilly, 1994, s. 161). Te dwie wizje rzeczywistości, w obrębie których uwięziony jest los człowieka, a zatem: świata i rozgrywających się w nim wydarzeń, nad którymi czuwa rozumna wola bogów oraz świata i rozgrywających się w nim wydarzeń, które pozostawione zostały swej przypadkowości, i w ten sposób pozbawione zostały pierwiastka rozumności woli bogów, ostatecznie rodzą też zupełnie odmienne skutki dla człowieka oraz modele rozumienia samego tragizmu. W pierwszym przypadku, doświadczenie tragizmu skoncentrowane jest wokół czynu i czyn też zdradza. Tragedia rodzi tu działanie i implikuje heroizm człowieka — czyn jest sposobem odpowiedzi „w obliczu” doświadczenia losu oraz sposobem afirmatywnego spełnienia siebie samego „wbrew” wszystkiemu. Z kolei, w drugim przypadku, doświadczenie tragizmu skoncentrowane jest wokół rozpacz i gorzkości doświadczanego cierpienia i nieszczęścia. Tragedia rodzi tu nieuniknione poczucie pesymizmu i absurdu, prowadząc do zakwestionowania sensowności czegokolwiek. O ile jednak drugi sposób rozumienia tragedii można uznać za zapowiedź dwudziestowiecznego teatru absurdu, o tyle klasyczny grecki teatr tragedii jednoznacznie związany był z pierwszym sposobem rozumienia struktury i uwarunkowań ludzkiego losu<sup>12</sup>. Dlatego też tragedia jest tu tożsama z zmaganiem się: „w tragedii walczy się. To wysiłek w kierunku dobra. A wszystko, co czyni człowiek, dobrego czy złego, okazuje się pełne konsekwencji. Już to samo dodaje sił” (Romilly, 1994, s. 161) — podnosi na duchu i motywuje (Romilly, 1994, s. 165).

Tak rozumiana tragiczność wyraża się w doświadczeniu zarazem ambiwalencji, aporematyczności i paradoksalności. To, co jest źródłem nieszczęścia, bólu i klęski, stanowi też pobudkę do działania, odwagi i hero-

<sup>12</sup> W duchu tak rozumianej rzeczywistości oraz świata ludzkiej tragedii, starogrecka rzeczownikowa forma słowa *dráma* (δρᾶμα) oznaczała właśnie — działanie, akcję, a forma czasownikowa *dran* — działać, czynić, wykonywać.

izmu, stając się podstawą zdobycia uznania, podziwu i sławy. W ten sposób ostrze doświadczenia tragiczności łągodzi sam ból oraz gorycz krzywdy i klęski. Co więcej, to nie rozpacz, nieszczęście, ból i gorycz stają się głównym tematem tragedii, ale odwaga, honor, bohaterstwo i heroizm (Romilly, 1994, s. 166). Klasyczne pojęcie tragizmu paradoksalnie w klęsce człowieka odnajduje tryumf człowieka jako takiego: „W tragedii nawet człowiek zwyciężony z woli bogów zachowuje wielkość w tej klęsce; zachowuje bowiem możliwie najwyższą część honoru” (Romilly, 1994, s. 163). Sam tragizm losu człowieka nie wynika tu zatem z jego błędów lub win, upadków lub niegodziwości, ale z samej kondycji ludzkiej oraz z struktury rzeczywistości, której jest częścią. Kondycja ludzka implikuje bowiem nieuniknioną doświadczenia upadków i winy, ponieważ „błądzić – to los człowieka” (Romilly, 1994, s. 162). Los bohaterów tragicznych zawsze jest więc naznaczony jakąś nieredukowalną „uncją niewinności”, czy „to przy założeniu, że cierpienia ich są z woli bogów, czy to gdy płacą za winy ojców albo za swoje własne” (Romilly, 1994, s. 162). Przejawiane chwile słabości bohatera tragicznego, takie jak „grzeszne błędzenie”, zbytnią pewnością siebie (pycha), czy wahanie się w wyborze między sprzecznymi ze sobą obowiązkami i wartościami, nie znoszą zatem samej „wiary w człowieka”. W ten sposób w klasycznej tragedii greckiej, ludzkie niedoskonałości nie stanowią uzasadnienia doświadczanych przez bohatera tragicznego nieszczęść oraz nie podważają jego wielkości. Bohater tragiczny, nawet jeśli nie jest wolny od błędu i winy, okazuje bowiem odwagę i honor, zdobywa się na bohaterstwo i heroizm w aurze, z gruntu rzeczy, „niezasłużonego losu” (Romilly, 1994, s. 164-165).

Zniszczyć zło – na co zwracał uwagę Józef Tischner – to wymierzyć mu sprawiedliwość. Ale w tragedii dzieje się coś innego. Tragiczny spłot wydarzeń tym się charakteryzuje, iż zło, zamiast zginąć – tryumfuje. Za swój czyn miłosierdzia Prometeusz ponosi karę. Uciekający przed przeznaczeniem król Edyp pada ofiarą przeznaczenia. Sprawiedliwy ginie ukrzyżowany między łotrami. Tragedia kończy się wydarzeniem, w którym dobro ukazuje swą bezsilę w sporze ze złem. Słowkiem *t r a g i c z n o ś ć* określamy możliwość tragedii. Dramat kryje w sobie zarodek tragiczności, otwiera bowiem drogę ku tragedii jako swej możliwości. Ktokolwiek bierze udział – jakkolwiek – w dramacie, ten ociera się o możliwość tragedii; ma jakies uczestnictwo w tragiczności (Tischner, 2001, s. 64).

W ten sposób trajektorie tragizmu wyrażają się w inwersji sensów: dobremu czynowi przyporządkowana jest zła konsekwencja, a czyn zły albo uwolniony zostaje od takiej właśnie konsekwencji, albo przyporządkowana zostaje mu dobra konsekwencja. I tak spełnia się stwierdzenie, zgodnie z którym „między sensem a absurdem odbywa się oceaniczny dramat, zwany bytowaniem człowieka” (Kozielecki, 1996, s. 92). Bohater tragiczny nie ma jednak wyjścia, ponieważ jest zakładnikiem owej konstelacji wydarzeń, które warunkują jego czas i miejsce, jego egzystencjalne usytuowanie – nie ma innego wyjścia, musi wyjść naprzeciw swojego losu. Co więcej, musi to zrobić samotnie, choć „w obliczu” innych lub „ze względu” na innych, ponieważ jest skazany na to, by nie tylko pozostać „w obrębie” swojego losu, ale przede wszystkim, by znaleźć się „pod jego brzemieniem” samemu, nawet jeśli w tym samym czasie otaczają go inni. Świat wewnętrznych przeżyć, uzasadnień i racji, które nim targają nigdy bowiem nie jest w pełni dostępny dla tych, którzy są uczestnikami lub świadkami określonego biegu zdarzeń. Bohater tragiczny spełnia się w swym tragizmie, niosąc w samym

sobie wewnętrzny, „niewidzialny zapis” specyficznych kolei swojego życia, które jako retrospektywno-prospektywna ciągłość i całość dopiero w pełni określają rzeczywiste wymiary tragizmu, którego nigdy nie sięga w „wymiarze widzialności” wzrok i współodczucie towarzysza lub obserwatora. Bohater tragiczny ostatecznie zostaje sam w obliczu tragizmu swojego losu – Prometeusz przykuty do skały, Antyгона zamknięta w skalnej grocie, Sokrates pozostawiony z cykuta w ręku, Chrystus wiszący na krzyżu, Giordano Bruno płonący na stosie, Janusz Korczak, który do końca towarzysząc wychowankom, jednocześnie niósł samotnie ciężar świadomości nieuniknionego kresu heroicznie współdzielonego losu z dziećmi. Niemniej ostatecznie sens tragedii, jak i bohatera tragicznego wyznaczany jest przez spotkanie (Tischner, 2001, s. 132), określone horyzontem oraz wydarza się w horyzoncie istnienia i napotkania drugiego człowieka, i dlatego „perspektywa tragiczności jest nieodłącznym tłem każdego spotkania” (Tischner, 2001, s. 64), które wydarza się „pomiędzy”.

### Rudymenty poszukiwania, poznawania i tworzenia samego siebie

Można powiedzieć, że określone stany rzeczy, które postrzegamy w kategoriach konieczności, autentyczności, uobecniającego śladu, tragizmu, ale również aporetyczności i paradoksalności stanowią swoisty zasób właściwości i cech antropicznych egzystencji ludzkiej. Aporetyczne i paradoksalne w szczególności wydaje się zaś to, że człowiek zarazem i w tym samym czasie jest tym, co faktyczne (antropologiczny status egzystencjalnego wymiaru *in concreto*) oraz tym, co możliwe (antropologiczny status egzystencjalnego wymiaru *in potentia*). Tak więc ujmować człowieka tylko i wyłącznie w aspekcie faktyczności to odzierać jego egzystencję z horyzontu otwartości i niedookreśloności<sup>13</sup>. Z kolei, ujmować człowieka tylko i wyłącznie w aspekcie możliwości to pomijać sytuacyjne determinanty (historyczne, kulturowe, społeczne, środowiskowe, przyrodnicze, biologiczne, materialne) realnych uwarunkowań – faktyczności struktury i dynamiki doświadczeń życiowych.

Rozważając problem poszukiwania, poznawania i tworzenia samego siebie w kategoriach egzystencjalnych za punkt swojego wyjścia należy przyjąć kilka podstawowych założeń natury antropologicznej. Założenia te wytyczają nieredukowalne horyzonty myślenia o człowieku, odstawiając aporetyczność doświadczenia egzystencjalnego oraz paradoksy określające swoistość biegu życia ludzkiego:

1. Człowiek jest bytem określonym faktycznością bycia *hic et nunc*, ale zarazem jest bytem niedookreślonym w swym teleologicznym horyzoncie istnienia *in potentia*.
2. Człowiek jest swoistą immanencją, ograniczoną realiami granic swoich skończonych możliwości, choć horyzontem jego dążeń jest niemierzalna transcendencja, pozbawiona limitów i ograniczeń<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Niezwykle sugestywna w tym kontekście wydaje się konstatacja: „Utopijność ludzkiego położenia sprawia, że człowiek nigdy siebie do końca nie zna, że wie o sobie tylko tyle, ile mówi mu jego historia. (...) Poszukiwanie stałego punktu oparcia czy to w sobie, czy w otaczającym go świecie z góry skazane jest na niepowodzenie” (Schütz, 2012, s. 17, 56).

<sup>14</sup> Analizę problemu dialektyki egzystencjalnej skończoności i nieskończoności możliwości i dążeń człowieka z perspektywy kategorii wolności podjąłem w innym miejscu (zob.: Gara, 2014, s. 22-41).

3. Człowiek nigdy nie działa w warunkach idealnych, choć kieruje się jakimiś ideałami i zmierza do stanów wyobrażonych jako idealne.
4. Człowiek nie jest sprawcą doskonałym i niezawodnym, choć zobiektywizowane formy jego aktywności i działalności mogą wyrażać się w precyzji, kunszcie i genialności.
5. Człowiek nie jest bytem samowystarczalnym, ani neutralnym względem świata zewnętrznego, choć może osiągać względną niezależność w obliczu tego, co względem niego samego jest zewnętrznością. Poniżej kwestie te poddane zostaną argumentatywnej problematyzacji.

### Aktualność bycia *versus* potencjalność bycia

Sam rozwój należy postrzegać jako przechodzenie od tego, co aktualne (faktyczne) do tego, co możliwe (potencjalne). W tym znaczeniu urzeczywistnianie tego, co możliwe zmienia strukturę i dynamikę tego, co aktualne, a to, co aktualne zawsze stanowi nieredukowalny punkt wyjściowy w sięganiu i aktualizowaniu tego, co możliwe. Zarówno więc to, co aktualne, jak i to, co możliwe nie może być postrzegane w kategoriach stałych i niezmiennych, raz na zawsze określonych w swych granicach faktyczności lub potencjalności. Granice tego, co aktualne i tego, co możliwe nieustannie ulegają więc przesuwaniu i redefiniowaniu wraz z progresywnym ewoluowaniem egzystencji ludzkiej, która jako taka nieustannie, w sposób aproksymatywny, odśladania się i objawia. Akty transgresji ludzkiej rozgrywając się zatem w horyzoncie tego, co możliwe, nie tylko zmieniają strukturę i dynamikę tego, co aktualne, ale również sam horyzont tego, co możliwe. To, co możliwe nieustannie znajduje bowiem swój punkt ufundowania w przekształconych i zredefiniowanych przejawach tego, co zostało już ukonstytuowane jako nowa postać tego, co aktualnie faktyczne<sup>15</sup>. I w tym znaczeniu — jak ujmuje to Peter Wust — sytuacja bytowa *insecuritas* człowieka ujawnia się „jako zupełnie specyficzny stan zawieszenia »pomiędzy«, jako stan »otwartości na« natury ludzkiej z jej nieskończoną zdolnością określania nie tylko siebie samej, w przeciwieństwie do istotowej, ścisłej określoności zwierzęcia” (Wust, 1995, s. 32).

Oznacza to, że człowiek zarazem jako byt określony i nieokreślony zawsze jest czymś więcej niż to czym jest aktualnie oraz zawsze jest czymś mniej, niż to czym może być potencjalnie. Przy czym to, co już określone funduje i tworzy warunki dla wyłaniania się i aktualizacji tego, co jeszcze nieokreślone. Z kolei to, co jeszcze nieokreślone jako swoisty horyzont nadaje temu, co określone sensy i znaczenia, które nie mieszczą się w samej immanencji egzystencjalnego doświadczenia aktualności i faktyczności<sup>16</sup>. Potencjalność ludzkiej

---

<sup>15</sup> Ten typ heurystycznego rozumowania można opisać również przy pomocy Husserlowskiej kategorii samopokrycia się żywego „teraz” jako sposobu konstytucji czasu w doświadczeniu podmiotu poznania. „Żadne »teraz« — dowodził bowiem twórca fenomenologii — nie pozostaje źródłowym »teraz«, każde staje się właśnie-minionym, ono zaś minionym minionego itd. (...) Ten fenomen terażniejszości znajduje się w nieustannym pierwotnym przepływie od »teraz« do ciągle nowego »teraz« przy odpowiedniej zmianie horyzontów przeszłości i przyszłości” (Husserl, 20013, s. 109, 108).

<sup>16</sup> Ujmując rzecz jeszcze szerzej można pytać o naturę tego, co rzeczywiste w ogóle, a zatem o to, co to znaczy i na czym to polega, że coś jawi się nam w naszym egzystencjalnym doświadczeniu jako rzeczywiste. „Źródła wszelkiej rzeczywistości — jak dowodził tego w swych analizach Alfred Schütz — mają charakter subiektywny. Wszystko to, co pobudza i stymuluje nasze zaintereso-

egzystencji nie tylko więc otwiera niedookreślony horyzont transcendencji – transgresyjnej możliwości wykraczania poza to, co jest oraz stawania się tym, czy się nie jest, ale również nadaje teleologiczną „zwartość” ukierunkowania temu, co w swej immanencji jest już określone. W tym znaczeniu można mówić o specyficznych typach powiązań i relacji między samą faktycznością i samą potencjalnością ludzkiej egzystencji. Paradoksalnie bowiem w tym, co faktyczne jest już załączek tego, co potencjalne, a w tym, co potencjalne jest załączek zaktualizowanej faktyczności. Potencjalność w swych horyzontach jest bowiem ufundowana w tym, co aktualne i faktyczne, ale zarazem funduje ona otwartość horyzontów samej faktyczności.

Faktyczność w swych horyzontach jako punkt wyjścia zawsze funduje więc to, co potencjalne, tworząc określone uwarunkowania (sprzyjające lub niesprzyjające) dla wyłaniania się i urzeczywistniania tego, co niedookreślone w swej potencjalności pod postacią wyewoluowanej lub na nowo ukonstytuowanej faktyczności. Wykraczanie „ku” możliwości bycia oznacza zatem konieczność przekraczania aktualności bycia – oznacza akceptację niedookreśloności, niepewności, potrzeby działania, wkroczenia w obszar niejasności, złożonej z wiedzy i niewiedzy, która zapewnia człowiekowi „swobodę działania na rzecz samozaangażowania się, na rzecz ryzyka, czynu, podejmowania heroicznych decyzji” (Schütz, 2012, s. 19). A to tym bardziej, że dochodząc do owej granicy oddzielającej „już nie” od „jeszcze nie” człowiek znajduje się w obliczu egzystencjalnej konieczności, która zamiast w czyn, może się przerodzić chorobliwy i męczący stan „refleksyjnego hamletyzmu” (Schütz, 2012, s. 36)<sup>17</sup>. Możliwość zawsze urzeczywistniana jest zaś przez wybór i działanie – czyn aktywnego wykraczania poza aktualność bycia.

## Immanencja bycia *versus* transcendencja bycia

Jednym z istotnych paradoksów egzystencji człowieka jest to, że będąc bytem uwarunkowanym i ograniczonym w formach i sposobach swojego bycia zarazem jest lub potencjalnie może być twórcą dzieł, które nie podlegają już owym uwarunkowaniom i ograniczeniom, a przynajmniej nie w takim stopniu, jak ich twórca, czyli sam człowiek. Człowiek jako byt skończony przy korzystnej konstelacji uwarunkowań biegu swojego życia i odpowiednim stopniu osobistego zdeterminowania nie tylko może sięgać tego, co nieskończone, ale również w nieskończony sposób w ramach skończoności horyzontu biologicznego życia może poszerzać i przekraczać granice własnego rozwoju, transcendując siebie samego (aspekt subiektywny transcendowania) oraz świat zastanych możliwości (aspekt obiektywny transcendowania) w aktach transgresji osobistych i historycznych, ekspansywnych i twórczych<sup>18</sup>. I choć możemy z dużą precyzją diagnostyczną opisać aktualną sytuację

---

sowanie, jest realne”. W tym znaczeniu zarówno sfera faktyczności, jak i potencjalności są tak samo realne i rzeczywiste, bo w tej samej mierze mogą pobudzać i stymulować lub pobudzają i stymulują nasze zainteresowania i dążenia (Schütz, 2012, s. 17; por.: Schütz, 2011, s. 96).

<sup>17</sup> Znamienna w tym kontekście jest uwaga, włożona w usta jednego z bohaterów powieści Fiodora Dostojewskiego: „Czułeś, że ci sądzona inna, szersza droga, inne cele, lecz nie wiedziałeś, jak się to osiąga i w tej swojej gryzocie zniecierpliwie wszystko, co cię wtedy otaczało” (Dostojewski, 1963, s. 67).

<sup>18</sup> Sam sposób rozumienia transgresji wraz z jej wymiarami przyjmują za Józefem Kozielskim (zob.: Kozielski, 2007, s. 42-45).

człowieka — tego kim jest, co potrafi oraz jakie przejawia kompetencje i umiejętności, to jednak nigdy nie jesteśmy w stanie na mocy swoich prognoz i probabilistycznego rozumowania stwierdzić choćby w przybliżeniu, jak potoczy się ludzkie życie oraz kim człowiek będzie w przyszłości — jak daleko zajdzie, czego się nauczy, co osiągnie i uda mu się, a co pozostanie już poza zasięgiem jego możliwości rozwojowych. Każda próba takich prognoz, choć może być podparta rozległymi badaniami i wynikami empirycznymi, zawsze i tak będzie określać tylko i wyłącznie prawdopodobieństwo, mając charakter *sensu stricto* probabilistyczny, a nie profetyczny. Choć nie raz można mieć wrażenie, że pewność naukowego orzekania w sprawach, w których nigdy nie można mieć do końca ostatecznej i definitywnej pewności paradoksalnie przybiera właśnie postać swoistego zracjonalizowanego deterministycznego horyzontu profetycznego, opartego na ważkich przesłankach wyników empirycznych. Człowiek, bieg jego życia oraz sam świat ludzkich spraw wymykają się jednak *sensu largo* „mitom pozytywistów” (Heller, 2015, s. 34) — nie poddają się owej scjentyzycznej pewności — logice naiwnej „wiary” w niezawodność i nieograniczoność władz ludzkiego *ratio* i rozumu naukowego.

Jeżeli nie chcemy zrezygnować z racjonalności — zauważa współczesny filozof nauki — i nie ulegać złudzeniu, że racjonalność urzeczywistnia się tylko w naukach empirycznych, to musimy uznać, że granice metody empirycznej nie są granicami racjonalności w ogóle. Poza obszarem kontrolowanym metodami empirycznymi rozciąga się obszar także będący domeną racjonalności, ale racjonalności niedającej się sprowadzić do stosunkowo prostych manipulacji empirią i formalnym wynikiem (Heller, 2015, s. 35)<sup>19</sup>.

### Realność bycia *versus* horyzont idealności bycia

Życie człowieka zawsze uwarunkowane jest sytuacyjnie, określonym czasem i miejscem, które decydują o jego możliwościach lub ograniczeniach przystosowawczych i rozwojowych. Paradoksem jest jednak to, że wyobrażenie określonych stanów idealnych lub dążenie do pewnych ideałów, jakie przyświecają człowiekowi może być całkowicie niezależne od realnie ustrukturyzowanych możliwości lub ograniczeń, jakich doświadcza on w świecie życia codziennego. Co więcej, możemy mieć do czynienia z sytuacją, w której doświadczenie określonych możliwości lub ograniczeń jest odwrotnie proporcjonalne do stopnia zdeterminowania w dążeniu do określonych ideałów lub natężenia i intensywności utożsamiania się z określonymi stanami wyobrażonymi jako idealne. W ten sposób małym możliwościom i dużym ograniczeniom, które uwarunkowane są sytuacyjnym kontekstem świata życia codziennego może towarzyszyć wysoki poziom osobistej identyfikacji z stanami

<sup>19</sup> „Najogólniej rzecz ujmując — stwierdza również Michał Heller — metoda empiryczna działa według następującej taktyki: Najpierw musi istnieć maszyna do egzekwowania matematycznych konsekwencji. Nazwijmy ją »formalizmem naukowej teorii«. Maszyna ma wejścia i wyjścia. Przez wejścia dostarcza się maszynie danych empirycznych, czyli liczb będących wynikami pomiarów. Formalizm naukowej teorii przepuszcza te dane przez tryby egzekwowania konsekwencji, wyrzucając na wyjściach przepowiednie dotyczące wyników przyszłych pomiarów. Sprawdzanie trafności przewidywań maszyny, czyli wykonanie nowych pomiarów i stwierdzenie, czy są one zgodne czy nie, i w jakim stopniu, z przepowiedniami, stanowi — przynajmniej w zasadzie — najwyższą instancję decydującą o powodzeniu lub klęsce naukowej teorii” (Heller, 2015, s. 32).



wyobrażonymi jako idealne oraz wysoki poziom dążenia do urzeczywistniania wyznawanych i deklarowanych ideałów. I odwrotnie, względnie dużym możliwościom oraz nikłym ograniczeniom i limitom, które uwarunkowane są sytuacyjnym kontekstem świata życia codziennego, np. kulturowym, społecznym, środowiskowym, czy ekonomicznym może towarzyszyć niski poziom osobistej identyfikacji z stanami wyobrażonymi jako idealne oraz niski poziom dążenia do urzeczywistniania wyznawanych i deklarowanych ideałów.

W tym znaczeniu, pomimo nieredukowalnych kontekstów sytuacyjnych, które stwarzają możliwości lub ograniczenia rozwojowe, człowiek może wykazywać względną niezależność od tego, co sprzyja lub nie sprzyja mu w jego aktach egzystencjalnej progresji. Siła ducha ludzkiego, określana miarą identyfikacji z stanami wyobrażonymi jako idealne oraz zdeterminowania w dążeniu do określonych ideałów, nie tylko może wyzwać nastawienia i działania łamiące naturalny bieg rzeczy, ale wręcz może wyrażać się w buntowniczym i heroicznym zmaganiu się z absurdalnością własnego losu, wbrew świadomości nieuniknionej porażki oraz niemożności ostatecznego osiągnięcia zakładanych celów i ideałów. Z tak rozumianego buntu – zauważa Albert Camus – „rodzi się świadomość, jakkolwiek mglista: nagłe i olśniewające spostrzeżenie, że w człowieku jest coś, z czym może się utożsamić, choćby na pewien czas” (Camus, 1998, s. 22). Ów bunt wobec losu „otwiera człowieka, pomaga mu znaleźć ujście” (Camus, 1998, s. 25), a zatem ma moc wewnętrznego wyzwalań w człowieku czegoś, co jest mu niezbędne, by zmierzyć się z absurdalnością własnego losu.

Człowiekowi absurdalnemu ukazuje się wtedy świat rozżarzony i lodowaty, przejrzysty i ograniczony, gdzie nic nie jest możliwe, ale wszystko dane; za jego granicą jest koniec i nicność. I zgadza się na życie w takim świecie, z niego czerpiąc siły, odrzucając nadzieję i świadcząc uparcie, że można żyć bez pociechy (Camus, 2004, s. 114)<sup>20</sup>.

Egzystencjalny heroizm bycia „wbrew”, w obliczu niesprzyjającego czasu i miejsca uwidacznia tym samym wymiar tragizmu egzystencji ludzkiej i losu ludzkiego, gdzie indywidualna porażka lub sukces życiowy mogą być tyleż niezawinione, co i niezasłużone. Z tego też względu człowieka jako takiego należy uznać za „istotę dramatyczną” (Tischner, 2001, s. 7-10, 64). A sama „zdolność myślenia kategoriami tragizmu – na co zwracał uwagę Bogdan Suchodolski – jest z pewnością wyrazem najgłębszego zrozumienia wielkości i sprzeczności ludzkiego działania” (Suchodolski, 1974, s. 8).

### **Niedoskonałość bycia *versus* konstytucja samoobiektywizacji bycia**

Człowiek jest istotą, dla której błędzenie i mylenie się jest nieodłączną częścią jego życiowej drogi i rozwoju. Posługując się biblijną symboliką, można powiedzieć, że tylko byty anielskie nigdy nie błędzą

<sup>20</sup> W innym miejscu czytamy zaś: „Rozumiem to, czego dotykam, co mi się opiera. I wiem jeszcze, że dwie są pewności, których nie mogę pogodzić: pragnienie absolutu i jedności oraz niemożność sprowadzenia świata do racjonalnej i rozumnej zasady” (Camus, 2004, s. 107).

i nie mylą się oraz tylko byty demoniczne w nieustannym błędzeniu i rozmijaniu się z prawdą upatrują racji swojego istnienia. Ludzki wymiar istnienia wyraża się zaś w nabywaniu doświadczeń i uczeniu się tego, jak rozpoznawać właściwą lub niewłaściwą drogę – jak rozpoznawać prawdę i nieprawdę, autentyczność i nieautentyczność, sensowność i bezsensowność, wartościowość i bezwartościowość, itd. W tym też znaczeniu strukturą ludzkiego doświadczenia jest cyrkularność i aproksymatywność. Niczego, co bezpośrednio wiąże się z rozwojem człowieka, nie osiąga się bowiem od razu i wprost, za jednym razem i na zasadzie pełnego i skończonego aktu *creatio ex nihilo*.

Cyrkularność jako atrybut ludzkiego doświadczenia świata i uczenia się bycia-w-świecie rozumiem zaś tu nie tylko jako formę kolistości, zgodnie z którą ludzkie doświadczenie musi zatoczyć swoisty krąg i w tym znaczeniu dopełnić się, dojrzeć poprzez powroty do tego, co minione oraz pokrycie się, synchronizowanie się z tym, co aktualne<sup>21</sup>, ale również w kategoriach poszerzania się i zataczania kolejnych kręgów doświadczenia. Z kolei, aproksymatywność jako atrybut ludzkiego doświadczenia bycia-w-świecie oraz uczenia-się-w-świecie wyraża się w tym, że człowiek na drodze swojego rozwoju i uczenia się musi zmierzać krok po kroku w kierunku, który określony jest ideami, jakie mu przyświecają oraz stanami wyobrażonymi jako idealne. Co więcej, aproksymatywność ludzkiego doświadczenia wyraża się i w tym, że z każdym kolejnym krokiem, na miarę rozległości samego kroku, odstania się przed nami rozległość nowych horyzontów, które były niedostępne z pozycji wcześniejszego doświadczenia. W tym znaczeniu każdy kolejny progresywny krok odstania przed nami to, co nie mogłoby się przed nami odstąpić, gdyby nie ów krok „na przód”. Logikę aproksymatywności doświadczenia ludzkiego oraz związanego z tym uczenia się można zatem przyrównać do sposobu doświadczenia rozległości panoramy, która odstania się w górskiej scenerii. Każdy kolejny krok i osiągnięcie pułap wysokości potencjalnie odstania przed nami rozleglejszą panoramę, a dotychczasowe przeszkody, które zasłaniały widok, nie odgrywają już żadnej roli dla oglądu topografii terenu i obiektów, które są przedmiotem naszego zainteresowania.

Z tego też względu człowiek nie tylko uczy się przez całe życie, często w sposób spontaniczny i nie do końca sobie to uzmysławiając, ale przede wszystkim potrzebuje, by poszerzać granice swojego dotychczasowego doświadczenia oraz tego, by na nowo uczyć się, i to nie tylko nowych rzeczy, ale również uczyć się na nowo tego, co stanowi już zasób zdobytego, oswajonego i utrwalonego doświadczenia. Kluczowe i rewolucyjne w swej sprawczości odkrycia i wynalazki ludzkości, poczynwszy od starożytności aż po czasy współczesne, często bowiem nie tyle odnosiły się do zupełnie nowych obszarów i sfer rzeczywistości, ale paradoksalnie do tego, co już w jakiejś mierze było znane. W ten sposób w swych innowacyjnych i odkrywczych heurystykach rozumowania odkrycia te odnosiły się właśnie do tego, co nieznanne i niedostrzegane w tym, co już znane i nierozpoznane z punktu widzenia innych sposobów zastosowań i typów funkcjonalności. Ludzkie osiągnięcia

<sup>21</sup> W tym kontekście na uwagę zasługuje następująca uwaga: „Doświadczenie to czas i pamięć – konstatuje Alfredo Marcos – ale nie jakkolwiek upływ czasu, ale taki, który upłynął na rozważaniu; próbach zgłębienia natury rzeczy, które widzimy; działaniach, które realizujemy; oraz na tym, co nam się przydarza. Doświadczenie jest pamięcią przeżytego i przemyślanego czasu, gdyż jest owocem kolejnych poprawek” (Marcos, 2012, s. 106-107).

w swej precyzji, kunszcie lub genialności zawsze zatem muszą być wypracowane, okupione wysiłkiem, trudem i heroicznością zmagania się z własnymi ograniczeniami oraz ograniczeniami czasu i miejsca, w jakich przyszło żyć i działać człowiekowi jako sprawcy niedoskonałemu. Co więcej, stykając się z zobiektywizowanymi przejawami precyzji, kunsztu lub genialności ludzkiej działalności zawsze jest to dla nas pośrednim dowodem po wielokroć podejmowanego i długotrwałego wysiłku, konsekwencji, czy kosztów i nakładów, jakie w skrytości, po cichu i bez rozgłosu, musiały zostać poniesione, by można mieć do czynienia z takim, a nie innym efektem końcowym ludzkiej działalności lub wytwórczości. W tym też kontekście tylko człowiek naiwny lub złej woli może utrzymywać – by posłużyć się symbolicznymi toposami – że gdy nikomu nieznanemu Dawid staje naprzeciw rozstawionemu glorią niezwyciężoności Goliata, i w sposób spektakularny pokonuje tego drugiego, to jest to tylko przypadek oraz nadzwyczajny zbieg sprzyjających okoliczności<sup>22</sup>. I choć ludzka precyzja, kunszt, czy genialność w określonej dziedzinie działalności lub wytwórczości zazwyczaj nie od razu – o czym pouczają nas studia nad biografiami wielu wybitnych postaci na przełomie dziejów – to jednak w zdecydowanej większości znajdują uznanie, a zatem stają się znane i uznane. W odróżnieniu od tego sam sposób nabywania określonych sprawności oraz charakter przebytej w tym kontekście życiowej drogi danego człowieka pozostają w większości przypadków zakryte i nieznanne w swej źródłowości. O ile więc efekty działalności i wytwórczości człowieka, wcześniej, czy później stają się jawne i źródłowo dostępne, o tyle sam proces i akty autokreacji człowieka oraz dorastania do miary owej precyzji, kunsztu, czy genialności zazwyczaj rozgrywają się oraz na zawsze już w swej źródłowości pozostają w sferze *incognito*. Człowiek zazwyczaj bowiem samostwarza się i dorasta do miary siebie w samotni egzystencjalnie wschodzącego i urzeczywistniającego się własnego, spersonalizowanego bycia-w-świecie. Choć ta droga samostwarzania zawsze pozostawia też po sobie ślady, i to tropem tychże śladów, w mniejszym lub większym stopniu już zatartych, podążają później w swym retrospektywnym i hektograficznym trudzie narracje lub metanarracje biografów i hagiografów.

### Nieautonomiczność źródeł bycia *versus* autonomiczność sposobu bycia

Człowiek nie jest bytem samowystarczalnym, niezależnym od tego co zewnętrzne, ani też bytem „nie-winnym” w swej neutralności i pasywności (izolacji i bierności „wobec”) względem świata zewnętrznego, choć w sprawczych aktach swojego zindywidualizowanego rozwoju i sposobu bycia może, w mniejszym lub większym stopniu, osiągać względną autonomię w obliczu presji, trendów i racjonalizacji dominujących

<sup>22</sup> Niezwykłą w tym względzie, z punktu widzenia sugestywności i symboliczności swej wymowy, jest starotestamentowa historia opisująca spektakularne i bohaterkie zwycięstwo młodzieńca Dawid nad brutalnym i barbarzyńskim harcownikiem Goliatem oraz związana z tym opowieść samego pasterza Dawida, jak na co dzień – w samotności i z dala od spojrzeń innych ćwiczył swoje umiejętności i sprawności, męstwo i zaradność, które później na oczach innych, pozwoliły mu odnieść tak szybko zwycięstwo nad doświadczonym oraz potężnej postury wojownikiem, z którym nikt spośród wytrawnych żołnierzy nie był w stanie się zmierzyć, a już tym bardziej przemoc go swą siłą i umiejętnościami. W nawiązaniu do tej historii bez wątpienia można by przeprowadzić psychologiczną i socjologiczną analizę fenomenu „skrytych”/„utajonych” form ludzkiej progresji i transgresji oraz swoistej filozofii *incognito* ludzkiego rozwoju (zob.: *Pierwsza Księga Samuela*, 1982, s. 314-316).

w świecie zewnętrznym. Człowiek doświadcza jednak nieustannego napięcia i sprzężeń zwrotnych pomiędzy bodźcami pochodzącymi z świata zewnętrznego (w postaci warunkujących konieczności i presji: historycznych i geopolitycznych, obowiązujących norm, uświęconych zwyczajem tradycji, makrosystemowych i mikrosystemowych koniunktur i trendów) oraz tymi, których źródłem jest świat jego własnych uwarunkowań (w postaci określonej kondycji i indywidualnych preferencji: stan zdrowia i sprawności; nastawienia, motywacje, ideały, upodobania, wyobrażenia, przekonania, wiara, fobie, obsesje).

W tym znaczeniu człowiek jako podmiot sprawczy nie jest autoteliczną i absolutną monadą, i to w potrojmym tego słowa znaczeniu: odczuwania, poznawania i działania. Życie człowieka zawsze odbywa się w horyzoncie i w kontekście tego, co Inne, w szczególności zaś tego, który jest Innym – innego człowieka. Doświadczenie-siebie-i-otaczającego-swiata oraz uczenie-się-siebie-i-otaczającego-swiata posiada zatem swój szczególny horyzont i kontekst – obecności drugiego człowieka jako kogoś nieredukowalnie innego w swej zewnętrzności istnienia, ale zarazem nieredukowalności bycia „obok”, „naprzeciw” oraz w „obrębie” tego samego czasu i miejsca. Człowiek dzieli więc czas i miejsce z innym człowiekiem, to zaś staje się źródłem jego bezpieczeństwa lub zagrożenia, współpracy lub rywalizacji, wsparcia lub dyskredytacji – odczuwania i przeżywania swojskości i wspólnotowości lub obcości i antagonizmu. Tak czy inaczej, człowiek w aktach swej autokreacji i progresji, zdany jest na drugiego człowieka, ponieważ jego rozwój rozgrywa się w horyzoncie i w kontekście obecności Innego. Ów specyficzny horyzont i kontekst doświadczenia człowieka jako indywiduum warunkuje zaś w mniejszym lub większym stopniu jego rozwój jako podmiotu odczuwania, poznawania i działania. W ten sposób obecność innego człowieka jest preferenomenem – najbardziej pierwotnym źródłem specyficznie ludzkich i dla rozwoju tego, co ludzkie niezbędnych – doświadczeń egzystencjalnych. Inny – ujmując rzecz w kategoriach spolaryzowanych i symbolicznych – to obiecany raj (*osobowo upostaciowiony Eden*) lub otchłań piekła (*osobowo upostaciowiony Szeol*): wybawiciel lub oprawca, przewodnik lub zwodziciel, przyjaciel lub zdrajca, budowniczy lub burzyciel. Inny to ten, który darowuje lub odbiera nam świat itd. Inny człowiek nie tylko jednak jest tym „obok” lub „naprzeciw” nas, ślad jego obecności, stylu i sposobu bycia odcisnięty zostaje bowiem w nas samych. W ten sposób każdy człowiek nosi w sobie coś z innego człowieka – w czymś i pod jakimś względem został ukształtowany w ramach procesów socjalizacyjnych, wychowawczych i edukacyjnych na „wzór i podobieństwo” innych. Człowiek nosi w sobie *osobowo upostaciowione podobieństwo* do Innego i w ten sposób, znów ujmując rzecz w kategoriach spolaryzowanych i symbolicznych, zawsze bliżej mu do tego, by być heroldem owych odmiennie spersonalizowanych rzeczywistości – *Edenu* lub *Szeolu*. I w tym znaczeniu Inny zawsze staje się naszym nieświadomym i bezwiednym lub świadomym i intencjonalnym punktem odniesienia (identyfikacji lub odróżnienia) w formach naszego własnego-bycia-w-swiecie. To w horyzoncie i w kontekście „obok”, „naprzeciw”, „w obrębie” obecności innych urzeczywistniane są nasze akty autokreacji i egzystencjalnej progresji. To również charakter owego fenomenu obecność Innego, wyrażając się w *osobowo upostaciowionej rzeczywistości* naszego świata życia codziennego staje się pobudką nieustannych powrotów do „ziemi żywej i rodzimej” lub ustawicznych ucieczek z „ziemi spustoszonej i wrogiej” – naszych powrotów do *Itaki* lub ucieczek z *Egiptu*. Nasze własne, niepowtarzalne

i nieredukowalne trajektorie egzystencjalnych aktów progresji i transgresji są zarazem historią naszej heroicznej *odysei* lub heroicznego *exodusu*.

Ujmując rzecz jeszcze od innej strony, należy stwierdzić, że ludzkie doświadczenie-siebie-i-otaczającego-swiata oraz ludzkie uczenie-się-siebie-i-otaczającego-swiata zawsze ma charakter *nadbudowywania się* na czymś (wymiar wertykalny doświadczenia egzystencjalnego) oraz *poszerzania się* względem czegoś (wymiar horyzontalny doświadczenia egzystencjalnego). Człowiek nigdy nie zaczyna więc od punktu zerowego i nigdy nie jest też w stanie, nawet wtedy, gdy programowo i celowo do tego dąży, by żyć — myśleć i działać w całkowitym zatarcu śladów swych wcześniejszych doświadczeń oraz tego, czego do tej pory doświadczył lub nauczył się w horyzoncie i kontekście obecności innych<sup>23</sup>. Nawet myśląc o nowo narodzonego niemowlęciu, nie można mówić o absolutnym i autotelicznym punkcie zerowym jego doświadczeń życiowych. Ów punkt zerowy doświadczeń noworodka, niemowlaka i dziecka osadzony jest bowiem, pomijając już samą kwestię życia prenatalnego i jego wpływu na przyszłe życie tegoż noworodka, w doświadczeniach matki, czy opiekujących się nim po narodzeniu innych osób socjalizująco znaczących. W tym znaczeniu nie ma absolutnych i autotelicznych punktów zerowych doświadczenia ludzkiego. Uwidacznia się tu zatem kolejny nieredukowalny paradoks egzystencji ludzkiej, związany z nieautonomicznością źródeł i form doświadczenia człowieka, który z natury przez całe życie przecież zmierza — lub też w tym właśnie upatruje najdalej posuniętych przejawów własnego rozwoju i własnej sprawczości — do autonomizacji źródeł i form swojego doświadczenia, wyrażającego się w sposobach własnego bycia-w-świecie oraz własnego uczenia-się-w-świecie. Można zatem powiedzieć, że doświadczenie ludzkiej autonomiczności wyrasta z konstytutywnie nieautotelicznych doświadczeń, uwarunkowanych szeroko rozumianym i specyficznie ludzkim środowiskiem życia.

### Swoistość egzystencjalnych aktów autokreacji i progresji

Wyróżnione człony przewodniego problemu: poszukiwanie, poznawanie, tworzenie samego siebie można wpisać w podstawowy definicyjny schemat postawy człowieka, wraz z jej komponentem emocjonalnym, poznawczym i behawioralnym (Obuchowski, 1983, s. 59). Akty poszukiwania samego siebie związane są bowiem z jakimś kierunkiem emocjonalnych poruszeń (pozytywnych lub negatywnych) oraz związanych z tym systemem odczuwanych istotności. Z kolei akty poznawania samego siebie wiążą się z kierunkiem kognitywnych poruszeń (pragmatycznych lub spekulatywnych) ludzkiej świadomości oraz towarzyszących

<sup>23</sup> Rozważając przykładowo kategorię „edukacji trzeciego stopnia” w kontekście zjawisk i procesów świata ponowoczesnego, która mogłaby na pierwszy rzut oka przeczyć temu twierdzeniu, okazuje się jednak, gdy rozpatrzymy tę rzecz bliżej, że owa edukacja jako racjonalna reakcja na strukturę i dynamikę doświadczenia przez człowieka świata ponowoczesnego — nie znosi argumentatywnych uprawomocnień tegoż twierdzenia. „Edukacja trzeciego stopnia” jako uczenie się tego „jak przerwać regularność, jak uwolnić się od nawyków i zapobiec przyzwyczajeniom, jak przekształcić fragmentaryczne doświadczenia w nieznanne dotychczas wzorce”, mimo wszystko opiera się na dotychczasowym zasobie naszych doświadczeń i nabytych dyspozycji, choćby tych, które czynią nas zdolnymi do rozumienia, że takiego stylu i sposobu działania wymaga od nas sytuacyjne uwarunkowanie naszego bycia w takim, a nie innym świecie (por.: Bauman, 2007, s. 140-143).

jej zainteresowaniach i aktywnościach intelektualnych. W końcu akty tworzenia samego siebie wiążą się z jakimiś formami zobiektywizowanych czynności, w związku z którymi człowiek jako podmiot działający jest zarówno podmiotem, jak i „przedmiotem”. Poszukiwanie i poznawanie samego siebie zasadniczo, choć nie tylko, przebiega „w świecie wewnętrznym”, jednak tworzenie siebie samego urzeczywistnia się „w świecie zewnętrznym”. Człowiek tworząc siebie samego, musi bowiem stać się człowiekiem czynu, sprawczym podmiotem działania-stwarzania poprzez które przybierają konkretną i zobiektywizowaną postać jego wewnętrzne akty poszukiwania i poznawania oraz poprzez które dokonuje on aktów historycznej, kulturowej i społecznej samoobiektywizacji.

W tym też kontekście zagadnienie poszukiwania, poznawania i tworzenia samego siebie w gruncie rzeczy można sprowadzić do problemu rozwoju – progresji ujmowanej w kategoriach egzystencjalnych. W naturze zorientowań i nastawień progresywnych jest zaś nieustanne otwieranie nowych horyzontów i perspektyw własnych form i postaci bycia, które jest nierozzerwalnie związane z samym byciem-w-wieście. Doświadczając form i postaci własnego bycia oznacza więc doświadczać własnego czasoprzestrzennego usytuowania w świecie życia codziennego. W tym znaczeniu świat życia codziennego i związany z nim bieg tego, co prozaiczne i powtarzalne jest areną ludzkiego doświadczenia fenomenu zwyczajności i nadzwyczajności samej progresji.

Zwyczajność jako aspekt ujmowania ludzkiej progresji wiąże się tu z tym, jak się wydaje, że rozwój jest pewną podstawową koniecznością egzystencjalną człowieka, rozpatrywaną zarówno w kategoriach przyrodniczo-biologicznych, jak i społeczno-kulturowych. Życ z założenia oznacza bowiem rozwijać się – przekraczać granice tego, co aktualne i wykraczać ku temu, co możliwe; doświadczać każdej nowej chwili jako nowego i nieredukowalnego do wcześniejszych skryptów przystosowania i rozwoju wyzwań (możliwości i zagrożeń), uwarunkowanych swoistością i niepowtarzalnością czasu i miejsca własnego świata życia codziennego – bycia-w-wieście. Z kolei nadzwyczajność jako aspekt ujmowania ludzkiej progresji wiąże się z tym, że ludzki rozwój paradoksalnie zawsze jest też pewną postacią egzystencjalnej niekonieczności, naddatku i nadwyżki określonej horyzontem bliskiej lub odległej przyszłości. A to, co określa horyzont przyszłości związane jest z tym, co można określić mianem *logiki niedorażności ekonomii istnienia*, tzn. względnej autonomii w stosunku do samej presji i konieczności bycia zanurzonym i pochłoniętym dorażnością biegu wydarzającej się rzeczywistości. W tym znaczeniu rozwój nie jest konieczny do tego, by przetrwać w horyzoncie prezentystycznie doświadczanej chwili, by egzystować w perspektywie zaspokajania najbardziej dorażnych i niezbędnych *hic et nunc* aktualnych potrzeb, związanych z koniecznością przetrwania oraz ochrony siebie, aktualnego zabezpieczenia doświadczanego w teraźniejszej chwili *status quo* – egzystowania.

Co więcej progresja ujmowana zarówno w aspekcie swej zwyczajności, jak i nadzwyczajności nie jest prostym przeciwieństwem stanu, który określamy mianem regresji. Egzystencjalnej progresji należy bowiem, jak się wydaje, w tej samej mierze przeciwstawić regresję, jak i stagnację. Każda postać stagnacji nie tylko otwiera drogę do faktycznych i jednoznacznych postaci regresji, ale zarazem jest też swoistą postacią regresji utajonej. W ten sposób ludzki rozwój wyrażając się w aktach egzystencjalnej progresji – nieustannego otwierania nowych horyzontów oraz perspektyw własnych form i postaci bycia-w-wieście – znajduje swoje przeciwstawienie w dwójakiego rodzaju stanach o charakterze negatywnym: aktywnych (w postaci antyroz-

wojowych przejawów *faktycznej regresji*) lub pasywnych (w postaci antyrozwojowych przejawów stagnacji jako *regresji utajonej*).

## Zakończenie

Mówiąc o zakończeniu podjętych w tym miejscu analiz właściwie mówimy o konieczności ich faktycznego otwarcia w kontekście innych lub nowych obszarów problematyki — mówimy o zakończeniu jako otwarciu. W tym kontekście warto wskazać na kilka hipotetycznych obszarów eksploracyjnych dalszej problematyki i analizy zagadnienia poszukiwania, poznawania i tworzenia samego siebie oraz na heurystyczne znaczenie tej problematyki dla perspektywy badawczej filozofii edukacji/wychowania.

Otóż, wytyczając poznawcze tropy dalszych analiz można pytać o to: Czy każdy rodzaj poszukiwania z zasady prowadzi do uzyskania autentycznego poznania samego siebie? Czy uzyskanie jakichś satysfakcjonujących postaci poznania samego siebie znosi tym samym potrzebę dalszego poszukiwania, osadzonego w horyzoncie otwartości oraz tego, co niedookreślone? Czy adekwatne poznanie samego siebie jest rękojmią sprawczego i efektywnego egzystencjalnie tworzenia samego siebie? Czy można stworzyć samego siebie nie dysponując adekwatnym, dostatecznie pogłębionym i rozległym poznaniem samego siebie?

Czy tworząc samego siebie, zarazem samoistnie nie wkraczamy na drogę poznawania siebie samego? Czy poznając samego siebie, zarazem nie konstytuujemy samoistnie aktów stwarzania samego siebie? Czy przejawiając ignorancję lub ambiwalencję, i nie poszukując samego siebie, można w ogóle mówić o jakichś postaciach i przejawach poznawania i tworzenia samego siebie? Czy będąc skazanym na ograniczenia i błędy oraz nie dysponując pełnym poznaniem samego siebie, możemy w sensowny i perspektywiczny sposób stworzyć samego siebie? W końcu, czy dysponując względnie pełnym, pogłębionym i rozległym poznaniem siebie samego, dysponujemy już wszystkim, co jest nam niezbędne do tworzenia samego siebie?

Wskazując zaś na heurystyczne znaczenie podjętej tu problematyki dla filozofii edukacji/wychowania można powiedzieć, że określone modele poszukiwania, poznawania i tworzenia samego siebie oraz wypracowane w ich ramach konceptualizacje i rozstrzygnięcia *de facto* określają różne modele samej filozofii edukacji/wychowania. W ten sposób uwidaczniane zostają konceptualizacje i rozstrzygnięcia takich kwestii, jak: 1. W jaki sposób, czego, gdzie, w imię jakich racji, i czy w ogóle poszukiwać oraz jaką rolę ma tu odegrać wychowanie i kształcenie?, 2. W jaki sposób, co, w jakim zakresie, w imię jakich racji, i czy w ogóle dążyć do poznania oraz jaką rolę ma tu odegrać wychowanie i kształcenie?, 3. W jaki sposób, w jakim zakresie, ze względu na jakie możliwości i ograniczenia, w imię jakich racji, i czy w ogóle tworzyć oraz jaką rolę ma tu odegrać wychowanie i kształcenie? Kwestie te w ścisłym tego słowa znaczeniu określają zaś swoistość antropologicznych, aksjologicznych i teleologicznych lub, ujmując to od innej strony, ontologicznych, epistemologicznych i metodologicznych, stanowisk, ze względu na które, w warstwie ich ogólności, mamy do czynienia z określonymi reprezentacjami i modelami filozofii edukacji/wychowania.

## Bibliografia

- Bauman Z. (2007). Edukacja: wobec, wbrew i na rzecz ponowoczesności. W: M. Dudzikowa, M. Czerepiak-Walczak (red.), *Wychowanie. Pojęcia – procesy – konteksty*, t. 1. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwa Pedagogiczne.
- Berger P. L., Luckmann T. (2010). *Spółeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Buber M. (2004a). Droga każdego człowieka. W: M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, tłum. G. Zlatkes. Warszawa: Wyd. Cyklady.
- Buber M. (2004b). Nie zajmować się wyłącznie sobą. W: M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, tłum. G. Zlatkes. Warszawa: Wyd. Cyklady.
- Camus A. (1998). *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.
- Camus A. (2004). Mit Syzyfa. W: A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, tłum. J. Guze. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.
- Chisholm R. M. (2002). *Person and Object. A Metaphysical Study*. London: Routledge.
- Dostojewski F. (1963). Nietoczka Nieznanow, tłum. G. Karski. W: F. Dostojewski, *Białe noce i inne opowiadania 1848-1859*. Warszawa: PIW.
- Gara J. (2014a). Fenomen wolności i pedagogiczne implikacje nieredukowalności wolnościowych dążeń człowieka. *Kultura i Wychowanie*, 7, 22-41.
- Gara J. (2014b). Idea interdyscyplinarności i interdyscyplinarna natura wiedzy pedagogicznej, *Forum Pedagogiczne*, 1, 35-54.
- Gara J. (2014c). Sfinks i Feniks – modele/wzorce uobecnienia się w doświadczeniu Innego. W: D. Jankowska (red.), *Pedagogika dialogu. Wokół pedagogii Janusza Korczaka*. Warszawa: Wyd. APS.
- Goffman E. (2008). *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak. Warszawa: Wyd. ALETHEIA.
- Heller M. (2015). *Moralność myślenia*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Husserl E. (2013). *Doświadczenie i sąd*, tłum. B. Baran. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Jackson K. (2013). Sartre's Concept Of The Look: Hell And Other People, *Existential Analysis*, 24 (2), 238-249.
- Kozielecki J. (1996). *Człowiek wielowymiarowy*. Warszawa: Wyd. Żak.
- Kozielecki J. (2007). *Psychotransgresjonizm. Nowy kierunek psychologii*. Warszawa: Wyd. Akademickie Żak.
- Laertios Diogenes (1968). *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska. Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Marcos A. (2012). *Filozofia nauki. Nowe wymiary*, tłum. P. Roszak. Toruń: Wyd. Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Obuchowski K. (1983). *Psychologia dążeń ludzkich*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.



- Pierwsza Księga Samuela (1982). W: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne.
- Piłat R. (2013). *Aporie samowiedzy*. Warszawa: Wyd. IFIS PAN.
- Plutarch (2004). *Żywoty równoległe*, t. 1, tłum. K. Korus. Warszawa: Wyd. Prószyński i S-ka.
- Romilly J. de (1994). *Tragedia grecka*, tłum. I. Sławińska. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Saint-Exupéry A. de (1990). *Twierdza*, tłum. A. Ołędzka-Frybasowa. Warszawa: Pax.
- Sartre J. P. (2007). *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa i in. Kraków: Wyd. Zielona Sowa.
- Scheler M. (1987). O idei człowieka, tłum. A. Węgrzecki. W: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa: PWN.
- Schütz A. (2011). *Collected Papers V. Phenomenology and the Social Sciences*. Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer.
- Schütz A. (2012). O wielości rzeczywistości. W: A. Schütz, *O wielości światów*, tłum. B. Jabłońska. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Simmel G. (2007). Problem losu. W: G. Simmel, *Filozofia kultury. Wybór esejów*. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Suchodolski B. (1974). Współczesne problemy filozofii wychowania. *Kwartalnik Pedagogiczny*, 1, 4-10.
- Tischner J. (2001). *Filozofia dramatu*. Kraków: Wyd. Znak.
- Trzęsicki K. (2008). *Logika. Nauka i sztuka*, wyd. III, popr. i poszerz. Wersja elektroniczna: <http://logika.uwb.edu.pl/KT/LogikaNaukaisztuka.pdf>
- Wasilewski M. (2013). *Protagoras z Abdery – sofista i wychowawca. Studium z historii filozofii wychowania*. Łódź: Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego.
- Wust P. (1995). *Niepewność i ryzyko*, tłum. K. Toeplitz. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Żelazny M. (2009). *Estetyka filozoficzna*. Toruń: Wyd. Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

## Summary

### Existential problematisation of exploration, cognition and self-creation

The problem of human progression and self-creation is closely related to the interest in the broadly understood human philosophy as well as the philosophy of education. The questions and decisions of human philosophy translate directly into the questions and the resolutions of the philosophy of education. The author's conceptualization of the title issue is based on exposing such moments of existential human experience as necessity, authenticity, paradoxality, presence trace or tragedy. The aporetic dimensions of progression and self-creation have also been subjected to problematisation: 1. Topicality *versus* potentiality of being, 2. immanence *versus* transcendence of being, 3. reality *versus* the ideal of being, 4. elusiveness *versus* self-objectification of being, 5. non-autonomy *versus* autonomy of being.

**Keywords:** General pedagogy, philosophy of education, existential experience, aporeticity of experience, phenomenon of self-creation, phenomenological-existential analysis.