

Człowiek jako swojość i obcość – „słaby” projekt etyczny

Abstrakt: W artykule podejmuję problematykę człowieka jako istoty granicznej w obszarze przeżywania swojości i obcości. Jednocześnie uznaję, że tworząc swą tożsamość w toku narracji, człowiek winien się otworzyć na doświadczenie swojości i obcości ujęte w kategoriach wydarzania (się). Doświadczenie to prowadzi człowieka do rozpoznania i rozumienia siebie jako istoty granicznej, która „wystawiając się” na swój sposób bycia – tworząc projekt bycia sobą, ujęty jako projekt etyczny – daje „dowód” swej kruchości, przemijalności *et cetera*. Zadaję pytanie, czy tak ujęty człowiek jako „słaby podmiot”, tworzący siebie jako „słaby” projekt etyczny, gdzie w określeniach tych zawierają się już przesłanki „słabej myśli” Gianniego Vattimo, może stać się wyzwaniem dla „przemyslenia” antropologicznych kontekstów w myśli pedagogicznej i edukacji.

Słowa kluczowe: myśl słaba, obcość, pedagogika, projekt etyczny, swojość, wydarzenie

*Ontologia nie jest niczym innym jak
interpretacją naszej kondycji i sytuacji,
jako że bycie spełnia się w swoim
„wydarzeniu”, następującym w procesie
jego i naszego stawania się historią*

Gianni Vattimo

*być znaczy też coś innego niż „jest”
w klasycznym sensie: znaczy też:
byłoby, mogłoby być, miało być,
lecz nie było (choć próbowało)*

Constantin Noica

Człowiek – swojość i obcość

Paul Ricoeur mówi, że człowiek tworzy swoją tożsamość w toku narracji, która jest tekstem składającym się z wielu opowieści zebranych ze sobą w jedną, toczącą się zazwyczaj w „teraz i tutaj”¹. Narracja ujęta jako mówienie/wypowia-

¹ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, Warszawa 2005, s. 237.

danie się o sobie, a raczej wypowiedzanie siebie, odsłania różne postacie *ja* – na przykład te z przeszłości, terażniejszości i antycypowanej przyszłości. A jednocześnie jest – może być – do tego stopnia stała, że daje poczucie ciągłości i jedności, o czym przekonuje nas Ricoeur, traktując o tożsamości narracyjnej jako rozpiętej w czasie między tożsamością *idem* i *ipse*. Tożsamość *idem* to tożsamość „tego, co jednakowe, takie samo” – „bycie tym samym” (łac. *idem*). Tożsamość *ipse* to tożsamość „siebie samego” – „bycie sobą” czy „tym-który-jest-sobą” (łac. *ipse*), wskazujące na tak zwaną jakościową tożsamość, a nie numeryczną, którą jest tożsamość *idem*. Ricoeur proponuje dwie formy trwałości w czasie, będące odpowiedzią na pytanie „kim ja jestem?”. Owymi formami są charakter – „co” pewnego «kto»² i dochowane słowo². W książce *O sobie samym jako innym* Ricoeur używa określenia „trwałe dyspozycje”, z którymi wiążą się pojęcie przyzwyczajenia i nabytych utożsamień. Przyzwyczajenie dzieli na to, które dopiero nabywamy, i na to już nabyte. To drugie, stając się trwałą dyspozycją, stanowi cechę charakteru. Tożsamość osoby lub wspólnoty tworzą także „utożsamienia” z wartościami, normami, ideałami, wzorami, bohaterami, w których osoba lub wspólnota się rozpoznaje. Dochowane czy też dotrzymane słowo – ilustracją tego jest obietnica, że nie zawiodę – jest dowodem stałości, wierności sobie w obliczu zmian, na przykład przekonań, upodobań i uczuć. Dochowane słowo wpisuje się tylko w wymiar „kto”.

Tożsamość *idem* i *ipse* tworzą mnie samego jako w pierwszej kolejności swojość³ – tego, który – na dwóch odmiennych poziomach „pracy” tożsamości, i *idem*, i *ipse* – jest rozpoznawany przez siebie i innych oraz dla siebie i dla innych jako ten oto, a nie ktoś inny. Rozpoznawanie siebie w toku narracji nie jest tylko percepcją siebie na podstawie odpowiedzi na pytanie: „kim jestem dzięki temu, czy z powodów tego, kim się stawałem?”. To i projekcja siebie z przeszłości ku terażniejszości i przyszłości.

Ale czy pojęcie tego, co własne – swojskie, jest pierwotniejsze od pojęcia tego, co obce⁴? Odwołam się do ujęcia Martina Heideggera swojości, dla którego własne bycie – własność bytu, którym jestem – wiąże się z określeniem bycia przez mojość (heideggerowskie *Jemeinigkeit*). To bycie bezpośrednio dane temu, kto to bycie doświadcza. Ono jest jego własnością i jako czyjaś własność jest niezastępowalne. Heidegger pisze:

² Tamże, s. 203.

³ Używam określenia swojość, a nie „sobość”, czy tak jak tłumaczy Małgorzata Kowalska we *Wstępie* do książki Ricoeura *O sobie samym jako innym* – „ten-który-jest-sobą”, tym samym wychodzę poza te określenia przypisane wykładni Ricoeurowkiej. W innym miejscu dokonuję analizy tożsamości *ipse*, którą można łączyć z „sobością” czy byciem sobą, „tym-który-jest-sobą”. Swojość jest jej „połowicznym” warunkiem. W niniejszym artykule, ze względu na jego ramy, nie rozwijam tego wątku, jedynie w tym miejscu go sygnalizuję.

⁴ Obcość traktuję jako jedną z modalności inności. Zob. A. Walczak, *Spotkanie z wychowankiem. Ku tożsamości ipse*, Łódź 2011, s. 63–120.



Bycie tego bytu jest zawsze *moje*. W swym byciu byt ten sam odnosi się do swego bycia. Jako byt o tym byciu jest on zdany (*überantwortet*) na swe własne bycie. Tym, o co temu bytowi zawsze chodzi, jest *bycie*⁵.

Mojość – swojość to źródłowe doświadczenie własności bycia jako każdorazowej egzystencji zdarzającej się w świecie, nie będącej egzemplarzem jakiegoś rodzaju bytu, lecz będącej byciem, którym zawsze jesteśmy sami. Jestestwo źródłowo rozumie swoje bycie przed świadomością i pomimo niej. Jest to pierwotne, źródłowe doświadczenie własnej egzystencji. W „przeżywaniu życia” tu oto człowiek konstytuuje własną egzystencję w świadomości istnienia jej mojości/swojości. Dlatego Heidegger o życiu człowieka w kontekście śmierci mówi, że jego kres jako taki nie może być czyjś – nie może być mój, moje może być życie jako bycie-ku-kresowi. W życiu człowieka ujawnia się ontologicznie określona mojość/swojość, ale także fundamentalnym jest odniesienie do mojościowego/swojego/własnego bycia w jego szczególności i wyłączności wyrażające się w trosce o nie.

W ujęciu jednak Ricoeura chronologia konstytucji swojości i obcości zostaje zniesiona, niemniej – idąc po śladach Heideggera – wydaje się, że najpierw jest swojość na zasadzie nie tyle „koszuli bliższej ciała”, co odczuwania siebie (a zatem i cielesności siebie) z perspektywy pierwszej osoby, niż obcość, która zazwyczaj kojarzy się z oddaleniem. Zobaczmy, co na ten temat może nam podpowiedzieć Bernhard Waldenfels, kreśląc topografię i podstawowe motywy fenomenologii obcego, przy jednoczesnym zauważeniu, że obcym jestem ja sam dla siebie i że jest to fenomen graniczny *par excellence* odsłaniający nieusuwalną asymetrię.

Swojość i obcość są pochodnymi wytyczania przez człowieka granic w procesie odczuwania czegoś, co wewnętrzne, co jest we mnie i co jest zewnętrzne, występujące poza moim obszarem, co należy do mnie i co jest przeciwieństwem własności, co bliskie i dalsze, obeznane czy znane i odmienne, nieznanne, pewne i niepewne, poznane i niepoznane, jawne i tajemnicze *et cetera*⁶. Dla Waldenfelsa ten, kto się odróżnia, ten, kto ustanawia granice, jest jakoś zaznaczony. Natomiast ten, od którego ktoś się odróżnia, pozostaje niezaznaczony⁷. Obce jest nie-moje lub jeszcze nie-moje, w przeciwieństwie do własnego – swojskiego, które przynależy do mnie – cielesnie, kulturowo, zawodowo *et cetera*. Wówczas obcość jeszcze nie ma znaczenia/znaczeń – jeszcze nie jest ujęta jako „coś”. Aby obcość, ale i swojość – jak pisze Waldenfels – mogła być dana człowiekowi zachowującemu się jako ktoś, musi być dana jako coś (rzeczywistego, możliwego lub niemożliwego): „coś pojawia się *jako* coś, nie znaczy wcale, *jest* ono *czymś*. *Staje się czymś*, gdy przyjmuje jakiś sens [...]”, wówczas przejawia się i jest wypowiedalnym tak, a nie inaczej⁸.

⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 2014, s. 58.

⁶ Waldenfels podkreśla, że istnieją różne style obcości. Dlatego jej samej nie da się sprowadzić w jej przeciwieństwie do swojości jako identyczności do nieidentyczności (B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, Warszawa 2009).

⁷ Tamże, s. 22–23.

⁸ Tamże, s. 32–35.



Kim jestem dla siebie – swojoci – jako obcy? Mogę być obcym – nieobecnym dla siebie i wówczas przed samym sobą odslaniam radykalność obcości. To odseparowanie polegające na osobliwości oddalenia konstytuującego się z obecności obcości gdzie indziej, poza moim „zamieszkiwaniem”, poza moimi granicami siebie. Jako obcy mogę także po prostu nie przystawać do tego, co określam mianem swojskości, rozpoznanej i jakoś uporządkowanej. Wówczas mogę uszczelniać granice swojoci. Waldenfels pisze:

gdy tylko obce przenika w arkana wolności i rozumu, podnosi się alarm chaosu. [...] Obcość przemienia się we wrogość, tym bardziej nieprzejednaną, im bardziej każda ze stron przeświadczona jest o swojej racji. Mają się na baczności, zamykają się w sobie⁹.

Jestem wobec obcości (i obcości siebie) bezsilny. To paraliżuje moje o sobie stanowienie. Poddaję wówczas w wątpliwość mnie samego jako swojość. I to swojość staje się obca dla mnie¹⁰.

Obcość manifestuje się przez pobudzenie swojoci i zostawia tym trwalszy ślad, im bardziej została poruszona swojość, im bardziej zastał naruszony jej porządek, „kusi nas i kwestionuje nasze własne możliwości”¹¹. Czuję się ugodzony obcością, zanim zacznę pytać o nią i odpowiadać na jej wyzwanie. I to już nie konfrontacja z obcością, ale ze swojością, naruszony bowiem porządek swojoci „nie tylko może wyrodzić się w nieporządek, ale także może przejść w inny porządek; może być inny, niż jest”¹². Jednak w każdym, również „nowym” porządku, „tkwi ślepa plamka w postaci czegoś nieuporządkowanego, co bynajmniej nie jest tylko brakiem [...] nie zostaje ona wymazana, ale wędruje z jednej pozycji systematycznej na inną”, i co stanowi podatny grunt dla rodzenia się odpowiedzi na wezwanie obcości¹³. Zdaniem Waldenfelsa obcość pozwala rozpoznać granicę własnej pojemności i zakwestionować własne, ale bywa, że dochodzi do samoodgraniczania, gdzie swojość wyłania się z wytyczania granic:

zakwestionowanie własnego okazuje się koniec końców zakwestionowaniem własnego przez własne. Człowiek pozostaje u siebie. [...] odniesienie do siebie samego zachowuje prymat, nawet jeśli dysponowanie sobą napotyka wyraźne granice¹⁴.

⁹ Tamże, s. 3.

¹⁰ Obcość mnie samego odczuwam również wtedy, kiedy nie wiem, kim jestem dla siebie samego, kim byłem i kim będę – o ile tożsamość siebie można tak po prostu sprowadzić do wiedzy o sobie. Ja sam jawię się dla siebie jako niewiadoma będąca wielkością występującą w świecie, której wartość należy znaleźć przez rozwiązanie problemu obcości – problemu „kim jestem?”. Obcość tak ujęta nie jest jednak tajemnicą.

¹¹ Tamże, s. 55. Waldenfels pisze: „Jesteśmy wynalzcami tego, co odpowiadamy, lecz nie tego, na co odpowiadamy i co nadaje wagę mowie i naszym czynom” (tamże, s. 64).

¹² Tamże, s. 15.

¹³ Tamże, s. 19, 28.

¹⁴ Tamże, s. 27–28.



By przekroczyć granicę samoodgraniczania potrzeba otwartości na obcość, która pozwala zarazem na odróżnianie się. I tutaj Waldenfels podkreśla, że w formie odniesienia się do swojości odnoszą się do obcości, a to będzie oznaczało, że „Ja jest innym, gdyż obcość zaczyna się we własnym domu. [...] nikt nie jest po prostu tym, kim (on lub ona) jest [...]”¹⁵. Odniesienie do obcości w odniesieniu do swojości „dopuszcza myślowe łączenie nieodpartości roszczeń z wynajdywaniem własnych odpowiedzi”¹⁶.

Wróćmy do ujęcia tożsamości narracyjnej Ricoeura. W jej tworzeniu się wymagana jest obecność, czy raczej przejawianie się obecności inności. Pisze:

każdy otrzymuje całkowite zapewnienie swojej tożsamości dzięki uznaniu przez innego. [...] inny może pełnić kolejno funkcję przeszkody, pomocnika czy współnika, jak w działaniach wspólnych, w których niekiedy nie sposób wyodrębnić wkładu każdego z działających¹⁷.

Narracja jest zatem tworzącą się wielowątkową opowieścią człowieka o różnych relacjach swojości i obcości trwających i przejawiających się w czasie. W tworzeniu własnej narracji obecne jest zatem i to, co wymyka się prostemu ustanawianiu porządków, w jakich człowiek określa się jako „prosta” swojność. Tym czymś jest właśnie obcość. Potrzebuję konfrontacji z obcością i „przyjęcia jej pod swój dach”, by nie ulegać zamkniętym formom swojej narracji. Tym bardziej, że bycie na skrzyżowaniu swojości i obcości własnego bycia może – odwołując się do sytuacji granicznych Karla Jaspersa¹⁸ – uprzytamniać człowiekowi jego pozycję w świecie – to, że jest bytem problematycznym i że z sobą samym musi sobie poradzić, by móc po prostu żyć. Bez dodatku, że z sensem, że kreatywnie, że mobilnie, że przedsiębiorczo, że szczęśliwie, że dobrze, że godnie, że mądrze... *et cetera*.

Wy-darżanie się swojości i obcości

Spotkanie swojości i obcości należy umieścić w kategoriach wydarzenia, które odsyła człowieka do konkretności jego istnienia, do tego, co ponad nią, gdzieś dalej i głębiej, do bezgruntu¹⁹. Waldenfels zwraca uwagę, że w świecie przeżywanym ma miejsce to, co poprzedza wszelką inicjatywę i co przybiera formę pewnej nieuniknioności, i to jest właśnie wydarzeniem.

¹⁵ Tamże, s. 24.

¹⁶ Tamże, s. 29.

¹⁷ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 257–258.

¹⁸ Zob. K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, [w:] R. Rudziński, *Jaspers. Wybór pism*, Warszawa 1978.

¹⁹ Martin Heidegger przyrównuje bezgrunt do samego wy-darżenia. Pisze: „Wszelako bezgrunt ten nie jest ani pustą nicością, ani mrocznym chaosem, lecz: wy-darżaniem (*Er-eignis*)” (M. Heidegger, *Identyfikacja i różnica*, Warszawa 2010, s. 68).



Jeśli ktoś mówi tu o prawdziwym zaskoczeniu, o uprawnionym zdumieniu czy też o fałszywym strachu – pisze Waldenfels – to podsuwa pod doświadczenie kryteria, które wyrastają dopiero z jego opracowania. Zaskoczenie pozostaje zaskoczeniem, zdumienie zdumieniem, a strach strachem [...] ²⁰.

Wydarzenie można określić jako uderzenie chwili w rozpiętości czasu. To doświadczenie prawdziwie przejmujące, intensywne, wznające się w pamięć – nie daje o sobie zapomnieć, choć siła jego przeżywania zmniejsza się w czasie. Może zawiesić, zatrzymać, czy nawet rozerwać narrację. Temu, co przychodzi do człowieka – jego własna obcość do niego jako swojości, człowiek nadaje znaczenie *post factum*. Wówczas wydarzenie zostaje nazwane i ulokowane w strukturze opowieści o życiu i poddane wyjaśnieniu. Ale wydarzenie pełni taką właśnie rolę o tyle, o ile zostaje mu nadane znaczenie.

W wydarzeniu odsłania się granica, wskazująca na swojość i obcość – różnych, nieporównywalnych ze sobą postaci człowieka i zarazem ta granica jest nie tyle przekraczana, co znoszona z jej równoczesnym zachowaniem. Obcość nie oddziela człowieka od jego swojości – ona pozwala mu do siebie docierać, rozpoznawać i rozumieć jako tego, który jako swojość graniczy z obcością.

Wydaje się, że z tak oddanym wydarzeniem koresponduje Heideggerowskie ujęcie wydarzenia jako tego, co dzieje się nie powszechnie, co się zdarza, czy też co się okazuje i co – zazwyczaj – na człowieka spada. Już w *Byciu i czasie* Heidegger pisze o pojęciu okamgnienia oraz prześwitu w nawiązaniu do *Dasein* i jego losu, czyli dziejowości. W powszedniości zdarzają się momenty, kiedy egzystencja – właśnie tylko w „prześwicie” bycia – może „«na okamgnienie» zawładnąć dniem powszednim, choć nigdy – wymazać go” ²¹. Jak powie Heidegger, wydarzenie obdarowuje człowieka jego własną istotą ²², co można rozumieć, że w wydarzeniu człowiek „darowuje siebie”. Dlatego, by obejść jego potoczne znaczenie, możemy zapisać je jako wydarzenie, a w zasadzie jako wydarzanie (się). Człowiek darowuje siebie ku byciu świadomym swej przygodności, przemijalności, niepowtarzalności, nieodwracalności i skończoności w świecie. Gianni Vattimo, w jakimś sensie kontynuator tego wątku myśli Heideggera, pisze: „Bycie nie jest, ale wydarza się (być może także w znaczeniu: przydarza się), jest tym, co towarzyszy – jako ułomność – wszelkim naszym przedstawieniom” ²³.

Wydarzanie się swojości i obcości to podlegać zmianom – proces dziejący się w czasie, przemijania, będąc tym, kim się stało – niedomkniętą i różnicującą się w czasie, a zatem niesubstancjalną całością tego, co swoje i obce.

²⁰ B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, dz. cyt., s. 48.

²¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 520.

²² Por. M. Michalski, *Zrozumieć przemijanie*, Warszawa 2011, s. 244.

²³ G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, dz. cyt., s. 142.



Rodząca się tożsamość pochodzi z wy-darzenia się swojości i obcości – z dopuszczenia ich do współprzynależności²⁴. Człowiek jest i staje się tym, którym jest, i tym, którym nie jest.

Dla Heideggera tożsamość, która nabiera „kształtów” poprzez sposób bycia, u podstaw którego odnajdujemy mediację między swojością i obcością, może zmieniać człowieka i prowadzić go do objęcia-rozumienia-interpretacji swego bycia na drodze ku prawdzie bycia, ale i zbłądzeniu, jeśli tożsamość rozumieć jako identyczność siebie w czasie²⁵. Wy-darzenie (się) nie jest czymś, co my „obmyślamy”, ono dopiero może wprawić myśl w ruch i prowadzić ku „prze-myśleniu” nowych form własnej egzystencji. Ujawnia się wówczas sposób jakby „ponownego” bycia w świecie dzięki zdolności do odkrywania znaczeń wy-darzenia i przekształcania pierwotnej opozycji swojości i obcości w ich pojednanie.

Rozpoznanie siebie jako swojości i obcości „w”/„po” wy-darzeniu

Rozpoznanie siebie jako swojości i obcości można rozumieć jako „powrót do siebie poprzez zewnętrzne zapośredniczenie”²⁶, gdzie obcość, stawiając opór wobec jej zwykłego przyswajania, domaga się, by pozwolić jej być obcością. Mediacja między swojością i obcością, i obdarowanie siebie ich współprzynależnością pozwala powrócić do siebie w znaczeniu trwania przy sobie, gdzie „przy sobie” czy „takosamość” nie jest „zatwardziała”, lecz otwarta na siebie samą. Ricoeur, odwołując się we wstępie książki *Drogi rozpoznania* do leksykalnych znaczeń w języku francuskim słowa *rozpoznanie*, pisze: „Rozpoznać coś jako takie samo, identyczne ze sobą, a nie od siebie inne, oznacza zarazem «odróżnić» to od wszystkiego innego”²⁷ i uznać to za prawdę pomimo pierwotnych wątpliwości i zastrzeżeń, przy czym – jak miemam – tą wątpliwością i zastrzeżeniem jestem ja sam jako obcość.

Rozpoznanie siebie i rozumienie siebie nie zależy od tego, ile człowiek wie o sobie samym jako autorze własnej narracji, lecz od tego, czy potrafi wnikać w znaczenia swojego bycia w świecie i je odczytać. Prymarnością jest zaś otwartość na siebie jako swojosc i obcość, i nieobojętność na jakość swego bycia. Zmiana sposobu myślenia o sobie zakłada zatem bycie w otwartości na samo myślenie, bycie w otwartości na obcość myśli, na jej odmienność, na myśl różną,

²⁴ M. Heidegger, *Identyczność i różnica*, dz. cyt., s. 65.

²⁵ Tamże, s. 73.

²⁶ P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania. Wykłady Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu*, Kraków 2004, s. 99.

²⁷ Tamże, s. 14.



ale własną. Jak pisze Michał P. Markowski, wprawdzie w innym kontekście swej wypowiedzi, „nie mogę zrozumieć niczego, dopóki już nie będę rozumiał, czyli dopóki nie otworzę się na rozumienie, które nie przychodzi «z zewnątrz», lecz jest samym tym otwieraniem się”²⁸.

Warto nadmienić, że w wy-darzeniu (się) siebie jako swojości i obcości może dojść do pomyłki w odczycie. Szczególnie wówczas, kiedy człowiek, przesiąknięty kulturowymi wzorami, bierze siebie za kogoś, kim nie jest, a kim wydaje mu się, że jest. Jak pisze Ricoeur, „przeciwieństwem każdej zdolności jest swoista niezdolność”²⁹. W tym miejscu będzie chodziło o niezdolność do bycia wrażliwym na znaczenia swojej narracji, która może prowadzić do pomyłki w rozpoznaniu siebie jako sobości i obcości. Z drugiej strony, „Jeśli istotą pomyłki jest, według powiedzenia Pascala, «to, że się jej nie rozpoznaje», to nierozpoznanie samego siebie musi być obarczone ryzykiem, że samo będzie błędne”³⁰.

Jako bycie swojością i obcością człowiek odrzuca siebie (domena doświadczenia obcości) i odzyskuje siebie (domena doświadczenia swojości) i między tymi dwoma biegunami tworzą się i dokonują wariacje siebie. Nie spotykam siebie – obcego jako zwartej struktury, nie przyjmuję też siebie – obcego jako konieczności. Nasuwa się tutaj Heideggerowska czy Derridiańska różnica, „która «otwiera» i umożliwia nieskończony proces wykładania bycia, czy też nieskończony ruch generowania i krążenia znaczeń”³¹. Swojość jest formą bycia „w sobie”, w jakimś sensie to przewaga odczuwania siebie jako byt przestrzenny w czasie wskazujący na własną statykę. Doświadczenie obcości, oddalenie się od siebie i jednocześnie wychylenie się ku obcości w napięciu i niepokoju, wytrącając siebie z poczucia równowagi, odczuwając samotność i brak miejsca, wskazuje na przewagę doświadczenia bycia (sobą) – a to zaś na czasowość. Wykraczam ku obcości, stając się w sobie. Bycie „w/ku” mówi o tym, że człowiek jest w sobie – jest sobą, ale i poza swojością siebie również w tym znaczeniu, że wykracza ku innym horyzontom swego bycia. Bycie istotą graniczną – pomiędzy swojością i obcością – odzęgkuje się choćby nawet od próby

zaprowadzenia ostatecznej symetrii między obcym i własnym i zrównania ich ze sobą, [bo] koniec końców równałoby się próbie stworzenia równowagi między terażniejszością i przeszłością, czuwaniem i snem albo życiem i śmiercią, jak gdyby można do woli i w obu kierunkach przekraczać dzielące je progi³². Swojość i obcość to „progi, które łączą poprzez to, że rozdzielają [...]”³³.

²⁸ M. P. Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013, s. 378.

²⁹ P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, dz. cyt., s. 261.

³⁰ Tamże, s. 262. Dlatego Ricoeur konstatuje, że rozpoznanie jest w zasadzie małym cudem pamięci – „I jak każdy cud, niekiedy się nie zdarza” (tamże, s. 261).

³¹ A. Zawadzki, *Etyka, hermeneutyka i myśl słaba. Vattimo, Rovatti, Dal Lago*, „Ruch Literacki” 2013, nr 2, s. 134.

³² B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, dz. cyt., s. 63.

³³ Tamże, s. 112.



Człowiek w sferze swego codziennego bycia sytuuje się „pomiędzy”: pomiędzy swojością i obcością. Bliskie jest to ujęciu „słabego podmiotu” Piera Aldo Rovattiego, podmiotu akceptującego grę różnic, napięć, sprzeczności i o którym Andrzej Zawadzki pisze, że oscyluje on „między nieustannym wygnaniem a nieustannym powracaniem do domu, byciem blisko, gdzieś, w jakimś miejscu, i pozbawionym takiej bliskości, obecnością i oddaleniem”³⁴. Umiejscowienie jest tym-czasowe i wyraża egzystencjalną kondycję człowieka. Dlatego „O «ja» zamieszkującym jakieś miejsce nie można powiedzieć, że jest jego «panem», że je zna, umie się w nim odnaleźć, że jest to jego miejsce”³⁵. Zamieszkiwanie jest niepewne, tym-czasowe, kruche. Ale i przemieszczanie się powoduje gubienie się i słabnięcie. Dlatego gościna u siebie jest tak samo ważna, jak bycie otwartym ku wyruszeniu ku sobie, by móc powracać do siebie – gościna u siebie jako bezwarunkowe, życzliwe i otwarte goszczenie siebie, jak również goszczenie tego, co inne. O słabym podmiocie Vattimo pisze, że jest on „centrum gościnności i nasłuchiwanie różnorodnych głosów, ruchomą tęczą symboli i odwołań, która jest tym bliższa ideałowi, im mniej pozwala się zamknąć w formę daną raz na zawsze”³⁶.

Etyczny wymiar człowieka jako wy-darzającej się sobości i obcości

Człowiek – tak jak bycie – nie jest, ale staje się, spełniając się w całości w swoim wydarzeniu w czasie, następującym w procesie stawania się historią – opowieścią o swym byciu³⁷. Będąc w ruchu, nie wyczerpuje się w projekcie swego bycia – jako bycie myślane „słabo”, o czym szerzej dalej – pojęty zostaje jako wy-darzanie (się). Sam też rozpoznaje siebie w znakach i śladach swego bycia i przesłaniach siebie³⁸. Jest sobie dany w zapośredniczeniach, które są do odczytu – sam jestem tekstem do napisania i do przeczytania – a jako wy-darzanie (się) w czasie staje się może nie tyle bytem przygodnym, ile wędrującym – wędrującym w kierunku rozpoznania i rozumienia siebie.

Rozpoznanie siebie i rozumienie ujawnia swój charakter bycia usytuowanego – wpisuje się w paletę sytuacji egzystencjalnych zanurzonych w kulturowych perspektywach, które organizują każdorazowo doświadczenie siebie.

³⁴ A. Zawadzki, *Etyka, hermeneutyka i myśl słaba*, dz. cyt., s. 141. Człowiek potrzebuje oddalenia siebie i od siebie – dystansu wobec siebie, by móc siebie zobaczyć (zob. tamże, s. 141–142).

³⁵ P. A. Rovatti, cyt. za: A. Zawadzki, *Etyka, hermeneutyka i myśl słaba*, dz. cyt., s. 138.

³⁶ G. Vattimo, cyt. za: A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, dz. cyt., s. 98.

³⁷ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, dz. cyt., s. 3. Por. „bycie nie jest; można powiedzieć, że to byty są, bycie zaś raczej się przydarza” (G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, dz. cyt., s. 139).

³⁸ Choć kategoria śladu jest ważna w filozofii Vattimo, w niniejszym tekście nie omawiam jej.



Rozpoznanie i rozumienie siebie to doświadczenie siebie nie jako podmiotu poznającego, gdzie poznanie posiada status najdonioślejszej zdolności człowieka, lecz – tak jak podkreślał Hans Georg Gadamer w swej krytyce kartezjańskiego podmiotu – podmiotu tworzącego nowe obrazy siebie³⁹. Rozpoznanie i rozumienie siebie nie dociera do jakiegoś ostatecznego fundamentu – stabilnego i niezmiennego ludzkiej egzystencji, podstawy siebie jako bytu. Jest narracją na temat siebie jako różnie przejawiającego się w swym życiu bycia – bycia swojością i obcością.

Człowiek wydarzając się, wymyka się totalizacji i zawłaszczaniu, linearnej, jednokierunkowej i progresywnej postaci siebie. Nie jest dany sobie bezpośrednio, lecz w znakach, śladach, zapośredniczeniach..., które tropiąc, odczytuje i znajduje siebie, powracając do siebie – tym-czasowo. Znamienne w tym miejscu wydają się być słowa przywołanego przez Jacquesa Derridę Paula Celana:

Szukam także – wróciwszy przecież tam, gdzie zacząłem – szukam miejsca własnego pochodzenia. Szukam tego wszystkiego niedokładnym zapewne, bo niespokojnym palcem – na dziecięcej mapie, co muszę od razu przyznać. Żadnego z tych miejsc nie można znaleźć; one nie istnieją, ale wiem, gdzie zwłaszcza teraz, istnieć powinny i... znajduję coś! [...]⁴⁰.

Idąc po śladach rozważań Vattimo, wymiar etyczny tkwi immanentnie w każdym akcie rozpoznania i rozumienia – w akcie interpretacji, która jest świadoma swej względności – tym-czasowości. Jednocześnie – dla Vattimo – etyka jest oparta na rozumieniu i interpretacji, skoro zostały podważone „mocne”, normatywne ustalenia wynikające z przyjęcia uniwersalnej wizji porządku świata.

Dlaczego o człowieku ujętym w kategoriach wydarzania (się) swojości i obcości mówię jako „projekcie etycznym”⁴¹ usytuowanym w „myśli słabej” – *il pensiero debole* – Vattimo?⁴² Ponieważ to w niej akcentuje się, że etyka wyraza z ontologii, polegającej na „«rozszczelnieniu», rozmyciu czy też «osłabieniu» «mocnych», fundamentalnych kategorii ontologicznych, takich jak istota, substancja, *archè* czy *telos* [...]”, i zarazem etyka jest „konsekwencją «myśli słabej», świadomie rezygnującej z fundamentalizmu i przemocy [...] podkreślającej swoją własną względność, kondycyjność i ograniczenie”⁴³. „Słabość”

³⁹ Zob. H. G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993.

⁴⁰ P. Celan, cyt. za: J. Derrida, *Szibbole. Dla Paula Celana*, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12, s. 152.

⁴¹ Prezentowane tutaj rozważania o projekcie etycznym zostały zainspirowane Heideggerowską koncepcją projektu jako otwarcia na możliwość bycia, dzięki czemu człowiek – jestestwo jest czymś więcej niż obecnością ujętą w kategorii zwyczajowo rozumianego faktu (zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 187n)..

⁴² Pojęcie myśli słabej zostało wprowadzone do współczesnej filozofii przez Vattima i spopularyzowane zarówno przez niego, jak i przez takich filozofów, jak Rovatti i Alessandro Dal Lago (zob. *Myśl mocna. Myśl słaba*, dz. cyt.).

⁴³ A. Zawadzki, *Etyka, hermeneutyka i myśl słaba*, dz. cyt., s. 130. Por. zagadnienie zwrotu etycznego w naukach humanistycznych, o którym piszą w odniesieniu do badań nad literaturą m.in.: A. Burzyńska, *Odpowiedzialność myśli*, [w:] A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*,



nie nabiera pejoratywnej wymowy – w kontekście projektu etycznego chodzi o zminimalizowanie arbitralnych nakazów i zakazów etycznych w formowaniu siebie i akcentowanie wagi kontekstowych usytuowań wyborów etycznych w „trosce o siebie”⁴⁴. Ona sama nie jest uciążliwą koniecznością, lecz formą zobowiązania – etycznym doświadczeniem dziejącym się jako odpowiadanie na wezwanie swojości przez obcość do prawdy swego bycia i rodzącym odpowiedzialność w momencie dokonywania wyborów etycznych aż po odpowiedzialność rozumianą jako afirmatywna postawa wobec wydarzeniowości siebie jako swojości i obcości, i odpowiedzialnego siebie rozpoznawania i rozumienia, których horyzont obraca się razem z wydarzeniowością⁴⁵.

Projekt etyczny, wymagający wszak Derridiańskiej dekonstrukcji „etyczności etyki”, następstwem czego jest odcięcie od niej uniwersalizacji etycznych, jest nieusuwalnie niedomknięty i nierozstrzygający⁴⁶. „Prze-myślenie” człowieka w kierunku wy-darzania (się) podejmuje ryzyko zmierzenia się z nieprzewidywalnym i nierozstrzygalnym – gdyż bycie jest dynamiczne, zmienne i zawsze niekompletne. To droga ku sobie, która, omijając *pathos*, kieruje się ku *ethosowi*. Na niej schodzi się z utartych szlaków i poszukuje się nowych możliwości, które kryje w sobie figuratywność relacji swojosc–obcość z misternie utkaną siecią jej wewnętrznych napięć i nierozstrzygalnością ich znaczeń jako ostatecznych.

W *pathosie* odkryć można obecność pożądanego referencji siebie – przedstawiania siebie jako dla siebie i innych czytelnego i dającego się z góry odczytywać za pomocą uniwersalizacji etycznych uprzywilejowujących to, co wsparte na pewnych fundamentach, racjonalnych, unifikujących i imperatywnych. To umieszczanie znaczeń we własnej historii i czytanie siebie polegające na odnajdywaniu ich potwierdzenia, a wykluczaniu tego, co przez nie nieuprzywilejowane, a zatem i nie-pewne. Odnajduje się to, czego się szuka, z góry nadając temu znaczenia – człowiek świadomie bierze na siebie odpowiedzialność i takim siebie potwierdza na drodze jasnych ocen i wyborów.

Kraków 2013; M. Januszkiewicz, *Tożsamość i etyka*, [w:] M. Januszewicz, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań 2012; P. M. Markowski, *Zwrot etyczny w badaniach literackich*, „Pamiętnik Literacki” 2001, nr 1; oraz w odniesieniu do filozofii: oprócz wymienianych w niniejszym tekście filozofów – Vattimo, Rovatti, Dal Lago, Derridy – wskazać można m.in. na prace: J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997, J. F. Lyotard, *Poróżnienie*, Kraków 2010; Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 2012.

⁴⁴ Por. *Powrót do moralności. Ostatni wywiad z Michelem Foucaultem (1926-1984)*, „Literatura na Świecie” 1985, nr 10, s. 335.

⁴⁵ Czynię tutaj i w dalszej części artykułu paralelę do postulatu Derridy odpowiedzialnego czytania tekstu jako zawsze „tekstu Innego”, jak i do szerszych jego rozważań o etyce czytania w ogóle (por. A. Burzyńska, *Jacques Derrida: „prawo Innego”*, [w:] A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, dz. cyt.; P. Pieniżek, *U kresu obecności. Derrida a Lévinas*, [w:] *Derridiana*, wyb. i oprac. B. Banasiak, Karków 1994).

⁴⁶ S. Critchley, *Etyka dekonstrukcji (fragment)*, „Odra” 1999, nr 10, s. 59.



Ethos zaś wyzbywa się presupozycji, z którymi przystępuje człowiek do odczytań samego siebie. W tym sensie jest on zasadniczo nieprzewidywalny, nie sposób zawczasu wiedzieć, jaki wymiar będzie miało wydarzenie (się) siebie w mediacji swojości i obcości. Tym, co funduje *ethos*, jest zobowiązanie się, rozpoczynające się wraz z praktyką czytania siebie, u podstaw której leży dobra wola dla rozpoznania tego, co ujawnia się jako znaczenia i odpowiedź na to, co one mówią – również poprzez otwieranie się na obcość i stwarzanie dla niej przestrzeni, pozwalając jej być⁴⁷. Myśl o wydarzeniu się człowieka w orbicie swojości i obcości jako projekt etyczny nie wskazuje na nią samą jako na to, „co mocne, trwałe i niezmiennie, lecz [na] to, co kruche, słabe i ułomne [...]”⁴⁸. „Prze-myśleć” siebie samego jako „słaby” projekt etyczny kieruje ku możliwości doświadczenia siebie jako bycia tracącego stopniowo ciężar ontologiczny⁴⁹, przy jednoczesnym wskazaniu na „wartość i niezwykłą godność tego, co kruche, słabe, miękkie [...], tego, co organiczne, a więc nietrwałe, poddane zepsuciu oraz zniszczeniu”⁵⁰. To powrót do siebie samego jako egzystencji, równie jak myśl o niej kruchej, słabej, miękkiej i ułomnej, przemijalnej, niestałej i zmiennej, domagającej się zarazem wysiłku otwarcia na nią, wystawienia się na jej czasującą się prawdę oraz troski o to, co się przydarza, a co jest skończonością i przemijaniem – troski o odpowiedzialną kontynuację siebie w otwartości na siebie jako swojość i obcość – w otwartości na prawdę swego bycia. W ten sposób można doświadczyć prawdy swego bycia, ale prawdy rozumianej jako „horyzont i tło, w którym się skromnie poruszamy na nasz ograniczony sposób”⁵¹.

Post scriptum – pytania o myśl słabą w pedagogice i edukacji/dla pedagogiki i edukacji

Jeśli przyjmiemy, że kultura ma postać językową w tym znaczeniu, że jest tekstem wypełnionym i wypełniającym się znaczeniami, a myśl jest zawsze wyrażana w języku, to nie ma myśli poza kulturą, a ta jest zawsze wyrażana w czasie i przestrzeni. „Myśl słaba” jest wyrażana we współczesnej kulturze, co do której wątpi się, że jest/może być jedynym i trwałym fundamentem egzystencji człowieka, choć niewątpliwie koniecznym. Jako słaba jest myślą, której charakter, jak podkreślają jej przedstawiciele, jest „niedookreślony, pozbawiony wyrazistego

⁴⁷ Moim zdaniem, tak można dopiero rozumieć humanistyczny slogan o nadawaniu przez człowieka znaczeń swojej historii życia.

⁴⁸ A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, dz. cyt., s. 59.

⁴⁹ Por. G. Vattimo, P. Paterlini, *Nie być Bogiem. Biografia na cztery ręce*, Warszawa 2011, s. 79.

⁵⁰ Zawadzki o filozofii Constantina Noici (A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, dz. cyt., s. 44).

⁵¹ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, dz. cyt., s. 14.



statusu teoretycznego i pojęciowego, jak też pewności co do własnych podstaw i założeń⁵². To myśl, która ani nie rości pretensji do pełnego uchwycenia rzeczywistości, ani też nie dysponuje takimi narzędziami konceptualnymi, które mogłyby dać jej wyczerpujący opis, tym bardziej, że ona sama jest pozbawiona „stabilności i zakorzenienia w niezmiennych wartościach formy życia”, a człowiek w niej żyjący legitymuje się poprzez kategorię czasowości, stawania się i zdarzeniowości⁵³. Czy we współczesnej myśli pedagogicznej i edukacji jest miejsce na „myśl słabą”? Myśl poszukującą odpowiedzi na stare pytania w dzisiejszej „słabej” czaso-przestrzeni życia człowieka, jak również myśl, która odważa się odsłaniać to, „co nie ma [jeszcze? – A. W.] ani nazwy, ani wyobrażenia”⁵⁴. Czy myśl o człowieku jako antropologiczny horyzont edukacji może stać się „myślą słabą” o niedookreślonym statusie teoretycznym z wpisaną weń ograniczonością poznawczą, a zatem i ograniczonym opisem rzeczywistości – przeszłej, obecnej i przyszłej⁵⁵?

Czy współczesna edukacja zmierza ku temu, by człowiek mógł rozpoznawać i rozumieć siebie w „słabym” projekcie etycznym, w którym porusza się skromnie, lecz odpowiedzialnie? Czy w myśleniu o edukacji można przyjąć – jako jej antropologiczne założenie – że kondycja człowieka wyraża się nie w twardym, pewnym i niepodważalnym swej wartości bycie – w masywnym bycie jako tym, co tylko i wyłącznie „jest”, lecz w jego czasowości i zdarzeniowości – wy-darzaniu (się) ku sobie jako swojości i obcości w sobie, które nie znoszą się, lecz pozytywnie wzajemnie warunkują bez pewności na stałość w czasie i przestrzeni, wystawiając siebie na prawdę swego bycia jako tej, która sama się staje? Czy w edukacji jest miejsce dla człowieka przygodnego, będącego w świecie tym-czasowo, który nie zaznacza swojej obecności, czy raczej nie znaczy świata swoją bezwzględną obecnością, ale zamieszkuje w nim na prawach gościnności? Dla człowieka odpowiadającego na wyzwanie „mocnej” wersji świata powściągliwością, będącą wyrazem etycznego aktu zobowiązania się wobec siebie już nie w pełni racjonalnego, dosłownego, spójnego i przejrzystego, i wobec „osłabionej” wersji świata do – jeśli nie wyzbycia się, to – ograniczenia swej mocy, dominacji i uroszczeń zarówno wobec siebie, jak i świata⁵⁶. Dla człowieka, który nie dąży do (pełnej i pewnej) wiedzy o sobie, nie jest tylko racjonalny i nie poddaje się konceptualizacji siebie.

⁵² A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, dz. cyt., s. 13.

⁵³ Tamże, s. 16, 20.

⁵⁴ M. P. Markowski, *Polityka wrażliwości*, dz. cyt., s. 388.

⁵⁵ Ze znanych mi pozycji pedagogicznych poruszających problem myśli słabej wymienię: A. Męczkowska, *Myśl o wychowaniu jako „myśl słaba” – pomiędzy fundamentalizmem a relatywizmem pedagogicznej refleksji*, [w:] *Idee pedagogiki filozoficznej*, red. S. Sztobryn, B. Sliwerski, Łódź 2003; D. Wajsprych, *O teorii „myśli słabej” w pedagogice humanistycznej*, „*Studia Pedagogica Ignatianiana*” 2014, nr 17; D. Wajsprych, *Pedagogika agatologiczna. Studium hermeneutyczno-krytyczne projektu etycznego Józefa Tischnera*, Toruń–Olsztyn 2011.

⁵⁶ Paralela do etycznego wymiaru myśli słabej w ujęciu przede wszystkim Rovattiego (A. Zawadzki, *Etyka, hermeneutyka i myśl słaba*, dz. cyt., s. 139).



Czy myśl pedagogiczna (i) o edukacji jest otwarta na ponowne przemyślenie problemu sensu bycia człowieka/człowiekiem, bycia rozumianego jako dobra samego w sobie, a nie dobra oczekiwanego i projektowanego, dobra, którym ma obowiązek się stać? Czy myśl pedagogiczna (i) o edukacji odważy się przyjąć, że bycie człowieka nie jest w pełni obecne, zatem dostępne operacjom poznawczym, i „zatrzymać się”, i przemyśleć siebie jako nakładającą na rzeczywistość edukacyjną wytworzone przez siebie siatki pojęciowe?

Myśl pedagogiczna (i) o edukacji, będąca wypowiedzią jako efekt myślenia, nie przylega do faktyczności. Sens edukacji nie tkwi ani w jej faktyczności, ani w sferze jej uzasadnień, ani w sferze jej ideacji/wyobrażenia/projektowania/postulowania. On, zanurzony w tym, co powszechnie nazwać by można jednak faktycznością, jest „wynaleziony”, a nie znaleziony czy odtworzony. Jest odkryciem, które poprzedza działania ukierunkowane na poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, które często musi nas nawiedzić, czy po Gadamerowsku „dopaść”, aby wybrzmiało i dało do myślenia⁵⁷.

Czy myśl słaba w pedagogice i edukacji/dla pedagogiki i edukacji jest utopią? Utopijność myśli słabej w pedagogice i edukacji jest dla mnie podwojona, a to dlatego, że sama myśl w pedagogice i edukacji jest z jednej strony następstwem faktyczności – nadbudowuje się nad nią, nie będąc jej czystym opisem, lecz interpretacją – a ta przecież graniczy z wyobrażeniem czegoś jako coś. Z drugiej strony słaba myśl w pedagogice i edukacji ma charakter hipotetyczny – jej treść jest „wyrzucana” w przyszłość, tym samym ją projektując. Jeśli ujmijemy ją jako fikcję tworzącą się w aporii rozumienia i nie-rozumienia jej przedmiotu – tutaj „słabego” człowieka, to za Ricoeurem wpisuje się ona w to, co możliwe, które jest równie wiarygodne⁵⁸. Krążąc po orbicie intuicji możliwego świata i nadziei na jego obecność, jest „wyznaniem wiary” w kreacyjną swą moc, choć niemożliwą do zrealizowania w aktualnym porządku świata. A to by oznaczało, że wracając do terażniejszości, ów porządek demistyfikuje, ale też celem ricoeurowskich „wyobrażeniowych wariacji” jako składowych fikcji – paradoksalnie – jest wytworzenie w nim „efektu sensu” – rekonfigurowanie i konfigurowanie jego sensu (sensów)⁵⁹.

Na zakończenie niniejszych rozważań warto odnotowania są słowa Marka Szulakiewicza: „wszystko, co umożliwi nam rozumienie świata (rzeczywistości), samo nie może być efektem tej rzeczywistości, lecz musi być niejako do niej «dodane»”⁶⁰ – dodam: odpowiedzialnie dodane.

⁵⁷ Por. M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, Warszawa 2017.

⁵⁸ P. Ricoeur, *Czas i opowieść. Czas opowiadany*, t. III, Kraków 2008, s. 276.

⁵⁹ A. Walczak, *Filozofia codzienności wychowania jako faktyczności z wpisaną weń fikcją. Perspektywa hermeneutyczna*, [w:] *Filozofia wychowania w Europie Środkowej w kontekście uwarunkowań historycznych, społecznych, politycznych i filozoficznych*, red. S. Sztobryn, K. Kamiński, M. Wasilewski, Łódź 2015, s. 159.

⁶⁰ M. Szulakiewicz, *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronologii kultury*, Toruń 2011, s. 75.



Bibliografia:

- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, przekł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Wydaw. Aletheia, Warszawa 2012.
- Burzyńska A., *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Universitas, Kraków 2013.
- Choińska B., *Etyka w poststrukturalizmie*, [w:] B. Choińska, *Podmiot i dyskurs w świetle myśli wybranych przedstawicieli poststrukturalizmu francuskiego*, Universitas, Kraków 2014.
- Critchley S., *Etyka dekonstrukcji (fragment)*, przekł. J. Gutorow, „Odra” 1999, nr 10.
- Derrida J., *Szibbolet. Dla Paula Celana*, przekł. A. Działek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12.
- Gadamer H. G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przekł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993.
- Gutorow J., *Na kresach człowieka: sześć esejów o dekonstrukcji*, Wydaw. Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2001.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przekł. B. Baran, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 1994/2014.
- Heidegger M., *Co zwie się myśleniem?*, przekł. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 2017.
- Heidegger M., *Identyczność i różnica*, przekł. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 2010.
- Januszewicz M., *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Wydaw. Poznańskie, Poznań 2012.
- Januszkiewicz M., *Tożsamość i etyka*, [w:] M. Januszewicz, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Wydaw. Poznańskie, Poznań 2012.
- Jaspers K., *Sytuacje graniczne*, [w:] R. Rudziński, *Jaspers. Wybór pism*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978.
- Liotard J. F., *Kondycja ponowoczesna*, przekł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Liotard J. F., *Poróżnienie*, przekł. B. Banasiak, Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Markowski M. P., *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Universitas, Kraków 2013.
- Markowski P. M., *Zwrot etyczny w badaniach literackich*, „Pamiętnik Literacki” 2001, nr 1.
- Męczkowska A., *Myśl o wychowaniu jako „myśl słaba” – pomiędzy fundamentalizmem a relatywizmem pedagogicznej refleksji*, [w:] *Idee pedagogiki filozoficznej*, red. S. Sztobryn, B. Śliwerski, Wydaw. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2003.
- Michalski K., *Zrozumieć przemijanie*, Biblioteka Kwartalnika „Kronos”, Warszawa 2011.
- Myśl mocna. Myśl słaba. Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku. Antologia tekstów*, oprac. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Księgarnia Akademicka, Kraków 2015.
- Pieniążek P., *U kresu obecności. Derrida a Lévinas*, [w:] *Derridiana*, wyb. i oprac. B. Banasiak, Inter Esse, Karków 1994.
- Powrót do moralności. Ostatni wywiad z Michелеm Foucaultem (1926-1984)*, przekł. E. Radziwiłłowa, „Literatura na Świecie” 1985, nr 10.



- Ricoeur P., *Czas i opowieść. Czas opowiadany*, t. III, przekł. U. Zbrzeźniak, Wydaw. Uniwersytetu Łódzkiego, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *Drogi rozpoznania. Wykłady Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu*, przekł. J. Margasiński, Wydaw. Znak, Kraków 2004.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, przekł. B. Chelstowski, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Szulakiewicz M., *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronologii kultury*, Wydaw. Naukowe Uniwersytetu Mikołaj Kopernika, Toruń 2011.
- Vattimo G., *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, przekł. M. Surma, A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2003, nr 5 (*Myśl mocna. Myśl słaba. Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku. Antologia tekstów*, oprac. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Księgarnia Akademicka, Kraków 2015).
- Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, przekł. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Universitas, Kraków 2006.
- Vattimo G., Paterlini P., *Nie być Bogiem. Biografia na cztery ręce*, przekł. K. Kasia, Wydaw. Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.
- Vattimo G., *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przekł. K. Kasia, Universitas, Kraków 2011.
- Wajsprych D., *O teorii „myśli słabej” w pedagogice humanistycznej*, „Studia Pedagogica Ignatiana” 2014, nr 17.
- Wajsprych D., *Pedagogika agatologiczna. Studium hermeneutyczno-krytyczne projektu etycznego Józefa Tischnera*, Wydaw. Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń–Olsztyn 2011.
- Walczak A., *Spotkanie z wychowankiem. Ku tożsamości ipse*, Wydaw. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2011.
- Walczak A., *Filozofia codzienności wychowania jako faktyczności z wpisaną weń fikcją. Perspektywa hermeneutyczna*, [w:] *Filozofia wychowania w Europie Środkowej w kontekście uwarunkowań historycznych, społecznych, politycznych i filozoficznych*, red. S. Sztobryn, K. Kamiński, M. Wasilewski, WN TPF Chowanna, Łódź 2015.
- Waldenfels B., *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przekł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
- Waldenfels B., *Topografia obcego*, przekł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Zawadzki A., *Etyka, hermeneutyka i myśl słaba. Vattimo, Rovatti, Dal Lago*, „Ruch Literacki” 2013, nr 2.
- Zawadzki A., *Literatura a myśl słaba*, Universitas, Kraków 2009.
- Zawadzki A., *Noica, Vattimo: „myśl słaba” i jej konsekwencje*, „Teksty Drugie” 2003, nr 6.



A human being as subjectivity and strangeness – the „weak” ethical project

Abstract: In this article, I undertake the issues of a human as a liminal being in the sphere of experiencing one's subjectivity and strangeness. At the same time, I acknowledge that constructing one's identity in the process of narration a human being should be open to the experience of subjectivity and strangeness in the category of event. This experience leads a human being to recognising and understanding oneself as a liminal being who, „exposing oneself” to one's way of being - creating a project of being oneself, defined as an ethical project, „proves” one's fragility, transience *et cetera*. I ask a question whether a person defined as a „weak subject” who creates oneself as a „weak” ethical project, in which terms there are presumptions of „weak thought” of Gianni Vattimo can become a challenge to „re-thinking” anthropological contexts in pedagogy and education.

Keywords: ethical project, event, pedagogy, subjectivity, strangeness, weak thought

