



Jarosław Gara

Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie

ORCID 0000-0001-6251-5972

Metafora granicy i heurystyka doświadczeń (po)granicznych oraz ich znaczenie dla myślenia i działania pedagogicznego

**The metaphor of border and the heuristics of borderline experiences
and their significance for pedagogical thought and activity**

Abstract: The main thesis of this text is expressed in the statement that man is a „borderline being” – who lives within specific boundaries, and his adaptation and development are based on the dialectics of the borderline experience of various specific worlds and their regularities. A metaphor as such always possesses a certain „epistemological surplus” in the layer of its meanings, which may reveal the nature and specificity of that which is complex or ambiguous in its forms of existence. Therefore, the metaphor of border should be considered one of the most important clues in an attempt to bring human existence closer together. A border is something that separates, closes or opens a specific horizon of human experience. In this sense, reaching a border means approaching a particular end – where something can no longer have a simple continuation. Therefore, the objective existence of certain borders and their subjective impression give people an identity or induce them to commit acts of transgression (both constructive and destructive) that constitute an element of their ontological allocation in the surrounding material and natural, and socio-cultural worlds around them. Preserving or transcending specific borders is always experienced by

man as something that brings both possibilities and threats to pedagogical impact and related human development.

Keywords: The metaphor of border, heuristics of borderline experiences, preserving/transcending borders, pedagogy of borderline experience, pedagogy of „weak thought”.

*„Czynności umysłowe, dla których język jest jedyną formą przejawiania się, sięgają po metaforę do dziedzin różnych zmysłów, a jej siła przekonująca zależy od wewnętrznego pokrewieństwa pomiędzy danymi umysłu i danymi zmysłowymi” (Arendt, 1991, s. 162).
„Tylko dekretem legendy można twierdzić, że rozcięcie węzła gordyjskiego jest czymś lepszym od jego rozwiązania (...) Racjonalność jest moralnością myślenia, czyli po prostu częścią etyki” (Heller, 2015, s. 20, 42).*

Natura myślenia metaforycznego i jego egzystencjalne znaczenie

Na wstępie wypada uzasadnić znaczenie sformułowanego w tytule zagadnienia jako przedmiotu analiz, namysłu i refleksji¹. Uargumentowania takiego, jak się wydaje, wymaga zarówno heurystyczna rola i znaczenie samej metafory jako takiej, jak i tej konkretnej, przywoływanej metafory granicy, w ramach rozjaśniania „świata ludzkich spraw” oraz ludzkich doświadczeń, które wyłaniają się z świata życia codziennego².

Zgodnie z greckim źródłosłowem pojęcie „metafora” jako figura stylistycznego wyrazu pozwala przenieść sposób myślenia o jednym przedmiocie poznawczym na zupełnie inny przedmiot poznawczy i w tym właśnie znaczeniu jest przenośnią (gr. *μεταφορά* – przeniesienie, przenośnia). W tym znaczeniu metafora reprezentuje „wyrażenie językowe, w którym zastosowany został mechanizm przekształceń semantycznych” (Stępnik, 1988, s. 36). Tak więc metaforę należy ujmować „nie jako obiekt, ile trop, pewien układ znaczeń” (Stępnik, 1988, s. 37). Metafora, w swym potencjale semantycznym, jako językowy środek stylistyczny tworzy zatem związek frazeologiczny o innym znaczeniu, niż dosłowny sens przywoływanych wyrazów. Dlatego metafora „występuje tam, gdzie coś wskazuje poza siebie, aby przedstawić to, czym ono

¹ W rozważaniach swych, z metodologicznego punktu widzenia, nawiązywać będę do fenomenologicznej tradycji postępowania badawczego – analizy fenomenologicznej (analizy ejdetycznej, analizy refleksyjnej). Samo pojęcie analizy fenomenologicznej stosuję zaś w znaczeniu metodycznego obserwowania sensów ujawniających się w doświadczeniu podmiotu poznającego (zob.: Depraz, 2010, s. 15. Zob. także: Embree, 2006).

² W kwestii fenomenologicznej kategorii „świata życia codziennego”, w jej różnych kontekstach i zakresach znaczeniowych, heurystycznym potencjale oraz implikacjach pedagogicznych, można skorzystać z publikacji, które wprost problematyce tej zostały poświęcone (zob.: Gara, 2009b, s. 5-19; Gara, 2016, s. 131-154; Gara, 2017, s. 145-167; Gara, 2019a, s. 181-202).

samo nie jest” (Konersmann, 2009, s. 7). Metaforyczność określonych pojęć wskazuje tym samym na sensy i znaczenia inne niż te bezpośrednio rozpoznawane i związane z ich zastosowaniem w codziennym życiu. W ten sposób metafory ujawniają „intuicyjną percepcję podobieństwa w różnorodności” i – zgodnie z twierdzeniem Arystotelesa – są wyrazem geniuszu (Arendt, 1991, s. 153). Metafora jako „przeniesienie” – na co zwraca uwagę Hannah Arendt – polega więc na przejściu „od jednego stanu egzystencjalnego, jakim jest myślenie, do innego, jakim jest bycie zjawiskiem wśród zjawisk, a to może się dokonać jedynie przez analogie” (tamże, s. 154). Tym samym metafora stwarza swoisty „pomost nad przepaścią pomiędzy wewnętrznymi i niewidocznymi czynnościami umysłowymi a światem, jest niewątpliwie największym darem, jaki język może ofiarować myśleniu, a zatem i filozofii” (tamże, s. 157). Dlatego też analogie, metafory i symbole są swoistymi „nićmi, za pomocą których umysł trzyma się świata nawet wtedy, gdy w roztargnieniu traci z nim bezpośredni kontakt, i które zapewniają jedność ludzkiemu doświadczeniu” (tamże, s. 161).

W tym znaczeniu określona metafora, w warstwie swych charakterystyk, sensów oraz znaczeń posiada zawsze pewną epistemologiczną nadwyżkę oraz kognitywną głębię³, która może przybliżyć lub odsłonić naturę i specyfikę zupełnie czegoś innego, o wiele bardziej złożonego lub niejednoznacznego w formach i sposobach swego przejawiania się i bycia. „Metafory przerzucają mosty między dwiema stronami, między różnymi i pozostawionymi w swojej odmienności kontekstami” (Konersmann, 2009, s. 6), które zarazem mogą być łączone i rozdzielane, uwydatniane i zakłócanie w swej jednoznaczności i wyrazistości (tamże, s. 7). Dlatego myślenie metaforyczne – „myślenie z wnętrza metafory” – pozwala ujmować, odsłaniać i naświetlać ważne, subtelne, ukryte oraz niejednoznaczne wymiary ludzkiego życia i ludzkich spraw; złożoność i niejednoznaczność form istnienia człowieka, jego przyrodniczego, społecznego oraz kulturowego przystosowania i rozwoju, a także jego wzloty (przejawy siły i wielkości) oraz potknięcia (przejawy słabości i upadku) (Tischner, 2002, s. 462-468). Wszystko to nie daje się bowiem w pełni wyrazić i ująć w zobiektywizowanej racjonalności rozumowania empirycznego, czy też w prostym i powtarzalnym behawioralnym skrypcie,

³ „Metafora – argumentuje również autorka *Myślenia* – wyposaża myśl abstrakcyjną pozbawioną danych naocznych, w intuicje pochodzące ze świata zjawisk, których funkcją jest <zapewnienie realności naszym pojęciom>, więc tym samym jakby niweczy owo wycofanie się ze świata zjawisk, które jest wstępnym warunkiem aktywności umysłowej” (Arendt, 1991, s. 153-154).

wyrażonym w schemacie „bodziec-reakcja”. Dlatego myślenie „jako proces lub akt intencjonalny nie może się pozbyć metaforyczności” (Tischner, 2002, s. 468). W „myśleniu z wnętrza metafory” człowiek szuka więc możliwości ujęcia tego, co nie daje się ująć wprost, ponieważ myślenie – jak ujmuje to Józef Tischner – „to otwieranie horyzontów możliwości dla tego, co jest dane jako istniejące. Każdy akt otwarcia nowego horyzontu pragnie się wyrazić metaforą. Dzięki temu «symbol może dawać do myślenia»” (Tischner, 2002, s. 475-476).

Metafora granicy i jej semantyczny potencjał w rozjaśnianiu ludzkiej egzystencji

Metaforę granicy należy uznać za jeden z najbardziej doniosłych tropów pod względem swego sensotwórczego i heurystycznego potencjału znaczeniowego. W szczególności zaś w odniesieniu do próby przybliżania i naświetlania egzystencji człowieka oraz jego form istnienia, tak w obrębie *mondo naturale* (świata natury), jak i *mondo civile* (świata społecznego). Życie człowieka rozpatrywane zarówno w swych jednostkowych przejawach i specyficznym indywiduum, jak i różnych formach życia zbiorowego, od narodzin aż po śmierć rozgrywa się bowiem w obrębie różnych specyficznie lub dosłownie rozumianych granic. Cały bieg ludzkiego życia, jego przyrodnicze, społeczne oraz kulturowe przejawy przystosowania i rozwoju – jak można założyć, rozpatrując rzecz z tej perspektywy – polegają zaś właśnie na nieustannym zachowywaniu jednych granic lub też przekraczaniu innych. Tak więc granice mogą być doświadczane przez człowieka zarówno jako limity, jak i wyzwania. Granice jako limity zamykają jakąś perspektywę, zaś granice jako wyzwania perspektywę tę otwierają.

Samo przekraczanie granic, na co wskazuje Michał Heller, można rozpatrywać w sensie horyzontalnym lub wertykalnym i może ono przebiegać zarówno w kierunku epistemologicznym, jak i ontologicznym. Co więcej to, co lokujemy wewnątrz określonych granic będzie miało charakter immanencji, a to, co będziemy lokować poza tymi granicami – jako mniej lub bardziej rozpoznane – będzie miało charakter transcendencji (Heller, 2011, s. 103-105). I tak przykładem horyzontalnego przekraczania granic może być zdobywanie nowych gruntów uprawnych przez osuszanie terenów podmokłych i mokradeł, a wertykalnego – budowanie coraz wyższych wieżowców mieszkalnych lub biurowych dzięki nowym technologiom budowlanym. Egzemplifikacją epistemologicznego kierunku przekraczania granic można zaś uczynić poszerzanie wiedzy o głębokim wszechświecie i niewidocznych dotąd z Ziemi słońcach, księżycach, planetach, układach planetarnych, czy

całych galaktykach za pomocą nowoczesnych teleskopów umieszczonych na orbicie Ziemi. Z kolei ontologiczny kierunek przekraczania granic może być związany z nowymi sposobami bytowania człowieka ze względu na hipotetycznie możliwą ingerencję na poziomie inżynierii genetycznej w strukturę ludzkiego genotypu (np. powielania lub eliminowania poszczególnych genów) lub długotrwałe przebywanie człowieka poza naturalnym środowiskiem swego życia, do którego jest przystosowany biologicznie (np. plany tworzenia przez NASA stacjonarnych baz dla pobytu człowieka na Księżycu w celu eksploracji dalszych części kosmosu).

Obiektywne istnienie pewnych granic lub ich subiektywne odczucie nadaje zatem człowiekowi tożsamość lub skłania go do aktów transgresji, stanowiąc zarazem swoiste składowe jego ontologicznej alokacji w otaczającym świecie materialno-przyrodniczym i społeczno-kulturowym. Tym samym owe, jakkolwiek rozumiane granice, określają limity egzystencji ludzkiej lub jej specyficzne wyzwania. Przekraczanie jednych granic może stać u podstaw określonych przejawów dehumanizujących doświadczeń ludzkości oraz związanych z nimi traum (np. doświadczenie Holocaustu, aktów ludobójstwa, eksterminacji i zbrodni, czy unicestwienie artefaktów dziedzictwa kulturowego). Z kolei przekroczenie innych granic może stać się przyczynkiem do dumy i chluby ludzkości oraz związanych z tym nadziei na przyszłość (np. wynalazki naukowe i innowacje technologiczne, postęp medycyny w leczeniu lub eliminowaniu dotychczas nieuleczalnych chorób, czy stała obecność kosmonautów na stacji orbitalnej w przestrzeni kosmicznej).

W tym właśnie znaczeniu – zgodnie z przyjętą w tym miejscu optyką poznawczą – człowiek jest istotą graniczną, ponieważ zawsze żyje w obrębie jakichś specyficznych granic, a jego przystosowanie i rozwój właściwie opierają się na dialektyce doświadczenia⁴ pogranicza różnych specyficznych światów i ich prawidłowości, np. natury i kultury, faktyczności i potencjalności, czy konieczności i możliwości. Owa dialektyka doświadczenia przede wszystkim polega zaś na tym, że natura stawia wyzwania kulturze, a kultura stawia granice naturze i na odwrót, kultura stawia wyzwania naturze, a natura stawia granice kulturze. Co więcej kultura może się stać substytutem natury,

⁴ W miejscu tym można nawiązać do ustaleń Stagiryty, który tak charakteryzował problem natury dialektycznej w jego najbardziej podstawowych koneksjach znaczeniowych: „Problem dialektyczny jest zagadnieniem (*θεώρημα*) przyczyniającym się bądź do wyboru i odrzucenia, bądź do prawdy i poznania, i albo sam w sobie jest zagadnieniem, albo pomaga do rozwiązania jakiegoś innego zagadnienia” (Arystoteles, 1990, s. 352).

a natura może być wczytana w kulturę. Doświadczenie granic i pogranicza tych światów wyłania tym samym określone jakości i nastawienia egzystencjalne, których nie sposób odnaleźć w pełni w żadnym z nich z osobna. Co więcej ekspansja świata społeczno-kulturowego odbywa się zasadniczo kosztem kurczenia się naturalnych granic przestrzeni przyrody, a nasilanie się zjawisk, które są przejawem niekontrolowanych procesów przyrodniczych (geologicznych, atmosferycznych), takich jak zmiana klimatu, erupcje wulkanów, czy podniesienie się poziomu mórz zazwyczaj zagraża formom życia społecznego i kulturowego, przykładem czego może być zagłada Pompei, czy domniemanej Atlantydy.

Podobnie jest z tym, co można określić mianem świata faktyczności i potencjalności, konieczności i możliwości. Faktyczność ze swej natury jest zaprzeczeniem potencjalności, ta zaś może przeradzać się w faktyczność. Aktualizacja potencjalności jest też negacją statusu faktyczności, choć potencjalność zaktualizowana sama staje się faktycznością i stanowi konieczny kontrapunkt dla kolejnych aktów urzeczywistniania niezaktualizowanych jeszcze potencji. Dialektyczne znoszenie i przenikanie się konieczności i możliwości dostrzec można zaś w tym, że to, co konieczne odwraca naszą uwagę od tego, co możliwe, a to co możliwe urzeczywistnione jest tylko poprzez wykroczenie poza to, co bezpośrednio konieczne. To, co konieczne, może jednak uruchamiać myślenie o tym, co możliwe, a to, co możliwe może zmieniać myślenie o tym, co uznajemy za konieczne. Urzeczywistnianie możliwości staje się też koniecznością przystosowania i rozwoju, a sprostanie różnym przejawom tego, co konieczne staje się problemem poszukiwania nowych, potencjalnych możliwości optymalizowania zasobów i metod w realizacji tego, co niezbędne.

Egzystencjalne doświadczenie pogranicza i granic

Granica to coś, co rozdziela, zamyka lub otwiera określony horyzont doświadczenia. Dotrzeć do granicy to znaczy dojść do jakiegoś kresu, a zatem tam, gdzie coś nie może mieć już swojej prostej kontynuacji, odzwierciedlanej w logice linearności, i w tym znaczeniu kończy się lub ulega zasadniczym przekształceniom w formach swego istnienia. Przekroczyć granicę to zostawić to, co znane i pewne, ale zarazem zetknąć się z tym, co nieznanie i nieoswojone, to wystawić się/być wystawionym na wstrząs tego, co inne. Przekroczenie granicy to doświadczenie potencjalnie otwierające nowe horyzonty lub odcinające od horyzontów dotychczas niekwestionowanych. To koniec i początek, a właściwie faktyczność lub hipotetyczność końca i początku zarazem. W tym znaczeniu doświadczenia graniczne (pogranicza i granic)

zarazem mogą być źródłem nadziei i beznadziei, szczęścia i tragizmu, otuchy optymizmu i mroków pesymizmu; egzystencjalnej progresji i regresji⁵. Co więcej, nie tylko mogą one być źródłem jednego lub drugiego, ale również, paradoksalnie, w tym samym czasie, choć w różnych sferach/dziedzinach życia, i jednego, i drugiego (np. w państwie hitlerowskim nadzwyczajnej progresji rozwiązań technicznych i inżynierskich, podyktowanej presją, by zdobyć militarną przewagę na frontach drugiej wojny światowej towarzyszył równie nadzwyczajny/zatrważający regres szacunku wobec ludzkiego życia i humanitaryzmu, a co za tym idzie metodycznie dokonywanych zbrodni, bestialstwa i barbarzyństwa).

Doświadczenie graniczne można zatem rozumieć zarówno jako znalezienie się w miejscu/sytuacji, gdzie definitywnie kończą się nasze podmiotowe możliwości, jak i znalezienie się w miejscu/sytuacji, która lokuje nas pomiędzy tym, co znane i nieznane. W tym właśnie znaczeniu, w pierwszym przypadku, możemy mieć do czynienia z egzystencjalnym doświadczeniem jakichś granic (zewnętrznych względem podmiotu doświadczenia limitów i ograniczeń oraz przeżywanych przez niego determinacji i niemożności). Z kolei w drugim przypadku, z doświadczeniem jakiegoś pogranicza, które implikuje rozmycie konturów określonych zjawisk, stanów rzeczy i tendencji. Zatarcie jednoznaczności ich postrzegania i ocen, a co za tym idzie konieczność balansowania na granicy odmiennych lub niemożliwych wprost do pogodzenia sposobów myślenia, bycia i działania potencjalnie stwarza jednak szanse dla odkrycia nowych, dotychczas nieznanych horyzontów owego myślenia, bycia i działania. W tej samej mierze jednak zarówno doświadczenie jakiejś granicy, jak i pogranicza może mieć dezorganizujący i traumatogenny charakter, rodząc napięcia, dysonanse i ostatecznie kryzysy w życiu jednostek oraz całych zbiorowości, albo też z całą wyrazistością owe kryzysy odsłaniać i wydobywać. Każda „sytuacja graniczna”, która staje się udziałem doświadczenia człowieka jako sytuacja egzystencjalnie prymarna, ujawnia zarazem „problematyczność bytu” otaczającego świata, jak i problematyczność ludzkiego bycia w tymże świecie (Jaspers, 1978, s. 198; Jaspers, 1999, s. 407). Jednak tam – jak stwierdza filozof – „gdzie zagubiono powagę” samo doświadczenia tragiczności otwiera niejako drogę do przeżywania „powagi pozornej” (Jaspers, 1990b, s. 376).

⁵ W tym znaczeniu pojęcie granicy i pogranicza należy traktować również jako fundamentalne pojęcie kultury oraz próby uogólnionej/rozumiejącej refleksji nad nią, a zatem swoiście wytyczanego przedmiotu zainteresowania filozofii kultury (zob. Konersmann, 2009, s. 11, 15. Zob. także: Radomski, Bomba, red. 2010).

Same kryzysy mogą bezpowrotnie wikłać i pogrążyć ludzkie życie lub je dynamizować i mobilizować. Owe kryzysy, jak się wydaje, są też czymś, co w sposób nieunikniony wpisuje się w bieg ludzkiego życia oraz trajektorii jego zwycięstw i porażek, progresji i regresji. Należy traktować je zatem jako integralną część życia człowieka, ponieważ wynikają one z dynamicznej konstytucji jego istnienia. Rozbicie, dysonans – wstrząs doświadczenia granicy i pogranicza jako źródło kryzysu jednoznaczności i stabilności określają tym samym najbardziej prymarne doświadczenie egzystencjalne człowieka. Statyczność egzystencjalnych form istnienia człowieka oznaczałaby stabilność – a zatem brak groźby regresji, ale również brak możliwości progresji. Dlatego też różne przejawy zarówno ludzkiego progresu, jak i regresu można traktować jako dowód dynamicznej i nieo określonej w formach swego istnienia konstytucji egzystencji człowieka, a ostatecznie jako efekt doświadczania przez niego określonych granic i pogranicza, a co za tym idzie konfrontacji z tym, co stanowi jakieś ograniczenie lub wyzwanie. Zarówno więc indywidualny rozwój człowieka, jak i formy jego przystosowania przyrodniczego i społecznego opierają się na dialektyce doświadczania tego, co znane i nieznane, stare i nowe, zarazem niosące zagrożenie, jak i nadzieję. Przestrzenią doświadczania jednostkowych, społecznych, kulturowych, czy cywilizacyjnych kryzysów zazwyczaj są zaś właśnie swoiste „miejsca styku”, a zatem granice pomiędzy tym, co znane i nieznane, stare i nowe, zagrażające i budzące nadzieję oraz towarzyszące im pogranicza.

Owe „miejsca styku”, w zależności od specyficznego miejsca i czasu jako sytuacyjnego kontekstu egzystencji człowieka, paradoksalnie – zgodnie z przyjętą w tym miejscu optyką poznawczą – mogą też pełnić zarówno destruktywną, jak i konstruktywną rolę w codziennym doświadczeniu człowieka. Przy czym z poznawczego punktu widzenia adekwatne uwyrażnienie konstruktywnej roli – przyjmując w tym względzie podstawowe założenia teorii sądów negatywnych⁶ – poprzedzone powinno być właściwym rozpoznanie destruktywnej roli rzeczonych doświadczeń. Taki sposób postępowania pozwala bowiem rozpoznać już na wstępie to, co destruktywne jako upozorowaną (fikcyjną) postać tego, co konstruktywne.

⁶ Zgodnie z tą teorią niepowątpiewalne rozpoznanie negatywności określonego stanu rzeczy opiera się na zaprzeczeniu zachodzenia pozytywnego stanu rzeczy, ponieważ „w wypadku, gdy jakiś stan rzeczy nie zachodzi, z konieczności zachodzi stan rzeczy kontradyktorycznie mu przeciwstawny” (Reinach, 1987, s. 71). Tym samym zakładana jest tu nie tylko ontologiczna pierwotność pozytywnych sądów rzeczy, ale również konieczność uświadomienia i znajomości negatywnych sądów rzeczy w celu rzeczywistego ujmowania przejawów, roli i znaczenia pozytywnych stanów rzeczy (Reinach, 1987, s. 76).

Destruktywne wymiary doświadczenia pogranicza i granic

Mówiąc o negatywnej stronie doświadczeń (po)granicznych, wskazać należy na to, że w ich wyniku w życiu człowieka bezpowrotnie coś się kończy lub też coś zostaje utracone. W tym znaczeniu powiemy więc o doświadczeniu jakichś granic np. własnych możliwości i sprawczości lub utracie kontroli nad zmiennymi otaczającej i warunkującej nasz byt rzeczywistości; doświadczeniu traumy uwarunkowanej obiektywnymi okolicznościami lub subiektywnie przeżywanym dramacie. Doświadczenie związane z naruszeniem lub przekroczeniem określonych granic może być zatem nieuniknioną zapowiedzią jakiejś dramaturgii określonych wydarzeń lub stanów rzeczy, a jej przekroczenie może wytyczać specyficzną przestrzeń ludzkiego dramatu⁷. Granice przekraczane stają się zaś granicami już na zawsze możliwymi do przekroczenia. W tym znaczeniu raz sforsowane granice, w wyniku czego naruszone zostaje określone tabu (np. kanibalizmu i bezczeszczenia zwłok, kazirodczych lub pedofilskich kontaktów seksualnych, masowych mordów i czystek etnicznych) stają się niezatartym stygmatem doświadczenia ludzkiego i świadomości zbiorowej.

Doświadczenia określające trajektoria ludzkiego cierpienia można powiązać z wyodrębnioną przez Karla Jaspersa kategorią „sytuacji granicznych” (*Grenzsituatinen*), takich jak: śmierć, cierpienie, przypadek, wina, czy walka (Jaspers, 1993, s. 33)⁸. Człowiek według Jaspersa zawsze jest bowiem „bytem-w-sytuacji”⁹, uwarunkowanym w sposobach swojego istnienia okolicznościami, których sam ostatecznie nie wykreował, ani nie wybierał. A poszukując pewności i absolutnych punktów podparcia w swoim „byciu-w-sytuacji” doświadcza tego, że absolutne i pewne są tylko owe fundamentalne sytuacje graniczne. „Przeżywać sytuacje graniczne i egzystować – stwierdza niemiecki egzystencjalista – to jedno i to samo” (Jaspers, 1978, s. 189)¹⁰. Człowiek,

⁷ „Wiedza tragiczna – zauważa K. Jaspers – nie jest tylko poznającym przypatrywaniem się czemuś, co mnie nie dotyczy. Jest poznaniem, w którym staję się sobą poprzez sposób, w jaki coś – jak miemam – poznaję, dostrzegam i czuję. W wiedzy tej zachodzi przemiana człowieka” (Jaspers, 1990b, s. 342).

⁸ Wskazać można również inne próby dookreślania i katalogowania „sytuacji granicznych” (zob.: Trzcieniecka-Schneider, 2007; Breczko, 2007).

⁹ „Sytuacja – stwierdza Czesława Piecuch w odniesieniu do myśli K. Jaspersa – stanowi dla niego nieodłączny moment istnienia ludzkiego, wyznacza bowiem człowiekowi zakres i sens działania, w niej nabierają też znaczenia działania i cele innych ludzi, w niej przeprowadza się ocenianie i wartościowanie” (Piecuch, 2001, s. 141. Zob. także: Krakowiak, 2005, s. 141).

¹⁰ Warto odnotować w tym miejscu możliwe dymensje znaczeniowe Jasperowskich „sytuacji granicznych”, które uwidaczniają się w szerszych kontekstach analizy owej kategorii

w swym sytuacyjnym, egzystencjalnym uwikłaniu doświadcza i rozpoznaje zatem świat w jego „antynomicznej strukturze” jako miejsce, gdzie absolutne i pewne są tylko śmierć, cierpienie, przypadek, wina i walka (Jaspers, 1999, s. 37; Piecuch, 2001, s. 142). „Sytuacjami granicznymi nazywam to – stwierdza K. Jaspers – że stale znajduję się w jakichś sytuacjach, że nie mogę żyć bez walki i cierpienia, że biorę na siebie winę i nie mogę tego uniknąć, wreszcie, że muszę umrzeć. Sytuacje graniczne nie zmieniają się, różnią się jedynie sposobem, w jaki się przejawiają; są one w odniesieniu do naszego bytu empirycznego ostateczne. Nie da ich się przeniknąć poznawczo: empirycznie nie widzimy już poza nimi nic innego. Są jak mur, o który uderzamy, o który się rozbijamy. Nie potrafimy ich zmienić, lecz jedynie naświetlić, nie mogąc ich wywieść i wyjaśnić przez odniesienie do czego innego. Nie da się ich oddzielić od samego istnienia empirycznego” (Jaspers, 1978, s. 188). W tym znaczeniu owe fundamentalne sytuacje ludzkiego życia to „określone negatywne układy” jakich doświadcza człowiek w ich subiektywnych i obiektywnych wymiarach. Subiektywne aspekty doświadczenia sytuacji granicznych przez człowieka wyrażają się w tym, że towarzyszy mu świadomość ich zachodzenia w jego życiu oraz to, że osobiście je przeżywa. Natomiast obiektywne aspekty doświadczenia sytuacji granicznych wiążą się z tym, że ukazują one człowiekowi ograniczoność własnych sił i możliwości oraz to, że przeżywa je jako nieuniknione (nie można ich bowiem ani ominąć, ani uciec przed nimi). Człowiek nie jest zatem w stanie ani uniknąć ani przekroczyć „sytuacji granicznych”. Dopiero „wstrząs, którego doznajemy, gdy „sytuacje graniczne” stają się naszym doświadczeniem – jak dowodzi tego Jaspers – przywodzi nas jako możliwą egzystencję do nas samych” (Jaspers, 1999, s. 407). Dlatego też „wielkość człowieka” wyraża się w „tym, czym staje się on w doświadczeniu sytuacji granicznych” (Jaspers, 1999, s. 407).

W obliczu „sytuacji granicznych” człowiek doświadcza swojej bezsilności i bezradności, ponieważ jest konfrontowany z tym, co go przerasta, bierze w posiadanie, determinuje jego los i bieg życia (Piszkalski, 1978, s. 100-102. Zob. także: Piecuch, 2007). Nieuniknioność każdej z tych sytuacji granicznych sprawia, że człowiek zostaje pogrążony w bezradności. Musi stanąć naprzeciw i zmierzyć się osobiście z tym, co go przerasta i bierze w posiadanie, doświadczając własnych limitów i ograniczeń oraz podjąć próbę odnalezienia się w tejszy sytuacji bez zastępstwa i protekcji oraz bez gwarancji lub szansy na definitywne rozwiązania. „Wiedza tragiczna

filozoficznej, mianowicie znaczenie graniczności w sensie: 1. ontologicznym, 2. egzystencjalnym, 3. empirycznym oraz 4. etycznym (Stachowska, 2015, s. 38-39).

– stwierdza filozof – potęguje się w sprzecznościach, których nie rozwiązuje, lecz i nie utrwała jako rozwiązanych” (Jaspers, 1990b, s. 376). W ten sposób człowiek doświadcza radykalnego wstrząsu, rozdarcia i zachwiania podstaw swej egzystencji, a graniczność fundamentalnej sytuacji w jakiej się znalazł „jest zarazem podstawowym rysem jego istoty” (Jaspers, 1990a, s. 27) oraz dramatycznych wymiarów życia, naznaczonych widmem porażki i cierpienia. Zmiana życiowego położenia człowieka, który doświadcza sytuacji granicznych jest zatem uwarunkowana obiektywną zmianą określonego biegu rzeczy i stanów rzeczy (tj. koniec wojny, powrót do zdrowia po przebytej chorobie, czy oczyszczenie z zarzutów w postępowaniu sądowym), które determinują ludzkie bycie oraz same sposoby doświadczenia i przeżywania tego, co składa się na otaczającą rzeczywistość.

Konstruktywne wymiary doświadczenia pogranicza i granic

Rozważając pozytywną stronę doświadczeń (po)granicznych, wskazać należy na to, że w ich wyniku aktywizowany może zostać nieznany dotąd potencjał oraz zasoby witalne tych, których życie naznaczone zostało owym doświadczeniem przesunięcia, naruszenia lub zniesienia dotychczas niekwestionowanych granic oraz związaną z tym sytuacją zachwiania określonych podstaw i pewników. Kryzys egzystencjalny, związany z nową sytuacją oraz doświadczeniem przez człowieka w jej kontekście określonego dysonansu poznawczego, jak i dezorganizacji form stabilności własnej alokacji w świecie może się zatem przyczynić do odkrycia nowych możliwości i nieznanego dotąd świata lub nieznanych wymiarów tego świata, który wydawał się być już dobrze oswojony lub zapoznany. Próba odpowiedzi na kryzys oraz wypracowania rozwiązań celem jego zażegnania zawsze bowiem wiąże się zarówno z poszukiwaniem nowych dróg, jak i sposobów odpowiedzi na wyzwania i zagrożenia zastanej rzeczywistości. A nowe rozwiązania i nastawienia, które są odpowiedzią na kryzys często przede wszystkim są wyrazem heurystycznej zmiany naszego sposobu postrzegania i rozumienia określonych rzeczy, związków, zależności i powiązań jakie między nimi zachodzą¹¹. Dlatego

¹¹ W taki też sposób Thomas Kuhn wyjaśniał rewolucje naukowe i postęp naukowy jako historię kryzysów, w wyniku których dochodziło do zmiany paradygmatu uprawiania określonych nauk oraz przezwyciężany był ich dotychczasowy impas – słabość obowiązujących założeń epistemologicznych i metodologicznych (Kuhn, 2009, s. 201). W tym też kontekście znamienna jest uwaga Michała Hellera: „Nic dziwnego, że myśl o drugiej stronie granicy często bywa siłą napędową nauki. Co więcej, nawet jeśli nie myśli się o niej, tkwi ona niejako w horyzoncie prac badawczych i samym swoim istnieniem wyzwała takie czy inne postawy” (Heller, 2011, s. 102).

zmiana sytuacji człowieka zazwyczaj jest też pochodną redefinicji dotyczących konieczności i możliwości, a także zmiany nastawień percepcyjnych i preferencyjnych podmiotu wobec otaczającej rzeczywistości. Każda granica decydując o pewnych limitach lub wyzwaniach może być zatem swoistą obietnicą, a co za tym idzie może rodzić nadzieję¹², że po jej przekroczeniu jest jeszcze coś, co nadaje sens i znaczenie samej granicy, która oddziela i rozdziela określone miejsca, perspektywy i związane z nimi doświadczenia. W tym znaczeniu doświadczenie pogranicza i granic, rozpatrywane w kategoriach heurystyk dywergencyjnych ma walor egzystencjalnie sensotwórczy, ponieważ pozwala odkryć nowe sensory i znaczenia lub usytuować je w nowych konfiguracjach, powiązaniach i odsłonach.

Tym samym doświadczenie pogranicza i granic w swym konstruktywnym wymiarze posiada potencjał uruchamiania ludzkich transgresji. Z doświadczeń tych rodzi się bowiem potrzeba lub konieczność transgresji. Natura samych aktów transgresji polega zaś na twórczym zagospodarowywaniu dotychczas nierozpoznanych doświadczeń pogranicza oraz na przekraczaniu określonych granic. Człowiek w intencjonalnych aktach transgresji wykracza bowiem poza wszystko to, co zastane – zarówno to, czym jest, jak i to, co posiada – poza to, co wie, co umie, co go warunkuje i czym dysponuje. W tym znaczeniu akty transgresji polegają na przekroczeniu granic zastanych niemożliwości. Ich charakterystyczny rys uwidacznia się tym samym w ukierunkowaniu na czynności „poza” – poza to, co jest ku temu, co możliwe; poza to, co zastane ku temu, co potencjalne. Dzięki działaniom transgresyjnym człowiek przekracza granice materialne, społeczne i symboliczne, granice przestrzeni i czasu – granice własnych doświadczeń. Dlatego efekt końcowy aktów transgresji nigdy nie jest odzwierciedleniem czegoś, co już było wcześniej (Kozielecki, 1987, s. 11, 14; Kozielecki, 1997, s. 43). Zawsze dochodzi tu do przesunięcia, zniesienia lub oswojenia jakichś granic, i niezależnie od tego, czy rozgrywa się to w przestrzeni psychologicznej (subiektywnie, o zasięgu

¹² Samo pojęcie nadziei używam tu w znaczeniu struktury poznawczej, a nie emocji, zgodnie z definicją jaką w swoich studiach nad psychologią nadziei zaproponował Józef Kozielecki. Przyjąć można więc, że nadzieja to wielowymiarowa struktura poznawcza, której „centralnym składnikiem jest przekonanie, że w przyszłości człowiek otrzyma dobro (osiągnie ważny cel) z określonym stopniem pewności, czyli z określonym prawdopodobieństwem”. Tak rozumiana nadzieja otwiera „przed człowiekiem przyszłość, ułatwia formułowanie odległych celów, zwiększa wiarę w zdobycie nowych wartości. Ponadto pobudza do działania, pozwala pokonać zakłócenia czynności i spotkane przeszkody, pozwala dokonać korekty błędów. Bez niej potrzeba samorealizacji straciłaby swoje znaczenie” (Kozielecki, 2006, s. 37, 36).

osobistym), czy też historycznej (obiektywnie, o zasięgu ogólnoludzkim)¹³. W ten sposób doświadczenie pogranicza i granic, ukazując w innym świetle określone sprawy, znosi fikcyjne problemy i bezproduktywny banał, w który często samoistnie wciąga rutyna codziennego życia pod pozorem sfabrykowanych i upozorowanych sensów. Doświadczenie to odkrywa tym samym przed człowiekiem to, co rzeczywiście ważne lub istotne w obliczu faktyczności indywidualnych oraz zbiorowych możliwości lub konieczności, rodząc zarazem przełomy i transformacje – redefinicje i zwroty lub nowe początki i metamorfozy. Myśl tę można przedstawić w sposób liryczny sięgając zarazem do samej „mowy z wnętrza metafory”:

Nadziei zmartwychwstań z popiołów powroty
Podnoszą życie z omdlenia i codziennej prozy;
Nadziei zmartwychwstań z popiołów powroty
Nadają sens wysiłkom w nierównym życia biegu;
Nadziei zmartwychwstań z popiołów powroty
Jak wiatru podmuchy poruszają rdzeń życia w duszy;
Nadziei zmartwychwstań z popiołów powroty
Dopóki są, zradzają metamorfozy, nowe początki i przełomy (Gara, zbiory niepublikowane).

Miejsca jako katalizatory powstawania i znoszenia istniejących realnie lub nominalnie granic

Człowiek jako „byt-w-sytuacji” uwarunkowany jest w sposobach swojego istnienia dwoma zasadniczymi zmiennymi: czasem i miejscem. Każda sytuacja dookreślana jest bowiem przez określony czas i określone miejsce. W tym znaczeniu dana sytuacja zawsze ulokowana jest w granicach (ramach) czasoprzestrzennych, a sam człowiek jest zarazem „bytem-w-czasie” i „bytem-w-miejsce”. Tylko ogólną ideę człowieka możemy umiejscowić poza konkretnym czasem i poza konkretnym miejscem, jednostkowy byt człowieka zawsze bowiem usytuowany jest w „jakimś” czasie i miejscu, które warunkują formy jego istnienia tu i teraz, *hic et nunc*.

¹³ Nawiązuję w tym miejscu do dystynkcji, zgodnie z którą można wyróżnić dwa podstawowe typy transgresji: transgresje psychologiczne i transgresje historyczne. W pierwszym przypadku człowiek przekracza określone granice, które poszarzają jego osobiste doświadczenie lub mają znaczenie dla jego własnego rozwoju, np. opanowuje zdolność posługiwania się obcym językiem, który znany jest już innym ludziom. W drugim przypadku człowiek jako jednostka przekracza określone granice, których nikt z ludzi dotychczas jeszcze nie przekroczył, a co za tym idzie stanowi to *novum* i przełom w skali historycznej, np. lądowanie człowieka na Księżycu (Kozielecki, 1997, s. 52-54).

Człowiek jako „byt-w-czasie” uwarunkowany jest zatem określonym czasem jako specyficznym kontekstem swojego życia. Zawsze doświadcza siebie i otaczający świat przez pryzmat czasu, np. jak jest młody – czasu swojej młodości, a jak jest stary – czasu swojej starości; jak żyje w czasie pokoju/wojny – przez pryzmat czasu pokoju/wojny i wszystkiego, co czas ten ze sobą niesie; jak żyje w okresie recesji i kryzysu gospodarczego – przez pryzmat czasu kryzysu i recesji. Co więcej, człowiek doświadcza siebie i otaczający świat z pozycji określonego czasu, doświadcza tego w określonym miejscu, a zatem również z perspektywy swojego usytuowania w świecie jako „byt-w-miejscu”. Człowiek jak drzewo zawsze wyrasta w jakimś miejscu, a jego życie uwarunkowane jest topografią tego miejsca (np. inaczej wygląda życie człowieka w klimacie tropikalnym i mroźnym, inaczej na terenie równinnym i górskim) oraz jego uwarunkowaniami geopolitycznymi (np. inaczej wygląda życie człowieka w społeczeństwie totalitarnym i demokratycznym) oraz społeczno-kulturowymi (np. inaczej wygląda życie człowieka w społeczeństwach tradycjonalistyczno-konserwatywnych i postępowo-liberalnych).

Determinanty miejsc, z którymi związany jest człowiek mogą mieć zatem charakter materialny (np. gdy związane są z uwarunkowaniami geograficznymi albo uwarunkowaniami gospodarczymi) lub mentalny (np. gdy związane są z dominacją takiej a nie innej tradycji, zwyczajów, religii – słowem jakiegoś etosu społeczno-kulturowego). W ten sposób człowiek doświadcza swojej egzystencji zawsze przeżywa ją w czasie i miejscu. Jego doświadczenie nigdy nie jest pozbawione odniesienia czasowego i przestrzennego, nadto, czas i miejsce zawsze konfrontują go z jakimiś specyficznymi granicami (zarówno materialnymi, jak i symbolicznymi – fizyczno-przyrodniczymi i psycho-socjo-kulturowymi) na miarę siebie samych (tzn. miejsca i czasu właśnie). Z tego też względu, wcześniej czy później, człowiek w aktach retrospekcji powraca do różnych epizodów swojego „bycia-w-czasie” i „bycia-w-miejscu”. Te powroty odgrywają kluczową rolę dla jego samoświadomości i tożsamości, co więcej są również swoistymi punktami granicznymi doświadczenia człowieka. W reminiscencjach własnych doświadczeń, osadzonych w konkretnym miejscu i czasie człowiek odnajduje bowiem własną genealogię i źródła siebie obecnego.

Miejsca, które odgrywają jakąś rolę w doświadczeniu człowieka, warunkując jego formy i sposoby istnienia, przystosowania i rozwoju, związane są zatem tak z *mondo naturale* (światem natury i jego porządkiem), jak i *mondo civile* (światem społecznym i jego porządkiem). Zarówno w obrębie świata natury (materialno-przyrodniczego), jak i świata specyficznego ludzkiego (społeczno-kulturowego) napotykaemy też na różne – widoczne i niewidoczne

– granice. W odniesieniu do świata natury, przykładem widocznych granic mogą być geologicznie ukształtowane miejsca styku, wytyczane przez zetknięcie się mórz i lądów, a tych wprost niewidocznych – granice związane z prawami fizyki, którym podlega powstawanie, przemiana i zanik wszelkiej materii. Z kolei w odniesieniu do świata specyficznie ludzkiego (przestrzeni specyficznie ludzkich) egzemplifikacją granic widocznych i uwyrażnianych *expressis verbis*, są granice określone przez prawo stanowione, a tych niewidocznych wprost – granice wytyczane przez niepisane zwyczaje i kodeksy środowiskowe, wyrażane w tzw. „wiedzy milczącej”. Oba typy granic (widoczne i niewidoczne), które występują zarówno w obrębie *mondo naturale*, jak i *mondo civile* mogą być również w tej samej mierze zachowywane i chronione lub naruszane i znoszone. Co więcej, można również przyjąć, że określone miejsca, rozpatrywane zarówno z perspektywy swych przyrodniczych, jak i społecznych właściwości, sprzyjają, by jakieś specyficzne granice były ustanawiane lub znoszone.

Podważanie konieczności istnienia określonych granic zasadniczo też powodowane będzie odmiennymi typami dążeń ludzkich w odniesieniu do *mondo naturale* oraz *mondo civile*. W pierwszym wypadku znoszenie lub przekraczanie takich granic zasadniczo związane będzie z ekspansją człowieka w świecie przyrodniczym i chęcią eksploracji jego zasobów, a w drugim przypadku, z dążeniem do emancypacji i samorealizacji w obrębie form życia społeczno-kulturowego. Jeśli jednak chodzi o działania na rzecz zachowywania i podtrzymywania określonych granic, to zarówno w odniesieniu do świata materialno-przyrodniczego, jak i świata społeczno-kulturowego, jak się wydaje, spotykamy się z podobnym kierunkiem motywacji i uzasadnień, mianowicie, by ocalić i ochronić coś, co wydaje się być nieodzownym warunkiem istnienia i trwania tychże światów oraz utrwalonych w ich obrębie porządków.

Oczywiście, miejsca rozpatrywane tak z perspektywy swych właściwości materialno-przyrodniczych, jak i funkcji społeczno-kulturowych mogą graniczyć ze sobą, nachodzić na siebie lub całkowicie się pokrywać swym zakresem. Truizmem wręcz jest stwierdzenie, że przestrzeń społeczno-kulturowa zawsze ulokowane są w obrębie jakichś przestrzeni materialno-przyrodniczych. Dodać należy jednak, że współczesne czasy wyłoniły nowy typ przestrzeni społeczno-kulturowej, która może być całkowicie oderwana od przestrzeni materialno-przyrodniczej, z pominięciem niewielkiego miejsca, gdzie stoją same serwery owego „świata” od realnych przestrzeni całkowicie niezależnego – przestrzeni wirtualną. Trzymanie się takiego podziału ma jednak swoje uzasadnienia i pozwala porządkować określone miejsca

ze względu na kryterium czynnika sprawczego zaistnienia tychże miejsc (natura i procesy przyrodnicze *versus* człowiek i jego akty sprawczości). I tak w ramach *mondo naturale* możemy wyróżnić takie typy miejsc, jak: obszary o potencjale rolnym lub wydobywczym (np. pola uprawne, kopalnie węgla), obszary o potencjale przyrodniczym i krajobrazowym (np. lasy, łąki, jeziora, góry, bagna i mokradła), czy obszary posiadające naturalne warunki do tworzenia na nich dużych aglomeracji miejskich o gęstym zasiedleniu (np. przestrzenie umożliwiające tworzenie infrastruktury wodno-kanalizacyjnej, komunikacyjnej i energetycznej). Z kolei w ramach *mondo civile* możemy wyróżnić takie specyficzne rodzaje miejsc, jak: miejsca użyteczności publicznej (np. żłobki, szkoły, szpitale, domy kultury), miejsca pracy lub zamieszkania (zakłady pracy, powierzchnie handlowe, domy i osiedla mieszkalne), miejsca zabawy i relaksu (np. miejsca rekreacji i sportu, miejsca rozrywki oraz imprez okolicznościowych, ośrodki wypoczynkowe i strefy turystyczne), czy miejsca kultu i pamięci (np. świątynie, miejsca uznane za święte lub uświęcone tradycją, muzea i domy pamięci).

„Bycie-w-miejscu” konfrontuje człowieka z istnieniem specyficznych limitów/ograniczeń lub też od limitów/ograniczeń takich, istniejących w określonych miejscach niejako zwalnia i nie poddaje go ich wymogowi (unormowaniom prawnej, społecznej lub kulturowej obligatoryjności). W tym też kontekście możemy wskazać na miejsca, których granice określane są jakąś terytorialnością – regionalną, czy państwową oraz jej integralnością (np. to, co w jednym kraju jest uznane za przejaw wolności obywatelskiej, w innym kraju może być przestępstwem i podlegać sankcjom prawnym). A z drugiej strony miejsca, których granice określane są ich funkcjonalnością i przeznaczeniem (np. to, co będzie naturalne w miejscu rozrywki, zarazem może być aktem profanacji w miejscu kultu religijnego).

Możemy również wskazać na różne reakcje człowieka na istnienie/nieistnienie określonych granic w świecie zewnętrznym. I tak człowiek jako „byt-w-miejscu” może naruszać granice, które zabrania się mu przekraczać lub też sam może sobie wytyczać pewne granice, których nikt w sposób zewnętrzny (prawny, społeczny, kulturowy) mu nie wyznacza. Przykładem może być kierowca, który nie respektuje limitu prędkości poruszania się pojazdów w obszarze zabudowanym w danym kraju, lub, odwrotnie, pomimo braku takich limitów prędkości kierowca sam z siebie kieruje się zasadą, że ze względu na bezpieczeństwo nie rozwija prędkości większej niż ta, którą sam uznaje za odpowiednią. Możemy jednak mieć również do czynienia z sytuacją, gdzie istnienie zewnętrznych limitów skłania człowieka do dostosowania się, pomimo, że nie uznaje ich zasadności lub nie utożsamia się

z nimi. A z drugiej strony, można wskazać sytuację, gdzie brak zewnętrznych limitów ośmiela, usprawiedliwia, czy inspiruje człowieka do przekroczenia własnych, utrwalonych w społeczno-kulturowym doświadczeniu granic, których zasadność dotychczas uznawał.

Kategoria granicy i (po)graniczności jako pryzmat egzystencjalnego doświadczenia miejsca i czasu oraz ich znaczenie dla myślenia i działania pedagogicznego

Problem granic, jak już zostało to powiedziane, ściśle wiąże się z problem określonych miejsc (specyficznych przestrzeni), ponieważ granice rozdzielają miejsca, a miejsca nadają sens, cel i funkcje granicom. Tak miejsca, jak i granice, które je rozdzielają mogą dawać zarówno poczucie bezpieczeństwa i możliwości, jak i zagrożenia i ograniczeń. O tyle też, o ile konstytuująca się tożsamość jednostek ściśle związana jest z jakimiś miejscami (dom, dzielnica, miasto, kraj, kontynent, ziemia), o tyle też określone granice tożsamość tę sytuują i dookreślają, eksponując jej specyficzne wymiary i odróżniając ją od tego, czym nie jest. Określone miejsca dają poczucie horyzontu, zaś granice dają poczucie jednoznaczności, ale i limitów. Miejsca, ich pogranicza i granice, które miejsca te rozdzielają są źródłem konstytuowania się lub dewaluacji, odkrywania lub znoszenia określonych sensów oraz ich egzystencjalnych, społecznych i kulturowych wymiarów.

Problem doświadczenia pogranicza i granic, które rozdzielają określone miejsca implikuje zatem jedną z najbardziej doniosłych kategorii humanistycznych: sens. Sensy i znaczenia ostatecznie zawsze bowiem związane są z określonymi miejscami i uwarunkowane są swoistymi granicami, które są zachowywane i wzmacniane lub znoszone i dekomponowane (np. granice płci, wieku, narodowości, obywatelstwa, języka, kultury). I choć problem egzystencjalnych sensów w empirycznej optyce może być uznany za niewymierny czy też sentymentalny, to jednak w humanistycznej optyce jest kategorią fundamentalną, określającą jakościowe postacie „świata ludzkich spraw” i tego, co specyficznie ludzkie. Postrzeganie i odczuwanie sensu własnego życia, otaczającego świata i własnego w nim miejsca jest bowiem swoistym pryzmatem tego, co ludzkie. Brak sensu jest tym samym miarą tego, co deformuje i degraduje to, co ludzkie. Sens ostatecznie tworzy bowiem podwaliny tego, co racjonalne, tak jak bezsens stanowi podstawę tego, co absurdalne. Racjonalność lub absurdalność zaś tak czy inaczej przekłada się na to, co empirycznie wymierne i namacalne. Jednak samą wymierność i namacalność uznać należy ostatecznie za coś wtórne i pochodnego względem sensu, który jako fenomen pierwotny jest źródłem racjonalności. Tak

więc deficyty sensu rodzą zapaść racjonalności, uwidaczniając tym samym absurdalność i groteskowość tego, co bezsensowne, ponieważ oparte są na zatarciu jednych granic, które jawią się jako konieczne lub bezzasadnym podtrzymywaniu innych granic, które jawią się jako zbędne.

Tym samym egzystencjalnym pryzmatem doświadczania określonych sytuacji, ustrukturyzowanych specyficznymi ramami określonego miejsca i czasu, zawsze są jakieś granice, niezależnie od tego czy przybierają one postać materialną lub symboliczną, obiektywną lub subiektywną, bezwzględną lub względną oraz czy są one przeżywane przez pryzmat „scjentywnej” świadomości podmiotu doświadczenia, czy też „konscjentywnej” świadomości podmiotu doświadczenia¹⁴.

Samą specyfikę procesów rozwojowych człowieka – w tym tych związanych z nabywaniem dzięki oddziaływaniom pedagogicznym (wychowaniu i kształceniu) określonych kompetencji osobowych i interpersonalnych, społecznych i kulturowych – w tej samej mierze można rozpatrywać poprzez odwołanie się do heurystycznych i sensotwórczych zasobów znaczeniowych metafor granicy oraz graniczności. Rozwój człowieka wymaga bowiem – w różnym stopniu i w różnym znaczeniu – zarówno przekraczania jednych, jak i zachowywania innych granic oraz wkraczania w jedne sfery doświadczenia granicznego (określanego przez różne pogranicza), a zarazem wykraczania poza inne sfery doświadczenia, związanego z określonymi pograniczami. W tym znaczeniu myślenie i działanie pedagogiczne można traktować jako szczególnego rodzaju umiejętność: 1. w warstwie poznawczej – rozjaśniania sensu i znaczenia doświadczania granic oraz samych doświadczeń (po)granicznych, 2. w warstwie aplikacyjnej – inicjowania „ruchu”, ukierunkowanego na oswojenie jednych, zachowanie drugich, czy przekraczanie innych granic

¹⁴ Przywołując pojęcia „scjentywności”, jak i „konscjentywności” odwołuję się do znaczeń, które terminom tym nadawał Józef Tischner. Zgodnie z tym dookreśleniem znaczenia tych terminów, należy je wiązać z przedmiotowymi lub nieprzedmiotowymi aktami świadomości ludzkiej. Przykładem świadomości „konscjentywnej” może być zatem, np. ogólne uświadamianie sobie własnego bólu, bez przedmiotowo jasnej świadomości w czym tkwi problem, który wywołuje nasz ból. W odróżnieniu od tego świadomość „scjentywna” będzie miała charakter przedmiotowy i będzie wyrażać się w poznawczej klaryfikacji przyczyn, źródeł i przejawów określonego stanu rzeczy w postaci organicznego (somatycznego) bólu. Z tego punktu widzenia podmiot doświadczenia może więc uświadamiać sobie/przeżywać swoją własną sytuację oraz immanentne jej granice zarówno w sposób przedmiotowo sprecyzowany („scjentywny”), jak i przedmiotowo niedookreślony („konscjentywny”) (Tischner, 2014, s. 181-182).

oraz wkraczania w sferę doświadczeń (po)granicznych, osvajania z nimi lub ich poszerzania.

Z tego też względu metafory doświadczania granic oraz doświadczenia (po)granicznego przede wszystkim rozpatrywać należy w ich konstruktywnych – prorozwojowych i prospektywnych, transmisyjnych i zarazem transformacyjnych – sensach, rangach i znaczeniach. Wychowanie i kształcenie w swych heurystycznych funkcjach zawsze bowiem polega na jakimś – takim lub innym – wytyczaniu granic, doprowadzeniu do granic, zachowywaniu granic, przesuwaniu granic, konfrontowaniu z granicami, czy przekraczaniu takich lub innych granic oraz sytuowaniu się na określonych (po)granicznych.

Myślenie i działanie pedagogiczne wyrażając się w tak rozumianym rozjaśnianiu sensu i znaczenia doświadczania granic oraz samych doświadczeń (po)granicznych przede wszystkim odsyła nas do problemu rzeczywistych i autentycznych reprezentacji poznawczych, w oparciu o które postrzegamy (ujmujemy i rozumiemy) siebie samych, otaczający świat oraz własne relacje i powiązania z tymże światem. Stają się to tym bardziej istotne, gdy uzmysłowimy sobie określone tendencje współczesnego świata, zgodnie z którymi afirmacja „surogatów doświadczenia” oraz koniunktury na to, „co fikcyjne” (Marquard, 1994, s. 86, 87) nie tylko jawi się jako coś nieuniknionego w „społecznych rytuałach interakcyjnych”, wyrażających się w „teatralizacji form życia codziennego”, ale również jako coś, co w ogóle przestaje zwracać na siebie uwagę oraz kogokolwiek już dziwić, wyznaczając jakby nowego rodzaju poczucie normalności oraz przynależnej jej rzeczywistości. Zgodnie z tak utrwalanym społecznym „porządkiem rytualnym”¹⁵ „każde kontynuowanie działań zmusza do fikcji” (Marquard, 1994, s. 87).

Pedagogiczna dialektyka doświadczenia „zgodności i niezgodności” na drodze podmiotowego „samo-odnajdywania”

W tym kontekście bezsprzeczne wydaje się twierdzenie, zgodnie z którym istotę własnej egzystencji „człowiek uświadamia sobie w sytuacjach granicznych” (Jaspers, 1993, s. 122). I choć wypowiedź tą w pierwszym rzędzie odnieść należy w sposób ścisły do kategorii „sytuacji granicznych” oraz ich

¹⁵ Przywołując pojęcia „społecznych rytuałów interakcyjnych”, „teatralizacji życia codziennego” oraz „porządku rytualnego” odwołuję się do ogólnych znaczeń przypisywanych tym formułom przez Ervinga Goffmana oraz do samej metody przy pomocy której – jak ostatecznie zakładał – można ujmować tego typu zjawiska (Goffman, 2012; Goffman, 2008; Goffman, 2010).

podstawowych odmian (śmierci, cierpienia, walki, winy) (Jaspers, 1978, s. 237) w takim znaczeniu jakie przypisywał im Karl Jaspers¹⁶, to jednak analogicznie można powiedzieć w kontekście szerzej ujmowanej w tym miejscu roli i znaczeniu kategorii doświadczania granic oraz doświadczania (po)granicznego. Doświadczenia te zawsze bowiem konfrontują z koniecznością poznania „siebie samego jako innego”¹⁷, a zatem siebie samego jako dotychczas nieznanego (nieodkrytego, nierozpoznanego, nieurzeczywistnionego), ponieważ nigdy dotychczas nie konfrontowanego w uwarunkowaniach i strukturę sytuacji, które zmieniają same uwarunkowania i samą strukturę ludzkiego doświadczenia. Są to sytuacje, w których: 1. człowiek doświadcza jakichś granic (np. dotychczasowych ram działania, przyzwolenia środowiskowego lub społecznego, obowiązywalności norm prawnych, relacji interpersonalnych, własnych możliwości, wyczerpania się dalszych perspektyw podmiotowego rozwoju itp.) oraz 2. koniecznością styczności lub przystosowania się do myślenia i działania, związanego z doświadczeniem jakiegoś pogranicza (np. różnych praktyk kulturowych, odmiennych tradycji społecznych, niesprowadzalnych do siebie perspektyw poznawczych, odmiennych rozwiązań organizacyjnych, czy światopoglądowo odmiennych ideałów wychowania itp.).

Tak więc myślenie i działanie pedagogiczne z natury swej, w mniejszym lub większym stopniu, konfrontuje człowieka z koniecznością poznania „siebie samego jako innego” – jako kogoś „w oddaleniu od siebie” i dlatego też „w drodze” do realizacji siebie samego jako kogoś sobie samemu jeszcze nieznanego. Tak więc człowiek – jak konstatuje to Martin Buber – „osiadły w zgotowanej mu uprzednio siedzibie zostaje posłany w drogę, w swoją drogą, w drogę człowieczą” (Buber, 2017, s. 54, 74), a to

¹⁶ „Sytuacje graniczne”, zgodnie z ujęciem K. Jaspersa należy traktować jako nieuniknione i nieprzekraczalne, doświadczane są też jako swoistego rodzaju destabilizacja podstaw dotychczas wydarzającej się egzystencji („wstrząs”, pozbawienie „gruntu pod nogami”). Ostatecznie „situacje graniczne” pozwalają jednak na doświadczanie autentycznych wymiarów własnego „bycia-w-świecie” oraz rozjaśnianie własnej, przesłoniętej (zacienionej) różnymi formami nieautentyczności (fikcyjności i upozorowania) egzystencji (Jaspers, 1999, s. 407; Jaspers, 1978, s. 236, 240).

¹⁷ Przywołując w tym miejscu heurystyczną formułę „siebie samego jako innego” odwołuję się do perspektywy poznawczej pracy, która problematyzuje tak artykułowaną językowo intencję. „Bycie sobą” – jak stwierdza to bowiem francuski filozof – „nie jest byciem tym samym”. (Ricoeur, 2003, s. 192). W logice tak formułowanej intencji znaczeniowej mieści się także inna figura stylistyczna, wyrażona w formule „kryzysu *wewnątrz* bycia sobą”, którą czynię przedmiotem odniesienia w innym miejscu (Ricoeur, 2003, s. 230; zob. także: Gara, 2021, s. 125-134).

związane jest z odkryciem lub odrzuceniem możliwości wyboru „siebie samego jako innego”. W ten sposób człowiek dokonując określonego wyboru tak lub inaczej zawsze rozstrzyga przyszłość samego siebie (Buber, 2017, s. 54, 74). Swoista dialektyka doświadczenia „zgodności i niezgodności” siebie samego ukazuje też nierozzerwalny i zarazem paradoksalny związek pomiędzy podmiotowym „samo-odnajdywaniem” i podmiotowym „samo-gubieniem” (Ricoeur, 1992, s. 35, 41). Innymi słowy, by do czegoś się zbliżyć, od czegoś innego trzeba się oddalić; by ku czemuś się zwrócić, od czegoś innego trzeba się odwrócić; by po coś sięgnąć, coś innego trzeba pozostawić. Odkrywanie w sobie samym – w swych wewnętrznych wymiarach bycia sobą – *innego siebie* oraz odnajdywanie siebie *tam-gdzie-mnie-nie-ma* często odbywa się też w paradoksalnym trybie „oduczenia (się)” (Sławek, 2021, s. 103).

Myślenie i działanie pedagogiczne przybierające postać ukierunkowania na oswajanie jednych, zachowanie drugich, czy przekraczanie innych granic oraz wkraczanie w sferę doświadczeń (po)granicznych, oswajania z nimi lub ich poszerzania można uwyżyć poprzez odwołanie do samej dynamiki życia, która przybiera postać „ruchu”. „Ruch” jako taki z założenia jest zaś przeciwieństwem wszelkich form statycznego znieruchomienia w obrębie jakichś nienaruszalnych obszarów doświadczenia oraz petryfikacji nienaruszalnych pewników, związanych z dotychczas utrwalonym *status quo*. „Ruch” – jak dobitnie wyeksponował to Jan Patočka, i co znalazło również odzwierciedlenie w jego filozofii wychowania (zob.: Pelcová, 2014, s. 176-181; zob. także: Stolárik, 2009, s. 65-148) – zawsze „jest urzeczywistnianiem możliwości”. Dlatego też ludzkie „bycie w świecie jest nieustanną *drogą*” (Patočka, 2019, s. 99); drogą, która przemierzana jest w określonym czasie i określonej przestrzeni, i która warunkuje określoną dynamikę samego „ruchu” przemieszczania się. Pojęcia „przestrzeni, czasu, ruchu” są więc nieodłącznymi kategoriami przy pomocy których wyrażana jest idea ludzkiego życia *jako dynamis* – ludzkiej drogi jako urzeczywistniającej się możliwości ruchu *skądś dokądś* (Patočka, 2019, s. 94-95). Tym samym „ruch” czyni ludzkie działanie czymś „otwartym”, wytyczając jakiś kierunek *skądś dokądś*, ponieważ egzystencja zawsze jest wciąż ponawianą i niekończącą się „modyfikacją życia” (Patočka, 2019, s. 97). „Ruch” jest kwintesencją egzystencji, ponieważ egzystencja nie wyraża się w żaden inny sposób jak tylko poprzez „ruch”. Życie – a analogicznie do niego myślenie i działanie pedagogiczne – dopóki jest życiem wyraża się w nieustającym „ruchu” (Patočka, 2019, s. 98-99). Zgodnie z intencją czeskiego filozofa życiowy „ruch” wyraża się też w potrójnym ukierunkowaniu, przybierając

tym samym trzy podstawowe postacie: „ruchu zakorzenienia”, „ruchu samoprzedłużenia” oraz „ruchu przełomu” w świecie życia codziennego (Patočka, 2019, s. 100-119).

Myślenie i działanie pedagogiczne jako nieustający „ruch”, np. związany z bieżącym rozpoznaniem i oceną zastanej sytuacji (myśleniem i działaniem diagnostycznym), weryfikacją i aktualizacją sposobów i strategii działania (myśleniem i działaniem ewaluacyjnym), sytuacyjnym lub etapowym doborem i różnicowaniem celów i zadań (myśleniem i działaniem projektującym/prognostycznym) zawsze z natury rzeczy – co podkreśla Reinhart Koselleck – zawiera „w sobie twórcze napięcie” (Koselleck, 2012a, s. 411). Sensotwórcza rola tegoż „napięcia” pozwala zaś na to, by edukację jako przedmiot zainteresowania myślenia i działania pedagogicznego postrzegać w kategoriach składowej „takiego prowadzenia życia, które wciąż jest na drodze samoodnajdywania” (Koselleck, 2012a, s. 431). „Samoodnajdywanie” przybierając różne postacie (np. samowychowania, samokształcenia, samorealizacji, transgresji, autoafirmacji, transcendowania) dokonuje się jako życiowy „ruch” zaangażowania, rewizji, przemiany, urzeczywistniania, odnowy, czy też redefiniowania nowych możliwości, wyzwań i zagrożeń, itp. Co więcej, edukacja jako „ruch” podmiotowego „samoodnajdywania” ukazuje specyficzne wymiary nadmienionego „napięcia”, ponieważ rozgrywa się ono pomiędzy aktualnie oswojonymi sposobami bycia w świecie a antycypowanymi edukacyjnie stanami rzeczy, a zatem „między doświadczeniem a oczekiwaniem”. Tak eksplikowane „napięcie” nieustannie i za każdym razem „w odmienny sposób prowokuje nowe rozwiązania”. Tym samym „otwarta ku przyszłości przestrzeń doświadczenia rozszerza horyzont oczekiwania” (Koselleck, 2012b, s. 368), w tym ten horyzont, który towarzyszy myśleniu i działaniu pedagogicznemu.

Zakończenie

Biorąc pod uwagę konstytutywną „złożoność i zagadkowość – jak ujmuje to Christoph Wulf – ludzkiego życia” oraz samą przesłankę antropologii historyczno-kulturowej, zgodnie z którą w im większym stopniu dysponujemy wiedzą „o człowieku, tym bardziej trwale rośnie nasza niewiedza” (Wulf, 2016, s. 29) o nim, przyjąć należy, że podjęty w tym miejscu problem oscyluje właśnie między próbą rozjaśnienia owej „złożoności i zagadkowości” świata ludzkich spraw a – z natury rzeczy – samym uwiadaczaniem kruchości i niejednoznaczności sensów określonych fenomenów, które w świecie życia codziennego przybierają postać określonych

imponderabiliów¹⁸. W tym też kontekście w pełni należy uznać zasadność racji, zgodnie z którymi sama niepewność, kruchość i „słabość oddziaływań edukacyjnych wcale nie oznacza, że należy dążyć do ich wzmocnienia”. Edukacja nie rozgrywa się bowiem „jak technologia i nie należy oczekiwać zgodności pedagogicznego wkładu (*input*) z edukacyjnym rezultatem (*output*)” (Maliszewski, 2021, s. 78).

Problem metaforycznych sensów i znaczeń kategorii granicy oraz samej heurystyki doświadczeń (po)granicznych nie tylko więc taką optykę poznawczą zakłada, ale również w pełni w takiej właśnie perspektywie poznawczej lokuje racjonalność toku swojego rozumowania oraz towarzyszących jej argumentów, egzemplifikacji i uzasadnień. I choć praktykę życia codziennego, a co za tym idzie również praktykę myślenia i działania pedagogicznego, „ustanawiają powtórzenia i doświadczenia, które wytwarzają społeczną ciągłość” (Wulf, 2016, s. 107), to jednak integralnym składnikiem egzystencjalnego „ruchu” (dynamiki, otwartości, ewoluowania) rewidowania obszarów doświadczenia, które jest już utrwalone lub wkraczania w sferę doświadczeń tego, co nowe i nieznanne jest również to, co w tym miejscu określane jest mianem sensotwórczej roli doświadczania granicy oraz samej heurystyki doświadczeń (po)granicznych.

Tak artykułowana problematyczność świata ludzkich spraw w pełni wpisuje się też w kwestię swoistych rudymetów, które eksponują humanistyczne intencje edukacji, a zatem takiej edukacji, która z założenia odwołuje się do rzeczowej „złożoności i zagadkowości” istnienie człowieka, i to jakby na przekór temu, że tendencje współczesnego świata w sposób niedwuznaczny wiążą się z marginalizacją lub wręcz kląską pryncypiów, wyrażanych w humanistycznych intencjach edukacji (Wojnar, 2000, s. 31-34). Tak rozumiane intencje edukacji wyrażają się bowiem w „myśli słabej”, a współczesne tendencje i procesy „to, co słabe”, a zatem nie dające się sprowadzić do tego, co wymierne oraz przybierające postać nieskomplikowanego i bezpośredniego

¹⁸ Perspektywę wskazanej w tym miejscu optyki konstytutywnej „złożoności i zagadkowości ludzkiego życia” w sposób ścisły powiązać można również z ideą „myśli słabej”/„słabej edukacji”, zgodnie z którą określone sprzeczności biegunów doświadczenia ludzkiego nie rozstrzygają o tym, że któryś z nich „przestaje być ważny i potrzebny”. Zgodnie z tym podejściem „słabość” (niejednoznaczność, niepewność, nierozstrzygalność) nie jest czymś negatywnym/niepożądanym, a co za tym idzie, nie jest też czymś co należałoby „przewyciężyć i ostatecznie rozwiązać”, lecz czymś, co stanowi jej immanentny składnik ludzkiej egzystencji/edukacji człowieka, na tyle istotny, że dążenie do jego neutralizacji w gruncie rzeczy eliminuje sam sens i znaczenie doświadczenia tego, co specyficznie ludzkie, czy edukacyjne (Maliszewski, 2021, s. 71, 78-79).

dającego się wdrożyć algorytmu, po prostu pozostawiają na marginesie ważności, związanej z *praxis* różnych sfer życia społecznego, w tym sfery praktyk instytucji edukacyjnych. Problem sensotwórczej roli i znaczenia doświadczania granic oraz samej heurystyki doświadczeń (po)granicznych również i w tym kontekście pozwala jednak ujmować, rozjaśniać i projektować strukturę doświadczeń ludzkich oraz związanych z tym nowych wyzwań, możliwości i zagrożeń¹⁹.

Bibliografia:

- Arendt, H. (1991). *Myślenie*, tłum. Hanna Buczyńska-Garewicz. Warszawa: Czytelnik.
- Breczko J. (2007). Cztery sytuacje graniczne w Myślach Pascala i bezsilność Boga filozofów. W: D. Prabucka (red.), *Etyka wobec sytuacji granicznych* (275-288). Kraków: Oficyna Wydawnictwo „Impuls”.
- Buber, M. (2017). *Obrazy dobra i zła*, tłum. M. Masny. Gliwice: Fundacja Instytut Globalizacji.
- Depraz, N. (2010). *Zrozumieć fenomenologię*, tłum. A. Czarnecka. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Embree, L. (2006). *Analiza refleksyjna. Wprowadzenie do badań fenomenologicznych*, tłum. A. Łagodzka. Warszawa: Wydawnictwo Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
- Gara, J. (2016). Husserlowski świat życia codziennego i jego znaczenie pedagogiczne. *Studia Edukacyjne*, 42, 131-154.
- Gara, J. (2017). Fenomenologiczna kategoria świata życia codziennego jako przesłanka eksplikacji sensów edukacji. *Forum Pedagogiczne*, 2, 145-167.
- Gara, J. (2019a). Jana Patočki doświadczenie „jedności pierwotnego świata” jako przesłanka myślenia i działania pedagogicznego – rekonstrukcje (część pierwsza). *Forum Pedagogiczne*, 1, 181-202.
- Gara, J. (zbiory niepublikowane). Echo Nadziei Feniksa. W: tenże, *Liryczne okruchy egzystencji*.
- Gara, J.. (2019b). „Świat życia codziennego” jako źródło wiedzy pedagogicznej. *Przegląd Pedagogiczny*, 2, 5-19.

¹⁹ Egzemplifikacją tak artykułowanej kwestii można uczynić, np. zjawisko tzw. „luki ludzkiej”, opisywanej jako „rozbieżność między współczesnym człowiekiem a stworzonym przez niego światem cywilizacji”. Zjawisko to również może być przeżywane oraz ujmowane zarówno w kategoriach doświadczania określonych granic, jak i doświadczeń (po)granicznych (por. Wojnar, 2002, s. 21-22).

- Gara J. (2021). *Istnienie i wychowanie. Egzystencjalne inspiracje myślenia i działania pedagogicznego*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej.
- Goffman, E. (2008). *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Wydawnictwo ALETHEIA, Warszawa 2008.
- Goffman, E. (2010). *Analiza ramowa*, tłum. S. Burdziej. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”.
- Goffman, E. (2012). *Rytuał interakcyjny*, tłum. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heller, M. (2011). *Filozofia nauki. Wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo Petrus.
- Heller, M. (2015). *Moralność myślenia*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Jaspers, K. (1978). Sytuacje graniczne, tłum. M. Skwierciński. W: R. Rudziński, *Jaspers* (186-242). Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Jaspers, K. (1990a). Człowiek, tłum. Dorota Lachowska. W: tenże, *Filozofia egzystencji* (25-45). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Jaspers, K. (1990b) O tragiczności, tłum. A. Wołkowicz. W: tenże, *Filozofia egzystencji* (319-377). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Jaspers, K. (1993). *Autobiografia filozoficzna*, tłum. Stanisław Turowicz. Warszawa: Wydawnictwo Comer.
- Jaspers, K. (1999). *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Konersmann, R. (2009). *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, tłum. Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Koselleck, R. (2012a). O antropologicznej i semantycznej strukturze edukacji, tłum. W. Kunicki. W: tenże, *Semantyka historyczna* (411-464). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Koselleck, R. (2012b). „Przestrzeń doświadczenia” i „horyzont oczekiwań” – dwie kategorie historyczne, tłum. W. Kunicki. W: tenże, *Semantyka historyczna* (357-386). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Kozielecki, J. (1987). *Koncepcja transgresyjna człowieka*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kozielecki, J. (1997). *Transgresja i kultura*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Kozielecki, J. (2006). *Psychologia nadziei*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Krakowiak, J. L. (2005). *Tragizm egzystencji ludzkiej jako problem filozoficzny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.

- Kuhn, T. S. (2009). *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. Helena Ostromęcka. Warszawa: Wydawnictwo ALETHEIA.
- Maliszewski, K. (2021). *Bez-silna edukacja. O kształceniu kruchego*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Marquard, O. (1994). *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Wydawnicza.
- Patočka, J. (2019). „Świat naturalny” w medytacjach autora po trzydziestu trzech latach, tłum. A. Bystrzycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Pelcová, N. (2014). *Człowiek i wychowanie w refleksji fenomenologicznej*, tłum. A. Bystrzycka. Warszawa: Wydawnictwo Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Piecuch, Cz. (2001). *Człowiek metafizyczny*. Warszawa-Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Piecuch, Cz. (2007), Doniosłość egzystencjalna i etyczna doświadczenia sytuacji granicznych w ujęciu Karla Jaspersa. W: D. Prabucka (red.), *Etyka wobec sytuacji granicznych* (37-46). Kraków: Oficyna Wydawnictwo „Impuls”.
- Piszkalski, H. (1978). Problem „sytuacji granicznych” w ujęciu Karla Jaspersa. *Analecta Cracoviensia*, X, 99-116.
- Radomski, A., Bomba, R. (red.) (2010). *Granice w kulturze*. Lublin: Polskie Towarzystwo Kulturoznawcze. Portal Wiedza i Edukacja: www.wiedzaiedukacja.eu.
- Reinach, A. (1987). Przyczynek do teorii sądu negatywnego. W: W. Stróżowski (red.), *Od Husserla do Levinasa. Wybór tekstów z ontologii fenomenologicznej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ricoeur, P. (1992). *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.
- Ricoeur P. (2003). *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sławek, T. (2021). *A jeśli nie trzeba się uczyć...* Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Stachowska, I. (2015). „Na granicy” ograniczenia. Etyczne tło uwikłania w sytuacje graniczne. W: S. Jaronowska (red.), *Człowiek w sytuacji granicznej. Filozoficzne, kulturowe i historyczne wymiary refleksji i jej implikacje pedagogiczne* (36-45). Warszawa: Akademia Pedagogiki Specjalnej.
- Stępnik, K. (1988). *Filozofia metafory*. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.

- Stolárik, S. (2009). *Życie jako ruch egzystencjalny w filozofii Jana Patočki*, tłum. A. Grzeszczyk. Ząbki: Apostolicum.
- Tischner, J. (2002). Myślenie z wnętrza metafory. W: tenże, *Myślenie według wartości* (462-476). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner, J. (2014). Impresje aksjologiczne. W: tenże, *Świat ludzkiej nadziei* (179-202). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Trzcieniecka-Schneider, I. (2007). Pojęcie granicy krańcowość. Uwagi definicyjne. W: D. Prabucka (red.) (2007). *Etyka wobec sytuacji granicznych* (407-412). Kraków: Oficyna Wydawnictwo „Impuls”.
- Wojnar, I. (2000). *Humanistyczne intencje edukacji*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Wulf, C. (2016). *Antropologia. Historia–kultura–filozofia*, tłum. P. Domański. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.