

WSPÓLCZENE KONTEKSTY EDUKACJI DOROSŁYCH W POLSCE

Mirostaw Kowalski, Daniel Falcman

ŚMIERĆ JAKO PRETEKST DO NIEKTÓRYCH WYMIARÓW PRAWDY BYCIA (ROZWAŻANIA ETYCZNO-ANDRAGOGICZNE)

*Moje największe zmartwienie przed każdą operacją jest takie:
mam 10 dni na załatwienie rzeczy, które miałem do wykonania,
i takie uporządkowanie ma sprawić, żeby potem ktoś nie miał kłopotu*

Krzysztof Kolberger
(Nyc, Karpiuk 20011, s. 93)

Słowa kluczowe: śmierć, andragogika, edukacja.

Streszczenie: Śmierć to zadanie dla edukacji całościowej, swoisty problem andragogiki. Proponowany Czytelnikowi tekst dedykowany jest niedawno zmarłemu aktorowi, Krzysztofowi Kolbergerowi, i jest filozoficzną podstawą bardziej szczegółowej refleksji, która może się odbyć na gruncie powyższej subdyscypliny pedagogicznej. O tym, że wzmiankowane sprowadzenie niejednokrotnie abstrakcyjnych problemów filozoficznych do jak najbardziej realnych spraw egzystencji człowieka umierającego jest możliwe przekona Czytelnika porównanie odnośnych fragmentów tekstu z wyimkami z myśli mówiącego o śmierci Krzysztofa Kolbergera.

Tekst, który mamy przyjemność złożyć do rąk Czytelnika, jest w pierwszym rzędzie rozprawą z egzystencjalnej filozofii moralnej. Ale nie tylko, to także praca pedagogiczna, której bardzo blisko do problematyki stawianej na gruncie edukacji dorosłych. To zakwalifikowanie może dziwić, albowiem sama śmierć z rzadka była formułowana w obszarze nauk o wychowaniu – gdy tymczasem w łonie etyki nad problemem śmierci pochylano się już wiele razy. Czas na zmianę.

K. Kolberger w wspomnianym po śmierci wywiadzie telewizyjnym z G. Miecugowem ze szczerością wartą odnotowania mówi o swym antycypowanym umieraniu¹. Nie wie, że od chwili wywiadu do momentu śmierci zostało mu pięć lat. W innym miejscu, w nowych okolicznościach, wypowiada znamienne *rak nie zabrał mi poczucia bycia pożytecznym*, uzupełniając, że choroba zmusiła go do nadania sensu nieokreślonej w latach przyszłości. Aktor – głos pokolenia, romantyk, chrześcijanin – oswajał się ze śmiercią, czyniąc z tego publiczny przykład, pouczenie. Kolberger doceniał każdą chwilę, nie wiedział, ile mu ich zostało – obłaskawiał więc czas, skoro tak – grał, recytował, angażował się w akcje dobroczynne. Kiedyś wypowiedział: *Choroba nie zmieniła mojego życia. Pracowałem, czułem się odpowiedzialny. Moje największe żmierzienie przed każdą operacją jest takie: mam 10 dni na załatwienie rzeczy, które miałem do wykonania, i takie uporządkowanie ma sprawić, żeby potem ktoś nie miał kłopotu*. Chcemy, aby Czytelnik miał w pamięci te słowa, ilekroć w toku artykułu przyjdzie do omawiania kwestii moralnego wymiaru umierania, do przedstawiania śmierci jako jeszcze elementu życia, podkreślania, że śmierć nie jest bliżej nieokreśloną rzeczywistością pomiędzy życiem i nieżyciem, lecz naturalnym, nieodzownym elementem pierwszego.

Śmierć to zadanie edukacji całożyciowej, problem andragogiki.... Niniejszy tekst, dedykowany K. Kolbergerowi, jest filozoficzną podstawą bardziej szczegółowej refleksji, która powinna się odbyć na gruncie tej subdyscypliny pedagogicznej. O tym, że wzmiankowane sprowadzenie abstrakcyjnych problemów filozoficznych do jak najbardziej realnych spraw egzystencji człowieka umierającego jest możliwe, przekona Czytelnika porównanie odnośnych fragmentów tekstu z wyimkami z myśli mówiącego o śmierci Kolbergera.

W części pierwszej artykułu zajmujemy się pojęciem fundamentalizmu w etyce i edukacyjnej antropologii. Sens fundamentalizmu etycznego wydobywamy z odnośnych fragmentów u M. Heideggera i P. Ricoeura. Pojęcie fundamentalizmu w badaniach z zakresu edukacji, w brzmieniu oryginalnym – istotności, to pokłosie wysiłków K. Ablewicz.

Część druga i ostatnia to rzut oka na świadomość aksjologiczną. Pojęcie, które od czasów D. von Hildebrandta zdomowało się w fenomenologii, naszym własnym wysiłkiem włączane jest w przestrzeń zainteresowań socjologii moralności i pedagogiki. Tutaj – w kontekście śmierci – chcemy je pokazać jako teoretyczną oraz empiryczną instancję zawierania sensów człowieka umierającego, obszar badawczy, w obrębie którego i poprzez który możemy się czegoś o śmierci Drugiego dowiedzieć. Badawcza dopowiedź jest niezbędna, aby ułożyć artykuł w zborną całość, by przydać mu walor komplementarności, by dać

¹ Wywiad dla autorskiego programu G. Miecugowa *Inny punkt widzenia*, wyemitowanego przez TVN24 po śmierci Krzysztofa Kolbergera.

szansę odpowiedzi na rozmaite zapytania o śmierć – nie tylko te egzystencjalne, jakkolwiek sami traktujemy je jako pierwszoplanowe – uprzywilejowując życie – lecz również badawcze, skoro śmierć ma być również problemem andragogiki.... Treścią intersubiektywnych przekonań, przedkładanego przez podmiot własnym sumptem samowychowania, również elementem instytucjonalnie zorganizowanej edukacji szkolnej i pozaszkolnej, angażującej młodzież i osoby dorosłe.

M. Heidegger napisał w pewnym miejscu: (...) *bycie ku śmierci skrywa niezgruntowaną pełnię istoty konieczności, znów jako jednej szczeliny samego Bycia; bycie ku śmierci ponownie ma charakter jestestwa. Zderzenie konieczności i możliwości. Jedyne w takich rejonach można przeczuwać, co naprawdę należy do tego, o czym traktuje ontologia jako błada i jałowa mieszanina modalności. Nikt jeszcze nie przeczuł ani nie odważył się przemyśleć tego, co przez to zostało wstępnie pomyślane w kontekście Bycia i czasu i tylko tam, tzn. na sposób **fundamentalno-ontologiczny** (podkreślenie własne – M. K., D. F.), nigdy antropologicznie ani światopoglądowo* (Heidegger 1996, s. 265).

Ze słów Mistrza z Fryburga wynika, że dopiero śmierć – punkt traumatyczny, w swej istocie, pospołu, eschatologiczny, absolutny i egzystencjalny – pozwala zrozumieć w pełni to, co skrywają opasłe annały *dalekiej* *życiu* ontologii. I nie idzie tu, jak pisze sam M. Heidegger, o *naiwny* (?) wymiar egzystencjalny, stawka zawieszona jest gdzie indziej – uobecnia się w przestrzeni *poważnych* tyrad z zakresu filozoficznej antropologii. Antropologii, co przyznać musimy, dość osobliwie przez M. Heideggera pomyślanej – jako wyprzedzającej wszystko w chronologicznym następstwie bycia. Twierdzenia M. Heideggera zbiegają się w swej wymowie z potoczmem prawdy życia uwydatnianej dopiero u kresu, w sytuacji z całą stanowczością i powagą doświadczanego końca – siebie, innych, czucia. Wypowiadając to słowami K. Jaspersa, w sytuacjach granicznych, przez psychologów humanistycznych nazywanych jeszcze inaczej – *pick experience*. Pojęciowość nie gra roli, jest mało ważną zasłoną dla desygnatu – ten dopiero obnaża z całą wyrazistością straszliwą siłę wydarzenia się ku śmierci. H.G. Gadamer wyraził sytuacje graniczne K. Jaspersa w ten oto sposób: *Sytuacje graniczne to według Jaspersa te sytuacje ludzkiego istnienia, kiedy zawodzi możliwość kierowania się anonimową nauką, kiedy więc człowiek może polegać tylko na samym sobie (...). Takich sytuacji granicznych jest wiele. Jaspers sam wyróżniał sytuację śmierci oraz sytuację winy. W zachowaniu człowieka, który zawinił lub jest obwiniony coś wychodzi na jaw – existit. **Człowiek taki cały jest w swoim sposobie zachowania** (M.K., D.F. – podkreślenie własne). W tej postaci Jaspers podejmuje i systematyzuje wprowadzone przez Kierkegaard a pojęcie egzystencji: *egzystencja to ujawnianie się tego, co jest w człowieku, w sytuacji, gdy zawodzi anonimowy autorytet nauki. Ważne jest przy tym, że owo ujawnianie się nie jest jakimś bliżej nieokreślonym, mglistym wydarzeniem**

emocjonalnym – *ale rozjaśnieniem*. Jaspers nazywa to *wytwarzaniem się egzystencji – to, co tkwiło utajone w człowieku, zostaje rozjaśnione aktem życiowej decyzji, kiedy człowiek bierze na siebie to, na co się decyduje* (M. K., D. F. – podkreślenie własne). *Nie jest to refleksja uprzedmiotawiająca. Sytuacje – także sytuacje graniczne – wymagają jakiegoś rodzaju wiedzy, która na pewno nie jest wiedzą uprzedmiotawiającą i dlatego nie mogą jej zastąpić możliwości anonimowej wiedzy naukowej* (Gadamer 1979, s. 73–74).

To już kulminacja, *definiens* w całej okazałości. W zasadzie, powtórzenie tego, co pisaliśmy wcześniej – **człowiek doświadcza siebie takim, jakim jest – w koniecznej, zarazem teoretycznej i praktyczno-moralnej, egzystencjalnej prawdzie – w chwili spowodowanego zbliżającą się śmiercią uniesienia**. Do podobnych wniosków doszedł także, w drodze introspekcji, mistyk Ludwig Wittgenstein (Sady 1995, s. 35).

M. Heidegger zżymałby się najpewniej z powodu sugerującego egzaltację uniesienia – w cytowanym wyimku podkreśla, iż nie chodzi tu o czczy, efemeryczny wymiar przeżywania, lecz o coś, w jego opinii, znacznie poważniejszego – mianowicie, o prawdę fundamentalną, tę o charakterze ontologicznym. Dziwić może słowo *fundamentalny*, zadziwi pewnie jeszcze bardziej – kiedy wyartykułujemy demonstratywnie – iż ten tekst poświęcamy właśnie idei etycznego fundamentalizmu. Powtarzamy tezę Wittgensteina, że warunkiem koniecznym etyki jest doświadczenie przesywające na wskroś, angażujące pełnię osobowości, takie mianowicie przynaglenie, które wobec bliskości śmierci nie pozwala się zracjonalizować. Całą argumentację przedkładamy w naszej czekającej na wydanie *Świadomości aksjologicznej i podmiotowości etycznej. Analizach i impresjach*. Tam też teza, w której kładzie się znak równości między podmiotowością a człowieczeństwem.

Fundamentalizm w etyce i pedagogicznej antropologii

K. Jaspers pisał o wytwarzaniu się egzystencji, co implikowałoby człowieka *in statu nascendi*, otwartą formułę teoretyczną, nade wszystko – egzystencjalną, i twierdzić będziemy uparcie, praktyczno-moralną – bytu, który podąża ku czemuś. Ludzką istotę wypełniają – jako konstytutywne – potencjalności, wyzwalone w momentach ważnych napięć, w sytuacjach granicznych. Zasadne jest zapytać: Czemu manifestują się tylko wtedy? Dlaczego nie objawiają się w toku codziennych aktywności? Z jakiego powodu potrzeba im tak silnego impulsu? Na te pytania nie znajdujemy odpowiedzi. Wydaje się wszak, iż to milczenie jest wymowne i sugeruje z jednej strony ważność sytuacji granicznych, z drugiej odsyła do świadomości i wolnej woli – skoro człowiek ma decydować oraz brać na siebie to, na co się świadomie – uprzytomniwszy wszystkie okoliczności, dotąd po części zakryte – zdecydował. Tutaj właśnie uwypukla się

dotychczas tylko imputowany przez nas praktyczno-moralny aspekt zagadnienia. Okazuje się bowiem – ni mniej, ni więcej – że doświadczenie rychłej śmierci jest problemem moralnym, i to wcale nie w sensie, jaki zwykliśmy mu przypisywać. Idzie nie tyle o demonstratywne rozstanie z życiem, uporanie z nim – ile decyzję, taką, w dodatku, która klaruje się w odniesieniu do spraw życia, z pełnym rozeznaniem jej detali i pewnie imponderabiliów. Człowiek ma się rozjaśniać, i to słowo ma oznaczać coś realnego, nie ma być jałowym wtrętem z egzystencjalizmu, maskującym coś górnolotną frazą, w istocie zasłoną dymną dla czegoś mało istotnego albo odwróceniem uwagi od sprawy rzeczywiście ważnej, a ulokowanej gdzie indziej.

Mamy wrażenie, że dopiero w chwili śmierci człowiek potrafi naprawdę być sobą, że wcześniej – z pewnych względów – nie chce bądź nie umie. Miota się, coś mu zawadza, krząta się wokół rzeczy dla jego egzystencji mało ważnych, boi się sięgnąć głębiej. Dopiero śmierć – przepraszamy za truizm, znany może z wierszy, niegodny rozwijania w tekście filozoficznym – pozwala przystanąć, rozejrzeć się dokoła, nade wszystko – spojrzeć w siebie, dokonać finalnej introspekcji – niestety, zawsze spóźnionej, zawsze konstатовanej na poczekaniu, w przededniu, u schyłkowego wydarzenia. Puentujący M. Heideggera, J. Tischner, oddaje to w następujący sposób: *Człowiek nie jest samostanowiącym się absolutem, podmiotem ani samoświadomością, prawda jego bycia nie leży w realizacji jego mocy. Człowiek jest istotą skończoną, przenikniętą troską o własne bycie, skazaną na upadanie i winę, uciekającą od swego sumienia, jest byciem w stronę śmierci. Nigdy do końca nie potrafi być sobą. Jedynym powodem do słusznej dumy mogłoby być dla niego, gdyby umiał być stróżem prawdy bycia, gdyby potrafił przechowywać tę prawdę w mowie (...). Kto prawdę bycia przechowuje w mowie? Może tylko poeci, tacy jak Holderlin czy Rilke, ale filozofia odżegnuje się od poetów* (Tischner 1989, s. 94).

Człowiek, nie dość, że nie Bóg, nie absolut – nie jest nawet do końca samoświadomym podmiotem. Jest całością skończoną, po trosze naiwną, zatrwożoną o doczesne *tu i teraz*, pochłoniętą upadaniem i winą, przynagleniami sumienia – chylącą się nieubłaganie ku śmierci. Chwilę później czytamy zdanie już wcześniej artykułowane – nie jest też sobą, bo nie chce, nie potrafi (?). Może tylko przechowywać prawdę swojego bycia – petryfikować ją poprzez mowę, za poetami, którzy, wbrew filozofom, oddali się temu chlubnemu zajęciu.

Czujemy, że prawda bycia leży gdzieś w domenie świadomości, nie jest z pewnością prawdą nieświadomości na modłę Levi-Straussowską czy Freudowską. Jest w jakiś sposób racjonalna – skoro ma być treścią ontologii, wyrażać fundamentalizm – zawiera pewnie *Logos*, jest podporządkowana jakiejś *arche*. Wiemy ponad wszelką wątpliwość, że nie jest nieświadomością – by przytoczyć P. Ricoeura słowa o skonceptualizowaniu nieświadomości u C. Levi-Straussa: *Ta nieświadomość nie jest Freudowską nieświadomością popędów*

i pragnień w ich mocy symbolizacji; to raczej nieświadomość Kantowska, nieświadomość kategorialna, kombinatoryczna; jest to porządek skończony czy skończoność porządku, taka jednak, która o sobie nie wie. Powiedziałem: nieświadomość Kantowska, ale tylko ze względu na jej organizację, bo chodzi tu raczej o system kategorialny bez odniesienia do podmiotu myślącego. Oto dla czego strukturalizm jako filozofia rozwija rodzaj intelektualizmu z gruntu antyrefleksyjnego, antyidealistycznego, antyfenomenologicznego. Przy czym ten nieświadomy umysł może być określony jako równorzędny wobec natury; być może nawet jest on samą naturą (Ricoeur 1975, s. 100).

Przeciwnie, świadomość M. Heideggera musi mieć rys fenomenologiczny i hermeneutyczny. Rozwijając, musi być możliwym do interpretowania tekstem – najlepiej składającym się na dramat – w którym daje się wychwycić pewne regularności przeżycia, pozwala się skodyfikować prawidłowości. To jednocześnie świadomość bogata w sensory, intencjonalna, z gruntu refleksyjna. *Nie przeszkadza jej to wszak być przeżyciem – istnieć jako emocjonalne doświadczenie śmierci – to możliwe do pogodzenia, wystarczy spojrzeć: (...) uniwersalna jest epistemologiczna funkcja, jaką pojęcie przeżycia pełni w fenomenologii Husserla. W piątym badaniu logicznym (rozdział drugi) fenomenologiczne pojęcie przeżycia zostaje explicite odróżnione od popularnego. Jednostkę przeżyciową rozumie się nie jako cząstkę realnego strumienia przeżyć ja, lecz jako stosunek intencjonalny. Jednostka sensu przeżycie jest także tutaj teleologiczna. **Przeżycia istnieją tylko o tyle, o ile coś jest w nich przeżywane i mniemane. Wprawdzie Husserla uznaje także przeżycie nieintencjonalne, te jednak wchodziły w skład jednostki sensu przeżyć intencjonalnych jako jednostki materiałowe** (podkreślenie własne – M. K., D. F.). Dlatego u Husserla pojęcie przeżycia staje się terminem obejmującym wszelkie akty świadomości, których istotową strukturą jest intencjonalność (Gadamer 1993, s. 91).*

Przeżycia nie są przedmiotem biochemii ani fizyki – bioelektryczną falą, która, prócz tego, że jest, coś powoduje i daje się uchwycić, nie znaczy nic. Nasze przeżycia są, z zasady, różne od tamtych – układają się w intencjonalne stosunki, coś znaczą. Przeżycie urasta do jednostki sensu i ma ściśle zawarowaną teleologię – ta jest w zasadzie teleontologią – jest pretekstem dla pewnego sensu. Przeżycie istnieje tylko o tyle, o ile **coś** jest w nim przeżywane, o ile samo nie jest treścią autoteliczną, o ile jest instrumentalne. Niedaleko stąd do tezy, iż śmierć jest pretekstem dla jakiegoś sensu, dopytujemy przytomnie jakiego – odpowiadamy, trochę nieśmiało, zrażeni oczywistością – sensu Heideggerowskiej prawdy bycia, pewnego fundamentalizmu. Dodajemy, że ten sens ma swój immanentny wymiar praktyczno-moralny i że na rzecz jego pełnego zrozumienia pewne usługi może oddać fenomenologiczno-hermeneutyczna koncepcja zjawisk i procesów o moralnych. Moment retardacji, przywołanie koncepcji.

Nauki realne w swoim pędzie za parcelacją – mnożeniem subdyscyplin – pogoni za empirycznym detalem, sfetyzowanym na równi z profesjonalizacją, jako rękojmią naukowej profesji i kształcenia studentów – zagubiły podstawowy cel istnienia. Temu ostatniemu na imię *prawda bycia*:

Poszczególne dziedziny nauki leżą z dala od siebie. Każda z nich z gruntu inaczej traktuje przedmiot niż inne. Ta rozproszona wielość dyscyplin połączona jest już dziś tylko techniczną organizacją uniwersytetów i wydziałów, ma ona jakiś sens jedynie ze względu na cele praktyczne, jakie stawiają sobie specjalności. Natomiast zakorzenienie nauk w ich istotnej podstawie (...) obumarło. Niemniej przeto, we wszystkich naukach, kierując się ich najbardziej właściwą dążnością, odnosimy się do samego bytu (M. K., D. F. podkreślenie własne) (Heidegger 1995, s. 10).

Przyszło nam zapomnieć o podmiocie, o człowieku, tkany w bardzo delikatnej, egzystencjalnej nici, o człowieku, który uwypuklany dalej w ontologii nade wszystko *jest* – pytanie jak, w jaki sposób, wcześniej, cóż to znaczy. *Ten* człowiek dopiero później, rozpoznawszy siebie, pyta o szczegóły swej empirycznej rzeczywistości. W przypadku nauk realnych ta hierarchiczność uległa antyteoretycznemu, antyegzystencjalnemu odwróceniu i skutecznie zaciera dystynkcje człowieka jako samoświadomego podmiotu. K. Ablewicz objaśnia to przedziwne *status quo* dominacji postpozytywistycznego modelu nauki – który klaruje się, jej zdaniem, jako resentyment – oraz odnośnej mu metodologii ilościowej. Liczba ma być wyznacznikiem, *indicatum* tego, co istnieje, jedynym miarodajnym orzecznikiem o byciu. Wiemy ponad wszelką wątpliwość, że nie jest, mimo to, powierzamy jej ciągle prawdę naszego *bycia-w-świecie*. Zdaniem K. Ablewicz, ten problem zelżał w kulturze niemieckiej, w Polsce jednak, wskutek historycznego pecha indoktrynacji, upodabniania powojennych nauk społecznych do matrycy Pawłowa – pozostaje aktualny. Liczba, za K. Ablewicz, ma być mitygować – zamykać w wyraźnie oddzielonej przestrzeni, ujmować w ryzyk zawczasu przygotowanej ontologii – nie pozwala mu przez to zaistnieć jakim jest naprawdę. Zdaniem Autorki, fałszuje to ostateczny rezultat badawczy, wypacza naukowe doświadczenie. Zgadza się w tym punkcie ze stanowiskiem krakowskiej pedagoga (Ablewicz 2003, s. 88–89).

K. Ablewicz snuje wizję poprzedzających badania jakościowe i ilościowe badań istotnościowych. Autorce, jak ją odczytujemy, idzie o rozpoznanie – w toku teoretycznych studiów – konstytutywnych momentów w istotnościowym obrazie człowieka (Ablewicz 2003, s. 88–89). Właśnie w obszarze antropologii zawiera Autorka swój projekt. Mamy wątpliwości, czy słuszne jest ciasne zaworowywanie konstrukcji – ona drzemie w zatęchłych od kurzu rewirach dawnej filozoficznej antropologii, nieczuła na refleks Habermasowskiej *Teorii działania komunikacyjnego* – sama idea badań wydaje się nam wszak ciekawa, godna przywołania i podjęcia. W pewnym sensie zaciera granice pomiędzy pedagogiką

i filozofią, w sposób podobny do tego, w jaki wzmiankowany J. Habermas niweczy dystynkcje filozofii i socjologii². Sama myśl wyprzedziła J. Habermasa, została skontatowana na długo przed nim³. Rezonowała, pospołu, jako próba przekroczenia flanak dyscyplin i skonceptualizowanie osobliwego dla filozofii i nauk sposobu myślenia, dla którego nie byłoby ważne, z jakim problemami ma się zmagać. Ten kierunek podjęcia tematu jest nam najbliższy:

Pisząc, że Gadamer uprawia hermeneutykę, że zajmuje się teorią poznania czy estetyką – a nie na przykład etyką czy metafizyką, że jest racjonalistą, realistą itp., nie przedstawię go jako filozofa. Takie klasyfikacje – przy całej swej użyteczności – nie mają z filozofią wiele wspólnego. Z Gadamerem filozofem będę miał do czynienia dopiero wtedy, gdy to, co mówi i pisze, stanie się w moich oczach bezpośrednio do mnie skierowanym słowem; argumentem w dyskusji, w której wszystko zaczyna się od początku (podkreślenie własne – M. K., D. F.)” (Gadamer 1979, s. 7).

Ten sposób myślenia zasadnie jest rozwinąć – oto ciągle jeszcze K. Michalski: *Mówi się czasem: filozofia to umiejętność pytania. Właściwą jej treścią są problemy, a nie ich rozwiązania. Stąd historia filozofii to historia problemów; opowiada o naszym upartym krążeniu wokół tych samych kwestii. Nie jesteśmy bynajmniej – powiada się – coraz bliżej rozwiązań: problemów się nie rozwiązuje, to nie zadania matematyczne. Jedyne możliwe postępowanie w historii filozofii to postępowanie w umiejętności stawiania pytań (podkreślenie własne –*

² Socjologia odnajduje współcześnie swego głównego sprzymierzeńca na terenie filozofii w osobie J. Habermasa. Gdyby zbadać, ile razy terminy „socjologia” i „nauki społeczne” pojawiają się na kartach jego *Teorii działania komunikacyjnego*, mogłoby się okazać, że pod względem częstotliwości użycia nie ustępują miejsca macierzystemu przecież dla J. Habermasa słowu „filozofia”. Trzeba wszak zaraz nadmienić, iż zdaniem jego i wielu innych – J. Habermas ma w tym sposobie porównania więcej zwolenników niż składających *votum separatum* – filozofia i socjologia na siebie zachodzą, są domenami bez wyraźnych dystynkcji, wszelkie podziały w tej mierze są przeto refleksem tradycji, a nie merytorycznych i cennych poznawczo rozróżnień. Filozofia wkradła się w rewiry socjologicznego myślenia wskutek przewartościowania własnego przedmiotu – który początkowo ulokowany w podmiocie wraz z jego świadomością, począł ewoluować w stronę intersubiektywności. Na tym polu – międzyludzkich relacji – zastała już socjologię i od tej chwili zaczęła dzielić z nią przedmiot. Więcej cennych uwag w tym zakresie – w znakomitym wstępie do polskiego wydania *Teorii działania komunikacyjnego* J. Habermasa, autorstwa A.M. Kaniowskiego (A.M. Kaniowski, *Wstęp*, [w:] J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, t. 1, przekł. A.M. Kaniowski, przekł. przejrzał M.J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. LXVI–LXXI).

³ Muszą być znamienne słowa H.-G. Gadamera, który powiedział o sobie: *Jeśli chciałoby się scharakteryzować miejsce mojej pracy w ramach filozofii naszego stulecia (XX wieku – przypom. D. F.), trzeba by wyjść od tego, że próbowałem przerzucić pomost między filozofią i naukami (podkreślenie własne – M. K., D. F.), a w szczególności produktywnie kontynuować radykalne pytania Martina Heideggera, rozstrzygające dla mojego rozwoju duchowego, na szerokim polu doświadczenia naukowego – na tyle, na ile się na nim rozeznaję (cyt. K. Michalski, *Gadamer*, [w:] H.-G. Gadamer, *Rozum...*, op. cit., s. 6).*

M. K., D. F.): *wiemy coraz lepiej, jakie pytania nas dręczą i nic ponadto* (Heidegger 19997, s. 6).

K. Michalskiemu idzie w sukurs H. Buczyńska-Garewicz – kiedy pisze: *Świat idei jawi się nam zawsze jako rwący potok. Gdy tylko jednak przedrzemy się przez jego najbardziej zewnętrzną powierzchnię, gdy od warstwy fenomenalnej, jaką stanowi zmienność i różnorodność koncepcji i poglądów, **przejdziemy do istoty myślenia filozoficznego, jaką są problemy i ich rozwiązania*** (podkreślenie własne – M. K., D. F.), *świat ten znacznie się uprości i uporządkuje. **Dzięki dostrzeżeniu problemów, które są ośrodkiem myślenia filozoficznego*** (podkreślenie własne – M. K., D. F.), *możliwe się staje wartościujące zróżnicowanie stanowisk i poglądów, odróżnienie wśród nich odpowiedzi i rozwiązań ważnych, poznawczo odkrywczych, od rozstrzygnięć pozornych* (Buczyńska-Garewicz 1977, s. 5–6).

Spostrzeżenia K. Michalskiego i H. Buczyńskiej-Garewicz doprowadziły do pojęciowego przybliżenia fundamentalizmu, którym szermujemy od początku artykułu. *Nasz fundamentalizm to mianowicie nierozróżnianie, jednolitość, spojrzenie całościowe, holizm – **to także dokonywany z racji konieczności wybór, który raz ustanowiony, musi być brany całkowicie na poważnie, na serio – jako wymóg istoty i egzystencjalnej potrzeby, a więc konsekwentnie, niezależnie od zmiennych preferencji podmiotu.*** Oto nasza specyfikacja znaczeniowa fundamentalizmu. Blisko jej do instancji zapewniania ontologicznego porządku oraz u Ch. Taylora. Jakkolwiek Autor nie nazywa jej nigdzie fundamentalizmem, wczytując się w jego myśli, gdy pisze o niemożności konsekwentnego teoretycznie wypowiedzenia ideału moralnego oraz zaniku bezpieczeństwa ontologicznego w dobie nowoczesności, mamy wrażenie dużego podobieństwa między nim a nami:

Choć nas ograniczały, hierarchie (...) nadawały sens światu i wydarzeniom życia społecznego. Otaczające nas przedmioty nie były jedynie potencjalnymi surowcami albo narzędziami przydatnymi do realizacji naszych planów, lecz miały samodzielne znaczenie wynikające z ich miejsca w łańcuchu bytów. Orzeł nie był po prostu jeszcze jednym ptakiem, lecz królem całego świata zwierzęcego. Analogicznie, znaczenie obrzędów i norm społecznych nie ograniczało się do ich roli czysto instrumentalnej. Dyskredytację tych hierarchii określono mianem odczarowania świata. W konsekwencji rzeczy utraciły część swojej magii (Taylor 1996, s. 10).

Są naturalnie krytycy, którzy twierdzą, że istnieją wzorce postępowania mające sankcję rozumu. Uważają oni, że istnieje coś takiego jak natura ludzka, której zrozumienie pozwoli wykazać, że pewne sposoby życia są słuszne, a inne niesłuszne, że pewne style postępowania są wznioślejsze i lepsze od innych. Filozoficzne korzenie tego stanowiska sięgają Arystotelesa. Współcześni subiektywiści – i na odwrót – są bardzo krytyczni w stosunku do Arystotelesa i narze-

kają, że jego metafizyczna biologia jest przestarzała i dziś już zupełnie niewiarygodna. Ci staroświeccy filozofowie są jednak z reguły przeciwnikami ideału autentyczności; postrzegają go jako element błędnego odwrotu od standardów zakotwiczonych w naturze ludzkiej. Nie mają więc motywacji, by ideał ten wyartykułować; z kolei jego zwolenników powstrzymywał często przed podjęciem tego zadania ich subiektywizm (Taylor 1996, s. 10).

Etyka pozbawiona fundacyjnego fundamentalizmu jest niemożliwa z kilku powodów. Pierwszy, o którym pisze sam Ch. Taylor, to niemożność jej niesprzecznego wypowiedzenia. Na gruncie słabego relatywizmu nie sposób wyrazić bez kontradycji twierdzenia o powinności, która miałaby ważność ponadpodmiotową. Świat wyjałowiony z treści etycznych jest matnią pozbawiającą bezpieczeństwa ontologicznego. Możliwym wyjściem z tej opresji jest interpretowana mistycznie etyka fundamentalizmu. Etyka jako mistyka była postulatem Wittgensteinowskim, sformułowanym aczkolwiek z pobudek różnych od uwypuklanych przez Ch. Taylora. Z tym ostatnim w dialog wchodzi prędeż P. Ricoeur. W jego rozumieniu bezpieczeństwo ontologiczne to domagająca się etyki mistycznej eschatologia.

Fundamentalizm staje przed człowiekiem także (przede wszystkim) w chwili agonii. Agonii, co istotne, Ricoeur oddzielił ją bowiem starannie od konania. Autor wyspecyfikował mianowicie agonię oraz konanie jako dwa rozłączne *modi* umierania. Tę rozłączność oparł o kategorię doświadczanych sensów – pozbawił uprzytamniania sensów jednego sposobu kończenia życia, dla drugiego zarezerwował umieranie bogate w sensory, transcendentalne, mnogie w wartości, uwznioślające. W toku medytacji poczynił – można rzec bez przesady – apoteozę śmierci: jako wolnej od strachu, dobudowującej nowe przyczynki do samoświadomości umierającego podmiotu, śmierci, która rodzi sensory i sama jako macecznik znaczeń – uwypuklając z tej perspektywy – jest sensowna.

Pochylmy się nad oświetlającymi tę sprawę fragmentami z myśli P. Ricoeura:

Umieranie, któremu nikt nie towarzyszy, sprawia, że konający staje się nie do odróżnienia z samą śmiercią, uosobioną (...). Z pewnością możemy rozumieć odmawianie Kadyszu jako modlitwę konającego za siebie samego: jest to więc mowa towarzysząca, w której zawiera się cała historia żydowska (...). Byłaby to więc uwewnętrzniona mowa towarzysząca. Niestety brakuje w tej mowie wypowiedzianej za siebie prawdziwego współczucia dawania-otrzymywania, które implikuje zewnętrżność w sensie Levinasa (Ricoeur 2008, s. 51).

Umierając, uśmiechnął się, jego braterski wzrok skierowany był na mnie... Wziąłem rękę Halbwachsa, który nie miał już sił, by otworzyć oczy. Poczulem tylko odpowiedź jego palców, leciutki uścisk: wiadomość prawie niewyczuwalna [dawanie-otrzymywanie również tutaj]. Następne świadectwo w zrównaniu się z Tym, co istotne: w oczach płomień godności zwyciężonego, ale nienaruszone-

go człowieczeństwa. *Nieśmiertelny blask spojrzenia, które czuje bliskość śmierci, które wie, co to oznacza i zdaje sobie z tego sprawę, staje twarzą w twarz i w sposób wolny, suwerenny ocenia ryzyko i stawkę. Ale należało jeszcze wspomóc **będącego w agonii, nie konającego słowem nie medycznym, nie wyznaniowym, ale poetyckim, w sensie bliskim tego, co istotne:** (podkreślenie własne – D. F.): *Tak więc w nagłej panice, nie myśląc o tym, czy mogę wezwać jakiegoś Boga, by towarzyszył Maurice'owi Halbwachswi, świadom konieczności modlitwy, chociaż ze ściśniętym gardłem powiedziałem na głos, próbując wypowiedzieć to dobrze, właściwym tembrem głosu, kilka wersów z Baudelaire'a* (Ricoeur 2008, s. 48–49).*

Słowem nie medycznym, nie fachowym, ani nawet nie wyznaniowym – tylko poetyckim, najbliższym tego, co istotne. Przypomina to zdanie z M. Heideggera, w którym wyrzuca się filozofii niechęć do poezji, a przecież jedynie poeci stają na straży człowieczej prawdy bycia. Wymowa tych słów zbiega się też z podstawową ideą H-G. Gadamera, nakazującą najpierw rozumieć – na przykładzie egzegezy dyskursu literackiego, zapisu żywego doświadczenia – później dopiero badać na podobieństwo nauk przyrodniczych. Nauka usuwa z pola widzenia rzeczywiste istotności, miast nimi każe się zajmować błahostkami. P. Ricoeur podsuwa nam w przywoływanym świadectwie niefantasmagoryczne ważności. Jego głos jest o tyle mocniejszy, że artykułuje najbardziej podniosłą i na pozór straszliwą sprawę ludzkiej egzystencji. Niepodobna jej zbagatelizować, zdławić powtórzeniem rygorów z podręcznika do metodologii, wyrzucić imperatywnie, że w pierwszej kolejności winna być obiektywnie zbadana. Nie, tutaj zgodzimy się wszyscy, na plan pierwszy wysuwa się aspekt egzystencjalny, a wraz z nimi – co eksponuje P. Ricoeur i cytowani przez niego – istotności życia. Znamienne, że problem śmierci był dla P. Ricoeura stawką prywatną, osobistym zagadnieniem. Filozof ujął go w rygor narracji, w tym sensie zobiektywizował, jednak fragmenty z listów do przyjaciół nie pozwalają zapomnieć, że rozstrzygnięcia teoretyczne traktował on jako przestrzenie egzystencjalnego odniesienia: ustosunkowywał się do nich jako człowiek, daleko później niezaangażowany osobiście intelektualista.

Agonia przysparza sensory, pozwala ich doświadczyć. Konanie to, inaczej, wyjąłowane z sensów – przez to bezsensowne – umieranie, rozumiane jako kres biologicznego jestestwa. Agonia człowieka ma moc sensotwórczą także dla podmiotu towarzyszącemu drugiemu w umieraniu. Pozwala się uobecnić jako towarzysz umierania. Pozwala przeżyć, a na co zwraca uwagę P. Ricoeur, życie to nie jest punktowe, przeciwnie, rozpościera się na połać czasu. Towarzystwo w umieraniu to zawsze dialog. Konanie dlatego pozbawione jest sensów, że układa się w monolog. Odmawianie Kadyszu, modlitwy dla umierających, zanoszenie głosu do Boga, próba kontaktu z Transcendentnym nie mają tu znaczenia. To zawsze monolog – mówi P. Ricoeur i dodaje: brakuje tu Innego, za-

angażowanego świadomością w umieranie. Także bez większej wagi jest miejsce umierania. P. Ricoeur podaje świadectwa śmierci w obozie koncentracyjnym oraz współczesnym oddziale dla chorych terminalnie. Warunki pierwszego daleko różnią się od sterylności szpitalnego łóżka, różna jest też postawa otoczenia – w pierwszym to barbarzyńcy, gotowi pastwić się nad umierającym, czerpiąc z tego satysfakcję i przyjemność, w drugim – ludzie skłonni współodczuć, rozumieć cierpienie i nadszarpający kres. Jednak nawet to to dla P. Ricoeur sprawa mniejszej wagi. Liczy się proces dawania-otrzymywania, symbolizowany przez uścisk ręki, w którym odczuwa się ostatnie dotknięcia umierającego, ostatnią rozmowę, kontakt wzrokowy, zsynchronizowanie świadomości odchodzącego oraz tego, który zostaje. Chorzy terminalnie nawet na pół godziny przed śmiercią doświadczają życia: myślą o nim, nie o śmierci. Nie ma w nich strachu, trwogi. P. Ricoeur twierdzi, że ta pojawia się tylko w antycypujących śmierć, którzy boją się najprędzej towarzyszącego jej bólu. Każdy z nas potrafi sobie wyobrazić śmierć, nawet tę zacierającą jednostkowe tożsamości – śmierć masową – być może dlatego, że została opisana na kartach książek do historii, jednak to ciągle zaledwie wyobrażenia. Rzeczywisty obraz śmierci uzyskujemy tylko poprzez towarzyszenie w śmierci drugiemu. Ono właśnie otwiera dla nas obszar dotąd niedostępnych sensów.

Trudno jest na gruncie Heideggerowskiej filozofii uwypuklić dialogiczność śmierci. Trudno również odnieść śmierć do nieskończoności, pokazać ludzkie zmierzanie ku czemuś, co nie jest definitywnym kresem, co zaledwie kończy możliwość doczesnego istnienia i otwiera następną. Tutaj założenia religijne – mniej ważne jakiej z partykularnych religii – okazują się szczególnie pomocne. P. Ricoeur przedłożył ideę religii uniwersalnej. Nie powiedział o niej nic więcej, tylko ją zaznaczył, podnosząc potrzebę w kontekście umierania metapartykularnego porządku wyznaniowego. W ten sposób sproblematyzował przypisywaną mu na ogół proveniencję filozofa chrześcijańskiego. Religia uniwersalna nie musi być przecież tożsama z żadnym z wyznań – posługuje się treściami, które nie bez powodu eksponuje Autor na przykładzie umierania. Można by rzec, treści doświadczenia tej religii oraz jej teoretyczne filary wydobywa przeżycie śmierci.

Świadomość aksjologiczna jako sensotwórcza przestrzeń agonii

Przedmiotem fenomenologiczno-hermeneutycznej koncepcji zjawisk i procesów moralnych jest przeżycie moralnych wartości i norm, przeżycie nie samo w sobie, lecz ku zrozumieniu ich sensu. Wprowadzamy w tym miejscu – jako bardziej zasadne od stosowanej w nomenklaturze socjologii moralności świadomości moralnej – pojęcie świadomości aksjologicznej. Akcentujemy w ten sposób fenomenologiczno-hermeneutyczny rodowód pojęcia (1), wskazujemy

na metody fenomenologiczną i hermeneutyczną jako najbardziej optymalne do analizy tej świadomości (2), sugerujemy ważność przeżycia – jako punktu rozbieżnego, odróżniającego świadomość aksjologiczną od świadomości moralnej (3). Zwracamy jednocześnie uwagę na wiele założeń teoretycznych. O niektórych poniżej.

Przeżycie dane jest bezpośrednio (Gadamer 1993). Nie jest wolnym od całości epifenomenem, zgoła różnie wpisuje się w obdarzone sensem *continuum* przeżyć. W każdym pojedynczym przeżyciu uwypukla się człowiek jako nieredukowalna całość – w każdym zjawisku świadomości uobecnia się cała świadomość (Sartre za Garaudy 1968). Jak w wykonaniu Poloneza As-dur ops. 53 F. Chopina – tutaj także uobecniają się, jednocześnie, gra na fortepianie oraz wygranie nut konkretnego utworu; wszystko jednocześnie, bez podziału – taki podział jest *zresztą* niemożliwy. Same przeżycia są także nieredukowalne – nie sposób ich sprowadzić do elementów psychicznych. Dane są czymś jednym o ile zachowana jest jedność przeżycia (Gadamer 1993). Znaczenie przeżyć, nigdy do końca niezwerbalizowane, decyduje o jedności bycia sobą, jest treścią tożsamości⁴. Człowiek znaczy więc tyle, ile wyrażają jego przeżycia. Fakt moralny jest wplatany w większą połąć sensu, jednak jako byt autonomiczny, o znaczeniu, którego nie sposób w pełni wypowiedzieć. Jako coś skończonego, jest jednocześnie odwołaniem do nieskończoności życia – jest takim momentem świadomości, w którym zawiera się całe życie.

Prawda o ludzkim byciu jest, jak chcą tego M. Heidegger i H.-G. Gadamer, prędeż prawdą wierszy i poetów niż empiryków oraz ich laboratoryjnych doświadczeń i wynoszonych pod niebiosa twardych – *pewnych* – teorii. Wystąpienie dwu filozofów było nie tylko wyrazem niepokorności wobec tak pojmowanej nauki, lecz także ciosem w filozofię analityczną, która – jako filozofia – dopuściła się tym większego aktu donkiszoterii, wypaczenia oraz po prostu *foux pas*.

Badania społecznej dystrybucji norm i wartości nie uwzględniają kontekstualnego charakteru moralności – nie zajmują się wartościami w kontekście życia. Chciałyby – jakby – wyizolować fenomen określonych wartości, pozostawiając je niemymi wobec pozostałych, a nade wszystko – względem życia, które jest dla nich odniesieniem metafizycznym i interpretatywnym. Życie w metodycznym porządku odczytania musi być uwypuklane jako znaczące, jako płaszczyzna dopinająca sensory, ujmujące wartości w spójne i wyczerpujące uniwersum sensów. Badania ilościowe, niezależnie od ilości uwzględnionych zmiennych, w praktyce nie są w stanie wyeksponować wartości na tle życia. Ogląd kontekstualny skuteczniejszą tylko metody jakościowe.

Świadomość aksjologiczną powinniśmy zrekonstruować w optyce tych metod jako wymagający odczytania oraz interpretacji tekst. Ten odtwarzałby dziejowość, bowiem sama świadomość nie jest momentem, chwilą, lecz działaniem

⁴ Ibidem, s. 92.

się, aktualizowaniem historyczności, aż po terażniejszość. Pozostaje w strukturze bytu *in statu nascendi*, jest tworzeniem się znaczeń – które poprzez rozumiejącą interpretację zasilają przestrzeń możliwych odczytań badacza. Interpretacje są uobecnianiem się [*da-*] jednej świadomości w drugim byciu [*-sein*], jednocześnie zasilają samowiedzę badanego – to punkt rozbieżny z C. Levi-Straussa pomysłem na spożytkowanie nieświadomości – są, wreszcie, przemocą, uskutecznianą poprzez nakładaną na świadomość strukturę cudzego rozumienia. Interpretacja eksponuje przeżycia moralnych faktów, odsłaniając ich swoistości, a w konsekwencji prawidłowości, poprzez które te fakty dają się intersubiektywnie opisać.

Sprawą ważną jest podkreślenie horyzontalnego aspektu moralnego faktu – wyeksponowanie jego czasowości. Zjawisko moralne nie pojawia się znikąd, nie rodzi dziwnym zrzędzeniem okoliczności – ono, przeciwnie, konstytuuje się w nawiązaniu do wcześniejszych przeżyć oraz w pewien sposób antycypuje przyszłe. Czasowo rozumiane wydarzenie się człowieka – rozparcelowane na czas, jednocześnie poprzez czas jednoczone – to artykulacja istoty człowieka:

Wydarzenie to źródłowe dzieje same, co mogłoby oznaczać, że tu dziejowo określona została w ogóle istota Bycia. Atoli dziejowo nie w chwytywaniu pojęcia dziejów, lecz dziejowo, ponieważ teraz istota Bycia nie oznacza już tylko obecności, lecz pełne stoczenie czas-przestrzennego bez-gruntu, a wraz z tym prawdy⁵.

Swoiste „życie w prawdzie śmierci” K. Kolbergera wydarzało się na naszych oczach, nie było – w gotowej, niepodlegającej zmianie postaci. Ewolowało. Podobnie każdy uczestnik wychowania i samowychowania ku śmierci. Postulat tej edukacji wydaje się pewny. Śmierć pretenduje do poważniejszego problemu andragogiki. Doprasza się zarówno teoretycznej refleksji – którą niniejszym przedłożyliśmy – jak i programów oddziaływań praktycznych, zorientowanych na budowanie moralnych kompetencji odpowiedzialności za życie, rozwijania podmiotowego słownika moralnego, przede wszystkim – uwrażliwiania na ideę skończoności. Życie jest wyzwaniem rozciągniętym w czasie, z naturalnym początkiem i zwieńczeniem. Nie jest punktową doraźnością, sama zaś moralność, jak podpowiada w paru miejscach Ch. Taylor, nie zakłada antyrozumowego relatywizmu. Przeciwnie, bierze za fundacyjną podstawę określone ponadpodmiotowe istotności. Ten projekt, pokrewny propozycjom fenomenologicznej etyki aksjologicznej, domaga się rozważenia na gruncie edukacji dorosłych. W toku artykułu usiłowaliśmy dowieść, że jest, istotnie, ważniejszym z wyzwań, jakie stoją współcześnie przed teorią i praktyką andragogiki.

⁵ M. Heidegger, *Przyczynki...*, przekł. B. Baran, J. Mizera, przedm. J. Mizera, op. cit., s. 38.

Bibliografia

1. Ablewicz A. (2003), *Teoretyczne i metodologiczne podstawy pedagogiki antropologicznej. Studium sytuacji wychowawczej*, wydanie I, Wydawnictwo UJ, Kraków.
2. Gadamer H.-G. (1993), *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przekł. B. Baran, Wydawnictwo „Inter Esse”, Kraków.
3. Gadamer H.-G. (1979), *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybór, oprac., wstęp K. Michalski, przekł. M. Łukaszewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa.
4. Garaudy R. (1968), *Perspektywy człowieka. Egzystencjalizm, myśl katolicka, marksizm*, tłum. Z. Butkiewicz, J. Rogoziński, Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, Warszawa.
5. Habermas J. (1997), *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, t. 1, przekł. A.M. Kaniowski, przekł. przejrział M.J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
6. Heidegger M. (1977), *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybór, oprac., wstęp K. Michalski, tłum. K. Michalski, K. Pomian, M.J. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Wydawnictwo „Czytelnik”, Warszawa.
7. Heidegger M. (1996), *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, przekł. B. Baran, J. Mizera, przedm. J. Mizera, Wydawnictwo „Baran i Suszczyński”, Kraków.
8. Heidegger M. (1995), *Znaki drogi*, przekł. S. Blandzi, J. Filek, J. Mizera, J. Nowotniak, K. Pomian, M. Poręba, J. Sidorek, J. Tischner, K. Wolicki, Fundacja „Aletheia”, Warszawa.
9. Ingarden R. (1974), *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na uniwersytecie w Oslo (15 września–17 listopada 1967)*, przekł. A. Półtawski, PWN, Warszawa.
10. Nyc I., Karpiuk D., *Pracował, żeby żyć*, „Wprost” 2/ 2011.
11. Pharo P. (2008), *Moralność a socjologia. Sens i wartości między naturą i kulturą*, przekł. J. Stryczyk, wstęp i red. nauk. J. Mariański, Oficyna Naukowa, Warszawa.
12. Ricoeur P. (1975), *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, oprac. i posłowie S. Cichowicz, przekł. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, H. Igalson, J. Skoczylas, K. Tarnowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
13. Ricoeur P. (1977), *żyć aż do śmierci oraz fragmenty*, przekł. A. Turczyn (2008), TAIWPN „Universitas”, Kraków.
14. Scheler M., *Resentyment a moralność*, tłum. J. Garewicz, wstęp H. Buczyńska-Garewicz, Wydawnictwo „Czytelnik”, Warszawa.
15. Taylor Ch (1996), *Etyka autentyczności*, przekł. A. Pawelec, Wydawnictwo „Znak”, Kraków.

16. *Filozofia współczesna*, Tischner J. (red.) (1989), Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków.
17. Wittgenstein L. (1995), *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Wydawnictwo „Znak”, Kraków.
18. Wojtyła K. (2001), *Zagadnienie podmiotu moralności*, T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.

**Death as a pretext for some dimensions of the truth of being
(ethical-andragogical considerations)**

Key words: death, andragogy, education

Summary: Death is a subject for lifelong learning, an area of interest for andragogy. The text presented for the reader's consideration is dedicated to Krzysztof Kolberger, the actor who has recently passed away, and is a philosophical basis for a more detailed consideration, which might be performed on the basis of the above mentioned discipline. The reader will be convinced of the fact that it's possible to reduce often abstract philosophical problems to absolutely real issues of the existence of somebody dying, dying, by comparing fragments of the text with parts of the thoughts of Krzysztof Kolberger discussing death.

Dane do korespondencji:

Dr hab. Miroslaw Kowalski, prof. UZ

Wydział Pedagogiki, Socjologii i Nauk o Zdrowiu

Uniwersytet Zielonogórski

al. Wojska Polskiego 69

65-625 Zielona Góra

e-mail: M.Kowalski@ipp.uz.zgora.pl

Mgr Daniel Falcman

Instytut Socjologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ul. Szamarzewskiego 89

budynek C

60-568 Poznań

e-mail: dfalcman@amu.edu.pl