

Wiesław Andrukowicz  
ORCID: 0000-0002-1647-5583  
Uniwersytet Szczeciński

# Ekoświadomość wobec pedagogiki zadomowienia i zrównoważonego rozwoju

Eco-Consciousness versus the Pedagogy  
of Domestication and Sustainable Development

## ABSTRAKT

W artykule ukazano zasadniczy cel badań, jakim jest rozwijanie świadomości ochrony środowiska naturalnego, które nie powinno dotyczyć jedynie świata zewnętrznego, lecz przynajmniej w takim samym stopniu (lub większym) świata wewnętrznego. Oznacza to, że przedmiotem badań jest świat duchowy, mający na względzie dobro współczesnego człowieka i dobro przyszłych pokoleń, który musi się stać integralną częścią każdego rozwoju i procesu kształcenia. W takim myśleniu i działaniach uznaje się nie tylko wartość materialną środowiska przyrodniczego, ale głównie wartość duchową („przyroda niczego nie czyni daremnie”, „każde stworzenie jest święte przez wzgląd na Stwórcę”). Powyższy cel i przedmiot badań realizowany jest za pomocą metody hermeneutycznej. Zasadnicze wnioski prowadzą się do tezy, że człowiek musi znać granicę intensyfikacji i ingerencji w naturę, nie tylko dlatego, że zmiany są nieodwracalne, lecz głównie dlatego, że mogą być nieobliczalne. Nie wystarczy tutaj samo „uświadomienie” skali zła, rozbijające się często o złe nawyki zmierzające nieuchronnie do rozkładu naszej kultury, lecz konieczne

## SŁOWA KLUCZOWE

ekoświadomość,  
kultura ekologiczna,  
doświadczenie  
aksjologiczne,  
pedagogika  
zadomowienia,  
zrównoważony rozwój

## KEYWORDS

eco-consciousness,  
ecological culture, value  
experience, pedagogy  
of domestication,  
sustainable  
development

SPI Vol. 24, 2021/1  
ISSN 2450-5358  
e-ISSN 2450-5366  
DOI: 10.12775/SPI.2021.1.002

Nadesłano: 9.12.2020  
Zaakceptowano: 5.01.2021

są działania edukacyjne uwzględniające przeżycie, przebudzenie i przemianę, która nie nastąpi, gdy człowiek w nią nie uwierzy, zaś nastąpi, gdy odpowie na to wyzwanie i sam zechce się przemienić.

## ABSTRACT

The article shows that the growing awareness of the necessity to protect the natural environment should not only concern the external world, but the inner world as well. This means that the spiritual world, caring about the good of modern human and the good of the future generations, must become an integral part of every development and every educational process, in which not only the material value of the environment is appreciated, but mainly its spiritual value (“nature does nothing in vain”, “every creature is holy for the sake of the Creator”). Therefore, people must know the limits of intensification and interference into nature, not only because the changes are irreversible, but mainly because they can be unpredictable. It is not enough “to be aware” of the scale of evil, often implying bad habits which unavoidably lead to the destruction of our culture, but a transformation is required, which will not happen unless man believes in it, responds to this challenge, and wants to transform himself.

## Wprowadzenie

Z perspektywy naszego czasu można powiedzieć, że pierwszym ekologiem w historii naszej cywilizacji i kultury był Tales z Miletu, który „czystą wodę” podniósł do rangi świętości, istoty życia i podstawy naszego bytu. „Wszystko jest z wody, z wody powstało i z wody się składa” (cyt. za Tatarkiewicz 1958: 24). Koniec końców, po wszystkich przemianach, świat powróci do pierwszej postaci, jako „prawy”, z której wyszedł, bowiem tylko ona jest jego esencją. Woda, w ten sposób rozumiana, wyposażona jest w pewien rodzaj duszy, czyli ukierunkowanej siły (gr. *daimon* oznacza siłę witalną przenikającą świat zewnętrzny i wewnętrzny), która jednoczy wszystkie rzeczy i zjawiska (Collinson 1997: 10).

W tym sensie ekologiem był również Anaksymenes, który zasadę wszystkiego upatrywał w „czystym powietrzu”. „Podobnie jak dusza nasza, która jest powietrzem, przenika nas i skupia, tak też cały świat ogarnia dech i powietrze” (cyt. za Leśniak 1972: 74–75). O ile Tales

widział życiodajność wody, a Anaksymenes życiodajność powietrza, to Heraklit tę życiodajność dostrzegał w ogniu, który w dzisiejszym rozumieniu możemy odnieść do krążenia w przyrodzie energii kierowanej z głębi bytu przez boski Logos. Kolejnym „starożytnym ekologiem” był Ksenofanes, który twierdził, że to właśnie „czysta ziemia” jako „pra-ziemia” jest zasadą bytu i źródłem wszystkiego, co istnieje, czyli jest lepszem wszystkich jednostkowych form istnienia oraz podłożem (glebą), w którym rodzi się jednostkowe życie i duch człowieka. Zatem ziemia, jego zdaniem, była dla nas najważniejszym bytem, wymagającym naszej troski i szacunku. Wszyscy wymienieni filozofowie w zasadzie nie odróżniali świata materialnego od świata duchowego, dla nich duch był tak samo materialny, jak materia duchowa.

Jeszcze w średniowieczu to rozróżnienie nie funkcjonowało, ponieważ boskie dzieło miało poprzez swego Stwórcę znamię świętości, w związku z tym należał się szacunek dla natury czystej wody, czystego powietrza, czystej energii i czystej nieskażonej ziemi (nie powinno się jednak wielbić Stwórcę i jednocześnie gardzić jakimkolwiek jego stworzeniem<sup>1</sup>). Dopiero w XVI wieku Francis Bacon przeprowadził ostrą granicę między światem materialnym i światem duchowym, czyli tym, co należy do „sfery ziemskiej” (*profanum*) i tym, co należy do „sfery niebiańskiej” (*sacrum*), między „czystymi faktami” rozpoznawanymi przez naukowca-odkrywcę, które są jakoby poza wartościami, oraz „czystymi wartościami” obowiązującymi jedynie moralnego człowieka, który nie musi się utożsamiać z wiedzą naukową. Jego wielka odnowa (odrestaurowanie) badań nad przyrodą miała oznaczać przywrócenie ludziom nie tylko panowania nad „ziemią”, ale także „panowania nad wszechświatem”, które, jego zdaniem, zostało utracone w „mrocznym” czasie średniowiecza, gdy uważano, że badanie przyrody (natury) jest grzechem. Bacon ogłosił zatem światu palącą potrzebę wyraźnego rozgraniczenia między „czystą

<sup>1</sup> Jak pisała Edyta Stein, „królestwo ducha obejmuje cały stworzony świat” (Stein 2015: 215), „w świecie nie ma niczego, co byłoby pozbawione ducha: uformowany budulec okazuje się przepojony duchem” (Stein 2015: 218). Równie znamienne są tutaj słowa Alberta Camusa: „Ilekoć bunt totalnie odrzuca wszystko, uświęcając «nie» absolutne, zabija. Ilekoć akceptuje ślepo wszystko, ogłaszając «tak» absolutne, zabija. Nienawiść do Stwórcy może się obrócić w nienawiść do stworzenia albo w wyłączną i wyzywającą miłość tego, co jest” (Camus 1991: 100).

i niezniekształconą” wiedzą o zjawiskach przyrody a „dumnym pragnieniem” posiadania wiedzy o moralności, by sądzić o dobru i złu (Bacon 1955).

Kulminacją zaś było oddzielenie przez Kartezjusza „substancji rozciągłej” (materialnej) od „substancji myślącej” (duchowej). Jeśli nawet jest oczywiste, że człowiek jest czymś więcej od maszyny-ciała (Kartezjusz 2006), to jeszcze nie oznacza, że duchowość i cielesność, różniąc się, jednocześnie nie są częściami tej samej całości psychofizycznej<sup>2</sup> ze swoją nieuniknioną czasoprzestrzenną funkcją relacyjnej i proporcjonalnej złożoności, gdzie ciało jest zawsze ożywione (uduchowione), podobnie jak każda maszyna i każde narzędzie w ręku człowieka<sup>3</sup>. W tym sensie nie ma jakiegoś wyraźnie wyodrębnionego „myślenia” bez „bycia myśleniem”, gdzie ciało jest tylko zewnętrznym, zaś umysł jedynie wewnętrznym przejawianiem się całościowo ujętego organizmu psychofizycznego, gdzie „myślę więc jestem” (będące „powierzchnią” naszego ducha, ujętego w pojęciach) musi być zawsze poprzedzone „czuję więc jestem” (będące

<sup>2</sup> Duchowość i cielesność „stanowią równoważną jedność, [przy czym] nie jest to jedność dwu oddzielnych substancji, lecz żywo uformowana materia, której forma zarazem odciska swój kształt w materii i wypowiada się wewnętrznie, w aktualnym życiu psychicznym” (Stein 2015: 113). „To, co nazywamy «ciałem» [*Leib*], nie jest zwykłym ciałem fizycznym [*Körper*], lecz tworem ożywionym” (Stein 2015: 123).

<sup>3</sup> Dzisiaj, po zachłyśnięciu się „mitem rozumu”, coraz częściej pytamy: dlaczego starożytni z taką determinacją szukali w przyrodzie pierwiastka boskiego oraz dlaczego nowożytni z takim samym zaangażowaniem rugowali z niej wszystko, co boskie. Nic dziwnego, że po tragicznych wydarzeniach II wojny światowej oraz nowych kryzysach społecznych, politycznych i ekonomicznych pojawił się *New Age Movement*, jako pewna alternatywna propozycja „naukowej religii”, zwłaszcza w obszarze ekologii, która tak naprawdę nie odkrywa jakichś nowych horyzontów intelektualnych, a jedynie twórczo odświeża pewne doświadczenia i przemyślenia. Pomijając jakąś formę megalomańskiej „konieczności dziejowej” czy prymitywnego animizmu i okultystycznego śmietnika, wspomniany ruch ma niewątpliwie szansę na uczestnictwo w dialogu poszukującym całości ontologiczno-epistemologicznej. W tym kierunku (nie bez zastrzeżeń) zmierzają między innymi propozycje myślenia systemowego czy też ekologicznego, prezentowane przez Gregora Batesona w koncepcji „ekologii umysłu”, tworzącego powiązaną całość razem ze zdarzeniami i rzeczami, które realizują jego funkcje poznawcze. Tym, co „myśli”, jest systemowa całość („połączony system”) człowieka, maszyny i otoczenia, w której umysł nie zna granic ciała, ciągle wychodząc poza (Bateson 1996).

przedmyślową głębią naszego ducha), chociaż jedno i drugie musi być przeniknięte pozytywną synergią informacji i energii.

Zatem tylko czystą formalnością stało się odseparowanie natury bytu (rzeczy samej w sobie) od naszego myślenia, transcendencji od immanencji, wiedzy od sumienia, dokonane przez Immanuela Kanta. W ten sposób nieograniczone niczym myślenie (nieopierające się na czymś innym niż ono samo, i dające samo sobie certyfikat autentyczności, oraz prawo do posługiwania się „własnym światłem” bez interesowania się jego „źródłem”) stało się przysłowiowym kamieniem wywołującym tragiczną lawinę zdarzeń, w których filozofowie i naukowcy nie tylko wstali z kolan wobec narzuconego im kierunku i sposobu poznawania bytu, lecz odwrócili się od niego, polegając tylko na „własnym rozumie”, zapominając tym samym o przestrodze Heraklita: „Chociaż powszechny jest Logos, to wielu żyje jakby miało własny pomysłunek” (cyt. za Mrówka 2004: 34).

Dzisiaj jednak widzimy skutki tej separacji, kiedy niczym nieograniczony „postęp rozumu” (mimo wszystko tylko na skromną i ograniczoną miarę człowieka tu i teraz) i bezwzględne panowanie nad światem (np. nad kulturami „prymitywnymi”, nad produkcją żywności w oparciu o monokultury, nad bezwzględną eksploatacją i podziałem ziemi<sup>4</sup> według zasad własności i ekonomii itp.) stało się zarzewiem współczesnej katastrofy ekologicznej. Chociaż już David Hume (1963) nas ostrzegwał, że rozum rozpatrywany jako właściwość umożliwiająca poznanie nie jest w stanie wytwarzać sądów wartościujących<sup>5</sup> (rozum jest zawsze tak samo „za i przeciw”, jedynie odruchy

<sup>4</sup> „Ziemia nie należy do człowieka, to człowiek należy do Ziemi. Wszystkie rzeczy są ze sobą związane, jak krew, która nas wszystkich jednoczy. Człowiek nie utkał pajęczyny życia, stanowi jedynie jej nić. To, co czyni sieci, czyni sobie” (cyt. za Gore 1996: 192). Są to słowa jednego z wodzów społeczności Indian Ameryki Północnej wypowiedziane w połowie XIX wieku w odpowiedzi na propozycję prezydenta Franklina Pierce’a, że odkupi od niego ziemię. „Jak można kupić lub sprzedać niebo? Ziemię? To dziwny pomysł. Jeżeli to nie my jesteśmy właścicielami świeżego powietrza i błysku wody, to jak możemy je kupić? Każda cząstka tej ziemi jest święta” (Tamże).

<sup>5</sup> Podobnie ujął to Henri Bergson: „Rozum może jedynie przytaczać racje, którym, jak się wydaje, zawsze można przeciwstawić inne racje [...]. Za plecami rozumu stoją ludzie, którzy nadali ludzkości boski wymiar [...]. To właśnie oni pociągają nas do społeczeństwa idealnego, gdy tymczasem my uginamy się pod naciskiem społeczeństwa rzeczywistego” (Bergson 1993: 72–73).

serca<sup>6</sup>, które nie zna granic oraz nasza racjonalna wiara nadają miarę wartościom popychającym nas do działania, a nawet poświęceń, chociaż tylko czas rozsądza, czy było naprawdę warto).

Radykalne rozdzielenie „rozumu” od „serca”, nauki od wiary, sprawiło, że cywilizacja i kultura, zwłaszcza technika, podążyły niebezpiecznym tropem świata bez ducha, człowieka bez zadomowienia w bycie, faktów bez wartości, utrwalając obraz ziemi i tego, co ona rodzi, jako bezdusznego materiału, do którego nie stosuje się jakość, etyka i transcendencja, tylko liczba, księgowość i popyt. Wprawdzie w ostatnich latach, wobec nadchodzącej nieuchronnie katastrofy ekologicznej, wśród ludzi nauki pojawia się myślenie holistyczne i humanistyczne, próbujące łączyć (na miarę człowieka) materię z duchem, ciało z umysłem, a nawet naukę z religią, by usprawiedliwić moralność obejmującą cały ludzki gatunek oraz by połączyć ekonomię (z gr. *oikonomia* – zarządzanie domowym gospodarstwem) z etyką<sup>7</sup>, technikę z transcendencją (w tym ostatnim przypadku najwyraźniej rysują się starania o poddanie produkcji rzeczy i potrzeb nie tylko prawom wolnego rynku, lecz również prawom ponadosobowym broniącym świętości naszego środowiska zewnętrznego i wewnętrznego).

Jednak setki lat separacji między bytem a świadomością nie tylko powiększyły problem „banalizacji” zła, jakie czynimy naturze, lecz wytworzyły powszechne przyzwolenie (bez poczucia nawet ludzkiej przyzwoitości, wytraconej w egoistycznych i partykularnych interesach nieograniczonej eksploatacji i konsumpcji) na funkcjonowanie

<sup>6</sup> „Ostateczne i podstawowe tajemnice kryje serce człowieka, ono zaś jest dla niego najbardziej dostępne i dlatego tylko tu może on żywić nadzieję, że znajdzie klucz do zagadki świata i powiąże jedną nicią istotę wszystkich rzeczy” (Schopenhauer 1995: 256). Natomiast współcześni znawcy i badacze ludzkiej psychiki twierdzą, że tłumienie spontanicznych odruchów „serca” nie tylko unicestwia twórcze rozwiązywanie problemów, zwłaszcza ekologicznych, ale staje się źródłem różnych chorób i patologii w działaniu jednostkowym i społecznym (Damasio 1999), nie mówiąc już, że w filogenezie i ontogenezie utrwała imperium *ego*, w którym nie ma miejsca dla Innego.

<sup>7</sup> „Należy zaprzestać stawiania znaku równości między zyskami i wzrostem gospodarczym. Skończyć z rabowaniem i zatrutowaniem ekosystemów, od których zależy nasze życie. Dać ludziom wolność tworzenia nowego bogactwa w harmonii z naszymi ekosystemami. Zaspokajać rzeczywiste potrzeby, nie manipulowane pragnienia. Budować zrównoważone, proekologiczne życie na tej Planecie. Przemyśleć ekonomię na nowo! Nadać jej nową strukturę!” (Rensenbrink 1992: 131).

„demonicznej maszyny” (cywilizacyjnego habitusu postępu, opartego na ekonomii ograniczonej do ilości, a nie na *oikos* w jakościowym i ilościowym wymiarze), która skutecznie zagłusza każde ścięte i upadające drzewo, zasłania każdy toksyczny wyciek do rzeki czy każdą zabójczą smugę gazów z silników samolotu, a przede wszystkim nie dopuszcza nas, w abstrakcyjnej promocji kultury i edukacji materialnej, do jakiejś formy doświadczenia aksjologicznego będącego bezpośrednim dotykaniem i przeżyciem na własnej skórze realnego istnienia dobra i zła, prawdy i fałszu i piękna i brzydoty.

Oznacza to, że jeśli *status quo* naszego „zadomowienia” ograniczymy do istnienia sfery „ziemskiej” (materialnej, środowiska zewnętrznego), to będziemy w nieskończoność walczyć ze skutkami rosnących zagrożeń ekologicznych. Nawet jeśli w danym czasie i danym miejscu zmobilizujemy wszystkich lokatorów do naprawy naszego *oikos* (środowiska, domu) i unikania dalszych uszkodzeń, nie osiągniemy optymalnej samoakceptacji i samodyscypliny w tym zakresie. Nie osiągniemy także tego celu, gdy ograniczymy się jedynie do sfery „niebiańskiej” (duchowej, środowiska wewnętrznego), zostawiając energię i materię jej losowi, bowiem rzeczywista miłość potrzebuje nie tylko woli, ale i realnej siły, by nie tylko optymalnie trwać, lecz także walczyć i twórczo (sytuacyjnie) równoważyć środowisko zewnętrzne ze środowiskiem wewnętrznym i odwrotnie. Oznacza to konieczność rozwijania świadomości ekologicznej oraz równoległe rozwijania zdolności, postaw, potrzeb proekologicznych, w tym gotowości do pozytywnej synergii między ekologią duszy i ekologią ciała, jako pełnego zadomowienia w bycie.

## Ekologia zadomowienia

Nasza władza nad światem musi się opierać na świadomości pozytywnej synergii i integracji świata zewnętrznego i świata wewnętrznego, by dzielnie i z rozwagą, samodzielnie i solidarnie, niepokornie i z pokorą bronić tego, co dla ludzi zawsze jest najważniejsze (a nie ma nic ważniejszego od życia, którego nie jesteśmy stwórcami). Świadomość całości, czyli „ekoświadomość”<sup>8</sup> (tego, co było, jest tu

<sup>8</sup> Sięgając do źródła terminu „świadomość”, to nawet łacińskie słowo *conscientia* (znając dążenie Rzymian do upraszczania terminów greckich) występuje

i teraz, staje się i będzie), usuwa jednocześnie towarzyszącą naszemu rozwojowi zasadę albo-albo (albo zmysłowość, żywioł, emocje, emancypacja, albo umysłowość, porządek, dystans, tradycja), zaś w miejsce absolutnej dominacji jednego pojawia się obraz współpracy i współistnienia, niezaślepiiony ani emocjami, rywalizacją i bezwzględną różnicą (dezintegracją negatywną), ani wykalkulowany zimnym rozumem, partykularyzmem i bezwzględną jednością (integracją negatywną). Jednym słowem, chodzi o synergię i integrację realizowaną w poczuciu „odpowiedzialnej wolności” (ani sztucznie nieograniczonej, ani sztucznie ograniczonej) i „szlachetnego pożytku” (ani nastawionego tylko na cel, ani jedynie na środki).

Każdy konkretny człowiek może dosyć łatwo to odczuć, chociaż dużo trudniej może zrozumieć, bowiem zrozumienie rodzi się w spotkaniach<sup>9</sup> oraz w dialogu immanencji i transcendencji. W perspektywie tych spotkań i dialogu rodzi się jakość naszego porozumienia<sup>10</sup>

---

przynajmniej w czterech znaczeniach, jako wiedzy wspólnej, jako samowiedzy, jako poczucia własnego istnienia tu i teraz, oraz sumienia. Czyli z jednej strony mamy jakąś świadomość skumulowanej od pokoleń wiedzy, której w jednostkowym życiu nigdy nie poznamy w całości, chociaż zawsze mamy tu i teraz własną pamięć analogiczną (obrazy) zdobytą naocznie i pamięć symboliczną (słowa, pojęcia) zdobytą werbalnie oraz jakąś samoświadomość oglądu i poglądu na świat, którą jednostkowo lub kulturowo zawsze możemy przekroczyć, odkrywając nieznaną dla wszystkich rzecz, ideę bądź sposób realizacji. Z drugiej strony mamy poczucie własnego (zmysłowego, przytomnego) istnienia w czasoprzestrzeni oraz głos własnego sumienia (prawości, godności, organu sensu, wartości sytuacyjnej, intuicji), bez którego pękają wszystkie więzy wewnętrzne oraz zewnętrzne i człowiek się rozpada.

<sup>9</sup> Jak pisze Józef Tischner: „Spotkanie jest wydarzeniem. Spotkanie pociąga za sobą istotną zmianę w przestrzeni obcowania. Ten, kto spotyka, wykracza – transcenduje – poza siebie w podwójnym sensie tego słowa: ku temu, komu może dać świadectwo (w stronę innego), i ku Temu, przed kim może złożyć świadectwo (przed Nim – Tym, kto żąda świadectwa). Dlatego należy powiedzieć: spotkać to do-świadczyc Transcendencji” (Tischner 1998: 27). Moim zdaniem, spotkanie niesie ze sobą nie tylko siłę interakcji i perswazji, zdolnej zmienić radykalnie wartość i stosunek człowieka do siebie oraz do otaczającego świata, lecz niesie także mądrość synerгии i integracji, zdolnej wprowadzić go w głąb wielkich tajemnic immanencji i transcendencji, gdzie rodzą się i umierają myśli, gdzie zjawiają się pytania o sens i bezsens wszystkiego co było, jest tu i teraz, staje się i będzie, stanowiące o zdolności, potrzebie i statusie bycia wobec Innego oraz o gotowości na jego wyzwanie.

<sup>10</sup> „Porozumienie człowieka z człowiekiem jest jak wspólny taniec. [...] Porozumienie to jądro wspólnego uczestnictwa w jednej i tej samej wartości. [...] Porozumienie – także rozumienie – wiąże się istotowo ze szczególnym



co do istoty naszego *oikos* (nie tylko środowiska zewnętrznego, czyli własnego miejsca urodzenia, zamieszkiwania, dzieciństwa, bytowania, ojcowizny czy obecnego schronienia przed żywiołami, lecz przede wszystkim środowiska wewnętrznego – jako symbolicznych wyjść do innego świata i powrotów do swojego już z piętnem Innego), odkrywającego wspólną płaszczyznę aksjologiczną, wyznaczającą skalę i głębię naszego zadomowienia w bycie. Zadomowienia, które nie jest aktem, ale nieustannym procesem nie tylko unikania dramatu bezdomności (skazanej na pastwę żywiołów), lecz głównie wychodzenia naprzeciw takiej egzystencji, która jest nieustannym przygotowywaniem się do spotkania z wiecznością.

Na ogół nikt nie kwestionuje tezy, że świat żywiołów jest podstawą naszego życia, lecz zasadnicze różnice pojawiają się w odpowiedzi na pytanie: Czy te żywioły określają tylko nasz horyzont egzystencji troszczącej się o własne bycie tu i teraz i jakiś obszar naszej względnej samowystarczalności, czy też są bytami stanowiącymi o naszej strukturalnej tożsamości bytu-świadomości? Chociaż w starożytności intuicja w naturalny sposób podpowiadała miłośnikom mądrości, że to właśnie pytanie o całość (bytu-świadomości) wskazuje na „celowo zbudowany dom” dla człowieka, to już w renesansie w centrum zainteresowań naukowych uczyniono samowystarczalnemu człowiekowi opierającego się jedynie na własnym rozumie, zaś August Comte zaproponował nawet „religię ludzkości”, która miała nie tyle wspierać, co zastąpić Transcendencję. Zamiast jednak naukowego i socjokulturowego sukcesu pojawiła się czysto dyskursywna i coraz bardziej pogłębiająca się niepewność własnej tożsamości oraz nieustannie ponawiane próby jej zrozumienia.

---

momentem aksjologicznym, dzięki któremu różni się ono od «obiektywnej wiedzy» o człowieku. Wiedza obiektywna nie bierze po uwagę tego, co sam człowiek «wie o sobie» – jego świadomości ani samowiedzy – natomiast «rozumienie» zakłada taką wiedzę i przyznaje jej istotne znaczenie. Respektując cudzą świadomość, rozumienie i porozumienie wskazują na wartość innego Ja – tego, które ma być «zrozumiane». Porozumienie jest porozumieniem «z kimś», jest rozumieniem «kogoś», a nie wiedzą o jednym więcej przedmiocie. Słowo «ktoś» wskazuje intencjonalnie na «aksjologiczne Ty» – na szczególną wartość w obrębie wartości. Również Ja, który rozumem i żyję w porozumieniu, jestem «Ja aksjologicznym» – wartością wobec wartości. Aby rozumieć, trzeba poza wszystkim uznać wartość, aby się «porozumieć», trzeba odkryć właściwą płaszczyznę aksjologiczną, wyznaczającą dziedzinę wspólnego uczestnictwa” (Tischner 1993: 85–86).

Swoistą kroplą przelewającą „czarę goryczy” w poszukiwaniu tożsamości człowieka i jego świata stały się niewyobrażalne straty i zło wojen światowych, doprowadzając niektórych przedstawicieli elit intelektualnych do przeświadczenia, że nie istnieje żadna zewnętrzna istota egzystencji człowieka rzuconego w „przypadkowe zamieszkiwanie”, w chaotyczny i nieprzychylny świat żywołów bez żadnej wiedzy „skąd” i „dokąd”. Między innymi pojawiła się swoista prowokacja do myślenia<sup>11</sup> dokonana przez Martina Heideggera (2007), który apodyktycznie stwierdził, że „kotwica duchowości” nie jest czymś pierwotnym, lecz dopiero staje się efektem naszego „bycia-w-świecie”, które na różne sposoby pozwala „zamieszkiwać życie”, tzn. na wiele sposobów możemy coś wytwarzać, obsługiwać, stosować, pozwalać, podejmować, realizować, rozważać, omawiać, określać, na wiele sposobów czymś się zajmować, czy też na wiele sposobów kogoś powiadamiać. Według tego myśliciela możemy tu mówić jedynie o ludzkim „spotkaniu swojego miejsca” oraz o „trybie”, według którego owo „spotkanie” jest przypisywaniem mu znaczenia. Jednak dalej pozostaje pytanie: Jak bezduszne żywoły naszej egzystencji rodzą coś duchowego?

<sup>11</sup> Z oczywistych względów rolą filozofii jest prowokowanie do myślenia, jednak zasadniczą rolą pedagogiki jest analiza tych prowokacji, ich zrozumienie i próba zdefiniowania, a zwłaszcza zdolność, potrzeba i gotowość do ich zastosowania oraz oceny szans i zagrożeń w praktyce (właśnie tym pedagogika różni się od pozostałych dyscyplin humanistycznych i społecznych), głównie wobec otwartych na wszystko dzieci. Dlatego w pedagogice nie wystarczy stwierdzić (za Heideggerem), że jesteśmy niejako wrzuceni w „zamieszkiwanie życia” z nicości, i w nicość, bez odpowiedzi „skąd” i „dokąd”, licząc jedynie na własną wolność i rozum, wpisane w osobisty „lęk” wobec nieuchronności śmierci i podmiotową „troskę” o autentyczne i oryginalne bycie, które stanowią strukturę sposobu, w jaki „zamieszkujemy życie”. W związku z tym, co najwyżej możemy się odwrócić od poczucia własnej wolności i zniknąć w anonimowości i bezrefleksyjności życia społecznego (tego, co tradycyjne, przeciętne, banalne, nawykowe), lub z troską bycia i lękiem nieuchronności przemijania odkryć własne, absolutnie wyjątkowe miejsce na ziemi. Jednak ta alternatywa nie wyjaśnia wszystkiego, jeśli nawet nie ma absolutnie niezawodnego i szczegółowego zestawu wzorów przyzwoitego życia, mimo wszystko nie musimy być skazani na permanentne „bycie w drodze”, skazujące, zwłaszcza młodych ludzi, na tragiczną przygodę własnego istnienia. Wbrew temu pesymizmowi, wartości, które ukształtowały naszą kulturę i cywilizację, nie wyparowały, co więcej, dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek mogą się stać podstawą opracowania „szczepionki” przeciw „wirusowi” egoizmu i relatywizmu, „szczepionki” dającej wystarczającą odporność na każdą formę redukcji i hipostazy kierującą się zasadą „albo-albo”.

W ten sposób, rezygnując z głębi transcendentnego bezpieczeństwa, jakie daje nam „zadomowienie”, samo postawienie na dowolność (samowolność) „powierzchniowego zamieszkiwania” (nawet najbardziej refleksyjnego i walczącego z „powierzchnowością replikacji”) nie jest w stanie (zwłaszcza w „zakrętach historii” i „sytuacjach granicznych”) ochronić nas przed żywiołami oraz czającą się za rogiem beznadzieją i bezsenssem. Tym bardziej, że czas pokazał (nie tylko w swoim obrazie katastrofy ekologicznej), że coraz trudniejsze jest utrzymanie się na „cienkiej linii” naszej egzystencji, będąc wyposażonym tylko w bezwarunkową wolność, bez stabilizującej naszą równowagę „ciężkiej, choć wyważonej poprzeczki”, w postaci ponadindywidualnych i ponadosobowych wartości. Zwłaszcza w chwili, gdy „oddech natury” w postaci np. niewidzialnego wirusa potrafi przewartościować nie tylko życie jednostek, ale i życie społeczności na całej Ziemi.

Rezygnacja z tego, co ukryte w głębi naszej duszy, tego, co daje życiodajny impuls (wiary, nadziei, miłości), co wynika z naszej, jak pisała Edyta Stein, „przeźrenności wewnętrznej” (powierzchnia – głębia), uniemożliwia „odnalezienie siebie” jako całości oraz rezygnację z osiągnięcia pełni bytu. „Moja dusza ma rozległość i głębię, może być wypełniona, coś może w nią wnikać. Jestem w niej zadomowiona – zupełnie inaczej niż w swym ciele” (Stein 2015: 173). Owa głębia, chociaż subiektywnie może, to obiektywnie nie będzie nigdy utożsamiana z samą refleksją, która w równym stopniu może bronić *ego* i *alter ego*, bowiem istotą głębi jest moment przeżycia aksjologicznego i dobrowolnej transcendencji (dużo wcześniej Bronisław F. Trentowski pisał tu o potrzebie obudzenia w duszy „tęsknoty za Absolutem”), która prowadzi do pełnego rozwoju osobowego, w tym rozumienia tego, co było, tego, co jest tu i teraz, oraz tego, co się staje. Zatem mniej lub bardziej agresywnie powielany pogląd, że żyjemy jakoby w czasie, w którym skończyło się „esencjalne doświadczenie” konstituujące pełnię osoby, prowadzi do skazania człowieka na tragiczną „przygodę własnego istnienia”, w którym jedynym wychowawcą będzie przypadkowy dynamizm życia.

Wprawdzie istotę owej głębi możemy intencjonalnie pominąć w projekcie „nowego człowieka”, ale nie możemy jej wykorzenić (tym bardziej, że sama świadomość i wiedza o tym, co dobre, nie sprawi cudu dobroczynności). „Każda [możliwość], na którą decyduj

się w [danej] chwili, nie tylko determinuje ukształtowanie teraźniejszego, aktualnego życia, lecz także ma znaczenie dla tego, czym ja staję się [jako] cały człowiek” (Stein 2015: 169). W tym sensie to nie „bycie-w-świecie” staje się substancją człowieka, jakoby stwarzając z niczego autentycznie własny projekt życia, a jedynie aktualizuje jakiś fragment rzeczywistości, będący abstrakcyjną (fantastyczną) „podrówką” boskiego „samostwarzania”<sup>12</sup>.

Postulat egzystencjalistów: „sam wybieraj” swoje miejsce na świecie, „bądź autentyczny” w swoich wyborach (warto tu zauważyć, że dostępna nam forma autentycznego bycia pojawia się nie w momencie zrozumienia swojej nieautentyczności – bowiem możemy to rozumieć, lecz mimo to realna siła nawyku nakazuje nam się nie zmieniać, np. licząc na coraz większe koneksje i materialne profity – lecz w momencie spontanicznego i autentycznego przeżycia takiej potrzeby, np. w sytuacji granicznej, jako nieoczekiwanego dotarcia do głębi swojej duszy i przebudzenia się ze snu absolutnej niezależności) oraz potępiaj te wartości (źródła i korzenie własnej tradycji), których nie wybrałeś sam, w istocie prowadzą do sztucznego przekształcenia całego świata i są raczej programem realnego samozniszczenia, niż jakiegokolwiek wartościowego „samostwarzania”. Nigdy nie zrozumiemy

---

<sup>12</sup> „Samostwarzanie” jest czasoprzestrzennie niewykonalne, co jeszcze nie znaczy, że podmiot „wymyślający” swój projekt życia jest całkowicie bezużytecznym szaleńcem, bowiem czasami jego utopijny i fantastyczny pomysł pokazuje nam, jak bardzo jesteśmy uwięzieni w bezwiednie odziedziczonych kategoriach i pojęciach (czasami w zmurszałych i już nieczytelnych wartościach), chociaż poważnym jego brakiem jest znalezienie jakiegoś archimedeseowego punktu zaczepienia, by wysadzić z orbity dotychczasowy świat wartości, stąd nie możemy wykluczyć, że bardzo subtelny fenomen samoanalizy, samoakceptacji i samorealizacji własnego projektu życia prowadzi do coraz większej sublimacji fenomenu samozakłamania. By cokolwiek podważyć, nie wystarczy mieć pewność i siłę ogromnej dźwigni w postaci sprzeciwu lub oporu wobec autorytetów i wartości oraz siły własnych przekonań co do własnej wizji prawdy, dobra i piękna. Należy mieć jeszcze punkt oparcia w postaci możliwie pełnej wyceny rzeczywistości (całości wszystkich relacji i roli życiodajnej proporcji wszystkich aspektów rzeczywistości), również tego, co było dotąd przesadnie wycenione, nagłośnione, zmurszałe czy ideologicznie scentrowane bądź zakryte lub zamaskowane (tutaj jeszcze raz okazuje się, że boska moc i mądrość stwarzania nie mogą być utożsamiane z ludzkim „panowaniem” nad potęgą energii i informacji, szczególnie w odniesieniu do naszego „zadomowienia w bycie”, które zawsze potrzebuje Innego).

siebie bez Innego, a istotne nie jest tu nasze chcenie, czy niechcenie, lecz to, czy coś naprawdę może i powinno być warte naszego chcenia.

Samorealizacja bez samotranscendencji wprawdzie nie potrzebuje żadnej łaski i nikomu nic nie zawdzięcza, lecz sama z siebie nie jest w stanie podać w wątpliwość swój projekt życia, usiłując metodą „prób i błędów” bez końca penetrować granice ryzyka. Taka redukcja czy też hipostaza może tylko oznaczać, że podmiot nie ma nic oprócz siebie, że każdy zdany jest jedynie na samego siebie i musi sobie sam radzić bez siły i mądrości Innego, którego nie widzi lub nie chce widzieć ani u siebie, ani u innych, bądź tylko nie chce zrozumieć tej relacji, bo tak naprawdę musiałyby się pojawić świadomość braku, że tylko w tej relacji możemy zrozumieć siebie. W takim zredukowanym dążeniu do samorealizacji każdy inny jest tylko tłem, a wszystko inne jest tylko bezdusznym materiałem, który możemy dowolnie formować, urabiać, poddawać obróbce i ciągle zaczynać od zera. W ten sposób każdy jest źródłem dla siebie i swego świata, jest samowolny i niczym nieograniczony. Jednak w istocie nie jest ani tylko zwierzęciem (kierowanym nieomylnym instynktem) zaczynającym swoją egzystencję od realnego zera, bez doświadczeń pokoleń (choć i tutaj genotyp może być zmieniony *in minus* lub *in plus* przez fenotyp), ani tylko „śmiertelnym Bogiem” pewnym swojej absolutnie niezależnej woli i siły stwórczej (bowiem i w tym przypadku archetyp „idealnego człowieka” nigdy nie utożsami się z prototypem bezwarunkowej siły i mądrości jakiegokolwiek osoby).

Samorealizacja nie oznacza mimo wszystko, że zawsze nasze apodyktycznie chcenie automatycznie przerodzi się w realny świat życia, że to, co chcemy, nie skończy się tragicznie dla nas lub/i dla innych. W rzeczywistości nie ma takiego jednostkowego organizmu, który byłby całkowicie niezależny od wpływów zewnętrznych, w tym od ekstraspekcyjnego zasilania energią lub/i informacją. Przynajmniej dotąd nie znaleziono absolutnie samodzielnego bytu określanego mianem *perpetuum mobile*, funkcjonującego w obrębie własnych granic – jako odrębnego jestestwa – absolutnie niezależnie i nieustannie. Niemniej jednak w przypadku człowieka możliwa jest względna niezależność, chociażby jako poczucie wpływu na specyficzną (lokalną) konfigurację zdarzeń fizycznych (zdeterminowanych) i mentalnych (indeterministycznych). Mówiąc inaczej, wszystko odbywa się w koincydentalnie ułożonych relacjach między realno-obiektywnym

genotypem i realno-subiektywnym fenotypem, idealno-obiektywnym archetypem i idealno-subiektywnym prototypem działania.

W związku z tym możemy mówić o jakimś zakresie samodzielności w tworzeniu relacji i proporcji elementów powyższej „żywej syntezy”, przeciwstawiającej się determinacji fizycznej i społecznej (mimo wszystko to podmiot od czasu do czasu może mniej lub bardziej świadomie zdecydować o swoim miejscu tu i teraz, o zdrowiu, a nawet życiu, choćby w postaci formuły „być albo nie być”), czyli obszarze niezależności od jakiejś dziedziny rzeczywistości lub jej części bądź też jakiegoś jej składnika. Dlatego możemy mówić tylko o względnej niezależności i samodzielności w naszych twórczych próbach uzyskania statusu bezdomności lub zadomowienia. Nawet w sytuacji, gdy nasze ciało i psychika ciągle są poddawane oddziaływaniom zewnętrznym, możemy do pewnego stopnia niezależnie i samowolnie zanegować te wpływy, chowając się na chwilę w swoim „małym domu”, który nosimy jak ślimak lub uzyskując azyl w „wielkim domu”, z którego wszyscy pochodzimy i który nas warunkuje.

„Szczególna rola domu nie polega jednak na tym, że jest on celem ludzkiej aktywności, ale na tym, że jest jej warunkiem i w tym sensie początkiem. Skupienie konieczne do tego, by można było przedstawić siebie i przetworzyć przyrodę, by w ogóle mogła się ona ukazać w formie świata, urzeczywistnia się jako dom. Człowiek stoi w świecie jak ktoś, kto przyszedł do niego z prywatnej siedziby, z jakiegoś «u siebie», do którego może się w każdej chwili schronić. Nie przybywa do świata z przestrzeni międzygwiazdnej, w której byłby panem siebie i z wyżyn której w każdej chwili musiałby rozpocząć niebezpieczne lądowanie. Nie jest też brutalnie rzucony w świat i opuszczony. Jest jednocześnie na zewnątrz i wewnątrz, idzie na zewnątrz, wychodząc z wnętrzości” (Lévinas 1998: 173–174). „Podmiot kontemplujący świat zakłada tedy wydarzenie domostwa, wycofanie się z żywiołów (to znaczy z bezpośredniego rozkoszowania się, które niepokoi się już o jutro), skupienie się w intymności domu. [...] Wewnętrzność spełniająca się konkretnie przez dom, będąca jakby przejściem do aktu – energią – skupienia w domostwie, otwiera nowe możliwości, których możliwość skupienia nie zawierała analitycznie, ale które w sposób istotny wiążą się z jej energią i ujawniają się dopiero wraz z jej rozwinięciem” (Lévinas 1998: 175–176).

Oznacza to, że zadowolenie nie może wpisywać się ani w bezwzględną samowolność, dyktowaną komfortową ekonomią życia skupionego na ilości i potrzebach zaspokajalnych, ani w bezwzględną samodyscyplinę, dyktowaną „intelektualnym szantażem” czystych jakości (Kant) czy też próbą „objęcia przez rozum w posiadanie samego siebie” (Hegel). W tym sensie czasami łatwiej człowiekowi spontanicznie rzucić się do wody, by ratować innego, niż dobrowolnie rzucić nałóg palenia, bowiem w pierwszym przypadku podlegamy chwili i wymogowi zewnętrznemu („instynktowi życia”, „woli życia”), zaś w drugim musimy sami w sobie znaleźć długoplanowy sposób („wolę mocy” z nakazu wszechogarniającej logiki lub/i wiary) „oduczenia się” starego i „nauczenia się” nowego. Spontaniczność wymaga tylko naszej szybkiej reakcji, zaś to drugie stworzenia realnych i obiektywnych warunków do podjęcia decyzji, zdystansowania się od siebie oraz wsparcia i pomocy Innego. „Inność Innego objawia się w panowaniu, które nie podbija, ale naucza. Nauczanie nie jest czymś należącym do rodzaju zwanego dominacją, nie jest hegemonią, zachodzącą w łonie całości, lecz obecnością bytu nieskończonego, który rozrywa zamknięty krąg całości” (Lévinas 1998: 200).

„Swobodnie wybrany dom jest przeciwieństwem zakorzenienia. Świadczy o wydobyciu się z żywiołów, o uprzednim błędzeniu, które jest warunkiem znalezienia domu, które w porównaniu z osadzeniem w bycie nie jest czymś mniej, lecz wskazuje na nadwyżkę właściwą relacji z Innym, czyli metafizykę” (Lévinas 1998: 201). W innym przypadku człowiek oddzielony od bytu może się zamknąć w swoim egoizmie, w spontanicznym lub nawykowym używaniu życia, czyli znaleźć spełnienie w izolacji od Innego. Relacja z Innym nie zachodzi poza światem, lecz problematyzuje świat posiadania, polegając na wypowiedaniu i ofiarowaniu świata w obecności i dla Innego, urzeczywistniając źródłową wspólnotę. „Transcendencja nie jest widzeniem Innego, ale źródłowym daniem. [...] Transcendencja nie jest optyką, lecz pierwszym gestem etycznym” (Lévinas 1998: 203).

Transcendencja tym samym nie zamyka nam bramy ani do powiększania obszaru samowystarczalności, ani jej nie otwiera do absolutnej samowystarczalności we wszystkim, lecz tylko w tym, co pozwala na swobodę wybrania między sposobami zadowolenia, przez wzgląd na warunki wewnętrzne i zewnętrzne, których proporcje czynią nas najczęściej albo bardziej bezwolnymi użytkownikami swojej



egzystencji, albo zdecydowanie samowolnymi jej twórcami, rzadziej świadomymi postaciami dramatu, w którym zawsze jest jakiś czas, jakieś miejsce na ziemi, jakieś otwarcie na Innego, z nadzieją na możliwie pełne odkrycie siebie w przyjaźni z Innym.

## Paradoks zrównoważonego rozwoju

Ktoś może powiedzieć, że łatwiej jest pisać o istocie zagrożeń ekologicznych niż o sposobach usuwania konkretnych zagrożeń. Jednak nim przystąpimy do kompleksowego działania, należy nieustannie pisać i mówić, a przede wszystkim szczerze rozmawiać, by powszechnie zaszczepić potrzebę i gotowość do myślenia i działania całościowego, które w wielkim skrócie oznacza, że w dłuższej perspektywie „sprzątanie” świata zewnętrznego nie zakończy się trwałym sukcesem bez wcześniejszego „wysprzątania” świata wewnętrznego. Oznacza to, że ekologia duszy musi wyprzedzić wszelkie odniesienia do jednostkowych rozwiązań palących problemów ekologicznych, i jeśli nawet nie bez wielkich trudności przychodzi nam spontaniczna walka o środowisko zewnętrzne, to w ten sposób będziemy ciągle walczyli ze skutkami, pozostawiając główną przyczynę, czyli brak zainteresowania się głębią przeżycia aksjologicznego (doświadczeniem i czujnością aksjologiczną) oraz pełnym (kompletnym) zakresem refleksji nad stanem i kondycją naszego środowiska wewnętrznego.

Pytanie o całość, jest zarazem pytaniem o naszą mądrość, jako funkcję naszej pamięci, widzenia, czucia i przeczuwania, w której jednoczy się poznanie teoretyczne z realizacją ideału praktycznego. Mądry człowiek tym różni się od inteligentnego i wykształconego, że mając to samo, ponadto żyje i działa zgodnie z wartościami uniwersalnymi, a jego egzystencja jest realizacją (samorealizacją) i świadectwem (samotranscendencją) prawdy, dobra i piękna. Szczególnym wyróżnikiem mądrego życia jest egzystencja w harmonii ze światem zewnętrznym (socjosferą i ekosferą) oraz wewnętrznym (antroposferą), jak również ciągle poszukiwanie równowagi między rozwiązywaniem problemów w skali lokalnej i w skali globalnej. Takie rozumienie mądrości wymaga spojrzenia całościowego, w którym eliminujemy niekorzystne skutki (w różnych skalach i obszarach) zarówno w rozwoju osoby, jak i w rozwoju kultury i cywilizacji, oraz poszukujemy najbardziej bezpiecznych granic tolerancji i wolności w ekspansji



potrzeb zaspokajalnych (materialnych), jak również rozszerzenie tych granic w ekspansji potrzeb niezaspokajalnych (duchowych).

W tym kontekście nie jest chyba jakimś zaskoczeniem, że efektem międzynarodowej konferencji „World Commission on Environment and Development” w 1987 roku stał się raport pt. *Nasza wspólna przyszłość*, w którym znalazło się między innymi takie zdanie: „Na obecnym poziomie cywilizacyjnym możliwy jest rozwój zrównoważony, to jest taki rozwój, w którym potrzeby obecnego pokolenia mogą być zaspokojone bez umniejszania szans przyszłych pokoleń na ich zaspokojenie” (cyt. za Rudewicz 2018: 5). Jeśli nawet trochę oksymoroniczny zwrot „rozwój zrównoważony” nie oddaje wprost angielskiego *sustainable development* (gdzie jest zbieżność dwóch znaków i znaczeń: *sustain* – podtrzymywanie i *able* – możliwość zmiany), to w sposób bardziej czy też mniej zamierzony wskazuje na nieredukowalne zderzenie tego, co „było i jest tu i teraz” i co należy podtrzymywać, by skutecznie trwać, oraz tego, co się „staje i może (powinno) być” i jest zdolne do racjonalnej i lepszej zmiany (przemiany). Chodzi o to, by dynamika tego rozwoju stała się ciągłym odkrywaniem funkcji bytu i stawania się, równoważeniem (nawet w sposób niedoskonały) tego, co statyczne i dynamiczne, oraz by towarzysząca rozwojowi systemowa niestabilność jednocześnie uruchamiała siły dążące chociażby do względnej równowagi między środowiskiem wewnętrznym osoby (antroposferą) a środowiskiem zewnętrznym socjofery (w tym techniki) i ekosfery (przyrody, natury).

Również na kolejnej konferencji „Środowisko i rozwój” w 1992 roku, czasami nazywanej „Szczytem Ziemi”, kontynuowano projekt rozwoju zrównoważonego. Podpisano wówczas pięć dokumentów (deklarację 27 praw i obowiązków dotyczących ochrony środowiska, program działań dotyczących strategii ekologicznego rozwoju, konwencję w sprawie zmian klimatu, konwencję o różnorodności biologicznej, konwencję o ochronie lasów). Zdaniem uczestnika tej konferencji, Stefana Kozłowskiego (1993), staliśmy się świadkami nowej ery. Po erze rolniczej, erze przemysłowej w dziejach świata, wchodzimy w erę ekologiczną, wymagającą nowej etyki, nakazującej poszanowanie wszelkiego życia i każdego ekosystemu. Ma być to era odkrywania i rozumienia wartości metafizycznych w naturze człowieka i świata, których zignorowanie grozi utratą kondycji i sensu ludzkiego

życia. Mówiąc inaczej, jest to początek czasu, który w największym stopniu zależy od rozwoju naszego „zmysłu Transcendencji”<sup>13</sup>.

Niezależnie od ustalonych przez naukowców oraz przez organizacje ekologiczne, tudzież przez polityków, celów i projektów ekologicznych, chodzi o to, by przekuć je na konkretne działania całej społeczności Ziemi, tak by żywiołowy konsumpcjonizm ograniczyć uporządkowaną promocją zrównoważonego (fizycznie i duchowo)

<sup>13</sup> Zmysł ten uległ atrofii w naszej cywilizacji skoncentrowanej na antropocentryzmie, chociaż nie brakuje też myślenia i działania ukierunkowanego tezą, że naszej świadomości i natury humanizmu nie wyjaśnimy w pełni w ramach samej immanencji i samego podmiotu, bez odwołania się do rzeczywistości transcendentnej. Jak stwierdza Viktor E. Frankl, humanizm ignorujący transcendencję jest humanizmem zredukowanym, jest zawsze karykaturą człowieka. „Człowiek bowiem nigdy nie «jest» człowiekiem, ale dopiero się nim «staje», człowiek nie jest tym, który mógłby o sobie powiedzieć: Jestem, Który Jestem – natomiast może on o sobie powiedzieć tylko: Jestem, który będę, albo: Będę, który jestem – «będę» *actu* (zgodnie z rzeczywistością), który «jestem» *potentia* (zgodnie z możliwością)” (Frankl 1984: 63). „Takie wyprzedzenie siebie jest przeto warunkiem wszelkiej możliwości bycia, bycia innym, każdego samookreślenia, samokształcenia i samowychowania” (Frankl 1984: 104). „Im bardziej dążymy do samourzeczywistnienia, tym bardziej się od niego oddalamy. Innymi słowy, samourzeczywistnienie możliwe jest wyłącznie jako efekt uboczny samotranscendencji” (Frankl 2014: 167). Nawet jeśli nie zgadzamy się z tak postawionym akcentem, to nie możemy przechodzić obok niego obojętnie, bowiem brak transcendencji oznacza brak możliwości bycia innym, i pod znakiem zapytania stawia nie tylko samotranscendencję, ale każdą formę samokształcenia i samowychowania, a także każdy fenomen zaangażowania w wartość ponadosobową. Podobnie stwierdza Paul Tillich (2004: 20), zdaniem którego każde rzeczywiste bycie w wolności oznacza możliwość „znalezienia się między” samourzeczywistnieniem a samotranscendencją. „Jest godne ubolewania – pisze Ken Wilber – że my mieszkańcy Zachodu, od kilku stuleci wykazujemy rosnącą skłonność do tłumienia transcendencji. Tłumienie to, powszechne, choć zarazem subtelne, jest bez wątpienia bardziej odpowiedzialne za dolegliwości naszej dzisiejszej, jakże nieszczęśliwej cywilizacji niż wszelkiego rodzaju tłumienia seksualizmu, wrogości, agresji” (Wilber 1996: 191). Tłumienie transcendencji być może nie wynika jedynie z nieświadomości wagi problemu, ale moim zdaniem również z tego, że każda próba uchwycenia tego, czym jest nasza świadomość potencjalna i aktualna, napotyka barierę odgradzającą nas skutecznie od najgłębszych pokładów naszego realnego stawania się i potencjalnego bycia człowiekiem, niosąc duże ryzyko rozminięcia się z opisywaną rzeczywistością. Dlatego każda taka próba odczucia i zrozumienia jej ujęcia całościowego jest ekspedycją równie fascynującą, co ryzykowną. Lecz to nie powinno nas powstrzymywać, ani tym bardziej odcinać od prób percepcji, recepcji, wyjaśniania i rozumienia tego, co immanentne i transcendentne.

trybu życia, by nadmierną eksploatacją złóż i energii fizycznej zrównoważyć nieograniczonymi pokładami energii duchowej, by ekspansywną gospodarkę i produkcję środków potrzebnych do przetrwania zrównoważyć powszechną i dobrowolną postawą umiarkowanej, roztropnej i sprawiedliwej dystrybucji (w pewnym sensie materialną ascezą charakteryzującą się np. oszczędnym i bardziej wydajnym zużyciem energii, mniej rabunkowym wykorzystywaniem paliw kopalnych, sięganiem po naturalną siłę żywności, recyklingiem czy też skuteczniejszym przechowywaniem żywności), oraz by „zwierzęce chodzenie po tropach” (zostawianych przez bardziej rozwinięte kraje tym na dorobku, z błędami tych pierwszych nie tyle w ich niepomowanej ekspansji „nowego człowieka i świata”, co ich bezwzględnej walki ze starym) zrównoważyć z możliwością „ludzkiego chodzenia na skrót” (związaną np. z rezygnacją z postaw agresywnie konsumpcyjnych, w tym z wyrzucania żywności czy też ubrań bądź promowania nadmiernej mobilności opartej na toksycznym spalaniu paliw, zwłaszcza dla samej rozrywki i zabawy).

Niezależnie od tego, jaki kształt przybierze „zrównoważony rozwój”, w naszej walce o środowisko zewnętrzne i wewnętrzne musimy po pierwsze skutecznie zderzyć się ze złymi przyzwyczajeniami i powtarzającymi się błędami, po drugie efektywnie wdrożyć nowe myślenie i działanie na rzecz nietradycyjnych i niepopularnych rozwiązań, mimo to zwróconych ku lepszej przyszłości dla nas wszystkich, po trzecie stworzyć strategie działań i warunki monitorujące postęp w rozwoju skali i głębi naszego zdomowienia w bycie (szczególnie w rodzinach i szkołach), po czwarte uczulić aksjologicznie i zaszczerpić odpowiedzialność każdego z nas za dopuszczanie do nadmiernych kosztów środowiskowych i nieodwracalnych (a nawet nieobliczalnych) zmian w antroposferze, socjosferze i ekosferze, po piąte promować zmianę paradygmatu przechodzącego od kryteriów ilościowych na rzecz jakościowych, z paradygmatu ekonomii i techniki na rzecz wartości i Transcendencji.

Tutaj nie wystarczy ani samo zapisanie „rozwoju zrównoważonego”, np. w naszej Konstytucji z 1997 roku, w której stwierdza się, że państwo polskie „zapewnia ochronę środowiska, kierując się zasadą zrównoważonego rozwoju” (*Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej* 2008: art. 5), ani zapisanie go na sztandarach różnych ośrodków władzy oraz w programach szkolnych, natomiast potrzebna jest jednocześnie

długofalowa, cierpliwa i szeroka promocja idei tego rozwoju zarówno w szkołach, jak i mediach, oraz krótkofalowa, niecierpliwa i wąska próba realnego egzekwowania tej idei w każdym myśleniu i działaniu podmiotów (na początek może być to bezwzględna zasada „zero papieru i plastiku” oraz „zero unicestwiającej nienawiści i buty” w szkołach, biurach, sklepach, miejscach rozrywki, czy kultu itp.), w innym przypadku sama litera prawa będzie spełniać jedynie funkcję dekoracyjną.

W tym świetle raczej nie ulega wątpliwości, że sukces „zrównoważonego rozwoju” będzie zależeć od tego, jak poradzimy sobie z tym, co „dane” i co „zadane”, z tym, co jednocy i co różni. Parafrazując św. Augustyna, można powiedzieć, że w sprawach najważniejszych musimy poszukać zgody, w sprawach mniej ważnych możemy się pięknie różnić, natomiast we wszystkich sprawach powinniśmy kierować się miłością, będącą podstawą życiodajnego związku jedności i różnicy. Właśnie takie „dobro istotne różnorodni” uczynił głównym celem wychowania i kształcenia dzieci i młodzieży Trentowski (1970: 885–886): „Wychowaniec przynależy nie do naszego, ale do następnego pokolenia; działać będzie nie dzisiaj, lecz jutro. Przyszłość najbliższa niech tedy stanowi gwiazdę, do której ma podążać wszystek jego jaźniowy rozwój. [...] Usiłując dziatki postawić wyżej od siebie, umiejcie poglądać w przyszłość!”

W wychowaniu do przyszłości musimy przede wszystkim zerwać z myśleniem, że uczniowie jawią się jako „puste naczynia”, które można wypełnić dowolną treścią przydatną różnym ośrodkom władzy, zaś szkoła czy też szeroko rozumiana oświata musi jedynie reprodukcja system, co najczęściej oznacza coraz więcej historii i obciążonej pamięci, coraz więcej rozproszonych teorii, coraz więcej polityki i ideologii, coraz więcej abstrakcyjnych problemów rodzących niestety realne konflikty i społeczne patologie. I to wszystko tylko dlatego, że każdy ośrodek władzy chce swoje miejsce na ziemi udokumentować kolejnym przedmiotem nauczania lub kolejnym celem wychowania. W zasadzie nikogo nie interesuje, czy podmioty edukacji są dzięki temu szczęśliwe, czy nieszczęśliwe, jakie dramaty rozgrywają się w obrębie antroposfery i socjosfery (zwłaszcza w rodzinie). Po prostu muszą w imię wyższych celów „przerobić materiał” (ewentualnie muszą się nauczyć walczyć z własnym zmęczeniem i zrozpaczonymi rodzicami). Idziemy tą drogą zgodnie z misją pokoleń, bo przynosi ona wymierne zyski gospodarce i polityce, bo jest gwarancją sukcesu

zawodowego mierzonego ilością pieniędzy i dóbr, a nie jakością naszego i przyszłego życia.

Tym czasem wychowanie dla przyszłości, jak pisał Trentowski, ma na uwadze „rozwój jaźni” (zewnątrznej ciałem i wewnętrzną duchem), i mało kto zauważył, że chodziło mu o „rozwój zrównoważony” między historią a teorią, środowiskiem zewnętrznym a środowiskiem wewnętrznym, różnicą a jednością, ilością a jakością. Wychowanie do przyszłości oznacza określony ruch „od kultury zastanej”, w której dzieci i młodzież reprodukują i gromadzą wiedzę o faktach, wartościach i sposobach działania, będącą pewną i pożyteczną inwestycją społeczną i zawodową, do „do kultury marzeń”, w której podmioty edukacji wyzwalają energię duchową potrzebną do urzeczywistnienia wolnej wyobraźni, szlachetnych odruchów działania i dziecięcej bez troski „rozkoszowania się rzeczywistością”. Ruch „od – do” przyjmuje zarówno dowartościowanie własnego rozwoju osobowego, jak i docenienie kompetencji społecznych i kulturowych.

Każdy ruch z osobna ma niemal tyle samo zalet, co wad, dlatego można założyć z największą dozą prawdopodobieństwa, że tylko komplementarność rozwoju „od i do”, czyli odnalezienie drogi pośród antynomicznych kierunków reprodukcji kultury i samorealizacji<sup>14</sup>, stworzy warunki do promowania zarówno rzeczywistej wspólnoty edukacyjnej, jak i rzeczywistych warunków do wyłaniania mądrych indywidualności (gdzie wolność będzie wzmacniać solidarność i odwrotnie, gdzie uczeń może być czasami wychowawcą i nauczycielem, a nauczyciel wychowankiem i uczniem), zdolnych do zagładania w głąb jaźni w poszukiwaniu siebie, rozumiejących potrzebę „czujności aksjologicznej”, oraz gotowość do samodzielnego poszukiwania różnych źródeł wiedzy i form racjonalności, a także różnych dróg społecznej komunikacji.

<sup>14</sup> Jak pisze Jerome S. Bruner: „Ideał nieskrępowanej jednostkowej samorealizacji poprzez edukację nieuchronnie bowiem grozi kulturą i społeczną nieprzewidywalnością i, co więcej, zakłóceniem usankcjonowanego porządku. Z drugiej jednak strony, edukacja jako reprodukcja kultury niesie ryzyko stagnacji, hegemonii i konwencjonalizmu, nawet jeśli daje obietnicę zmniejszenia niepewności. Odnalezienie drogi pośród tej antynomicznej pary nie przychodzi łatwo, zwłaszcza w czasach gwałtownych zmian. Zresztą nigdy nie przychodziło łatwo. Jeżeli jednak nie stawi się temu problemowi czoła, należy się liczyć z ryzykiem niepowodzenia na obu tych polach” (Bruner 2010: 100).

Mamy tu do czynienia z rozwojem zrównoważonym, który jest funkcją naszego zdomowienia w bycie, dającą nam poczucie ciągłości i zmiany, bytu i stawania się, z mniej lub bardziej ustaloną tu i teraz dominantą wskazującą na tradycję bądź tworzenie nowych form bycia, na życie tu i teraz, bądź na marzenia. Dlatego wszelkie pedagogiczne propozycje opierające się na zasadzie „albo-albo”, wpisane w redukcję i hipostazę bytu i stawania się, chociażby promowana w naszym kraju przez Marię Mendel „pedagogika miejsca”, są tylko fragmentem „pedagogiki zdomowienia”. Trudno się zgodzić z cytowanymi w artykule autorki słowami Davida Gruenewalda, że miejsca są tym, czym czynią je ludzie, a nawet: „Z pedagogicznego punktu widzenia stanowi to o potrzebie kształtowania ściślejszych związków edukacji z miejscami, w których się ona toczy. Miejscami, które pozwalają pedagogom wypełniać je określonymi znaczeniami” (Mendel 2006: 23). Mimo wszystko żadne miejsce nie jest bezwzględnie wykorzenione ze znaczeń ani nie jest pozaczasowe, lecz uczestniczy w pewnej logice temporalnej i semiotycznej, zatem zawężenie perspektywy tożsamościowej człowieka do miejsca (nawet w sytuacji, gdy przyjmujemy, że takie doświadczenie stabilizuje struktury tożsamościowe podmiotu, ważne dla rozwoju poczucia zakorzenienia) nie daje nam wyboru, skazując nas na rolę „aktora”.

Niewątpliwie „pedagogika miejsca” jest sceną dramatu, na której coś się rozgrywa, jako wyodrębniona przestrzeń myślenia i działania jej „aktorów” (czasami przypomina to raj, czasami bardziej piekło, a najczęściej coś pomiędzy), jednocześnie nie możemy nie zauważyć, że nasza osobowość, chociaż nasączona obrazem i aurą miejsca, wcale nie musi być skazana na „ramy społeczne”<sup>15</sup> (zwłaszcza gdy świadomie rezygnujemy nie tyle z postawy „aktora” na rzecz „widza”,

<sup>15</sup> Zdaniem Ervinga Goffmana (2010), każdy człowiek funkcjonuje w kompletnie ujętych ramach pierwotnych: naturalnych i społecznych, gdzie podstawową różnicą jest udział działania intencjonalnego lub jego brak. Ramy naturalne identyfikują wydarzenia postrzegane jako „niczyje”, nieukierunkowane, niekontrolowane, jako całkowicie, od początku do końca, zdeterminowane przez czynniki niezależne od naszej intencji. W ich perspektywie przyjmuje się, że w określonej sytuacji nie ma miejsca żadna interwencja przyczynowa czy celowa, że żaden „aktor” nie steruje wynikiem w sposób stały. Natomiast ramy społeczne dotyczą wydarzeń „czyichś”, na które składają się wola, zamysł i kontrolujący wysiłek intelektu osoby lub jakiejś grupy, a także ożywiona sprawczość istoty ludzkiej, którą można kierować, sterować lub manipulować.

czy też odwrotnie, ile aktualizujemy trudną postawę „aktora-widza”). W rezultacie nasza tożsamość nie musi być rozwijana i formowana tylko w relacji do miejsca, które uznaliśmy za nasze, lecz w relacji do „domu”, który nas warunkuje tym, co było oraz otwiera na czas i miejsce, a głównie wzywa do wyjść ku Innemu i powrotów do siebie. To nie miejsce jest pierwotne wobec poczucia i rozumienia naszej tożsamości, lecz jest jedynie jedną z opcji tego poczucia i rozumienia.

Pedagogika zadomowienia odnosi się do całej rzeczywistości (tego, co było, jest tu i teraz, staje się i będzie), w której nie tylko nie usuwamy dylematu: bliskie czy dalekie, lokalne czy globalne, przedmiotowe czy podmiotowe, naturalne czy kulturowe, statyczne czy dynamiczne, lecz pojawia się oferta strukturalnej tożsamości, budowana na życiodajnym pograniczu tego, co „dane” i „zadane”, „tożsame” i „inne”, gdzie jedność i różnica zawsze przekraczają siebie. Jednym słowem, pedagogika zadomowienia jest wizją ekologii, w której zewnętrżność i powierzchnia potrzebują wewnętrżności i głębi, by napawała nas lekkiem i smutkiem każda próba nieprzemyślanego użycia i eksploatacji komplementarnie ujętego środowiska fizycznego i duchowego, każda próba pośpiesznej i nieprzemyślanej jego odnowy czy prowizorycznej „przebudowy” dla krótkofalowego zysku i chwilowych przyjemności, zwłaszcza niezdrowej ambicji i zachłannej władzy.

## Zakończenie

W procesie zadomowienia plan minimum oznacza, że jak najszybciej musimy powrócić do „remontu” zdewastowanego „domu”, którym jest nie tyle ten wszechświat czy ta galaktyka, a nawet ten układ planetarny, co zdecydowanie ta planeta, ten kontynent, to miasteczko, ta ulica, ten budynek i ten własny zakątek, a także którym nie tylko jest to, co istnieje na powierzchni, lecz także w głębszych warstwach naszej jaźni, które nie są tak aktualizowane, jak by mogły być, a nawet powinny, po to, by zrobić dla naszej zewnętrżności i wewnętrzności „domu” tyle, by bez wstydu kiedyś go opuścić, nie jako bezdomny, ale jako odpowiedzialny i wolny domownik, który zrobił wszystko, by następnym pokoleniom żyło się w nim nie mniej swobodnie, nie mniej bezpiecznie i nie mniej komfortowo.

Natomiast w rozwoju zrównoważonym plan minimum oznacza, że musimy się nauczyć na nowo żyć między światem fizycznym



i duchowym, natury i kultury, immanencji i transcendencji, z jednej strony monitorując świat zewnętrzny związany z „czystym” powietrzem, wodą, glebą zdatną do żywienia roślin, zwierząt i ludzi, z drugiej strony monitorując jego świat wewnętrzny związany z „czystym” sumieniem chroniącym energię duchowego ciepła, miłości, wolności, odwagi, tolerancji czy też równowagi między ciałem i duszą.

Niezależnie od planu, już dzisiaj starajmy się zrozumieć i porozumieć co do statusu naszego „domu” jako Ziemi (ze swoimi wszystkimi żywiołami: „piwnicą ognia”, „parterem lądów i oceanów”, „piętnem chmur” oraz „dachem jonosfery” chroniącym nas od deszczu meteorytów i szkodliwego promieniowania) jako „ziemi-gleby” (zarówno tej realnej, rodzącej i żywiącej rośliny, jak i tej symbolicznej, w którą wrastamy duchowo, na której wyrastamy i dojrzewamy, czasami przerastamy swoim geniuszem innych), wreszcie jako „pra-ziemi” (energii i informacji stojącej u podstaw naszego organizmu psychofizycznego, której „skażenie trucizną fizyczną” jest tak samo niebezpieczne, jak „skażenie trucizną duchową”, np. nienawiścią i przemocą wytracającą naszą energię i predyspozycje, nie tylko w ontogenezie, bowiem przekazując DNA potomnym, wtórnie wydajemy bezapelacyjne wyroki na innych).

W zbiorowej odpowiedzialności za wspólny „dom” musi się pojawić świadomość dynamicznej całości oraz zdolność, potrzeba i gotowość do działania, która oznacza, że wszędzie tam, gdzie niszczona lub nadmiernie eksploatowana jest życiodajna energia ziemi, wody, powietrza, musimy reagować tak, jakby ktoś chciał nas pozbawić życia (nawet jeśli nie jesteśmy bezpośrednio zabijani, nie znaczy to, że nie skazujemy na śmierć następne pokolenia). Musimy również reagować, gdy niszczona jest prawdziwa informacja, bowiem wiele zła wynika ze zgromadzonej hałdy informacji, w której trudno doszukać się prawdy i jeszcze trudniej jest odzyskać zaufanie do ludzkiego rozumu.

Jednym słowem, nie chodzi tylko o kulturę i edukację ekologiczną, uzasadniającą i pokazującą konkretne działania, ale także, a może głównie, chodzi o rzeczywistą przemianę (nie powierzchowną zmianę, lecz restrukturyzację całości zewnętrznej i wewnętrznej, która staje się czymś innym niż była dotychczas w swoich relacjach i proporcjach). Taka przemiana nie nastąpi, jeśli człowiek nie przeżyje jakiegoś obrazu, tekstu, gestu lub symbolu (z całym wachlarzem



ekspresji i impresji), jeśli się nie przebudzi ze snu o swojej bezgranicznej wolności i nie uwierzy, że może odpowiedzieć na to wyzwanie.

## Bibliografia

- Bacon F. (1955). *Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, Warszawa: PWN.
- Bateson G. (1996). *Umysł i przyroda: jedność konieczna*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa: PIW.
- Bergson H. (1993). *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. P. Kostyło, K. Sko-  
rulski, Kraków: Znak.
- Bruner J.S. (2010). *Kultura edukacji*, przeł. T. Brzostowska-Tereszkiewicz,  
Kraków: Universitas.
- Camus A. (1991). *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Kraków: Oficyna  
Literacka Res Publica.
- Collinson D. (1997). *Pięćdziesięciu wielkich filozofów*, przeł. M. Wyrzykow-  
ska, Poznań: Zysk i S-Ka Wydawnictwo.
- Damasio A.R. (1999). *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, przeł.  
M. Karpiński, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Frankl V.E. (1984). *Homo patiens*, przeł. R. Czarnecki, J. Morawski, Warsza-  
wa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Frankl V.E. (2014). *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, przeł. A. Wolnicka,  
Warszawa: Wydawnictwo „Czarna Owca”.
- Goffman E. (2010). *Analiza ramowa. Esej z organizacji doświadczenia*, przeł.  
S. Burdziej, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Gore A. (1996). *Ziemia na krawędzi. Człowiek a ekologia*, przeł. G. Dzier-  
dziuk-Kraśniewska, Warszawa: Wydawnictwo Etos.
- Heidegger M. (2007). *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo  
Naukowe PWN.
- Hume D. (1963). *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. C. Znamierowski, War-  
szawa: PWN.
- Kartezjusz (2006). *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartman, Kraków:  
Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej* (2008), Warszawa: Wydawnictwo  
Sejmowe.
- Kozłowski S. (1993). *Rio – początek ery ekologicznej*, Łódź: Akapit Press.
- Leśniak K. (1972). *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa:  
Wiedza Powszechna.
- Lévinas E. (1998). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Ko-  
walska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mendel M. (2006). *Pedagogika miejsca i animacja na miejsce wrażliwa*, [w:]  
*Pedagogika miejsca*, red. M. Mendel, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe  
DSWE TWP, s. 21–37.

- Mrówka K. (2004). *Heraklit. Fragmenty. Nowy przekład i komentarz*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- Rensenbrink J. (1992). *The Greens and the Politics of Transformation*, San Pedro: R. and E. Miles.
- Rudewicz J. (2018). *Bariery i trudności w implementacji rozwoju zrównoważonego*, „Przegląd Uniwersytecki” nr 10–12, s. 4–8.
- Schopenhauer A. (1995). *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, przeł. J. Gawarewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stein E. (2015). *Budowa osoby ludzkiej. Wykład z antropologii filozoficznej*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Tatarkiewicz W. (1958). *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa: PWN.
- Tillich P. (2004). *Teologia systematyczna*, t. 1, przeł. J. Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Tischner J. (1993). *Rozumienie i nierozumienie człowieka*, [w:] *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, red. D. Karłowicz, J. Lipiec, B. Markiewicz, B. Szymańska, Kraków–Warszawa: Polskie Towarzystwo Filozoficzne, s. 85–91.
- Tischner J. (1998). *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków: Znak.
- Trentowski B.F. (1970). *Chorwanna, czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, t. 2, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
- Wilber K. (1996). *Niepodzielone. Wschodnie i zachodnie teorie rozwoju osobowości*, przeł. T. Bieroń, Poznań: Zysk i S-ka.

## ADRES DO KORESPONDENCJI

Prof. dr hab. Wiesław Andrukowicz  
 Uniwersytet Szczeciński  
 Instytut Pedagogiki  
 e-mail: wieandru@gmail.com