

Dominika Stadnicka-Strzembosz

Wychowanie jako miłość



Wychowanie
jako miłość

Dominika Stadnicka-Strzembosz

Wychowanie jako miłość



Warszawa 2014

Recenzenci

dr hab., prof. UW Henryk Depta

ks. dr hab., prof. KUL Marian Nowak

Redaktor prowadzący

Ewa Wyszyńska

Redakcja

Ewa Pajestka-Kojder

Korekta

Elwira Wyszyńska

Projekt okładki i stron tytułowych

Katarzyna A. Jarnuszkiewicz

Skład i łamanie

Akces, Warszawa

ISBN 978-83-235-1225-7

ISBN 978-83-235-1404-6 PDF

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4

www.wuw.pl; e-mail: wuw@uw.edu.pl

Dział Handlowy WUW: tel. +48 22 55 31 333

e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl

Księgarnia internetowa: www.wuw.pl/ksiegarnia

Wydanie 1

S P I S T R E Ś C I

WSTĘP	7
CZĘŚĆ I. OBECNOŚĆ OSÓB	15
Rzeczywistość jaskini	17
Obecność	32
Piękno	44
Dobro	69
CZĘŚĆ II. ODMIENIANIE BYCIA	93
ROZDZIAŁ 1. OSOBA TRZECIA. Byt, który <i>jest</i>	104
Abraham – człowiek doświadczony	128
ROZDZIAŁ 2. OSOBA PIERWSZA. Ja, który <i>jestem</i>	135
ROZDZIAŁ 3. OSOBA DRUGA. Ty, który <i>jestes</i>	177
ZAKOŃCZENIE	231
WYKAZ LITERATURY CYTOWANEJ	239

W S T Ę P

Praca niniejsza jest pytaniem: pytaniem o wychowanie. Właściwie nie jest to kwestia wyboru – to że jest to właśnie pytanie – lecz raczej rodzaj narzucającej się konieczności, jaka zdaje się wiązać z samą istotą rzeczy, której nieśmiało zamierza dotyczyć.

Forma pytania – choć konieczna – nie jest jednak wcale oczywista. Nie jest oczywista przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze wydaje się, że ten, kto pisze, powinien być tym, kto nie tyle pyta, ile wie. Jeśli zaś nie wie, to nie bardzo wiadomo, o czym miałby pisać. Po drugie słusznie można by może uznać, że na temat wychowania zostało już powiedziane wystarczająco dużo, by zaspokoić ciekawość i poznać odpowiedzi na większość pytań. Mówiąc wprost: nie ma tu już po prostu o co więcej pytać. A jednak mimo dozy słuszności, jaką w obu powyższych zarzutach można z pewnością odnaleźć, niepodobna zgodzić się z nimi zupełnie. Ostatecznie bowiem nie we wszystkich sprawach wiedza, będąca synonimem i ostoją pewności, jest rodzajem godnego pożądanego zwieńczenia. Istnieją takie sfery naszego życia, dla których wejście w posiadanie takiej wiedzy jest w istotnym sensie niszczące: z tego przede wszystkim powodu, że zamyka możliwość stawiania pytań właśnie. Dlatego też wydaje się, że nie jest do końca prawdą ani to, że we wszystkich sprawach lepiej jest być przekonanym, że wie się już wszystko, ani to, że pytania zostały wyczerpane.

Rozważania poniższe są zatem pytaniem. Pytaniem, które wyrosło z poczucia nieoczywistości obejmującego zarówno pojęcie wychowania, jak i sam jego fenomen. Okazuje się bowiem, że w każdą właściwie z pedagogicznych koncepcji, niezależnie od przyznawanego im znaczenia, wpisana jest zawodność. Żadna z nich, przy próbie – jak to się mawia – „wcielania w życie”, nie sprawdza się w pełni. Można wręcz

chyba powiedzieć, że w owym życiowym przełożeniu każda spotyka się z mniejszym lub większym niepowodzeniem. A jednak mimo tych niepowodzeń, nawet najbardziej dotkliwych, wciąż mamy z czymś takim, jak wychowanie, do czynienia: jako wychowawcy, jako rodzice czy wreszcie – po prostu jako ludzie.

Wobec powyższego można by się zapewne zastanawiać, gdzie tkwi błąd. Czy szukać go w owych nie sprawdzających się koncepcjach, czy raczej w praktyce pedagogicznej, a może tu i tu jednocześnie? Niezależnie od odpowiedzi, nie jest naszym zamiarem tego dociekać. Powodem, dla którego coś się nie sprawdza, wydaje się bowiem – jak będziemy chcieli to pokazać – nie co innego, jak samo wychowanie.

Nie jest to rzecz oczywista. Definicje wychowania, do jakich przywykliśmy, mówią zwykle o pewnym procesie, który, rozpoczęty w dzieciństwie, kończy się wraz z dorosłością osiągnięciem wyznaczonych na początku celów. Kończy się więc konsekwentnie wypracowanym sukcesem. Założenie leżące u podstaw niniejszej pracy odchodzi od takiego pojmowania tego, czym jest wychowanie. Istotnych będzie tu kilka punktów.

Po pierwsze, co trzeba koniecznie zaznaczyć, praca ta nie jest pisana z zamiarem przedstawienia koncepcji wychowania, którą później należałoby – właśnie – „wcielać w życie”. Kierunek i czas są tu raczej odwrotne. Wszystko, co w pracy tej zostanie powiedziane, ma charakter refleksji, jest więc próbą zrozumienia czegoś, co już jest, co dzieje się z nami jako ludźmi. Nie jako dziećmi, którymi byliśmy, lecz właśnie jako ludźmi, którymi jesteśmy i będziemy zawsze.

Jest to drugi istotny moment. Wychowanie, w sensie, jaki chcemy tu wydobyć, nie ogranicza się do żadnego etapu życia, lecz jest raczej tym, co ludzkie życie w całości wypełnia, co życiu stale towarzyszy, co – wreszcie – wynika nie tyle z wykonywania planu, ile z czujności wobec tego, co się nam przydarza, czego jednak nie można do końca nazwać kwestią przypadku, ponieważ nie dzieje się całkowicie bez przygotowania.

Perspektywą dla postawionego tu pytania, pytania o wychowanie, jest wszystko to, co stanowi o naszym człowieczeństwie: pragnienie dobra, piękna, prawdy – Platońska triada, pokazana przez filozofa niezwykle wymownie w metaforycznym obrazie jaskini. Perspektywą tą jest jednak także skończoność, dająca o sobie znać w kruchości ludzkiego życia, w zawodności ludzkich planów, a także w zwykłej niemożności osiągnięcia wszystkiego, co jako ludzie osiągnąć byśmy chcieli.

Do spraw tych należy z pewnością doskonałość każdego z nas. Mniej lub bardziej dotkliwie zaznajemy wciąż jej braku. Podjęta w poniższych rozważaniach myśl o wychowaniu dostrzega jednakże jego sens w czymś, co idei osiągnięcia doskonałości pozostaje dalekie. Można by tu mówić raczej o wierności pewnemu kierunkowi. Wierność bowiem, w odróżnieniu od dążenia do doskonałości, wiąże się z nieznającym końca trwaniem. Doskonałość zaś, o której mówią wszystkie cele wychowania, formułowane jako zewnętrzne wobec niego samego, oznacza zawsze jakiś koniec.

Fenomen wychowania, o które rozprawa niniejsza jest pytaniem, wydaje się tymczasem nie mieć końca. Twierdzenie to pozostaje w mocy, mimo że wszech miar słusznej uwagi, że przecież życie ludzkie, którego dotyczy, ma swój nieodwołalny koniec. Nie chodzi o to, by temu przeczyć. Mówiąc o tym, że wychowanie jest tym, co nie ma końca, będziemy chcieli jedynie zwrócić uwagę na nieodłączny tak rozumianemu wychowaniu aspekt równoczesnego spełnienia i niespełnienia; jakiegoś „już tak”, lecz zarazem „jeszcze nie”; nieustannego wychodzenia ku czemuś i wracania do siebie.

Cel tak pomyślanego wychowania nie jest niczym zewnętrznym, lecz zawiera się w nim samym. Jest mu niejako immanentny. Można powiedzieć, że jest nim po prostu samo wychowanie. Pytając o nie, pytamy bowiem o sens naszego życia: o ten najgłębszy, a zarazem najistotniejszy, ponieważ zwykły i codzienny. Charakterystyczne jest, że nie da się na to pytanie odpowiedzieć w sposób ostateczny, to znaczy tak, żeby już więcej nie trzeba było pytać. Ze zrozumiałych względów zostawia to rodzaj niedosytu. Odpowiedź ostateczna nie jest jednak prawdą możliwą.

Dzieje się tak dlatego, że ów sens życia jest sprawą, o którą każdy musi nie tyle zabiegać, ile właśnie pytać osobiście. Pytać po stokroć. Nie jest to bowiem nic w rodzaju wiedzy, która, nagromadzona przez pokolenia, pozwałaby potem swobodnie i do woli z siebie czerpać. Wobec kwestii sensu własnego życia każdy staje niejako w punkcie zerowym, najzupełniej bezbronny, tak jakby wcześniej żaden człowiek o to nie pytał. Nikt tu nie może nikogo wyręczyć ani chwilowo zastąpić, ponieważ własne życie – podobnie jak własną śmierć – trzeba przeżyć samemu. Samemu trzeba doznać olśnienia jego niepowtarzalnym sensem.

Samemu nie oznacza jednak w pojedynkę. Punktem wyjścia poniższych rozważań jest właśnie konstatacja owego znamienego – choć zarazem zda się nadzwyczaj oczywistego – faktu, że człowiek nie jest

na świecie sam; że przychodząc na świat, zastaje go zamieszkanym, a odchodząc zeń, zamieszkanym go pozostawia. Pytanie o sens życia wielość ową musi mieć na względzie. Nie tylko w tym znaczeniu, że życie w pojedynkę, zakładając, że w ogóle byłoby możliwe, wyglądałoby zupełnie inaczej, ale także w tym, że sensu tego możemy szukać razem. Możemy pytać o niego siebie nawzajem, zarazem wciąż osobiście go doświadczając.

Nie jest to nic innego, jak rozmowa. Wychowanie chce, aby było nią w całości nasze ludzkie życie. Byłoby to swego rodzaju spełnienie definicji człowieka jako *zoon logon ekhon* – istoty obdarzonej, nie tyle przede wszystkim rozumem, jak zdaje się wynikać z łacińskiego przekładu definicji Arystotelesa, ile właśnie zdolnością mówienia¹. Nie chodzi tu jedynie o zdolność powtarzania słów, ale o taki sposób bycia, któremu właściwe jest zakotwiczenie w języku. To zaś oznacza zawsze bycie z innymi i wobec innych.

Zdolność mówienia, na jaką wskazuje definicja, jest zdolnością takiego zwracania się ku innemu, które jest jednocześnie zdolnością słuchania. Wydaje się ona wyrastać bezpośrednio ze świadomości faktu, że jako ludzie jesteśmy istotami skończonymi i że skończoność ta dotyczy także naszej zdolności poznawania i rozumienia, że zatem nie zawsze musimy mieć rację lub nawet że przeważnie jej nie miewamy. Stąd też właśnie tak istotny jest ów rys bycia tym, kto słucha.

Świadomość tego, że możemy się mylić, to rzecz doświadczenia. Nie tego jednak, które się stopniowo nabywa, lecz tego, które – jak zwykło się mawiać – na człowieka przychodzi i zmienia jego życie, ukazując mu jakiś nowy, niedostrzegany dotychczas sens. Za sprawą tak rozumianego doświadczenia człowiek uczy się rozpoznawania własnych granic oraz tego, że niezależnie od wieku zawsze zostaje mu coś z tej pięknej dziecięcej cechy, jaką jest pytanie i słuchanie. W tym sensie można powiedzieć, że człowiek nigdy nie jest już wychowany, że wychowanie – jako to, co zmienia nasze życie – wciąż go jakoś dotyczy.

Ta zmiana, jaka za sprawą wychowania się dokonuje, jest zawsze zwróceniem się ku dobru, jakimś ku niemu – jeśli oprzeć się na platońskim obrazie jaskini – wyjściem. Pytanie o Dobro, a także o poniekąd tożsame z nim Piękno i Prawdę jest z pewnością jednym z podstawowych pytań związanych z wychowaniem. Paradoks polega jednak na

¹ Por. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. Anna Łagodźka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 32.

tym, że – choć jest to sprawa niezwykle istotna – uczestnicząc w naszym własnym ludzkim losie, nigdy tak naprawdę do końca nie wiemy, jak na nie odpowiedzieć. Nie wiemy tego naprzód, ponieważ wiedza o dobru jest wiedzą moralną, a tej nie można zdobyć w taki sposób, w jaki zdobywa się wiedzę w innych dziedzinach, to znaczy właśnie – naprzód.

Jak zatem możliwe jest zwrócenie się ku dobru? Jak możliwe jest wychowanie? Tezą tej pracy jest to, że wychowanie dzieje się i jest możliwe za sprawą miłości. Rzecz jasna, wymaga to wyjaśnienia. Pojęcie miłości, jak żadne chyba inne, pozostaje bowiem zaskakująco wieloznaczne. Używane jest tak często, że niekiedy wieloznaczność ta przemienia się już wręcz w brak jakiegokolwiek znaczenia. Być może jest to kwestia wycierania się pewnych słów, których – na skutek szeroko zakrojonej niefrasobliwości – po prostu się nadużywa. Chcielibyśmy oczywiście tego uniknąć.

Zamysł przyświecający niniejszym rozważaniom wiąże miłość z pewnym szczególnym sposobem bycia. Nie z uczuciem, ale właśnie ze sposobem bycia. Jest to taki sposób, który jest możliwy i który spełnia się w odniesieniu. Podstawowym założeniem takiego rozumienia miłości jest ów znaczący, chociaż zarazem nadzwyczaj oczywisty fakt, że człowiek nie jest na świecie sam, lecz że zamieszkuje go wraz z innymi. Znamienne, że w zasadzie niepodobna tego uniknąć. Nie tylko w sensie narzucającej się konieczności fizycznego dzielenia przestrzeni, ale także – a właściwie przede wszystkim – w znaczeniu określenia samej istoty człowieczeństwa. Jeśli zgodzić się z definicją człowieka, opisującą go jako stworzenie zdolne do mówienia, to bycie w odniesieniu należy do tej istoty.

Mamy tu do czynienia z rodzajem początku bez początku. Przychodząc na świat, człowiek zostaje zanurzony w rzeczywistość ludzkiego bycia razem, w rzeczywistość na wskroś językową. Jest to coś, co wypredza każdego z nas. Coś, co jest już, co jest przed nami, niejako gotowe. Gotowość ta jest jednak szczególnego rodzaju. Mylilibyśmy się bardzo, dopatrując się w niej podobieństwa do rzeczy, którą – gdy jest gotowa – można wziąć w ręce i swobodnie używać. Ta gotowość oznacza raczej możliwość uczestnictwa, otwartą dla każdego nowo przychodzącego na świat. Jest to zawsze uczestnictwo we wspólnocie, będącej tym, co nas ogarnia, nie zaś tym, czym się dowolnie włada.

Ów początek, w którym każdy z nas uczestniczy, jest zapowiedzią jakiegoś więcej. Więcej oznaczającego, że ta rzeczywistość, w którą zo-

stajemy zanurzeni, nie jest gotowa raz na zawsze, ale że wciąż się staje. Także za naszą sprawą. Za sprawą naszego wobec. Jest to jednocześnie już i jeszcze nie; równoczesne spełnienie i niespełnienie; przedsmak rzeczywistości, w której każdy z nas może uczestniczyć. Jak głęboko? To pytanie i rzecz wychowania.

Można by się tu na pewno zastanowić nad dwiema sprawami. Po pierwsze, dlaczego właściwie tę rzeczywistość bycia razem nazywać miłością, po drugie zaś, na jakiej zasadzie ma ona moc wychowywać? Pierwsze wrażenie może istotnie prowadzić do takiego znaku zapytania. Kiedy się jednak nad tym zatrzymać, to nie jest to właściwie nic nadzwyczajnego. Zwykle przecież, gdy mówi się o miłości, ma się na myśli jakieś bycie razem. Podobnie jasne pozostaje i to, że miłość zmienia ludzkie życie czy jak się mawia: uskrzydla. Kiedy kochamy, kiedy jesteśmy kochani, świat wydaje się dobry i piękny. Nie trzeba tu chyba nic dodawać.

Koncepcja miłości prezentowana w pracy, choć opisana nieco innymi słowami, nie odbiega zbyt daleko od tego codziennego jej pojmowania. Zamiarem naszym nie jest – jak to zostało już powiedziane – tworzenie nowych teorii, ale namysł nad tym, co się nam zwyczajnie przydarza i w czym jako ludzie mamy uczestnictwo. Chcemy zatem wydobyć ten rys miłości, którym jest owo wspomинane bycie razem, dostępne w jednakowej mierze każdemu człowiekowi. Szczególną rzeczą jest tu może płaszczyzna poszukiwania rozumienia tego fenomenu: jest to wszak płaszczyzna filozoficzna.

Sposób bycia właściwy miłości nazywany jest w tej pracy obecnością. Jest to takie bycie, któremu w ostatecznym rozrachunku chodzi o nie samo. Nie ma tu żadnego zewnętrznego celu. Wszystko dzieje się tu na zasadzie dialektycznego ruchu wyjścia i powrotu; dążenia i spoczynku; spełnienia i niespełnienia; rozumienia i jego braku. Takie bycie nie jest niczym innym jak rozmową. Rozmową, która nigdy się nie kończy, lecz zawsze pragnie swego dalej i więcej; pragnie zatem – jak miłość – trwać.

Dlaczego jednak, wracając do pytania, ów sposób bycia miałby sprawiać, że możliwe jest wychowanie? Otóż, jak się wydaje, przede wszystkim dlatego, że opiera się na niestabnącej czujności, pobudzającej do tego, by nie ustawać w pytaniu. Postawa pytania i równoczesnego nasłuchiwania mogącej nadejść odpowiedzi jest przecież zasadniczym źródłem zmiany. Nie zazna jej ten, kto tkwi w przekonaniu, że nie musi pytać: w ogóle albo już. Zaprzestanie pytania oznacza bowiem

zawsze jakiś koniec. Koniec, którego zarówno wychowanie, jak i będąca warunkiem jego możliwości miłość nie chcą znać.

Stąd też, pozostająca rodzajem wewnętrznej konieczności, forma pytania, którą przybiera niniejsza praca. Pytanie to nie znajduje ostatecznej odpowiedzi. Zagadnienie wychowania możliwego jako miłość pozostaje kwestią otwartą. Dzieje się tak jednak ze wszystkimi bodaj pytaniami dotyczącymi spraw najistotniejszych: chodzi w nich przede wszystkim o to, by podejmując próbę ich rozumienia, nie ulegać złudzeniu oczywistości. Dlatego też żadne z proponowanych w rozprawie rozwiązań nie pretenduje do miana definitywnego rozstrzygnięcia. Także pytanie o wychowanie, o warunek jego możliwości, nie zostaje unieważnione przez wskazanie miłości jako tej, która warunek ów stanowi. Pytanie to wciąż pozostaje aktualne, a zaniechanie go byłoby niepowetowaną stratą. Zakładając bowiem, że wychowanie rzeczywiście możliwe jest za sprawą miłości, twierdząc z największym nawet przekonaniem, że jest tak właśnie, wciąż zdumiewamy się jego faktem, tym że – jako takie – jest możliwe.

Praca niniejsza źródeł inspiracji miała wiele. W ostatecznej formie zawdzięcza jednak swoje powstanie przede wszystkim myśli Hansa-Georga Gadamera i Hannah Arendt. Dlaczego właśnie tych dwojga?

Fascynacja dziełami Gadamera ma swój początek niezwykle prosty, można nawet powiedzieć niefilozoficzny: jest nim tęsknota za elegancją słowa, której ten sposób pisania przynosi dawno wyglądane ukojenie. Rzecz jasna, nie jest to już wszystko: taki początek bardzo szybko mógłby się stać własnym końcem. Jednak – trzeba to powiedzieć – nie byłoby hermeneutyki Gadamera bez tej niepowtarzalnej subtelności, której wyrazem jest choćby owo przebijające przez wszystkie bodaj jego teksty przekonanie, że dla spraw najistotniejszych, choćbyśmy się bardzo starali, nigdy nie znajdziemy ostatecznego wyrazu. Czy jest to powód, by raczej zamilknąć niż mówić? Nie – powie Gadamer – ponieważ ta cecha języka, będąca tylko w pewnym sensie wyrazem słabości, jest także źródłem jego bogactwa, niewyczerpywalnej głębi.

Myśl Arendt nadała powstającym rozważaniom kontekst. Osadziła je w ramach tego, co jest naszym ziemskim losem, a co pozwala się nazwać, w sposób niewyszukany, a jednak jasny, ludzką kondycją. Jej podstawowy warunek, jakim jest po prostu życie na Ziemi wraz z właściwą mu skończonością i zależnością od tak wielu spraw, łączy się tu z poruszającym przekonaniem, że choć nasze go życia nie sposób od

jego ziemskiej podstawy oddzielić, to jednak sięga ono wyraźnie poza nią. Kiedy o nie pytamy, okazuje się po prostu znacznie mniej oczywiste, niż chciałaby tego nasza skłonność do czynienia wszystkich rzeczy znajomym dziełem własnych rąk.

Rodząca się koncepcja wychowania znalazła oparcie również w pismach Sørensa Kierkegaarda i św. Augustyna. Jackowi Filkowi zawdzięcza konstrukcję całej drugiej części, a także przyświecające całości rozważań, zasadnicze przekonanie, że celem wychowania nie jest nic innego, jak tylko ono samo.

CZĘŚĆ I

O B E C N O Ś Ć O S Ó B

Stwierdzenie, że oprócz mnie samego istnieją na świecie także inni ludzie, nie budzi kontrowersji. Obecności innych, choćby na gruncie pewnego sposobu myślenia stanowiła ona sprawę wątpliwą, nie da się wszak na poziomie codziennego, na wskroś empirycznego bytowania zakwestionować. Doświadczenie to, absolutnie podstawowe i każdemu w równym stopniu gwarantowane, mimo pozornej oczywistości prowokuje jednak do zapytania o znaczenie, jakie ma dla człowieka nieuchronne towarzystwo innego człowieka.

Z pewnością daje się o tym myśleć na wiele sposobów, jak choćby ten, który, wskazując na naturalną stronę faktu wielości, określa człowieka jako istotę – na podobieństwo innych istot żywych – społeczną. Z tej perspektywy pierwszoplanowe wydaje się pytanie o strukturę i organizację owej społeczności, a także, co za tym idzie, potrzeba przewidywania zachowań tworzących ją jednostek. Przewidywalność jest tu z jednej strony zasadą funkcjonowania całej owej licznej zbiorowości, z drugiej zaś normą umożliwiającą jej statystyczne badanie – przeprowadzane *nota bene* właśnie ze względu na potrzebę dalszego przewidywania¹.

Zjawisko wielości ludzi zamieszkujących Ziemię może być rozpatrywane także z punktu widzenia psychologii. W grę będą tu wchodziły różnego rodzaju relacje, w jakich ludzie ze sobą pozostają, które nawiązują bądź których – z jakichś względów – unikają. Analizie poddaje się wówczas przede wszystkim świat uczuć, skłonności i upodobań: do samotności bądź – przeciwnie – do liczego towarzystwa właśnie. Istot-

¹ Por. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. Anna Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 47–51.

nym pytaniem będzie tu, w jakiej mierze istnienie innych ludzi i bezpośrednie z nimi przestawanie są komuś w smak. To zaś oznacza, że rangi zasadniczej nabiera kwestia tego, jak się czujemy, a więc w jakim stopniu towarzystwo innych cieszy nas, w jakim zaś odbierane jest jako nieznośne.

Bywa, że o obecności innych myśli się, biorąc pod uwagę przede wszystkim aspekt ekonomiczny. Wspólne zamieszkiwanie świata rozważane jest wówczas w kategorii zysków i strat. Pytanie związane z takim myśleniem obraca się wokół zagadnienia korzyści wynikających z tego, że troska o byt – rozumiany z gruntu materialnie – nie spoczywa na jednym, lecz rozłożona jest na wielu.

Jakkolwiek jednak sprawy te nie są pozbawione znaczenia, to mimo wszystko nie wyczerpują sensu tkwiącego w fakcie zamieszkiwania Ziemi nie przez człowieka, lecz przez ludzi właśnie. Dlatego także postawione na początku pytanie, pytanie o znaczenie obecności ludzi – innych jeszcze niż ja sam – na Ziemi, nie otrzymuje na płaszczyźnie rozważanych wyżej możliwości satysfakcjonującej odpowiedzi. U jego źródeł tkwi bowiem intuicja, że nasze wspólne bycie nie sprowadza się do żadnego z rozwiązań proponowanych wyżej i że raczej należy szukać gdzie indziej, pragnąc zrozumieć zasadniczy sens tej obecności, którą, rodząc się, zastajemy i która – dając się zaznać w różnej mierze – dana jest nam przez całe życie, aż do jego końca. Postawione na początku pytanie nie kieruje się zatem ani ku polu zainteresowań statystyki, ani ku zagadnieniom z dziedziny psychologii społecznej, ani też ku sprawom bliskim ekonomii. Pytamy bowiem, czy to, że nie żyjemy na świecie sami, w jakiś sposób stanowi o naszej egzystencji.

Jest to pytanie o istotę bycia człowiekiem, a więc pytanie z gruntu filozoficzne. W odróżnieniu od pytań stawianych przez naukę wiąże się ono ze świadomością, że choć owo bycie rozgrywa się zawsze w warunkach ziemskich, to jednak jego sens nigdy się w nich nie wyczerpuje. Mimo bowiem, jak powiada Arendt, że ludzie z całą pewnością są istotami uwarunkowanymi – między innymi faktem wielości właśnie, choć oczywiście nie tylko – to jednak przecież „warunki ludzkiej egzystencji – życie samo w sobie, przychodzenie na świat i śmiertelność, światowość, wielość i Ziemia – nigdy nie «wyjaśniają», czym jesteśmy, ani nie odpowiedzą na pytanie, kim jesteśmy, z tego prostego powodu, że nigdy nie warunkują nas w sposób absolutny”². Dlatego też pytanie

² Tamże, s. 15–16.

to jest raczej próbą zrozumienia, której charakter musi odbiegać od naukowego ideału pewności.

Kim jesteśmy, będąc między sobą, jest także pytaniem pedagogicznym – jeśli uznać pedagogikę za taki sposób myślenia o człowieku, że jest on zawsze w sytuacji pewnego „wobec”: w takim sensie, że bez owego „wobec” człowiek w ogóle nie mógłby być wychowany. Nie w tym znaczeniu jednak, że nie miałby kto nad nim pracować i w tym sensie go wychowywać, gdyż nie tak chcemy wychowanie rozumieć, lecz raczej, że bycie w świecie – świecie zamieszkanym przez innych niż ja sam – jest powodem, dla którego i z którego zarazem możliwe jest tworzenie się więzi międzyludzkich: istoty wychowania. W tym kontekście bycie wśród innych okazywałoby się tak specyficznie ludzkie, że bez niego nie sposób w ogóle stać się człowiekiem.

Rzeczywistość jaskini

Istnieje pewien – dość powszechnie zresztą znany – mit, w którym Platon opisuje rzeczywistość, w jakiej przyszło żyć ludziom na ziemi, jako rzeczywistość jaskini. Jej mieszkańcy, czyli my wszyscy, siedzą przykuci na jej dnie łańcuchami, a nie mając żadnej właściwie możliwości ruchu, wpatrują się w pełgające po ścianach cienie. Nie znają świata innego niż ten ani zajęcia innego niż to, dlatego nie próbują zmiany, bo też nie są nieszczęśliwi.

Zdarza się jednak coś niezwykłego – ktoś zostaje pewnego dnia oswobodzony i choć się opiera, prowadzony jest na zewnątrz, do świata, którego nie tylko nie zna, ale którego istnienia nawet nie podejrzewa, dlatego też podróż ta budzi w nim lęk. W miarę upływu czasu i pokonywania drogi okazuje się jednak, że rzeczywistość poza jaskinią nie tylko istnieje i nie tylko nie jest przerażająca, ale także, że jest o wiele bardziej fascynująca niż wszystko znane mu do tej pory. Domniemane „donikąd” okazuje się kondensacją i źródłem wszystkiego, co istnieje.

Proponowany mu teraz czy wręcz wymuszany na nim powrót do jaskini wydaje się czymś z gruntu krzywdzącym, a widziana z nowej perspektywy konieczność spędzenia w niej całego życia – pozbawiona odrobiny sensu. Nie chcą tego jednak wiedzieć ci, którym wieści te przynosi ów będący na górze, a którzy zanurzeni w półmroku groty, całkiem nieźle się mają, uczestnicząc w dobrze im znanej, codziennie tej samej grze pozorów.

Mit ten, nakreślony tu pobieżnie, może być interpretowany na wielu płaszczyznach – co zresztą, powracając do niego w różnych momentach, zamierzam pomału czynić. Tym, co jednak uderza na początek, jest szczególna sytuacja mieszkańców jaskini, to znaczy fakt, że w ogóle się w niej znajdują, że znajdują się w taki sposób i że właściwie nie widać dla nich ratunku.

Rzeczywistość jaskini jest rzeczywistością ludzi niewolnych absolutnie i beznadziejnie. Tkwiąc w niej od narodzin, nie wiedzą bowiem o świecie na zewnątrz. Nie wiedząc o nim, więcej, nie przeczuwając nawet jego istnienia, nie pragną ucieczki. Niewola pozostającego w bezruchu ciała pociąga za sobą bezwład umysłu i nie-wolę woli. Dotyka ich jednak jeszcze niewola inna. Pozbawieni możliwości zwrócenia wzroku gdzie indziej niż przed siebie, zdani na oglądanie wyłącznie cienia tego, co rzeczywiste, nie widzą także tych, z którymi złączeni są wspólnym losem. Wpatrzeni w kształty pełgające chybotliwie przed ich oczami, nie tylko nie znają prawdziwego wyglądu rzeczy – nie znają również nawzajem prawdziwych siebie. To niewola szczególnie prze-myślna, trafia bowiem w sedno tego, co nazwalibyśmy byciem specyficznie ludzkim.

Skoro jednak, jak głosi mit, wszyscy – póki siedzimy w jaskini – jesteśmy niewolnikami, to czym jest i jak możliwa jest wolność? Na czym polega ów, uniemożliwiony przez jej brak, sposób bycia właściwy wyłącznie człowiekowi? Język zna wiele określeń związanych ze słowem „wolny”. „Wolne bywa – powiada Jacek Filek – na przykład, działanie, ale wolne bywa też krzesło. Wolna bywa myśl, ale wolna bywa też stopa. Wolny bywa kraj, ale wolny bywa też dzień. Wolna miłość i wolna amerykanka [...], wolny wybór i wolne wybory, wolny stan i wolne stany, wolny rynek i wolny strzelec, wolna prasa i wolna trasa, wolne ćwiczenie, wolne mieszkanie, wolny zawód, wolny wiersz, wolna strefa, wolna ręka, wolny handel, wolny przekład, Wolna Europa, wolna wola, wolny wstęp, wolny czas i rzut wolny. Dość. Można by pomyśleć, że to wolne żarty”³. Tę ogromną wieloznaczność bycia wolnym trzeba z oczywistych względów ograniczyć do tych momentów, gdy jest ono przypisywane ludziom, gdy więc wolny jest nie kto inny i nie co innego, jak właśnie ten czy ów człowiek.

Jak pisze Filek, samo pytanie o wolność możliwe jest wyłącznie za sprawą niepokoju wywołanego zaznaniem zarazem wolności i jej

³ Jacek Filek, *Filozofia jako etyka*, Znak, Kraków 2001, s. 67.

braku. Człowiek wolny w pełni, „oddychający wolnością jak powietrzem”⁴, póty nie poczuje się nią zaniepokojony, póki coś nie sprawi, że swoboda owego wolnego oddechu zostanie nagle ograniczona, a jego oczywistość – podważona. Kwestia wolności nie wzbudzi także zainteresowania w człowieku w ogóle niewolnym, to znaczy takim, który wolności nigdy nie zaznał, w związku z czym ani jej nie pragnie, ani też – jak mieszkańcy mitycznej jaskini – nawet nie przeczuwa. O wolność zapytać może zatem tylko ktoś, kto doświadcza jej na sposób przyływu i odpływu, a więc ktoś, kto ma ją czasem, a czasem ją traci i dlatego często jej szuka, dlatego o nią pyta. To szukanie jest już właśnie – powiada Filek – zaświadczeniem o wolności. „Sama sensowność zapytywania, również zapytywania o wolność, i odpowiadania, czyli poszukiwania i skłaniania się do takiej czy innej odpowiedzi, zakłada już wolność”⁵. Pytanie i szukanie odpowiedzi, czyli jak powie Filek, filozofowanie, jest byciem na sposób wolny.

Utożsamienie wolności z myśleniem o niej jest, rzeczywiście, dziełem filozofii, ale także właściwego jej – o czym nie zawsze się pamięta – wycofania się ze świata. „Cała nasza tradycja filozoficzna – pisze Hannah Arendt – niemal jednomyślnie utrzymuje, że wolność zaczyna się wtedy, gdy ludzie opuszczają dziedzinę życia politycznego, zamieszkana przez wielu, i że nie doświadcza się jej w towarzystwie innych, lecz podczas obcowania z własnym «ja». Formą tego obcowania może być wewnętrzny dialog nazywany przez nas od czasów Sokratesa myśleniem albo też konflikt z samym sobą: wewnętrzna walka pomiędzy tym, czego chcę, a tym, co czynię, której zabójcza dialektyka odsłoniła sprzeczności i niemoc ludzkiego serca najpierw przed świętym Pawłem, a potem przed Augustynem”⁶.

Rzeczywiście, św. Augustyn jako pierwszy poruszył, w swoich filozoficznych rozważaniach, problem wolności. Znamienne jednak, że wolność pojawia się u niego właśnie jako problem. Wcześniej, to znaczy póty, póki nie interesował się nią żaden z filozofów, wolność była – na zasadzie oczywistości – rzeczą polityki, a więc tej sfery, w której ludzie są ze sobą razem, i nie stanowiła problemu: po prostu miało się ją, będąc obywatelem *polis*. Możliwość uczestniczenia w życiu

⁴ Tamże, s. 65.

⁵ Tamże.

⁶ Hannah Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, tłum. Mieczysław Godyń, Wojciech Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 192.

publicznym była bowiem równoznaczna z oderwaniem się od tej sfery, w której ludzie poddani są stanowiącym negację wolności życiowym koniecznościom i w której – dlatego – nie mogą być wolni.

Wolność wewnętrzna jest więc – powie Arendt – zjawiskiem wtórnym. Jej odkrycie wiąże się niedwuznacznie z jakimś uchybieniem owej pierwotnej wolności i z wynikającą z tego faktu potrzebą odnalezienia takiej przestrzeni, w której można by się bezpiecznie schronić przed różnego rodzaju zewnętrznym uciskiem. Warunkiem pomyślenia wolności jako możliwej w nikomu niedostępnym ludzkim wnętrzu jest zatem jej uprzednia znajomość w świecie zewnętrznym, gdzie ludzie są ze sobą razem. „Wolno chyba, pisze Arendt, powiedzieć – pomimo wielkiego wpływu, jaki pojęcie wewnętrznej, pozapolitycznej wolności wywarło na naszą tradycję myślową – że człowiek nie wiedziałby nic o wolności wewnętrznej, gdyby uprzednio nie doświadczył stanu bycia wolnym jako światowej i dotykanej rzeczywistości. Wolność (lub jej przeciwieństwo) uświadamiamy sobie pierwotnie podczas obcowania z innymi, a nie z samym sobą”⁷.

Przeniesienie wolności do ludzkiego wnętrza uczyniło z niej atrybut ludzkiej władzy chcenia, to jest – woli. Być wolnym oznaczało odtąd móc dokonać wyboru między dwiema rzeczami: dobrą i złą. Ten wyraźnie moralny aspekt zagadnienia wolności pojawia się wraz z rozterkami, jakich doświadcza człowiek chyba zawsze wówczas, gdy opuściwszy towarzystwo innych, zostaje już tylko ze sobą. Jak to się dzieje?

Od czasów Sokratesa wiadomo, że samotność – jak Arendt nazywa ów stan – nie jest byciem bez nikogo. Ten, kto oddala się od innych, by – z dala od nich właśnie – móc, jak czynił to Sokrates, oddać się czynności myślenia, nie pozostaje w pojedynkę, zupełnie sam. Myślenie bowiem, będąc nie czym innym, jak wewnętrznym dialogiem, sprawia, że w tym, kto się w nim pogrąża, dokonuje się niezwykle podział na dwóch-w-jednym; dwóch, którzy koniecznie muszą pozostawać ze sobą w zgodzie, jeśli myślenie ma w ogóle być możliwe. Podobny podział zachodzi także, gdy mamy do czynienia z wolą. Następuje tu przedziwne rozszczepienie: wola uczynienia czegoś napotyka opór w postaci woli sobie przeciwnej. „Gdy usiłowałem – pisze św. Augustyn – podjąć decyzję służenia Panu Bogu mojemu zgodnie z żywionym od dawna zamiarem, ja sam byłem tym, który chciał, jak też ja sam byłem tym, który nie chciał.

⁷ Tamże, s. 181.

To ja byłem, tylko ja, a nikt inny!”⁸. To tak, „jakby – powie Arendt – w tej samej osobie znajdowały się dwie wole, walczące z sobą o władzę nad umysłem”⁹. Jak zatem w przypadku myślenia zasadą jest zgoda, tak tu staje się nią jej brak. „Chcieć, będąc samotnym, oznacza zawsze – powiada Arendt – *velle i nolle*, czyli chcieć i nie chcieć zarazem”¹⁰.

Spostrzeżona przez św. Augustyna, a wcześniej także, choć z nieco innym akcentem, przez św. Pawła niemoc woli, gdy zwraca się ona do siebie samej, to zjawisko zaskakujące za każdym razem, kiedy przychodzi człowiekowi je przeżywać. Przedziwny ów, jednocześnie zaś nieunikniony opór, jaki chcący umysł stawia samemu sobie, okazuje się bowiem znacznie silniejszy niż rozpoznawane przez Pawła – łatwiejsze może do zrozumienia – przeciwieństwo między pragnieniem ducha a słabością ciała. Jak pisze Augustyn, „skorzej ciało słuchało najlżejszego odruchu woli duszy, aby na pierwsze skinienie wprawiać członki w ruch, niżeli sama dusza sobie była skłonna otworzyć drogę do wypełnienia swego wielkiego pragnienia – wypełnienia samym tylko aktem woli”¹¹. Rozgrywający się w obrębie woli konflikt jest jednak tyleż niepojęty, co nieuchronny. Wola, jak pisze, interpretując Augustyna, Arendt, „zawsze przemawia językiem rozkazów”¹². Pewien rodzaj despotyzmu wydaje się wręcz należeć do samej natury jej działania. Chcenie jest wszak z istoty despotyczne – każdy akt chcenia jest aktem nakazywania, by coś zostało uczynione. Dlatego też wola, aby była wolą, musi być rozszczepiona, musi doznawać oporu wewnątrz samej siebie po to, by w ogóle móc chcieć.

Owo dokonujące się wewnątrz woli zmaganie oznacza jednak coś, co dobrze wiedział sam Augustyn, a mianowicie, że póki wola nie dokona zwrotu na zewnątrz, póty nie mamy do czynienia z wolnością. To raczej – jak stwierdza – „choroba duszy, polegająca na tym, że umysł nie cały dźwiga się w górę ku prawdzie; w dół go ciągnie siła przyzwyczajenia. Wtedy się wola rozszczepia na dwie wole, z których żadna nie jest wolą całkowitą; jedna ma to, czego drugiej brakuje”¹³. Wywołany tą sytuacją impas może zostać przerwany dopiero przez dokonany osta-

⁸ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Zygmunt Kubiak, Znak, Kraków 1996, ks. VIII, 10, s. 178.

⁹ H. Arendt, *Między czasem...*, s. 197.

¹⁰ Tamże, s. 193.

¹¹ Cyt. za: H. Arendt, *Wola*, tłum. Robert Piłat, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 137.

¹² Tamże, s. 138.

¹³ Św. Augustyn, *Wyznania...*, ks. VIII, 9, s. 177.

tecnie wybór i wieńczący go czyn. W jaki sposób do niego dochodzi? Augustyn powie: dzięki poddaniu się Bożej łasce. Będąc rodzajem lekarstwa, łaska Boża jednoczy rozdartą duszę, pozwalając jej dążyć już tylko w jedną stronę.

Następujące tu przekształcenie woli w miłość – o czym dokładniej powiemy jeszcze później – pokazuje rzecz niezwykle ważną. Wyraźnie tu widać, że wolność nie polega ani na posiadaniu spokojnego wewnętrznego azylu, ani też na robieniu tego, co się komu podoba, ale raczej na wierności pewnemu kierunkowi, którego znaczenie nie polega wcale na tym, że został on dobrowolnie – jak by się może chciało powiedzieć – wybrany, ale przede wszystkim na tym, że wynika on ze zwrócenia się woli poza siebie samą.

Jest to rzecz ważna. Myśleniu o wolności, ale także jej samej wówczas, gdy objawia się ona w przestrzeni ludzkiego bycia razem, niezwykle łatwo wpaść bowiem w pułapkę przekonania, że wolność najpełniej objawia się wtedy, kiedy człowiek jest sam: albo w dosłownym sensie bycia bez nikogo, albo też w znaczeniu nieliczenia się z ostatecznie przecież nieuniknioną obecnością innych. To utożsamianie wolności z właściwym woli despotyzmem nie jest słuszne. Wola sama jest przecież – powie Filek – tylko samowolą¹⁴.

Fenomen wolności wydaje się więc ostatecznie wiązać z tym specyficznie ludzkim doświadczeniem, jakim jest zamieszkiwanie Ziemi wspólnie przez ludzi, nie zaś przez człowieka. Dlatego też zaznajemy jej wyłącznie – powiada, odchodząc już od interpretacji Augustyna, Arendt – wówczas, gdy jesteśmy razem: w działaniu. Czym jednak jest działanie?

W rozumieniu, jakie nadaje mu Arendt, działanie jest tym rodzajem ludzkiej aktywności, która wynika bezpośrednio z owego znamienego faktu wielości. Można wprawdzie powiedzieć, że właściwie wszystko, co człowiek, żyjąc na pełnym ludzi świecie, robi, odbywa się w mniej lub bardziej bezpośredniej ludzkiej asyście. A jednak tylko działanie jest tym, co bez obecności innych pozostaje nie do pomyślenia. Jest to bowiem pewien sposób bycia, w którym skierowani jesteśmy ku sobie nawzajem – w celu określonym i spełnianym przez samo to bycie. Co to znaczy? Arystoteles, a jego myśl przywołuje Arendt, pisał o takich czynnościach, które nie dążą do żadnego celu i nie pozostawiają po sobie trwałego śladu w materialnej postaci, jako o największych osiągnięciach, do jakich zdolny jest człowiek. W przypadku tych czynności,

¹⁴ Por. J. Filek, *Filozofia...*, s. 70.

a są nimi – właśnie – działanie i towarzysząca mu mowa, dziełem nie jest żaden produkt wytwórczy, lecz one same. Dzieło, jakim są, stanowi rzeczywistość, od której wyższej nie sposób pomyśleć¹⁵.

Do pewnego stopnia wyjaśnia to pojęcie wirtuozerii, czyli doskonałości wykonania, na którym opierają swoje istnienie pewne dziedziny sztuki, na przykład muzyka czy taniec. Istotę stanowi tu nie gotowe dzieło, które można podziwiać w oderwaniu od jego twórcy, lecz samo wykonanie, odbywające się na oczach publiczności. Działanie ma w sobie coś z wirtuozerii o tyle, o ile, podobnie jak ona, potrzebuje „towarzystwa innych osób, aby ukazać się ich oczom”¹⁶. Szczegółne w tej potrzebie jest jednak to, że za sprawą owego towarzystwa następuje odsłonięcie nie tylko czegoś, lecz przede wszystkim kogoś. Będąc na świecie kimś jednym z wielu, człowiek staje wobec konieczności sprostania stawianemu mu pytaniu, a mianowicie pytaniu o to, kim jest. Odpowiedź, jakiej udziela, zawiera się we wszystkim, co czyni i mówi¹⁷, i co sprawia zarazem, że pojawia się już nie tylko w fizycznej postaci, lecz jako niepowtarzalny „kto”. Aby jednak pojawienie to było możliwe, niezbędni są ci, przed którymi się pojawi – ci którzy zobaczą. W tym sensie do zaistnienia jako „kto” potrzebna jest obecność innych.

Działanie nie jest więc po prostu robieniem czegoś, jak można by zapewne pospieszenie przypuszczać. Nie jest nim przeto każde związane z aktywnością fizyczną wykonanie jakiejś czynności, które w języku potocznym zwykło się tak nazywać. Działanie, o którym mowa, niekoniecznie oznacza to właśnie. Istotne jest tu co innego, a mianowicie pewien niosący niepowtarzalne znaczenie i zaskakujący p o c z ą t e k. Działanie wiąże się – powiada Arendt – z ustanawianiem początku, który wraz z człowiekiem wchodzi w świat. Każde narodziny są takim początkiem, bezwzględnie naruszającym i zmieniającym zastany porządek świata. Początek ów zaś jest o tyle godny uwagi, że dotyczy nie czegoś, ale właśnie kogoś, kto następnie sam będzie dawał początek¹⁸.

Owa zdolność rozpoczynania, będąca właściwą odpowiedzią na pytanie o „kto” każdego człowieka, jest także najdobitniejszym przejawem wolności, która – jak Arendt nadmienia gdzie indziej – dana zosta-

¹⁵ Por. H. Arendt, *Kondycja...*, s. 225–226.

¹⁶ H. Arendt, *Miedzy czasem...*, s. 187.

¹⁷ Por. H. Arendt, *Kondycja...*, s. 198.

¹⁸ Tamże, s. 195–196.

ła człowiekowi na Boży obraz i podobieństwo¹⁹. Wolność jako władza ustanawiania tego, co absolutnie nowe, ma w tym znaczeniu wyraźne znamiona cudu. W naturze rozpoczynania leży, że tego, co rozpoczęte, niepodobna przewidzieć, a choć trudzi się nad tym rzesza uczonych, to, co nowe, pojawia się zawsze – podobnie jak cud – jako zaprzeczenie z założenia niepodważalnych prawideł naukowych. Nie da się w nie ująć tej ludzkiej zdolności, jaką jest zdolność działania. Sedno jej bowiem stanowi właśnie możliwość oczekiwania tego, co nieoczekiwane, to zaś, co nieprawdopodobne, jest w niej tym, co jedynie prawdopodobne. Powiada Arendt: „jest to możliwe tylko dlatego, że każdy człowiek jest niepowtarzalny, że wraz z nowymi narodzinami przychodzi na świat coś unikalnie nowego. W odniesieniu do tego kogoś, kto jest unikalny, można prawdziwie orzec, że nikogo przed nim nie było”²⁰.

Zarazem, przychodząc na świat, człowiek – jako ktoś wprowadzie niepowtarzalny i nowy – nie jest tu jednak pierwszy. Zawsze już jednak zastaje rzeczywistość, która go wyprzedza. „Życie – powiada Arendt – znaczy żyć w świecie, który poprzedza nasze przybycie i który przetrwa nasze odejście”²¹. Zastana rzeczywistość jest rzeczywistością równie wyjątkową, jak sam wchodzący w nią nowy człowiek, wypełniona jest bowiem obecnością osób jak on – niepowtarzalnych. Dalej zaś, podobnie jak potrzeba biologicznego przetrwania związana jest z koniecznością pracy, a zainteresowanie wygodą – z wytwarzaniem rzeczy użytecznych, tak obecność ta stanowi nieprzewidywalną pobudkę do tego, by się w nią wpisać. Jest to właściwie nieusuwalny warunek pozostania człowiekiem.

Dramat kajdaniarzy z mitycznej jaskini polega, jak można sądzić, właśnie na tym, że warunek ów pozostaje niespełniony. Siedząc obok siebie, lecz na siebie nie patrząc, są wzajem sobie nieobecni. Żaden z nich nie wie, kim jest, ponieważ nikt tam nikomu nie stawia owe go źródłowego pytania „Kim jesteś?”. Podobnie, sam dla siebie nikt nie staje się pytaniem²² – z perspektywy jaskini jest to niemożliwe²³. Pod-

¹⁹ Por. H. Arendt, *Wola...*, s. 40.

²⁰ H. Arendt, *Kondycja...*, s. 196.

²¹ H. Arendt, *Myślenie*, tłum. Hanna Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 53.

²² Por. św. Augustyn, *Wyznania...*, ks. X, s. 210–255.

²³ To słynne zdanie św. Augustyna „*questio mihi factus sum*” jest – jak pisze Hannah Arendt – załącznikiem wolności. W zwrocie ku samemu sobie, jaki – w pewnym sensie – stanowi to pytanie, poszukuje człowiek nie tego, czym jest w danej chwili, ale tego,