

Pedagogika i (nie)istnienie - egzystencjalna refleksja o edukacji i pokoju

Konrad Rejman¹ 



Abstrakt

W artykule podejmuję rozważania nad ideą pokoju i edukacją dla pokoju, zastanawiając się, jak poprzez działania edukacyjne budować trwały pokój. Przywołanie filozoficznych kategorii istnienia i nieistnienia, pozwala mi przy tym poszerzyć rozumienie idei pokoju. Definiuję go zatem nie tylko jako brak wojny, ale jako opanowanie określonych umiejętności. Za jedną z takich umiejętności uznaję etyczne przybliżanie. Łącząc refleksję pedagogiczną z etyczną, rozważam zagadnienia etyki bliskości i dystansu, traktując edukację jako praktykę przybliżania, czyli niwelowania dystansów, w tym dystansu moralnego. Uznaję etyczne przybliżanie za – współcześnie – istotne zadanie edukacyjne i ważną pokojową kompetencję. Edukacja, która przybliża, to równocześnie przestrzeń spotkania i dialogu, ponieważ to dialog stwarza możliwość przełamania przemocy, przymusu i dystansu, które są przeszkodami w budowaniu kultury pokojowego współistnienia.

Słowa kluczowe

edukacja dla pokoju, wojna, etyka bliskości, etyka dystansu, obserwator, przybliżanie, istnienie, nieistnienie, pokój, dialog

Pedagogy and (Non) Existence - Existential Reflection on Education and Peace

Abstract

In this article, I consider the idea of peace and education for peace, considering how to build lasting peace through educational activities. Recalling the

¹ Dolnośląska Szkoła Wyższa, Poland, konradrejman@wp.pl,
<https://orcid.org/0000-0003-1531-4806>

philosophical categories of existence and non-existence allows me to broaden my understanding of the idea of peace. Therefore, I define it not only as the absence of war, but as the mastery of certain skills. I consider ethical approximation to be one of these skills. Combining pedagogical and ethical reflection, I consider the issues of the ethics of closeness and distance, treating education as a practice of approximation, i.e. eliminating distances, including moral distance. I consider ethical approximation to be - nowadays - an important educational task and an important non-violent competence. Education that brings closer is at the same time a space for meeting and dialogue, because it is dialogue that makes it possible to overcome violence, coercion and distance, which are obstacles to building a culture of peaceful coexistence.

Key words

education for peace, war, ethics of proximity, ethics of distance, observer, approximation, existence, non-existence, peace, dialogue

Pokój jawi się jako wartość nietrwała, mimo że dla większości Europejczyków do niedawna wydawał się oczywisty. Jednak w różnych częściach świata pokój jest naruszany, a prawo do życia w pokoju lekceważone. Może to świadczyć o niestabilności pokojowych deklaracji, które można zawiesić, jeśli pokój przestaje się sprawdzać jako strategia polityczna i kiedy przestaje przynosić korzyści. Owa niestałość i niestabilność pokoju skłania do tego, aby tę kategorię wciąż przemyśliwać i poszukiwać warunków do zaistnienia trwałego pokoju.

Pokój należy uznać przy tym za kategorię polisemantyczną. Oznacza to, że obok siebie mogą występować treści zupełnie ze sobą niezgodne (por. Galtung, 1969; Leek, 2018). Pokój można więc potraktować jako puste znaczące – odwołując się do nomenklatury zaproponowanej przez Ernesto Laclaua – czyli jako ideę, która jest „stale niemożliwa do przedstawienia” (Laclau, 2007, s. 94). Nie ma więc jednej wiążącej definicji pokoju. Zatem podejmując się refleksji nad tą ideą, należy sformułować definicję, która koncentrować się będzie na tych aspektach wspomnianej idei, które dany autor uzna za najistotniejsze.

Skutkiem tego w moich rozważaniach pokój postrzegam jako taki stan rzeczywistości i relacji międzyludzkich, w którym człowiek może skupić się przede wszystkim na realizowaniu twórczego potencjału, ponieważ nikt nie zagraża ciągłości jego podmiotowości i tożsamości, a groźba nieistnienia nie stanowi narzędzia do realizacji politycznych celów i wymuszania posłuszeństwa tak, jak dzieje się to chociażby w trakcie wojny. Natomiast kiedy współtworzyć możemy społeczną i polityczną rzeczywistość, opierając się na współpracy i dialogu, a nie na przemocy i przymusie, wówczas możemy mówić o pokoju.

W czasie – tak rozumianego – pokoju przemoc zostaje zastąpiona działaniami o charakterze twórczym, a nie destrukcyjnym. Za jedno z takich działań uznaję dialog. Konflikty, antagonizmy oraz napięcia społeczne i polityczne, mogą być rozwiązywane na drodze spotkania i dialogu, gdzie spotkanie będzie oznaczało samą możliwość podjęcia rozmowy z Innym. Zatem spotkanie będzie warunkiem koniecznym dla zaistnienia dialogu, ponieważ będzie stwarzało możliwość zagadnięcia pytaniem i uzyskania odpowiedzi. Przemoc to przecież nie tylko bezpośrednie stosowanie siły, ale też „terror interpretacji, swoista tyrania własnego punktu widzenia” (Sipiński, 2020, s. 88). Tym samym pokój będzie oznaczał też możliwość autentycznej rozmowy, podczas której zależy nam na poznaniu drugiego człowieka, na przełamaniu obcości – która może stać się kiedyś zarzewiem wojny – na poszukiwaniu rozwiązań, które będą korzystne dla wszystkich zaangażowanych stron. Zatem dialog to też umiejętność rezygnowania, wycofania się, akceptacji innych poglądów i zdolność do kompromisów. Jak wyjaśnia to Martin Buber:

Prawdziwa rozmowa, a tym samym każde aktualne spełnienie relacji między ludźmi, oznacza akceptację inności [...] Nie tylko przyjmuje się wtedy do wiadomości surowość i głębię ludzkiej indywidualizacji, zasadniczą inność partnera jako konieczny punkt wyjścia, lecz także potwierdza się je przez poszczególne istoty. Chęć oddziaływania nie oznacza wtedy dążenia do uczynienia innego kimś innym, do zaszczepiania mu własnej „słuszności” [...] Tu człowiek nie tylko doświadcza siebie jako ograniczonego, skazanego na własną skończoność, niezupełność, lecz jego stosunek do prawdy zostaje podniesiony przez odmienny [...] stosunek, którego przeznaczeniem jest kielkować i rozwijać się odmiennie (Buber, 1992, s. 135).

Mówiąc o pokoju, równocześnie mówimy o jakimś wyobrażeniu na temat świata. Deklarujemy w ten sposób określoną wizję przyszłości, dla której zaistnienia istotne jest opanowanie różnorodnych umiejętności. Z tej perspektywy – badając wciąż zakres definicyjny „pokoju” – byłby on pewnym zadaniem, wyzwaniem, czy też pracą do wykonania, związaną z nabywaniem wspomnianych kompetencji. Spośród nich Agnieszka Piejka wymienia: umiejętność krytycznego myślenia, kompetencje etyczne zorientowane na przyszłość, rozwijanie postaw obywatelskich, otwartość na Innego, rozwijanie postaw twórczych (por. Piejka, 2014, s. 71-72)¹. Oznacza to, że pokój wymaga stałego namysłu, refleksji nad tym,

¹ Chciałbym do tej listy dodać „przybliżanie” jako kompetencję etyczną, który to wątek będę rozwijał w ramach tego artykułu.

co mu zagraża, a co jest gwarancją jego trwałości. Edukacja stwarza możliwość podejmowania wielowątkowej refleksji nad omawianą ideą. Odwołując się do pojęcia „edukacja” mam na myśli różnorakie jej formy. Chodzi mi zarówno o edukację formalną, mającą zazwyczaj charakter instytucjonalny, którą cechuje planowość, świadomość celów, metod, jak i treści (zob. Muszyński, 2014, s. 79), ale również samokształcenie, które może mieć charakter bardziej spontaniczny, wewnątrzsterowny, często też nieformalny – będzie to zatem indywidualny wysiłek zdobywania wiedzy o świecie. Jednak zarówno proces formalny, jak i nieformalny prowadzą w moim przekonaniu do wzrostu samoświadomości oraz refleksyjności, do rozwijania sfery emocjonalnej i poznawczej, a także pomagają kształtować postawy obywatelskie, zachęcając do brania odpowiedzialności za kształt i dojrzałość demokracji (zob. Cervinkova, 2014; Gawlicz et al., 2014; Kwieciński, 2017; Mendel i Wiatr, 2018; Segiet, 2021; Śliwerski, 2020).

Warto dodatkowo spojrzeć na edukację jako na przestrzeń doświadczania drugiego człowieka, tym samym zaś przestrzeń egzystencjalną, której częścią są też kryzysy i tragedie. To właśnie doświadczanie (które rozumiem tutaj jako zatroskanie losem drugiego człowieka, towarzyszenie mu w różnych momentach jego życia, uczenie się funkcjonowania z nim, otwartości na jego inność, jego ode mnie odmienność) stanowi tło dla edukacyjnych wyzwań.

Sądzę zatem, że to właśnie egzystencjalne trudności i zmaganie ze światem nadają wszystkim edukacyjnym formom i praktykom znaczenie dramatyczne, ponieważ każda nasza decyzja może mieć wpływ na los innych istnień. Chciałbym w tym miejscu podkreślić, że chodzi mi właśnie o dramatyczność, a nie tragiczność ludzkiego losu. Dramatyczność oznaczać bowiem będzie, że wciąż można dokonywać wyborów, wskazuje zatem na sprawstwo, a więc przekonanie, że mogę swoimi wyborami i działaniami kształtować rzeczywistość, że mam na nią realny wpływ.

Pokój i jego brak, to napięcie pomiędzy istnieniem a nieistnieniem. Brak pokoju wiąże się bowiem bezpośrednio z zagrożeniem dla naszego trwania w świecie. To zagrożenie może mieć wymiar indywidualny, ale również globalny i gatunkowy, i nie musi mieć związku z wojną. Dlatego też, w dalszej części artykułu chciałbym poświęcić więcej uwagi obu tym kategoriom: istnieniu i nieistnieniu. Kategorię nieistnienia będę przy tym interpretował w szerokim kontekście. Nie oznacza ona tylko śmierci, ale radykalną redukcję sprawstwa i sensu życia drugiego człowieka. Z nieistnieniem wiązać się zatem będą kategorie dehumanizacji i przemocy.

Co znaczy istnieć?

Problem „istnienia” jest podejmowany przede wszystkim na gruncie filozofii, gdzie ta – bardzo ogólna – kategoria jest problematyzowana na rozmaite sposoby, na drodze do uzyskania odpowiedzi, czym to istnienie jest i jak je zdefiniować, co to znaczy istnieć, co możemy w ogóle powiedzieć o istnieniu (jeżeli cokolwiek powiedzieć możemy) i jak odróżnić istnienie od nieistnienia? (zob. Chmielecki, 2002; Labenz, 2001; Wojtysiak, 2017). Problemy związane z interpretowaniem kategorii „istnienia” skłaniają raczej do zawężania jej rozumienia. Wydaje się zatem nieuniknione, abym i ja na takie zawężenie się zdecydował. Przede wszystkim, kiedy mówię o „istnieniu”, mam na myśli istoty żywe, nie zaś materię nieożywioną. Na uwadze mam zatem to, co istnieje w sposób fundamentalny i podstawowy (por. Krajewski, 2002). Nie zastanawiam się więc nad tym, co znaczy, że „coś” istnieje, ale nad tym, co dla istoty żywej oznacza, że „istnieje”?

Dokonuję przy tym rozróżnienia pomiędzy „istnieniem” a „życiem”. „Życie” traktuję tutaj jako fakt biologiczny. Żyję, ponieważ zachodzą w moim ciele procesy fizjologiczne i chemiczne. Oddycham, serce pompuje krew, dostarczam ciału substancji odżywczych. „Istnienie” jest zaś faktem pozabiologicznym, substancjalnym i egzystencjalnym. Istnieję, ponieważ zajmuję określoną pozycję bytową w świecie, przeznaczoną tylko dla mnie. Jestem ontologicznie obecny. Nie chodzi mi tym samym o istnienie jako zasadę, czyli szukanie odpowiedzi na pytanie dlaczego zajmuję tę określoną pozycję w bycie (por. Piwowarczyk, 2017). Mówiąc o istnieniu mam równocześnie na myśli istotność mojego bytu (zaś nieistnienie będę rozpatrywał łącznie z nieistotnością). Istnieję zatem jako byt istotny, już przez sam fakt istnienia. Ta istotność ma wymiar autoooreintacyjny – jestem bytem istotnym dla samego siebie, jak również wymiar obiektywny – jestem bytem znaczącym społecznie. Tak więc kategorii „życie” będę używał tu w odniesieniu do istnienia (wraz z jego istotnością) nie zaś do faktu biologicznego.

Zdaniem Andrzeja Chmieleckiego, tym, co wyróżnia byt realny (istotny), jest to, że „zarazem może on oddziaływać, jak i być przedmiotem oddziaływania, tj. czymś, co może zostać zmienione w wyniku jakiegoś działania” (Chmielecki, 2002, s. 19). Sprawczość i relacja miałyby zatem decydować o realności istnienia. Istnieć to jednocześnie wyodrębnić się i zakorzenić. Wyodrębniam się jako niepowtarzalność, ktoś, kto pojawia się w rzeczywistości (i zajmuje w niej miejsce) na swój unikatowy sposób. Równocześnie istnieć to również „być częścią”, „być w relacji” z innym istnieniem.

Istnieję, ponieważ o moim istnieniu decyduje także pewna samoistność. Samoistność – o której tu mowa – oznacza, że jestem podmiotem swojego

własnego życia i tym życiem mogę sam kierować. Oznacza to, że nikt nie decyduje za mnie, ani nikt nie próbuje zdominować mojego życia grożąc mi nieistnieniem, czy też redukując jego znaczenie i ograniczając moje sprawstwo. Przede wszystkim „istnieć” nosi tutaj znamiona pozytywne i afirmatywne. Istnienie jest zatem czymś pożądanym, intencją i pragnieniem, kiedy mojemu istnieniu nikt nie zagraża i mogę w pełni czuć się podmiotem, a więc mieć wpływ na rzeczywistość, realizować swoje plany i swój pomysł na życie.

Nieistnienie z kolei nosiłoby w tym ujęciu znamiona negacji. Istnieć pragniemy, nieistnienie, jak też radykalne ograniczenie jakości i sensu naszego istnienia, wzbudza w nas lęk i niepokój. Możemy również wyobrazić sobie sytuacje, kiedy nieistnienie zyskuje pewną wartość (zob. Różyńska, 2011, 2013, 2014). Nie na tym jednak chcę się skupić, interesują mnie jedynie wybrane konteksty relacji istnienia z nieistnieniem, których zrozumienie przyczynić się może do rozpoznania warunków trwałego pokoju. Chciałbym jednak zaznaczyć, że mówiąc o nieistnieniu, mam na myśli zagrożenie jakie spotkać mnie może ze strony drugiego człowieka, który mój byt traktuje instrumentalnie i reifikująco. Nie mam zatem na myśli sytuacji tchiczych, za sprawą których ciągłość mojego istnienia może zostać przerwana, a na które to sytuacje wpływu nie mam.

Prawo do istnienia – choć wydaje się niezbywalne – wielokrotnie w historii było i wciąż bywa negowane. Ktoś neguje moje istnienie, definiując podmioty, które *żyć swoim życiem* nie mogą, które na *życie swoim życiem* nie zasługują. Ktoś może również zanegować moje istnienie, twierdząc, że nie mam prawa do przeżycia własnego życia, kiedy w modelach reifikujących i instrumentalizujących jestem tylko narzędziem, a nieistnienie staje się umyślnym i bezalternatywnym zagrożeniem².

Jak wspomniałem wcześniej, nieistnienie kojarzyć się może ze śmiercią, mimo to, nie trzeba zabijać, żeby niszczyć człowieczeństwo, odbierać człowiekowi godności, pozbawić jego życie sensu. Nieistnienie – w prezentowanym tu przeze mnie szerokim rozumieniu – będzie powiązane z procesami dehumanizacji i przemocy. Dawid Winław wymienia wiele spośród takich procesów: animalizacja, demonizacja, biologizacja, mechanizacja i in. (zob. Winław, 2016, s. 96 i n.). Oprócz tego wciąż doświadczamy bezpośrednio lub obserwujemy sytuacje, w których ktoś mierzy z karabinu do drugiego człowieka, zrzuca bomby na jego domostwo, rozrywa nożem integralność innego ciała, czy to własnym ciałem zagraża jego nienaruszalności. Te akty również wiążą z kategorią nieistnienia.

² Kontekst instrumentalizacji i urzeczowienia człowieka będę rozwijał w dalszej części artykułu, odwołując się do rozważań o przemocy Michaela Wieviorki.

Moja istotność – czyli wartość i jakość mojego życia – zostaje również zanegowana, kiedy zmuszony jestem zabijać, a dochodzi do tego chociażby w czasie wojny. Można powiedzieć bowiem, że na wojnie to właśnie nieistnienie zostaje dowartościowane. Istnienie i chęć do jego zachowania nakazuje się wtedy lekceważyć, aby znaleźć w sobie „odwagę do nieistnienia” i do unicestwienia istnień.

Zostaję wtedy postawiony w sytuacji naznaczonej fatalizmem, z której nie ma wyjścia. Żeby ocalić swoje istnienie, muszę jednocześnie narazić swoje człowieczeństwo w akcie zabijania. Rozważam tu akt zabijania jako zagrożenie dla osobowościowej i tożsamościowej ciągłości, dostrzegając jednak złożoność okoliczności, w jakich do zabijania może dojść. Człowiek jest w ten akt uwikłany podwójnie: zabijając człowieka i negując swoje człowieczeństwo (określam to uwikłanie jako nieuchronność – w sensie ontologicznym). Spod tej nieuchronności nie mogę się oswobodzić, akty zabijania stają się tym samym nieuniknione, ale dopuszczam się ich często, aby bronić swojego domostwa, rodziny, narodu. Jest to nieodmiennie najtrudniejszy moment w refleksji o nieistnieniu, zabijaniu i wojnie. Mowa tu bowiem o akceptacji nieuniknionej przemocy, o konieczności zabijania, aby zabijanie powstrzymać. Mamy do czynienia z dramatem ludzkiej egzystencji, gdzie zabijania nie możemy potępić jako zła, ale powinniśmy dostrzec jego moralną złożoność, kiedy jest dopuszczone jako forma powstrzymania dziającego się zła. Zabijając agresora, być może powstrzymuję zło większe, niż to, którego sam się dopuszczam. Wówczas zabijanie powiązane będzie z aktami supererogacyjnymi (zob. Kaniowski, 1999) i bohaterskimi, ponieważ swoje człowieczeństwo poświęcam dla innych.

Nie w tym kierunku prowadzę jednak moją refleksję. Pisząc wcześniej o pewnym wyobrażeniu świata, poszukuję takiej jego wizji, gdzie wojna nie będzie możliwa. Zatem pytania, jakie w tym momencie należy zadać, brzmią: Czy możliwy jest taki stan rzeczywistości, w którym nie będę postawiony w sytuacji konieczności zabijania?, Jakie warunki należałoby spełnić, aby taka wizja świata była możliwa, nawet jeżeli w tej chwili możliwą nie jest? Zanim jednak przedstawię – istotne z mojego punktu widzenia – warunki pokoju, chciałbym rozważyć kolejne aspekty nieistnienia, aby pokazać w jaki sposób przemoc, dehumanizacja czy też wojna mogą wpływać na człowieka, w jaki sposób sprowadzają na niego groźbę nieistnienia. Jeśli już przywołana została wojna, to człowiek może być w nią uwikłany przede wszystkim jako sprawca, obserwator i ofiara. Chciałbym się przyjrzeć sprawcy i obserwatorowi, ponieważ groźba sprowadzenia nieistnienia na drugą istotę, dotyczy przede wszystkim ich.

Co znaczy nie istnieć?

Przyglądając się sprawcy, pozwolę sobie na odwołanie i interpretację przykładu literackiego, który dzięki swojej sugestywności pozwoli mi zobrazować, jak zabijanie może wpłynąć na osobowość i percepcję człowieka. Alfa Ndiaye – bohater powieści Davida Diopa *Bratnia dusza* – osuwa się w nieistnienie, redukując swoją egzystencję do pragnienia zemsty. Pragnie pomścić swojego przyjaciela, który zginął na wojnie, a Alfa nie mógł wypełnić ostatniego życzenia umierającego i nie ukrócić jego mąk. Od tego momentu Alfa Ndiaye zakłada „niehumanitarną” maskę i pod osłoną nocy poluje na swoich wrogów:

Kiedy wychodzę z brzucha ziemi, jestem z wyboru niehumanitarny. Nie dlatego, że tak mi rozkazał kapitan, ale dlatego, że to przemyślałem i właśnie tego chcę. Gdy wrzeszcząc, wyłaniam się z macicy ziemi, nie zamierzam zabijać wielu wrogów z naprzeciwka, ale zabić jednego, na mój własny sposób, spokojnie, rozważnie, powoli. Kiedy wychodzę z ziemi, z karabinem w lewej i maczetą w prawej dłoni, nie przejmuję się zbyt swoimi kolegami. Już ich nie znam. Padają wokół mnie, twarzą do ziemi, jeden po drugim, a ja biegnę, strzelam i rucam się na ziemię. Biegnę, strzelam i pełzam pod zasiekami (Diop, 2021, s. 20-21).

Alfa zabija inaczej niż jego kompani. Zabija w sposób bardziej intymny, patrząc w oczy wrogowi. Jest z nim w tragicznej bliskości, kiedy nawet własne ciało nie stanowi bariery, bo można ją łatwo naruszyć przebijając je i rozcinając. Wróg jest blisko, ale jednocześnie w całkowitym etycznym oddaleniu. Moralnie – zabijani wrogowie – dla Alfego nie istnieją. Alfego nie wystarczy „tylko” zabijanie. Nie tylko przecież zabili jego przyjaciela, ale przede wszystkim zagarnęli coś, co do nich nie należało. Przywłaszczyli sobie krew i życie Mademby Diopa. I dlatego Alfa Ndiaye również musi odebrać wrogowi coś, co przynależy tylko do niego. Alfa odcina wrogom dłonie:

Posiadacz czwartej dłoni z mojej kolekcji nie zrobił nic złego, jak mi się wydaje [...] Wyczytałem w jego oczach, że to dobry chłopak, dobry syn [...] I oto musiałem natrafić właśnie na niego, jak nieszczęście i śmierć spadają na niewinność. Tak właśnie wygląda wojna (Diop, 2021, s. 62).

Bohater *Bratniej duszy* przechodzi transformację, w sposób, w jaki tylko przemoc może człowieka przekształcać. Dokonując aktów przemocy, nie wykonuje już tylko poleceń. Przemoc, której się dopuszcza, nie jest to już przemoc o charakterze biurokratycznym, ślepe wypełnianie rozkazów. Alfa nie jest już tylko

małym trybikiem w maszynie, w której nikt nie musi brać odpowiedzialności za swoje działania (por. Wieviorka, 2009, s. 153). Staje się odrętwiałym odkupicielem, powiernikiem zawłaszczanej krwi, ataktycznym zabójcą. Ale nie jest jedynie sprawcą przemocy. Jest również ofiarą wojny – przechodzi przez proces podwójnej wiktylizacji, która przekształca jego świadomość, która odcina go od świata i od więzi z innymi:

Kiedy człowiek zbyt długo jest konfrontowany ze śmiercią, staje w przedsiönku śmierci. Śmierć w nim zamieszkuje. Jego ciało się zamyka. Odcina się od świata. Ciało jest samo pośród ludzi. Straciło więzi z bliskimi, których najpierw zamieniono w zwierzęta, a potem zabito (Tochman, 2010, w. 46).

Wojna wdarła się w Alfę. Odarła go z człowieczeństwa, stając się fundamentem jego „nowego życia”. Alfa dopuszcza się przemocy, która – według nomenklatury Michaela Wieviorki – charakterystyczna jest dla anty-podmiotu (*anti-subject*). Nie jest to przemoc: „zdeterminowana społecznie, ponieważ nie odwołują się do niej żadne stosunki społeczne, a nawet stosunki społeczne już nieistniejące, ani też nie jest zdeterminowana kulturowo, gdyż nie można jej tłumaczyć w kategoriach związanych z kulturą jakiejś grupy lub podgrupy [tł. własne – K.R.]” (Wieviorka, 2009, s. 154). Jest to zatem przemoc wybrana przez sprawcę, „osobisty atrybut danej osoby” (Wieviorka, 2009, s. 154). Każdy kolejny, zabity wróg redukuje egzystencję Alfę jedynie do aktów zemsty i zniszczenia: „Moje siedem dłoni to była furia, to była zemsta, to było szaleństwo wojny. Nie chciałem już widzieć furii i szaleństwa wojny” (Diop, 2021, s. 117-118). Apologeta nieistnienia uświadamia sobie nagle – oderwany od frontu, od przymusu zabijania – że zabijanie nie było potrzebne, ale jednak w fatalistyczny sposób nieuchronne. Alfa znalazł się w położeniu setek tysięcy żołnierzy, którzy zbyt długo doświadczały śmierci i brutalności. Alfa Ndiaye staje się „mścicielem krwi”. W jego umyśle zamieszkała wojna. Być może stan jego umysłu trafnie oddają poetyckie słowa Baby Tahera, wędrownego derwisza, urodzonego na początku XI wieku:

W mojej pamięci prócz smutku nic już nie rośnie,
w moim ogrodzie prócz rozpacz nic nie rośnie.
Moje puste serce jest niczym jałowa pustynia,
na którym nawet ziele beznadziei nie rośnie
(Baba Taher, 2013, s. 110).

Niezwykle istotną kategorię „mściciela krwi” Rafał Włodarczyk wprowadza w obszar rozważań pedagogicznych, uczulając nas na niebezpieczeństwo

wiecznie odradzających się i powracających mścicieli: „dopóki krążą mściele krwi, a krążą, bo stale dochodzi do powolnych i niewidzialnych morderstw, niewidzialnych również na skutek socjalizacji w przyjętej za zwyczajną przemoc, jesteśmy oskarżeni” (Włodarczyk, 2021, s. 250-251). Włodarczyk zwraca uwagę, że przemoc (można również powiedzieć, że zdolność i gotowość do wojny) nie ma charakteru atawistycznego, instynktownego, jest raczej efektem socjalizacji w przemoc i dlatego wciąż „grozi nam błędne koło nieumyślnych morderców i mścicieli krwi” (Włodarczyk, 2021, s. 255). Ważne w refleksji Włodarczyka jest to, że my sami oczekujemy, że ktoś rolę odkupiciela na siebie przyjmie, pragniemy, żeby ktoś dokonał zemsty w naszym imieniu. „Mściciel krwi” jest po prostu kolejną rolą społeczną, umieszczoną w sferze obowiązku względem wspólnoty, którą trzeba podjąć tak, jak bohater *Bratniej duszy*. Mściciel to ktoś, w kim miejsce wiedzy zostało już zajęte. Zajęte przez wojnę, chęć zemsty i nienawiść. Podobny stan Edmond Jabès opisuje następująco:

Aby zmiażdżyć naszą twarz, mają twarz stwardniałą od nienawiści.
Aby zatopić nasze oczy, mają oczy zalane nienawiścią.
Aby zatkać nasze usta, mają usta wypełnione nienawiścią.
Aby zdławić naszą pierś, mają pierś wezbraną nienawiścią.
Aby zgiąć nasze kolana, mają kolana naoliwione nienawiścią;
gdyż tylko człowiecze ciało może zniszczyć harmonijne ciało innego
człowieka, z wszystkimi możliwościami i tajemnicami jego mięśni i skóry
(Jabès, 2004, s. 124).

Jednak „mściciel krwi” wierzy też w ważność i zasadność swojej misji. Wierzy w to, że krew zawłaszczona, musi zostać odzyskana. „Mściciel krwi” dopuszcza się zabijania, wierząc, że powstrzyma większe zło, zapobiegnie większej zbrodni. W wielu przypadkach taka interpretacja będzie zasadna, choćby w kontekście wojny obronnej. Obrońca stosuje przemoc fundamentalną wynikającą z konieczności, a nie z destrukcyjnych popędów, czy też przyjemności sprawiania innym bólu – w odróżnieniu od tej sadystycznej. Jest to przemoc „kogoś, kto czuje się zagrożony w swojej istocie” (por. Wieviorka, 2009, s. 155-156). Michael Wieviorka wyjaśnia przemoc fundamentalną w sposób następujący:

Ta przemoc i odpowiadający jej wymiar podmiotu nie ma więc nic wspólnego z agresją czy sadyzmem. Pojawia się, gdy jednostka czuje, słusznie lub niesłusznie (nie ma to znaczenia), że znajduje się w sytuacji zagrożenia egzystencjalnego lub wielkiego niebezpieczeństwa [...] Fundamentalna przemoc jest wyrazem niezgody na zmiażdżenie lub zanegowanie wyłaniającego się ja. Przemoc ta odpowiada podmiotowi, który nie jest

jeszcze zdolny do bycia aktorem, a nie podmiotowi zdefiniowanemu przez utracone lub dopiero wyłonięte znaczenie. To podmiot, który musi, w jakiś elementarnym sensie, po prostu zachować swoją zdolność do bycia. Przemoc fundamentalna jest pierwotnym wyrazem podmiotu, który nie potrzebuje nauki zawodu, socjalizacji ani wpisania w jakąś kulturę, zanim się wyłoni [tł. własne – K.R.] (Wieviorka, 2009, s. 157).

Zagrożeniem, jakie wynika z obcowania ze śmiercią i z zabijaniem, jest ryzyko przejścia od przemocy fundamentalnej, czyli tej najbardziej podstawowej, która służy nam do obrony własnego życia i życia naszych bliskich, do przemocy instrumentalnej, sadystycznej, która neguje nasze człowieczeństwo.

„Przygnębiony obserwator”

Nie każdy z nas przyjmie jednak rolę „mściciela krwi”. Przyglądamy się bowiem zabijaniu, w relacjach „na żywo” jako „przygnębeni obserwatorzy”, którzy żadnego wpływu na umasowioną brutalność nie mają. „Przygnębeni obserwatorzy” często stają się świadkami wydarzeń, które z istnienia czynią zdarzenie błahe. Brutalność i wojny, które obserwujemy, zajmują stałe miejsce w naszej codzienności. Żeby jednak przygnębenie poczuć, wojna i groźba nieistnienia musiały się urzeczywistnić niebezpiecznie blisko, bo przecież zawsze miały miejsce, jednak można powiedzieć, że w bezpiecznym (geograficznym, psychicznym i etycznym) dystansie.

Obserwujemy zdarzenia, w których życia wykorzystuje się jedynie jako narzędzia polityczne, w rękach niszczycieli. Niszczyciela, który zdaje się kategorią antropologicznie i filozoficznie nieobecna³, można określić jako tego, który mając dostęp do władzy – nieważne w jakim jej wymiarze – i narzędzi destrukcji wykorzystuje je do czysto instrumentalnych celów – tak jak anty-podmiot Wieviorki – głównie zaś po to, aby podkreślić swoją dominację nad innymi. Przyglądamy się wojnom i czystkom, którym początek dają często decyzje niszczycieli.

Natomiast bycie obserwatorem, to też bycie uczestnikiem i sprawcą. Wiele badań wskazuje na problematyczność i niejednoznaczność roli obserwatora (zob. Jakimowicz, 2021; Janicka, 2018; Kowalska-Leder, 2020; Sendyka, 2018, 2019; Szczepan, 2020). Raul Hilberg wprowadzając do badań nad Zagładą kategorię *bystandera*, widział w nim współwinnego, który biernie przygląda się tragedii, nie podejmując żadnych działań powstrzymujących (zob. Hilberg, 2007).

³ Zwrócenie uwagi na tę kategorię sam zawdzięczam dr. Michałowi Paluchowi.

Określenie *bystander* było zatem oskarżycielskie. Justyna Kowalska-Leder zwraca uwagę, że: „W polu semantycznym słowa *bystander*, przetłumaczonego na polski jako »świadek«, mieszczą się znaczenia wskazujące na brak zaangażowania, na usytuowanie obok wydarzeń przemocowych, niejasną wiedzę o ich przebiegu” (Kowalska-Leder, 2020, s. 794). Roma Sendyka zauważa z kolei, że podmiot skopiczny może występować w różnych rolach: obserwator, patrzący, widz, gap (zob. Sendyka, 2018). Jednak tylko rola obserwatora wiąże się z autonomią i pełnią władz poznawczych:

Obserwator podejmuje czynność uważnego, wnikliwego postrzegania. Definicje ujmują go jako postać zdystansowaną, racjonalną, nastawioną badawczo, analitycznie: naukowiec badającego w zaplanowany sposób dane zjawisko, cierpliwie, systematycznie i długo. Obserwator rejestruje zmiany, próbuje interpretować zbierane dane. Z tą pozycją łączy się więc najwyższy [...] stopień upodmiotowienia: obserwator jest sprawczy, jego kompetencje poznawcze są najwyższe, jest godny zaufania. Jego scjentystyczne nastawienie wyklucza afektywne zaangażowanie. Wtedy więc, gdy określamy postronnych Zagłady jej obserwatorami, mamy na myśli tych, którzy widzieli, rozumieli to, co widzą, potrafili rejestrować i interpretować wydarzenia, za cenę jednak dystansowania się od obiektów obserwacji i wychładzania możliwych odruchów empatii (Sendyka, 2018, s. 128).

Dysponując umiejętnością interpretowania wydarzeń, obserwator może się wycofać, ułatwia mu to dystans pomiędzy nim a obserwowanym istnieniem. Dave Grossman zauważa, że nie chodzi tylko o dystans fizyczny, który wydaje się tym najbardziej oczywistym (zob. Grossman, 2010, s. 234 i n.). Dystans fizyczny, rozumiany też w perspektywie geograficznej, przynosi obserwatorowi ulgę, czuje się on zwolniony z odpowiedzialności za to, co dzieje się w innej części świata, a jemu samemu nie zagraża. Jednak oprócz oddzielających nas granic fizycznych, istnieją również i inne. Inny status ekonomiczny, inne systemy wartości i moralności, inna kultura i jej przekazy, inna religia. Wszystkie te dystanse dostarczają ulgi obserwatorowi, są jak progi i drzwi, przez które żadna tragedia nie przejdzie. Dzięki ich istnieniu możemy oddzielić świat wewnętrzny (nasz najbliższy, przeżywany bezpośrednio w bliskości miejsc i istnień) od zewnętrznego (ten zdystansowany, intelektualnie i emocjonalnie odległy). Dystans pozwala nam porzucić etyczne zobowiązanie.

Jednakże Alain Badiou zdaje się sugerować, że dystans nie jest wystarczający, aby nie podjąć działania. Francuski filozof zwraca uwagę na istotny aspekt samego aktu obserwacji, który pozwala zniwelować dystans. Sama obserwacja

jest już bowiem pewną formą uczestnictwa w zdarzeniu. Zdarzenie, ponieważ jest obserwowane: „zostaje przez sam oznaczający je gest sprowadzone do wspólnego losu” (Badiou, 2010, s. 212). Można zatem powiedzieć, że tak rozumiana obserwacja jest aktem etycznym, ponieważ jeżeli sprowadzona jest do wspólnego losu i jako taka interpretowana, to wymaga dochowania wierności. Podmiot obserwujący jest w zasadzie podmiotem aktywnym, który obserwowane zdarzenie uprawomocnia, dokonuje jego interpretacji i na tej podstawie podejmuje działania. Badiou pokazuje, że akt obserwacji jest początkiem działania etycznego, w którego trakcie podmiot musi rozpoznać cierpienie, a „rozpoznając cierpienie, rozumie, że należy skrócić je przy użyciu wszelkich dostępnych środków” (Badiou, 2009, s. 27).

Oznaczałoby to, że dystans między obserwującym a obserwowanym nie ma znaczenia, w rozumieniu, że można go zniwelować. Jednak pojawić się mogą wątpliwości, ponieważ już sama etyka bliskości (a więc troska o istnienia, z którymi łączy nas taka, czy inna forma bliskości) wydaje się działaniem dla człowieka trudnym⁴. Przyjrzyjmy się zatem jakich warunków wymaga bliskość, aby mogła być podstawą działania etycznego. Bliskość będzie oznaczać działanie umiejscowione w etycznym „tu-oto”, co wymaga z kolei bliskości imienia. Józef Tischner zauważa:

Akt przedstawienia siebie, jeśli jest dokonany swobodnie i bez zakłamania (a takim się tu zajmujemy), jest integralnym składnikiem dialogu z drugim i tak właśnie winien być również teoretycznie potraktowany. Wyłania się on „ze mnie” jako propozycja zaadresowana wprost do drugiego. Propozycja ta ma charakter propozycji rozumiejącej: mówię drugiemu, jak rozumiem siebie i oczekuję, że drugi będzie mnie rozumiał tak samo. Zakładam, że wiem, kim jestem. Zakładam, że drugi o tym nie wie, lecz pragnie wiedzieć. Przedstawiając się, odpowiadam na jego oczekiwanie. Podaję mu w tym celu moje imię i dodaję, kim jestem: „jestem nauczycielem”, „jestem lekarzem”, „jestem studentem”. To, kim jestem, stwarza szczególną płaszczyznę obcowania między mną a drugim: jestem nauczycielem, lekarzem, studentem dla drugiego i wobec drugiego. Nie sam siebie uczyniłem tym, kim jestem, lecz dokonało się to dzięki obecności drugich. Przedstawiając się oczekuję, że drugi uzna we mnie to, „kim jestem”, jak również uwierzy, że i ja jestem gotów uznać w nim to, kim jest. Relacja wzajemnego uznania stwarza możliwość wzajemnego zrozumienia (Tischner, 1977, s. 71).

⁴ Używając określeń etyka bliskości i etyka dystansu, nie chodzi mi o tworzenie żadnych nowych etyk, lecz o podkreślenie kontekstu, w jakim przychodzi nam podejmować akty etyczne.

Podanie swojego imienia jest akceptacją i oczekiwaniem akceptacji. Podaję swoje imię, ponieważ chcę skrócić dystans pomiędzy mną a Innym. Podanie imienia jest jak otwarcie drzwi – nic już nas nie rozdziela. Kiedy się przedstawiam (i Inny mi się przedstawia) nie ma już między nami anonimowości. Przedstawienie się samo w sobie jest stawianiem oporu, wyrażeniem niezgody. Dzieląc się imieniem, sprzeciwiam się anonimowości i otwieram się na bliskość. Podział na wewnętrzne i zewnętrzne staje się utrudniony (choć wcióż jest możliwy). Już nie mogę powiedzieć, że los drugiego mnie nie obchodzi, ponieważ znam jego imię, a zatem jego krzywda jest teraz krzywdą wyrządzaną konkretnemu istnieniu, którego ja sam jestem świadomy. Podanie imienia stwarza możliwość do zaistnienia etycznego zobowiązania, ponieważ kiedy wzajemnie się sobie przedstawiamy, łączy nas szczególny rodzaj relacji, jaką jest relacja „wobec”:

Słowo „wobec” jest podstawowym określeniem stosunku człowieka do człowieka, a szerzej rzecz ujmując stosunku bytu świadomego do bytu świadomego. Być „wobec” to nie znaczy być „obok” ani być „w pobliżu”. Drzewo rośnie *obok* drzewa, ale nie jest „wobec” drzewa. Znaczenie słowa „wobec” domaga się wzajemności: patrzę i jestem widziany, troszczę się i jestem przedmiotem troski, myślę o kimś i ktoś o mnie myśli. Nie muszą to być akty widzenia, zatroskania i myślenia *pleno sensu*. Aby „być wobec”, wystarczy jakaś forma przytomności. Jestem „przytomny” temu, że drugi jest, chociaż aktualnie zajmuję się czymś innym. Słowo „wobec” wskazuje zarazem na jakąś przestrzeń: być „wobec” znaczy być dostatecznie blisko, by nie zgubić drugiego z pola widzenia, ale zarazem być na tyle daleko, by go nie zatracić w bezpośrednim „używaniu” (*jouissance* E. Levinasa). Wnosi to ze sobą wymiar czasowy: być „wobec” znaczy być obecnym w teraźniejszości, która może się jednak rozciągnąć w wieczność (Tischner, 1977, s. 78).

Ważne jest, aby rozróżnić pomiędzy byciem „obok”, byciem „w pobliżu”, a byciem „wobec”. Obok staje obserwator, ten emocjonalnie wycofany, który nie musi się w Innego angażować i w zasadzie nie czuje się zobowiązany do zachowania wierności. Obok jestem, kiedy niczego nie obiecuję i nie jestem związany żadną obietnicą, a chodzi tu o obietnicę opieki, troski, obecności i wierności właśnie. Będąc „obok”, wciąż mogę krzywdzić, ranić i zabijać. Nie jest to bowiem typ relacji, który powstrzymywałby mnie od przemocy. Będąc „w pobliżu”, mogę pozostać anonimowy, skupiony na sobie. Byłem „w pobliżu” jakichś wydarzeń, czyli w zasadzie nie byłem w nie zaangażowany, nie przekroczyłem siebie, nie wyszedłem poza drzwi i próg swojej wsobności. Byłem w pobliżu ciebie, czyli nie w bliskości, a w stanie, w którym twoją bliskość mogę zawiesić i zignorować.

Bycie „wobec” jest postawą odmienną. Wymaga bliskości i bezpośredniości, czyli sytuacji, w której dystans moralny może zostać zniwelowany.

Bliskość bywa trudna, a akt etyczny z niej wynikający może być zbyt dużym obciążeniem emocjonalnym i psychicznym. Nie znosi to jednak pytania o to, co z tymi, którzy cierpią – i ich cierpienia jestem świadomy – jednak dzieli nas nie jeden dystans, ale wiele różnych dystansów? Czy powinienem objąć troską ich istnienie? Czy dystans, który nas dzieli, znosi moją odpowiedzialność, skoro można go zniwelować?

Czy tragedia na drugim końcu świata, jest mniej istotna niż ta, którą obserwuję tuż obok? Jeśli rozpoznaję w sobie zobowiązanie, aby troszczyć się o każde cierpiące istnienie, czy nie przekracza to moich etycznych zdolności, nie powodując, że każdy akt etyczny staje się niemożliwy, a zatem jedynie wybiórcza odpowiedzialność stwarza przestrzeń do realnej troski o inne istnienia, które rzeczywiście mogą swoją troską objąć? Czy etyczna wybiórczość jest zaprzeczeniem etyczności, czy raczej etyczną koniecznością?

Edukacja bez progów i drzwi

Powróćmy do edukacji, której przychodzi funkcjonować w kontekście rozmaitych zagrożeń, w kontekście toczących się na świecie wojen i konfliktów, jak również w kontekście moralnego dystansu i bliskości. Wspomniany kontekst zawiera w sobie aspekt unieważniania istotności życia, gdzie w sferze obowiązku pozostaje gotowość do zabijania i ponoszenia ostatecznej ofiary, uznając jednak moralną złożoność takich aktów. Równocześnie w kodeksach nie znajdujemy prawa do niezabijania ani żadnej, niezbywalnej gwarancji istnienia.

Kiedy grozi nam nieistnienie, a w zasadzie, kiedy to zagrożenie jest wystarczająco blisko, abyśmy zaczęli się go obawiać, kiedy wojna nie jest tylko odległym wspomnieniem, tylko realnym scenariuszem – nie jedynie dla wybranych rejonów globu, ale dla całego świata – pojawiają się argumenty o naszym nieprzygotowaniu na zagrożenia, w tym też o niepraktyczności edukacji. Argumenty, które sugerują, że zaniedbana jest edukacja dla bezpieczeństwa, że jest realizowana w lekceważeniu realnych przeciw zagrożeń. Justyna Martuszevska stwierdza: „Zbyt mało uwagi poświęca się [...] przygotowaniu praktycznemu na lekcjach edukacji dla bezpieczeństwa. Zachowania dotyczące ćwiczeń obrony cywilnej (ćwiczenia schronowe) można realizować już na podstawowym poziomie kształcenia w klasach ósmych” (Martuszevska, 2021, s. 24). Spośród wielu propozycji na poprawę efektywności edukacji – w perspektywie odporności społeczeństwa na zagrożenia – autorka wymienia: umiejętność robienie filtrów

do wody, lokalizacji schronów przeciwlotniczych, czy też podstawową obsługę broni palnej i ćwiczenia ze strzelania (por. Martuszevska, 2021, s. 30). Trudno podważyć przydatność pewnych umiejętności jak: rozpalenie ogniska, filtrowanie wody, udzielanie pierwszej pomocy. Wydaje się jednak, że są to umiejętności cenione, kiedy zagrożenie już się urzeczywistniło i które mają pomóc to zagrożenie przetrwać.

Edukacja dla bezpieczeństwa jest jednak zagadnieniem odmiennym od edukacji dla pokoju. Edukację dla pokoju postrzegam nie tylko jako przestrzeń reagowania na zagrożenia i przygotowania się na nie, co oznaczałoby pewną nieuchronność ich nadejścia. Jest to przestrzeń, która daje – chociażby nikłą – nadzieję na inny świat, w którym część zagrożeń da się zniwelować, budując zaplecze intelektualne i egzystencjalne, które opierać się będzie na współczuciu, poczuciu jedności, łagodności, powstrzymywaniu cierpienia. Zatem na tych aspektach funkcjonowania w świecie, które stanowić powinny istotne składniki pokojowego współistnienia, niepozbawionego jednak społecznych i politycznych napięć.

Edukację traktuję tym samym jako przestrzeń spotkania i dialogu – to właśnie umiejętność bycia razem poprzez dialogiczną relację, uznaję za jeden z podstawowych atrybutów pokoju – w której może dojść do prawdziwej rozmowy. Jej warunkiem jest to, aby:

każdy uważał swego partnera za tego, właśnie tego człowieka. Postrzegam go, postrzegam, że jest on inny, istotowo inny niż ja, w ten określony sposób, jemu tylko właściwy i niepowtarzalny [...] i akceptuję człowieka, którego postrzegam, tak że mogę z całą powagą skierować do niego, właśnie do niego, moje słowa (Buber, 1992, s. 145).

Taką przestrzeń tworzyć mogą różne instytucje, placówki, organizacje, w tym edukacyjne. Tischner stwierdza, że: „Przestrzeń jest tutaj przeciwieństwem chaosu, pierwotną zasadą ładu i harmonii współistnienia” (Tischner, 1977, s. 76).

Refleksje Tischnera i Bubera można zinterpretować w ten sposób, że przestrzeń spotkania pozwala nam się poznać, zrozumieć swoje motywacje, swoje pochodzenie i swoje kultury; zniwelować moralny, kulturowy i każdy inny rodzaj dystansu, który nas dzieli. Chodzi zatem też o rozpoznanie mechanizmów powstawania dystansów. Bo warto pamiętać, że: „Rzeczywistość nie tworzy całości ani jedności, jest w niej wielość” (Skarga, 1992, s. 48). Podobnie zresztą uważał Tischner: „Prawdziwa wspólnota osób nie polega na przekreślaniu różnic, lecz na ich uznawaniu. Kto pyta, pozwala być. Kto odpowiada, uznaje wartość tego, kto go zapytał” (Tischner, 2004, s. 152). Doświadczenie nie ma zatem formy

skończonej, nie jest totalnością, ale różnicą i różnorodnością, oznacza to, że mamy do czynienia z procesem, w który nieustannie jesteśmy zaangażowani. Edukacja właśnie daje nam możliwości otwierania się na różnice. Umożliwia związkiwanie i mieszania się ze sobą rozmaitych zdarzeń, doświadczeń, dziedzin, dyscyplin, głosów i idei. Zatem edukacja – tak, jak ją tu przedstawiam wraz z procesem samokształcenia – oznacza przybliżanie, niwelowanie dystansów, w tym dystansu moralnego. Można powiedzieć, że chodzi o przybliżanie świata i istnień, które w nim odnajdujemy. Z pełną świadomością ograniczeń i obciążeń, z jakimi wiąże się taka praktyka.

Przybliżanie to umiejętność *znajdowania-w-sobie*, ale również zdolność do *znajdowanie-siebie-poza-sobą*. Mogę *znajdować-siebie-poza-sobą* w przestrzeni fizycznej, w miejscu, które znam, albo w którym czuję się sobą. W miejscu, o którym mogę mówić, że jest moje, „czując się w nim jak autochton, u siebie” (Skarga, 1992, s. 49). Mogę też *znajdować-siebie-poza-sobą* w innym istnieniu. W uzmysłowieniu sobie, że ludzkie struktury świadomościowe i intelektualne, emocjonalne i etyczne są do siebie zbliżone⁵. *Znajdowanie-siebie-poza-sobą* to w zasadzie nakaz, radykalna negacja nieistnienia, nakaz oporu przeciwko nieistnieniu zadawanemu intencjonalnie i z premedytacją. Dlatego też *znajdować-siebie-poza-sobą*, to czuć się umniejszanym, czuć się nieistotnym wtedy, kiedy poniża się innych, umniejsza się ich znaczenie, kiedy się ich uciska i traktuje, jakby byli gorsi (zob. Tutu, 1999, s. 31). Maciej Karpiński podkreśla zaś, że:

każda rzecz (cokolwiek istnieje) jest w swoim istnieniu, z konieczności, zwrócona ku czemuś (resp. komuś), wobec czego się ujawnia i z czym nawiązuje kontakt. Innymi słowy, byt niejako domaga się adresata, bez którego istnienie nie jest strukturalnie możliwe. Gdyby miało być inaczej, potrafilibyśmy zbudować pojęcie rzeczy bezwzględnie niejawnej (zakrytej, izolowanej) (Karpiński, 2011, s. 15).

Można przy tym stwierdzić, że samotny byt wciąż pozostaje istnieniem wartościowym. Erich Fromm uważał nawet, że „umiejętność przebywania samotnie jest warunkiem zdolności kochania” (Fromm, 2012, s. 113), a miłość własna „jest nierozzerwalnie związana z miłością każdego innego człowieka” (Fromm, 2012, s. 66). Adresatem istnienia dla samotnego bytu jest on sam – w procesie autoodniesienia – ale jego samotność może być doświadczeniem

⁵ Pewnym zaskoczeniem jest dla mnie to, że *znajdowanie-siebie-poza-sobą* to również *znajdowanie poza człowiekiem*, w istnieniu nie-ludzkim. Tego wątku nie będę w ramach niniejszego tekstu szerzej omawiał.

wartościowym również dla innych. Tym samym – kierując się intuicją Fromma – może powiedzieć, że samotność jest też zdefiniowaniem relacji z Innym, a zatem jej adresatem jest nie tylko Ja, ale również inne istnienie. Karpiński wydaje się zatem mieć w tym kontekście rację. Każde istnienie, każda jego forma, jest z konieczności zwrócona ku komuś. Tischner stwierdza też, że każde bycie jest z kimś związane, lecz aby owo związanie sobie uświadomić, czasami potrzebne jest pośrednictwo:

Być z kimś i być bez kogoś znaczy: być z kimś „związanym” za pośrednictwem czynnika trzeciego, wiążącego. Czynnikiem tym może być nadjeżdżający pociąg, może być utwór muzyczny. Zasadą wiązania jest tutaj uczestnictwo. Formy uczestnictwa mogą być rozmaite: stałe lub chwilowe, przypadkowe lub konieczne, mniej lub bardziej powierzchowne (Tischner, s. 1977, s. 79).

Tym czynnikiem wiążącym, może być – i w moim przekonaniu powinna być – edukacja, która daje możliwość obcowania z różnicą, zakłada obecność innych i prowadzenie z nimi dialogu, a więc pozostawanie w relacji, bo towarzyszy jej także świadomość tego, jakim niebezpieczeństwem może być tej relacji zerwanie. Mowa tu o edukacji bez symbolicznych progów i drzwi, bez dzielenia na zewnętrzne i wewnętrzne, na swojość i obcość. Chodzi o edukację, która będzie działaniem przeciw antagonizowaniu relacji społecznych i wartościowaniu życia, której istotną treścią będzie troska o inne istnienia.

Troska ta może mieć różne wymiary i różne oblicza, nie wymaga bezpośredniej bliskości, chociaż ta z pewnością ułatwia podjęcie zobowiązania etycznego. Jeśli jednak Grossman pisze o różnych rodzajach dystansu, to być może warto w ten sam sposób potraktować samą bliskość? Jeśli bliskości fizycznej nie ma, to warto poszukać bliskości społecznej, moralnej, intelektualnej i potraktować je jako podstawę do podjęcia etycznego zobowiązania. Dystans zatem nie wystarczy, aby porzucić odpowiedzialność za cierpiącą istotę, ponieważ dysponujemy kompetencjami, umożliwiającymi jego zniesienie. Jak twierdzi Maria Reut: „mamy oto podjąć pewne ryzyko związane z *naruszeniem naszego spokoju*, z zakłóceniem naszego bezpiecznego oddalenia, z zakwestionowaniem oczywistości przedmiotowo-podmiotowej relacji” (Reut, 2021, s. 35). John Silk twierdzi, że można podejmować etyczne działania „na odległość”, obejmować ich zasięgiem większą ilość zbiorowości. Będą to działania, które mogą dać początek nowym instytucjom i nowym rodzajom relacji (por. Silk, 1998). Ma to zastosowanie również w odniesieniu do dialogu. Małgorzata Przanowska twierdzi, że „wszystko co jest, rozmawia ze sobą, uczestnicząc w sieci relacji, wzajemnych powiązań,

których celem jest działanie i odpowiedź na nie, akcja i reakcja, bycie w łączności, relacji dialogicznej” (Przanowska, 2018, s. 148). Dostrzeżenie cierpiącej istoty można potraktować jako formę reakcji, odpowiedzi na zagadnięcie, gdzie pytaniem byłoby samo cierpienie i często bezradność cierpiącego. Zatem relacja dialogiczna to relacja, w której występuje „działanie i odpowiedź na nie”, a odpowiedź może mieć miejsce nawet w przypadku istnienia dystansu, nie wymaga bowiem słów (por. Buber, 1992, s. 209).

Przypomnijmy raz jeszcze figurę „przygnębitego obserwatora”, któremu przypisuję autonomię poznawczą. Wciąż może on zrezygnować, skapitulować i nie podjąć zobowiązania etycznego, tym samym tylko obserwować zniszczenie, ale może też podjąć działanie, dokonać aktu etycznego. Jak twierdzi Andrei Pleśu: „Akt etyczny to wyraz działania człowieka w doraźnym stanie świata, jest to zatem jakiś rodzaj moralnej ofensywy” (Pleśu, 2019, s. 140). „Moralna ofensywa” to w mojej interpretacji praktyka przybliżania, realizowana w codzienności, dlatego wiązać się musi z pewną czujnością, uważnością. Włodarczyk twierdzi: „Trzeba porównywać, ważyć, myśleć, być czujnym, bo jest się odpowiedzialnym za bliskich i dalekich, w tym nieumyślne morderstwa, stąd za sprawiedliwość wobec widm ofiar i mścicieli” (Włodarczyk, 2021, s. 251). Zarówno Pleśu, jak i Włodarczyk zachęcają do samodzielnego interpretowania świata.

Wyobrażenia moralna

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy stwierdzić, że jedną z kluczowych umiejętności pokojowych jest niwelowanie dystansów – przybliżanie. Praktykę przybliżania traktuję tutaj jako działanie etyczne. Oznacza ona branie odpowiedzialności za bliskich i dalekich. Jak zatem taką postawę w sobie rozwijać, czy też inicjować? Wymaga ona nie tylko znajomości kodeksów moralnych, ale oznacza także zdolność i potrzebę samodzielnego interpretowania rzeczywistości. Andrei Pleśu podkreśla, że praktykowanie cnót wymaga uzdolnień. Jeżeli w taki sposób potraktujemy etykę, będzie to oznaczało, że postawy etyczne można w sobie rozwijać. Jest zatem etyczność jednocześnie pewną umiejętnością, czy jak twierdzi Pleśu – rozwijając ten wątek – talentem:

Talent moralny to zdolność do przekształcenia zakazu etycznego w postępowanie wolne, ale stosowne. Jest to przejście od ścisłej negatywności dekalogu (nie zrobisz tego!) do afirmatywnego aktu etycznego, przystosowanego do określonych okoliczności. Talent moralny to zręczność, polegająca na stosowaniu „norm neutralnych” w nieskończenie zmiennym kontekście codziennych moralnych rozważań. Mieć talent moralny to tyle,

co mieć intuicję *konkretnego* etycznego, różnego od *ogólnej* ważności praw; to, ewentualnie, zdradzać literę prawa, by pozostać wiernym jego duchowi (Pleśu, 2019, s. 78-79).

Rumuński filozof zwraca uwagę, że wybory etyczne muszą być dostosowane do zmiennych okoliczności – co zauważył już Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej*. Dlatego wiązać się powinny ze stałym namysłem i swobodą, która nie będzie oznaczała dowolności, ale samodzielność i zaufanie do własnych decyzji. Będzie to równocześnie powiązane z ciężarem ponoszenia konsekwencji. Uczenie będzie się tu realizowało poprzez umiejętność przywoływania swoich doświadczeń i zdobytej wiedzy, aby dokonać wyboru i podjąć zobowiązanie etyczne, a czasami zdradzić właśnie „literę prawa”. Takie nastawienie Pleśu nazywa „subtelnością wiedzy”:

subtelna wiedza polegająca na umieszczaniu na pierwszym planie, gdy zajdzie taka potrzeba, jakiegoś obszaru etyczności, a spychaniu na drugi plan innego, po to, by następnie, w innym kontekście i przed inną publicznością, na pierwszy plan wysuwając to, co zostało zepchnięte na drugi, i odwrotnie – wszystko to może być czymś więcej niż tylko niekonsekwencją czy też oportunizmem etycznym (Pleśu, 2019, s. 79).

Widzimy zatem, że postępowanie etyczne wymaga pewnej zręczności, która wiązać się będzie z umiejętnością przekształcanie zakazów w akty afirmatywne. Jeśli rozpatrujemy działanie etyczne w kontekście dystansu i bliskości, to owa zręczność będzie oznaczała zdolność dostrzegania mechanizmów tworzenia dystansów moralnych i umiejętne ich niwelowanie. Co pomaga rozwijać takie umiejętności? Wydaje się, że potrzebna jest wyobraźnia, czy też fantazja moralna (zob. Górniewicz, 1988; Lederach, 2005; Read, 2021). Aby wyobrazić sobie dramatyczne, czy też tragiczne położenie Innego, muszą doświadczać jego istnienia, a w zasadzie doświadczać złożoności i wyjątkowości różnych istnień, aby: „Podjąć bliźniego dla samej jego obecności, w imię jego własnego istnienia, tylko za to, co reprezentuje” (Jabès, 2017, s. 19). Martin Buber mówi z kolei o „realnej fantazji”, kiedy to „wyobrażam sobie to, co myśli, przeżywa czy czuje inny człowiek, i to nie jako oderwaną treść, lecz właśnie w rzeczywistości drugiego człowieka, to znaczy jako jego proces życiowy” (Buber, 1992, s. 136).

„Doświadczać istnienia drugiego człowieka” oznaczać będzie, że towarzyszę mu w jego życiu, biorę udział w jego życiu, jestem w nie zaangażowany w mniejszy czy większy sposób, moje działania mają na Innego wpływ, ale również jego wybory oddziałują na mnie, chociażby poprzez wzbudzanie we mnie pewnych reakcji poznawczych i emocjonalnych. Fantazja moralna – jeśli jest rozwijana –

może zatem pomóc w zniwelowaniu dystansu – i to uznają za jej główną funkcję – który oddziela mnie od Innego. Maria Reut twierdzi w tym kontekście, że: „Bez wyobraźni [...] nie będę w stanie rozumieć sytuacji innego człowieka, rozumieć innej kultury, odmiennej postawy” (Reut, 2021, s. 41). Rolę wyobraźni moralnej można jeszcze mocniej podkreślić, zwracając uwagę na zawarte w niej zarówno poszerzanie (czyli zdolność wyobrażania sobie kogoś lub czegoś, w tym sytuacji etycznych), jak i ograniczanie (samokwestionowanie – jak nazywa to Reut – czyli dopuszczanie swojej omyłności, prawo do mylenia się):

Właśnie wyobraźnia chronić mnie może (choć nie jest to proces samoistny) przed nadużyciami pośpiesznego, upodabniającego rozumienia. Nigdy bowiem nie będę owym innym, nie będę dosłownie na jego miejscu, nie mogę więc za niego (nawet gdy go rozumiem) decydować. Ta ważna hermeneutyczna zasada, dotycząca rozumienia (nieprzypisywania sobie możliwości rozumienia innego lepiej niż on sam siebie rozumie), staje się nieodłączna od rozważania etycznego problemu podmiotowej wolności i odmienności (Reut, 2021, s. 41).

Niezwykle istotne jest to, co Reut zauważa. Mianowicie, że wyobraźnia może chronić mnie przed nadużyciami, przed decydowaniem za Innego, przed podejmowaniem za niego wyborów, a tym samym pozbawiania go wolności. Jednak „nie jest to proces samoistny”. Wymaga praktyki, koncentracji i woli, a tym samym wymaga edukacji, w tym również samokształcenia.

Z punktu widzenia rozważań o pokoju, istotne jest, aby podkreślić, że praktyka przybliżania nie musi realizować się w sytuacjach wyjątkowych, nadzwyczajnych, czy też, kiedy zagrożenie już się urzeczywistniło. Zakładam bowiem, że niwelowanie dystansów utrudnia powstawanie konfliktów i zagrożeń. Zatem przybliżanie, to działanie, które praktykujemy na co dzień. Codziennosc jest bowiem strukturą daną nam naocznie, do bezpośredniego doświadczenia. W świecie życia codziennego spotkać można Innego i to właśnie zaangażowanie w codzienność łączy uczestniczących w niej bezustannie ludzi.

To poprzez codzienne przestrzenie [...] – w domach, dzielnicach, kawiarniach, na spacerach po miejscowym parku, w lokalnych sklepach – to bardziej zniuansowane rozumienie różnicy i podobieństwa [...] jest wytwarzane. Te przyziemne przestrzenie umożliwiają i wymagają zmian w postrzeganiu Ja i Innych, pobudzając ustalone dyskursy o odmienności i antycypując nowe relacje społeczne: są to prozaiczne miejsca, w których ludzie odkrywają siebie nawzajem jako wieloaspektowych, złożonych i współzależnych (Askins, 2015, s. 476).

Przybliżanie będzie następować w domenach codzienności, w których działania spektakularne i heroiczne zdarzają się rzadko. To z codziennych sytuacji, drobnych życiowych konstelacji, małych, rutynowych wyborów powinniśmy stwarzać etycznie istotne zdarzenia:

Wysunięty przez „minimalizm” etyczny imperatyw zachowań, który mamy na względzie, nie obejmuje ogromnych wysiłków, które podejmuje się w kosmicznej skali dekalogu; chodzi raczej o etyczny detal, o stylistykę wręcz śmiesznego drobiazgu, wyborów niekoniecznie fundamentalnych, lecz znaczących. Chodzi o to, by z problematyki etycznej nie czynić tematu poruszanego od święta, przywoływanego jedynie pod presją wielkich dylematów, wielkich „okazji” etycznych, okazje takie mogą však nie pojawić się w ludzkim życiu. Problem polega więc na tym, by drobną, codzienną odpowiedzialność uczynić wielką okazją (Pleśu, 2019, s. 138).

Minimalizm, o którym wspomina Pleśu, wiąże się ze wspomnianą już tutaj czujnością i uważnością, ponieważ to właśnie codzienność stawia przed nami wyzwania i domaga się reakcji. Codzienność, którą często lekceważymy i przeoczamy. I być może to spotkanie i dialog, które odbywają się też w codzienności, stwarza możliwość zachowania czujności i dostrzeżenia krzywdy Innego, a ocalenie Innego przed cierpieniem i zaoferowanie mu schronienia jest negacją wojny, uniemożliwieniem jej urzeczywistnienia się.

Konkluzja

Rozważania zawarte w niniejszym artykule podjąłem przekonany o tym, że pokój jako stan rzeczywistości oraz społecznych i politycznych relacji wymaga nieustannej refleksji, ponieważ wiele czynników, tak lokalnych, jak i globalnych, stale mu zagraża. Kluczowym elementem tejże rzeczywistości jest także edukacja, która stwarza możliwość otwarcia się na różne formy istnienia i inności. Taką praktykę – określoną przeze mnie jako przybliżanie – uznaję zaś za praktykę pokojową. Edukacja dla pokoju oznaczać będzie nie tylko odpowiedzialność za siebie, ale coraz bardziej odpowiedzialność za świat – również ten od nas odległy geograficznie i moralnie. Tym samym istotnym zadaniem edukacji będzie niwelowanie etycznych dystansów – przybliżanie. Praktykę przybliżania uważam za istotną na drodze do trwałego pokoju, wydaje się bowiem, że trudniej będzie zadawać cierpienie i prowadzić wojnę z kimś, kto w ten czy inny sposób jest mi bliski, lecz i bliskość nie daje żadnych gwarancji. Nie jest to jednak jedyna forma pokojowego działania jaką możemy podjąć. Tę właśnie refleksję nad możliwościami pokojowego współistnienia traktuję jako jedno z kluczowych zadań dla edukacji,

filozofii i etyki, uważając, że badanie warunków możliwości trwałego pokoju powinno być kontynuowane w obszarze różnych dyscyplin naukowych.

Bibliografia

- Askins, K. (2015). Being Together: Everyday Geographies and the Quiet Politics of Belonging. *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies*, 14(2), 470-478. <https://acme-journal.org/index.php/acme/article/view/1175>
- Baba Taher. (2013). *Ciernie i tulipany* (A. Kwiatkowski, tłum.). Wydawnictwo Barbelo.
- Badiou, A. (2010). *Byt i zdarzenie* (P. Pieniążek, tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. (Praca oryginalna *L'Être et l'Événement* wydana w 1988).
- Badiou, A. (2009). *Etyka. Przewodnik Krytyki Politycznej* (P. Mościcki, tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej. (Praca oryginalna *L'Éthique* wydana w 1993).
- Buber, M. (1992). *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych* (J. Doktor, tłum.). PAX. (Praca oryginalna *Ich und Du* wydana w 1922).
- Cervinkova, H. (2014). Przestrzenie publiczne i edukacja. Ku demokracji uczestniczącej. *Zoon Politikon*, (5), 25-33. https://www.academia.edu/8017668/Przestrzenie_publiczne_i_edukacja_ku_demokracji_uczestnicz%C4%85cej
- Chmielecki, A. (2002). Sposoby istnienia. *Filo-Sofija*, 2(1), 7-21. <http://www.filo-sofija.pl/index.php/czasopismo/issue/view/18/showToc>
- Diop, D. (2021). *Bratnia dusza* (J. Giszczak, tłum.). Wydawnictwo Cyranka. (Praca oryginalna *Frère d'âme* wydana w 2018).
- Fromm, E. (2012). *O sztuce miłości* (A. Bogdański, tłum.). Rebis. (Praca oryginalna *The Art of Loving* wydana w 1956).
- Galtung, J. (1969). Violence, Peace and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-191. <https://www.jstor.org/stable/422690>
- Gawlicz, K., Rudnicki, P., Starnawski, M., Tokarz, T. (red.). (2014). *Demokracja i edukacja. Dylematy, diagnozy, doświadczenia*. Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Grossman, D. (2010). *O zabijaniu. Psychologiczny koszt kształtowania gotowości do zabijania w czasach wojny i pokoju* (D. Konowrocka, tłum.). Mayfly. (Praca oryginalna *On killing: The psychological cost of learning to kill in war and society* wydana w 1995).
- Górniewicz, J. (1988). Zagadnienie wyobraźni moralnej. Uwagi wstępne. *Studia filozoficzne*, (3), 81-88.
- Hilberg, R. (2007). *Sprawcy, ofiary, świadkowie: zagłada Żydów 1933-1945* (J. Giebułtowski, tłum.). Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Wydawnictwo Cyklady. (Praca oryginalna: *Perpetrators, Victims, Bystanders: The Jewish Catastrophe, 1933-1945* wydana w 1992).
- Jabès, E. (2017). *Księga Gościnności* (P. Tacik, tłum.). Wydawnictwo Austeria. (Praca oryginalna *Le livre de l'hospitalité* wydana w 2012).
- Jabès, E. (2004). *Księga Pytań* (A. Wodnicki, tłum.). Wydawnictwo Austeria. (Praca oryginalna *Le livre de questions* wydana w 1963).

- Jakimowicz, M. (2021). O tym nie wolno mówić... Zagłada Żydów w opowieściach wspomnieniowych ze zbiorów Dionizjusza Czubali, red. P. Grochowski, D. Czubala, Toruń 2019, ss. 236. *Wrocławski Rocznik Historii Mówionej*, 11, 348-354. <https://doi.org/10.26774/wrhm.303>
- Janicka, E. (2018). Obserwatorzy uczestniczący zamiast świadków i rama zamiast obrzeży. O nowe kategorie opisu polskiego kontekstu Zagłady. *Teksty Drugie*, (3), 131-147. <https://doi.org/10.18318/td.2018.3.8>
- Kaniowski, A. M. (1999). *Supererogacja, zagubiony wymiar etyki. Czyny chwalebne w etykach uniwersalistycznych*. Oficyna Naukowa.
- Karpiński, M. (2011). Wykrzyknik – Istnienie – Zmiana. *Analiza i Egzystencja*, (14), 15-42.
- Krajewski, W. (2002). O podstawowym - i niepodstawowych sposobach istnienia. *Filozofia Nauki*, 10(1), 67-82. <https://www.fn.uw.edu.pl/index.php/fn/article/view/327>
- Kowalska-Leder, J. (2020). Kłopotliwa kategoria. Wokół tomu Świadek: jak się staje, czym jest?. *Zagłada Żydów. Studia i Materiały*, (16), 792-805. <https://doi.org/10.32927/ZZSiM.656>
- Kwieciński, Z. (2017). Edukacja publiczna w chybotałej demokracji. Perspektywa pedagogiki krytycznej. *Nauka*, (3), 57-70. <https://journals.pan.pl/publication/126609/edition/110494/nauka-2017-no-3-edukacja-publiczna-w-chybotałej-demokracji-perspektywa-pedagogiki-krytycznej-kwiecinski-zbigniew?language=pl>
- Laclau, E., Mouffe, C. (2007). *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej* (S. Królak, tłum.). Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej. (Praca oryginalna *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* wydana w 1985).
- Lederach, J.P. (2005). *The Moral Imagination. The Art and Soul of Building Peace*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195174542.001.0001>
- Labenz, P. (2001). Definicje istnienia. *Filozofia Nauki*, 9(1), 77-88. <https://www.fn.uw.edu.pl/index.php/fn/article/view/273/198>
- Leek, K. (2018). Pokój w refleksji wybranych filozofów niemieckich a programy szkolne na rzecz wychowania do pokoju. Przypadek programów szkolnych landu Hamburg. *Studia z Teorii Wychowania*, 9(3), 253-171. <https://bibliotekanauki.pl/articles/428368>
- Martuszevska, J. (2021). Edukacja dla bezpieczeństwa wobec kreowania społeczeństwa odpornego na zagrożenia. *Studia Bezpieczeństwa Narodowego*, 20(2), 21-32. <https://doi.org/10.37055/sbn/146281>
- Mendel, M., Wiatr, M. (2018). Rodzice siłą demokracji. *Pedagogika Społeczna*, 17(4), 207-217. <http://pedagogikaspoeczna.com/wp-content/uploads/2019/04/PS42018-207-217.pdf>
- Muszyński, M. (2014). Edukacja i uczenia się – wokół pojęć. *Rocznik Andragogiczny*, 21, 78-88. <https://doi.org/10.12775/RA.2014.004>
- Piejka, A. (2014). U źródeł szans i możliwości edukacji dla pokoju. *Przyszłość. Świat-Europa-Polska*, (1), 66-74.
- Piowarczyk, M. (2017). Trudności analizy faktu istnienia. *Roczniki Filozoficzne*, 65(4), 61-92. <https://doi.org/10.18290/rf.2017.65.4-4>
- Pleśu, A. (2019). *Minima Moralia. Elementy etyki odstępów* (A. Zawadzki, tłum.). Universitas. (Praca oryginalna *Minima moralia: elemente pentru o etică a intervalului* wydana w 1994).

- Przanowska, M. (2018). Zapomniana hermeneutyka pytania a ontologia hermeneutyczna. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 63, 139-158. <http://www.ahf.ifispan.pl/pl/63-przanowska-pytanie?p=logic>
- Read, H. (2021). *Education Through Art*. Hassel Street Press.
- Reut, M. (2021). *O unieważnianiu i ważności humanistyki. Konfrontacje, inspiracje, polemiki*. Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Różyńska, J. (2011). Wartość (nie)istnienia. *Etyka*, 44, 124-147. <https://doi.org/10.14394/etyka.452>
- Różyńska, J. (2013). Złe geny, „złe życie” i koncepcja krzywdy progowej. *Etyka*, 47, 49-66. <https://doi.org/10.14394/etyka.535>
- Różyńska, J. (2014). „Wolałbym nie istnieć niż żyć w takim stanie”. O koncepcji krzywdy opartej na racjonalnej preferencji Joela Feinberga. *Etyka*, 49, 59-82. <https://doi.org/10.14394/etyka.475>
- Segiet, W. (2021). Wspólnotowość (w) edukacji. Problem demokratycznego współistnienia. *Pedagogia Społeczna Nova*, 1(1), 119-136. <https://doi.org/10.14746/psn.2021.1.07>
- Sendyka, R. (2019). Niewinni winni. Strategie bezpieczeństwa mnemonicznego w kraju po Zagładzie. *Zagłada Żydów*, 15, 754-768. <https://doi.org/10.32927/ZZSiM.2020.15.32>
- Sendyka, R. (2018). Od obserwatorów do gapiów. Kategoria bystanders i analiza wizualna, *Teksty Drugie*, (3), 117-130. <https://doi.org/10.18318/td.2018.3.7>
- Silk, J. (1998). Caring at a distance. *Ethics, Place and Environment*, 1(2), 165-182. <https://doi.org/10.1080/1366879X.1998.11644226>
- Sipiński, B. (2020). *Źródło. Esej o dialogu kultur*. Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Skarga, B. (1992). Filozofia różnicy. *Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria*, 1(1), 47-64.
- Szczepan, A. (2020). Wyrodny świadek. *Czas Kultury*, 36(1), 167-178.
- Śliwerski, B. (2020). Kryzys demokracji i reform edukacyjnych po 30 latach transformacji politycznej w Polsce. *Resocjalizacja Polska*, (19), 179194. <https://doi.org/10.22432/pjsr.2020.19.11>
- Tischner, J. (2004). *Myślenie w żywiole piękna*. Znak.
- Tischner, J. (1977). Przestrzeń obcowania z drugim. *Analecta Cracoviensia*, 9, 67-86. <https://doi.org/10.15633/acr.2926>
- Tochman, W. (2010). *Dzisiaj narysujemy śmierć*. Wydawnictwo Czarne.
- Tutu, D. (1999). *No future without forgiveness*. Doubleday.
- Wieviorka, M. (2009). *Violence. A New Approach* (D. Macey, tłum.). SAGE Publication. (Praca oryginalna *La Violence* wydana w 2005). <https://doi.org/10.4135/9781446269589>
- Winclaw, D. (2016). Obcy czy po prostu Inny? Wybrane etyczne aspekty dehumanizacji. *Kultura i Wartości*, (19), 93-115. <https://doi.org/10.17951/kw.2016.19.93>
- Włodarczyk, R. (2021). Mimowolne morderstwa, mściciele krwi i miasta schronienia. O gościnnościach i azylach u Emmanuela Lévinasa i Jacquesa Derridy. W: R. Włodarczyk, *Utopia i edukacja. Studia z filozofii, teorii edukacji i pedagogiki azylu* (s. 227-252). Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Wojtysiak, J. (2017). Jeszcze o istnieniu – próba rekapitulacji. *Roczniki Filozoficzne*, 65(4), 93-114. <https://doi.org/10.18290/rf.2017.65.4-5>