



## ***Antropologia immanentno-transcendentalna dialogu i jej implikacje edukacyjne***

### **STRESZCZENIE**

---

**CEL NAUKOWY:** Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie głównych założeń antropologii immanentnej i transcendentalnej na bazie personalizmu dialogowego oraz implikacji z tego wynikających dla edukacji.

**PROBLEM I METODY BADAWCZE:** W artykule poddano analizie krytycznej rozumienie personalizmu dialogowego (M. Buber), antropologii immanentnej i transcendentalnej (K. Rahner, R. Bultmann) i na tej podstawie sformułowano konkretne implikacje dla holistycznego ujęcia człowieka oraz jego procesu edukacyjnego.

**PROCES WYWODU:** Wychodząc od biblijnego opisu stworzenia człowieka i pierwszego aktu relacyjnego, poprzez personalizm dialogowy i antropologów immanentno-transcendentalnych, poszukiwano wpływu takiego rozumienia antropologii, który ujmowałby osobę ludzką całościowo, ze szczególnym uwzględnieniem wymiaru transcendentnego.

**WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ:** Wyniki analizy naukowej dowodzą, iż niewłaściwe ujmowanie i rozumienie wymiaru immanentnego i transcendentnego antropologii prowadzi do redukcjonistycznych wizji edukacyjnych, pozbawiając człowieka autentycznego rozwoju.

**WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE:** Trzeba na nowo odkrywać bogactwo wymiaru duchowo-cielesnego człowieka (immanentno-transcendentalnego) na podstawie edukacji kontemplatywnej, która powoli zaczyna budzić zainteresowanie wśród pedagogów i filozofów dialogu.

→ **SŁOWA KLUCZOWE:** **ANTROPOLOGIA IMMANENTNA, ANTROPOLOGIA TRANSCENDENTALNA, PERSONALIZM DIALOGOWY, EDUKACJA KONTEMPLATYWNA, APROPRIACJA**

**ABSTRACT**

---

*Immanent-Transcendental Anthropology of Dialog and its Education Implications*

**RESEARCH OBJECTIVE:** The aim of the paper is to present the main assumptions of immanent and transcendental anthropology based on dialogical personalism and their implications for education.

**THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS:** The papers offers a critical analysis of dialogical personalism (M. Buber), and immanent and transcendental anthropology (K. Rahner, R. Bultmann), which serves as a basis for formulating specific implications for a holistic vision of man and his educational process.

**THE PROCESS OF ARGUMENTATION:** Starting with the biblical description of the creation of man and the first relational act, through dialogical personalism and immanent and transcendental anthropologists, the Author of the paper searched for such understanding of anthropology which would capture the human person in a holistic way, with particular emphasis placed on the transcendental dimension.

**RESEARCH RESULTS:** The results of the analysis reveal that erroneous treatment and understanding of the immanent and transcendental dimension of anthropology leads to reductionist educational visions, which deprive the person of genuine development.

**CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS:** It is necessary to re-discover the wealth of spiritual and bodily dimension of man (immanent and transcendental) on the basis of contemplative education, which is gradually gaining recognition among educators and philosophers of dialogue.

→ **KEYWORDS:** **IMMANENT ANTHROPOLOGY, TRANSCENDENTAL ANTHROPOLOGY, DIALOGICAL PERSONALISM, CONTEMPLATIVE ADUCATION, APPROPRIATION**

## Dialog i jedność duchowo-cieleśna człowieka

Dialog rozumiemy jako wydarzenie spotkania i relacji konstytutywnej pomiędzy dwoma autonomicznymi i wolnymi podmiotami. To wydarzenie musi mieć charakter poznawczy i ubogacający, wnoszący coś nowego, zarówno w sferze poznania dobra, jak i zła, bo- wiem w tym spotkaniu chodzi o prawdę.

Drugie założenie wstępne to rozumienie człowieka: odrzucamy zdecydowanie pla- toński dualizm i kartezjański dualizm mechanicystyczny, które dzieliły człowieka na dwie występujące w konflikcie części składowe: duch/dusza i ciało, czy też inne antropologie redukcjonistyczne ostatnich dwóch wieków traktujące człowieka przedmiotowo, utyli- tarystycznie i częściowo. Co więcej, miały one poważny wpływ na wypaczenia natury

człowieka, przede wszystkim w optyce moralno-etycznej, nie traktując jej jako w pełni dobrej, co oczywiście pociąga za sobą kwestię wolnej woli i racjonalnego działania.

Pójdziemy za tradycją, która wywodzi się z kręgów żydowsko-biblijnych, rozumiejącą człowieka holistycznie, czyli duch, dusza i ciało, które jednocześnie stanowią i określają człowieka w jego istotowości i osobowości.

## Księga Rodzaju i pierwsze próby dialogu

W Biblii, w Księdze Rodzaju już na początku znajdujemy dwa opisy stworzenia świata i człowieka przez Boga z tradycji jahwistycznej (X-IX w. przed Chrystusem) i kapłańskiej (VI w. przed Chrystusem). Obie tradycje zgodnie podkreślają, że człowiek, jedno z niezliczonych Bożych stworzeń, jest w całości włączony w rzeczywistość stworzenia, ale w tej rzeczywistości ma swoje szczególne miejsce i odpowiedzialność. Opowiadanie kapłańskie w historii stworzenia wyraża wielką godność człowieka, kiedy mówi o jego stworzeniu „na obraz”, „podobnego” do Boga, kiedy mówi o kimś, kto jest podobny do Boga (por. Rdz 1, 26 n.). Interpretacje doktryny biblijnej „obrazu” podkreślają raz jeden, raz drugi aspekt i nie jest możliwe, by dać jedną, kompleksową odpowiedź, co to oznacza.

Bezpośredni kontekst biblijny definicji człowieka jako obrazu Boga zdaje się pojmować człowieka substancjalnie jako byt zdolny do prowadzenia egzystencji relacyjnej. Jego dialogiczna zdolność, jego przeznaczenie do życia we wspólnocie i w jedności wydaje się mocno zakorzenione w jego świadomości i kontrolowane przez niego w sposób wolny i odpowiedzialny. Warto tutaj zauważyć, że to właśnie Bóg – Stwórca wyszedł do człowieka i świata z propozycją relacyjnego dialogu. Konsekwencją tego faktu jest odpowiedź Bogu ze strony stworzenia.

Taka interpretacja może się odwoływać do objawienia biblijnego jako relacji chcianej przez Boga i jednocześnie będącej fundamentalną dla ludzkiej relacji z Nim. Tymczasem relacja człowieka do świata, jego pozycja jako stworzenia do wszystkich stworzeń (nie-ludzkich), zostaje wyrażona w zadaniu otrzymanym od Boga, by nad nimi panować, czyli zadomowić się z nimi (Rdz 1, 26). Natomiast jego relacja do innych stworzeń ludzkich, jako kobiet i mężczyzn, wyrażona jest w słowach: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył; stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27).

## Personalizm dialogowy

Tę samą prawdę, którą fundamentalnie podkreśla Biblia, wyrazili tzw. personaliści dialogowi. Personalizm dialogowy wyrósł na gruncie filozofii dialogu początkiem XX wieku. Ten nurt rozpoczął Ferdinand Ebner, austriacki nauczyciel i filozof przełomu XIX wieku, który w swoich niewielu dziełach skupiał się przede wszystkim na dialogicznej tradycji judaistycznej (wywodzącej się z Biblii). Miał on bardzo poważny wpływ na późniejszego krzewiciela tegoż filozoficznego prądu Martina Bubera. Istotą rzeczy jest to, iż z filozofii

dialogu, która ewoluowała, wyrósł personalizm dialogowy. Głównym założeniem filozofii dialogu jest relacja „ku” i „do”. Ci filozofowie twierdzą, że człowiek ontologicznie ma wpisaną w swoją naturę relacyjność. Na tym też fundamencie – relacji tworzy się jego podmiotowość, świadomość i osobowość. Tak rodzi się personalizm dialogowy, który konstatuje, że człowiek staje się człowiekiem w relacji do drugiego człowieka. Ten drugi określa moją istotowość, uświadamia bytowość i pozwala dostrzec różnice do innych bytów żyjących. Tak więc relacja „Ja” – „Ty” jest relacją konstytucyjną człowieka. Dla M. Bubera i innych personalistów (Franz Rosenzweig, Eugen Rosenstock-Heussy, Hermann Cohen, Gabriel Marcel) tym prawdziwym „Ty” może być tylko Bóg. Jest to bardzo istotna prawda dla rozumienia pedagogiki transcendentnej. Innym nurtem w filozofii dialogu i personalizmie dialogowym tworzył Emmanuel Lévinas, a na gruncie teologii protestanckiej, tzw. teologii dialektycznej Karl Barth i Friedrich Gogarten. Chodzi tutaj o wymiar ontologiczny i metafizyczny relacji osobowych, z mocnym podkreśleniem filozofii spotkania.

Tę dialogiczną, biblijną zasadę, która stała się wielce inspirująca dla Martina Bubera, wysnuł wcześniej „ojciec ateizmu” Ludwig Feuerbach: „Pojedynczy człowiek sam w sobie nie posiada istoty człowieka ani jako istoty moralnej, ani jako myślącej. Istota człowieka zawarta jest we wspólnocie, w jedności człowieka z człowiekiem - jedności, która jednak opiera się na rzeczywistej różnicy między Ja i Ty” (Feuerbach, 1988, s. 88). Feuerbach zdecydowanie odrzucał możliwość dialogu z Bogiem, co doprowadziło między innymi za jego przyczyną do pewnych wypaczeń odnośnie rozumienia człowieka i jego konstytucji. Skutki takiego rozumowania miały niemały wpływ w ostatnich dwóch stuleciach na ideologie społeczne oraz procesy edukacyjne i wychowawcze, szczególnie w systemach opartych na marksistowskiej ideologii (Pasierbek, 2007).

Zgola odmiennego zdania był M. Buber, który konstytucję człowieka ściśle upatruje w dialogicznej relacyjności, ale o innych podmiotach. Taki jest zresztą paradygmat personalizmu dialogowego. A mianowicie, owo dialogiczne stawanie się człowieka, jego podmiotowość, osobowość i tożsamość powstaje na bazie czterech podstawowych relacji: do Transcendencji (Boga), i to jest wymiar wertykalny, oraz do drugiego człowieka, do otaczającego go świata (świata innych bytów żyjących, nieludzkich) i do siebie samego – wymiar horyzontalny.

Tyle jedynie, że dla M. Bubera najważniejszą i najistotniejszą, konstytucyjną relacją jest relacja „Ja” (podmiotowego człowieka) do „Ty”, którym może być tylko Bóg.

Kto wymawia słowo Bóg i ma rzeczywiście na myśli Ty (Boga), ten zagaduje – bez względu jakim urojeniem ulega – prawdziwe Ty swojego życia, którego nie można ograniczyć żadne inne i z którym jest w relacji, obejmującej wszystkie inne relacje. Ale nawet ten, kto ma wstręt do imienia i mniema, że jest bezbożny, zagadując całą swoją oddaną istotą Ty swojego życia, którego nie może ograniczyć żadne inne Ty, zagaduje Boga (Buber, 1992, s. 85).

Podobnie argumentuje Buber, kiedy mówi o kształtowaniu charakteru w odniesieniu do odwiecznych norm. Oczywiście, nie jest to łatwe, ani chyba możliwe, jeżeli normatywnie chcielibyśmy je narzucić, nawet jeżeli ich słuszność jest niepodważalna, bowiem – jak

zauważa Buber – współczesny człowiek „zagubiony jest w Molochu zbiorowości” i ten „Moloch” uzurpuje sobie prawo do zawładnięcia człowiekiem. Aby więc odzyskać człowieka i jego podmiotowe „Ja”, odnosząc je do Absolutu, należy odzyskać siebie. W jaki sposób? Otóż

aby nawiązać osobiste kontakty z Absolutem trzeba naprzód ponownie stać się sobą, uratować własną, prawdziwą osobowość. To pragnienie oswobodzenia ukryte jest u każdego w bólu doznawanym na skutek spaczenia stosunku do siebie samego. Chory nieustannie tłumi ból subtelną trucizną i w ten sposób poskramia również i samo pragnienie. Pierwszym więc zadaniem każdego, kto boleje nad zapomnieniem wieczności, jest podtrzymywanie bólu, budzenie pragnienia. I to także jest pierwszym zadaniem wychowawcy (Buber, 1968, s. 92).

Powróćmy jednak do głównej zasady personalizmu dialogowego. Wydaje się, że rozróżnienie egzystencji relacyjnej człowieka w jego relacjach pojedynczych do: Boga, świata, drugiego człowieka i siebie samego jest uzasadnione, jednakże przyglądając się pojedynczej relacji, dochodzimy do wniosku, że każda z nich pociąga za sobą pozostałe. Wynika z tego, że nie można mieć właściwej relacji do Boga, nie mając jednocześnie właściwej relacji do drugiego człowieka, do świata i siebie samego. I tak samo nie można mieć właściwej relacji do drugiego człowieka, bez właściwego odnoszenia tego do Boga, do świata i do siebie samego. Jedna relacja pociąga drugą, to znaczy, że w pełni będą się realizować tylko wtedy, kiedy będzie występować doskonała symfonia pomiędzy nimi. Owa relacyjność niezbitnie dowodzi, iż człowiek jest bytem *ad extra* i *ad intra* jednocześnie. Umiejętność właściwego dialogowania, rozpoznawania bogactwa podmiotowego bytu, z którym wchodzę w relację, stanowi o jakości i bogactwie człowieka” (Pasierbek, 2004).

## Antropologia immanentna – „Ja” podmiotowe i „Ja” przedmiotowe

Wykazaliśmy do tej pory, iż człowiek z natury swojej jest bytem relacyjnym, czyli dialogicznym. Do jego konstytucji, istoty konieczne są owe dwa wymiary relacyjne stawania się człowieka: wertykalny i horyzontalny. Zakładają one konieczność zrozumienia antropologii immanentnej i transcendentalnej, poznania immanentnego i transcendentnego.

Rozpocznijmy od immanencji. Zazwyczaj immanencję przeciwstawia się transcendencji, gdyż immanencja jako taka to coś, co nie przekracza pewnej granicy, coś, co jest jakby zamknięte, ograniczone. *Immanens* z języka łacińskiego to „pozostawać w czymś, tkwić wewnątrz”. Znaczy to, że kierunek poznawczy immanentyzmu skierowany jest do wewnątrz, na poznanie istoty od środka, pomijając całkowicie sferę zewnętrzną. Jako pogląd filozoficzny nie zaprzecza wprawdzie nieskończoności istnienia Boga, ale nie uznaje, że jest On substancjalnie różny od skończonego bytu, co wydaje się sprzeczne. Właściwy sens immanencji dotyczy jednak życia, bowiem nie wymaga ono jakiegos działania z zewnątrz; jest tylko jego samorealizacją (*actio immanens*). Najwyraźniej jest to widoczne w samorealizacji ducha człowieka, który, jak się okazuje, nie wyklucza również samorealizacji w kierunku transcendencji (Rahner i Vorgrimler, 1987).

Czym zatem byłaby antropologia immanentna? Samorealizacją ducha człowieka, całej jego sfery wewnętrznej, jego subiektywności. W niej zawiera się cała moralność człowieka, jego osąd moralny i wybór dobra lub zła, kontakt z tym, co niematerialne, tam jest świadomość, podmiotowość, tożsamość i poznanie. W swoim wewnętrznym „ja” człowiek jest sam ze sobą. Sobór Watykański II określa tę wewnętrzność jako „sumienie”, które „jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa”. Gdzie indziej znów stwierdza, że „w głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos (...) rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyn to, tamtego unikaj” (KDK 16). To właśnie w swojej intymności/immanencji człowiek projektuje swoje szczęście, pragnienia, i poprzez konkretne decyzje stara się to realizować.

Jak to wszystko odnosi się do naszego zagadnienia, czyli w jaki sposób ów duchowy wymiar człowieka wpływa na jego tożsamość i osobowość? A co za tym idzie, jaki jest wpływ ducha człowieka na dialogiczną relację konstytutywną z wyżej wymienionymi?

Wybitny niemiecki protestancki teolog Rudolf Bultmann (1884-1976), analizując biblijną antropologię, konkretnie św. Pawła, zauważa, że człowiek jest człowiekiem wtedy, kiedy ma relację sam ze sobą i jednocześnie potrafi dystansować się do siebie jako podmiotu. To znaczy, jest jednocześnie podmiotem i przedmiotem swojego działania. Dlatego też może się czuć poddany siłom, które wymykają się jego woli, ale też potrafi nad nimi zapanować. Człowiek, według Bultmanna, to byt, który posiada relację z sobą samym i taka relacja może być rzeczowa, konkretna, adekwatna, właściwa, ale może też być dewiacyjna, błędna, czyli człowiek może osiągnąć tożsamość i podmiotowość z sobą samym albo dopuścić do wewnętrznego rozłam w sobie samym, może się „posiadać”, ale także może „zatracać” samego siebie. Człowiek jest zatem jednocześnie podmiotem i przedmiotem własnego „Ja”. Takie stwierdzenie ma fundamentalne znaczenie dla moralnego działania, czyli dla właściwej, tudzież niewłaściwej samoedukacji/formacji. Co więcej, gdyby podmiotowe „Ja”, które Bultmann uznaje za to właściwe, autentyczne, kontrolowało przedmiotowe „Ja” człowieka, czyli swojej przedmiotowości, podatnej na wrogie człowiekowi siły, wówczas jego rozwój byłby właściwy i autentyczny.

Istotą tak rozumianej podmiotowości i tożsamości człowieka jest umiejętność, zdolność poznawcza i zdolność właściwych wyborów, a te dokonują się w oparciu o wybór dobra lub zła. Logiczne jest bowiem, że wybór dobra gwarantuje właściwy jego rozwój i jednocześnie daje szczęście. Tymczasem w opozycji do tegoż staje zło moralne/grzech. Bultmann twierdzi, że właśnie opowiadanie się przeciw dobru czy też niewłaściwe, błędne wybory są wynikiem wewnętrznego rozbicia pomiędzy „Ja” podmiotowym a przedmiotowym. Wtedy, kiedy owo „zewewnętrzne”, przedmiotowe „Ja” bierze górę, mamy do czynienia z roz biciem w człowieku i dochodzi do, powiedzielibyśmy, „wewnętrznej schizofrenii”, która wiedzie na zatracenie. Dopowiedzieć jeszcze należy, by w pełni zrozumieć ten wywód Bultmanna, że tylko to podmiotowe, autentyczne „Ja” jest w stanie posiadać właściwą relację z Bogiem (Bultmann, 1957).

Niewątpliwie, należy zauważyć, że sam ruch poznawczy, immanentny wprowadza pewną formę dualizmu, bowiem pomija w człowieku sferę zewnętrzną, obiektywną, dążącą do nieskończoności, dlatego byłoby poważnym redukcjonizmem osoby człowieka i jego podmiotowości, gdybyśmy nie rozpatrywali go jednocześnie w poznaniu transcendentnym, co dopełnimy później.

## Świadomość podmiotowości i antropologia transcendentalna – pragnienia transcendentalne

Wybitny niemiecki filozof i teolog Karl Rahner (1904-1984) bardzo ciekawie dopełnił personalizm dialogowy i antropologię immanentną poprzez świadomość podmiotowości i antropologię transcendentalną.

W swoich rozważaniach wychodzi od stwierdzenia, że człowiek jest podmiotem siebie samego i własnej świadomości. Jego wyjątkowość opiera się na subiektywności jako podmiocie własnych działań. O co chodzi? Rahner twierdzi, że cokolwiek człowiek wie o sobie, o Bogu, o świecie, i co z rozmysłem akceptuje lub odrzuca, tego nośnikiem jest wiedza o sobie samym jako tym, który to wszystko wie; czyli w człowieku jest to jakby zakodowane, ze względu na to, że stworzony jest na „obraz i Boże podobieństwo”. We wszystkim, co wie, jest świadomy siebie, że to wie. „W świadomości podmiotu należy więc rozróżnić przedmiotowy i niepodmiotowy sposób wiedzenia i chcenia. Samoświadomość nieprzedmiotowa transcenduje wszystkie możliwe przedmioty świadomości. Sama siebie nie może pojąć podmiotowo, gdyż każde możliwe pojęcie znów transcenduje” (Langemeyer, 2000). Samoświadomość, która chciałaby być podmiotowa i zamknąć się w immanencji człowieka, nie znajduje zatem pełni satysfakcji, bowiem wszystko, co odkrywa, prowokuje nowe odkrycie, które się wymyka.

Z drugiej jednak strony odbiera siebie jako podmiot tylko wtedy, gdy coś wie i czegoś chce. A ponieważ chcenie i wiedza są ograniczone w człowieku, stąd te braki, by wszystkiego chcieć i wszystko wiedzieć, uderzają w jego podmiotowość. Z jednej strony jest zatem podmiotem siebie samego, z drugiej strony jest ograniczony w swojej podmiotowości, czyli „ja podmiotowe” i „ja przedmiotowe”. Wydaje się więc, że człowiek w swojej podmiotowości jest nierozwiązywalną tajemnicą i istnieje w nim pewne pęknięcie, które nie zezwala na pełną harmonię w całkowitej immanencji. W tym rozważaniu Rahner podobny jest do R. Bultmanna, o czym mówiliśmy powyżej.

I tutaj przychodzi z pomocą pojęcie transcendencji (z łac. *trans* – poza; *scendere* – przechodzić, wychodzić). Jest to pojęcie filozoficzne, które suponuje podział lub rozróżnienie rzeczywistości na dwie sfery: ziemską i pozaziemską, jedną tutaj, drugą tam, jedna wrażliwą, druga ponadwrażliwą, jedna obiektywizującą, druga nieobiektywizującą, jedna widzialną, druga niewidzialną (Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento, 1986). Rahner i Vorgrimler, tłumacząc to pojęcie, twierdzą, że

ludzka zdolność (wola) poznania i akceptacji (miłości) może zrozumieć byt jednostkowy na podstawie pewnego rodzaju przedujęcia, które ukierunkowane jest na bycie w ogóle, o tyle każde poznanie opiera się na atematycznej, współdanej wiedzy o bycie absolutnym, w której jest już zawarta – chociaż nie wyrażona – wiedza o Bogu, o duchu i o wolności, a więc o tajemnicy, która jest ponad nami i w nas. Dlatego też transcendentalność ludzkiego ducha jest istotną podstawą osoby, odpowiedzialności, doświadczenia religijnego (Rahner, Vorgrimler, 1987).

Rahner uważa, że istotą transcendencji jest to, że jest tajemnicą, ale tajemnicą, do której Ignie człowiek, bowiem w niej znajdzie wytłumaczenie i spełnienie swojej podmiotowości, czyli owego wiedzieć i chcieć. Człowiek staje się, według Rahnera, otwartością na tę tajemnicę, czyli samotranscenduje, przekracza samego siebie w swej ograniczoności. A ponieważ człowiek jest bytem, który jako podmiot się staje, czyli realizuje, stąd też ten ruch w kierunku transcendencji, czyli Boga, albo jak chcą dzisiaj inni, do jakiegoś Osobowego Bytu (High Power), który kieruje losem tego świata. Wynika z tego jasno, że człowiek jest bytem dialogicznym, czyli ciągle potrzebuje doskonałego punktu odniesienia dla realizacji swojej podmiotowości, a co za tym idzie również osobowości. Bez tej relacji: Bóg – człowiek, ten ostatni nie byłby w stanie rozumieć siebie.

Wyłania nam się z tego tzw. antropologia transcendentalna. Jej inspiratorem był belgijski jezuita Joseph Maréchal (1878-1944). Opracował metodę wiarygodności przepowiadania chrześcijańskiego na temat Boga. Z jego inspiracji i koncepcji korzystali, każdy na swój sposób: Karl Rahner, Johann Baptist Lotz, Bernhard Welte, Max Müller, Hermann Krings, Emerich Coreth, Jörg Splett, Karl-Heinz Weger i inni (Rahner, 1987).

Argumentacja antropologii transcendentalnej rozpoczyna się od rzeczywistości, która niewątpliwie istnieje – od człowieczeństwa człowieka. Człowiek ze swej natury dąży do tego, co go przewyższa, co otwiera przed nim nowe horyzonty i nowe możliwości, co przynajmniej w potencji zaspokoi jego aspiracje. W tym wszystkim Bóg jawi się jako warunek możliwości pełnej wolności człowieka, jego moralności, miłości międzyludzkiej i wiary w sens życia, pomimo zagrożeń płynących ze śmierci. Tego, którego wierzący nazywają Bogiem, daje się poznać jako: wolność, miłość, nieograniczone ofiarowanie siebie, jako fundament rzeczywistości, która nadaje sens życiu.

## Poznanie człowieka „Ty” w wydarzeniu spotkania – przestrzeń dialogiczna

Obie koncepcje (antropologia immanentna i antropologia transcendentalna) wymuszają na istotowości człowieka konieczność właściwego poznania wszystkich podmiotów biorących udział w realizacji człowieczeństwa poprzez dialog. Jednakże ze względu na dialogowy charakter osoby człowiek realizuje siebie tylko w kontakcie z Bogiem/Transcendencją oraz w relacjach z innymi ludźmi, dlatego że ta relacja musi być osobowa. Przedmioty nie są w stanie wypełnić pustki istniejącej wokół nas, dlatego osoba szuka duchowego kontaktu z drugą osobą, człowiek nachyla się ku



człowiekowi, „ja” pragnie się realizować w „ty”. Ze względu na ograniczoność i ułomność ludzkiego poznania każdy człowiek bardzo się trudzi w możliwościach poznania drugiego człowieka.

Okazuje się bowiem, że często źle patrzymy na siebie, przez co nie jesteśmy w stanie właściwie poznać drugiego i nie dochodzimy w ten sposób do całej prawdy o drugim człowieku. Trudność w tym, że w naszym patrzeniu na drugiego zbyt mocno „dostrzegamy” i akcentujemy zło i wszelakie braki drugiego, które zaciemniają prawdę o człowieku. Tymczasem człowiek nie może autentycznie wyrażać siebie poprzez zło, gdyż z natury swojej jest dobry. Dlatego zło jest zaprzeczeniem prawdziwości człowieka. Patrząc na niego poprzez jego ułomności, upadki, niedociągnięcia, grzechy, nie jesteśmy w stanie dotrzeć i dojrzeć tego prawdziwego człowieka, bo w rzeczywistości to nie jest on. W związku z tym moglibyśmy wysunąć tezę, że tylko dostrzegając dobro w drugim człowieku, jesteśmy w stanie dotrzeć do jego prawdziwego „ja”. Człowiek prawdziwie wyraża siebie tylko poprzez dobro. Nasuwa się konkluzja tej refleksji: we właściwym dialogu mającym na celu prawdziwe poznanie drugiego człowieka należy szukać i dostrzegać w nim dobro jako autentyczny i prawdziwy wyraz jego tożsamości (Pasierbek, 2004).

Jednakże najwłaściwszą formą odniesienia się osoby do osoby jest miłość, której istota sprowadza się do zachwytu nad niepowtarzalnością drugiego człowieka i udzielenia mu czegoś z siebie. Miłość sprawia, że człowiek identyfikuje się z drugim, odkrywa w nim siebie, odczuwa to wszystko, co go spotyka – dobrego i złego – jako dobro lub zło sobie wyrządzone. Nie od dziś wiadomo, że człowiek może być szczęśliwy tylko wtedy, gdy kocha i daje coś z siebie. I nie o to chodzi, by ludziom działało się jak najlepiej, lecz problem w tym, by między nimi było jak najwięcej miłości. W ostatnim czasie przypomniał tę prawdę Sobór Watykański II: „Człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK, 24). Dlatego dialog nie jest tylko wymianą myśli, ale zawsze w jakiś sposób „wymianą darów” (Jan Paweł II, 1995, nr 28). Ważne więc jest, byśmy wychowywali siebie wzajemnie do postawy obdarowywania innych tym, co posiadamy, bowiem „więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu” (Dz 20, 35).

## Edukacyjne implikacje dialogicznej antropologii immanentnej i transcendentalnej

Z przeprowadzonego rozumowania dotyczącego bytowości i podmiotowości dialogicznej człowieka na bazie antropologii immanentnej i transcendentalnej wysnuć można następujące implikacje edukacyjne, posiłkując się doskonałym opisem tegoż przez J. Garę w książce *Pedagogiczne implikacje filozofii dialogu* (2008). Oczywiście, zrozumiałe jest, iż od przyjęcia konkretnej antropologii i jej rozumienia zależeć będzie cały proces integracji osobowej i edukacyjnej.

Biorąc pod uwagę filozofię dialogu oraz antropologię immanentną i transcendentną, należałoby wyróżnić trzy wymiary (triadyczna struktura wertykalno-horyzontalna wychowania do wyboru), które proponuje J. Gara: aproksymacja, transgresja i transcendencja.

Pierwszy z nich to transgresja (tutaj trzymamy się wyводу myśli J. Gary). Pojęcie to wywodzi się z łaciny (*transgressio* – przekroczenie, przejście). W naszym wypadku oznaczać będzie wykraczanie poza siebie, poza swoje myślenie, projektowanie, poza własny *status quo*. Gara, przywołując wybitnego, polskiego psychologa J. Koziuleckiego, na podstawie jego rozumienia transgresji twierdzi, że „transgresje ludzkie to «czynny-wyczyny», które pozwalają zmienić i zmodyfikować strukturę otaczającej rzeczywistości; to kolejne wciąż na nowo podejmowane «akty stwarzania» – powoływania do bytu tego, czego nie było, jakości, które były nieobecne” (Gara, 2008, s. 230). W takim zachowaniu człowieka widać wyraźnie dynamizm rozwojowy, twórczy, on cały jest aktywny i to, co tworzy, jest czystą inwencją wewnętrznego bogactwa. Odnieść to również można – twierdzi Gara – do buberowskiej „wolności niższej”, czyli do możliwości ludzkiego rozwoju, do owej immanencji. Ona też stoi u podstaw szeregu różnych rozstrzygnięć, przede wszystkim jednak ukierunkowana jest na postawę relacyjności i odpowiedzialności za drugiego, przez co realizuje swoją podmiotowość i istotowość.

Drugim wymiarem jest transcendencja. Omawiana już powyżej antropologia transcendentna wykazuje, iż naturalny ruch rozwojowy osobowości człowieka kieruje „ku” i „dla” Transcendencji, czyli ku czemuś/Komuś, kto go przewyższa, kto daje nadzieję na dopełnianie własnej niedoskonałości. Co więcej, ten „transcendentny ruch” natury człowieka otwiera go na to, co zewnętrzne, co poza nim, co nieskończone, a jednocześnie owiane jest jakimś „misterium”, a to uczy pokory. Jednakże, gdyby Transcendencja przestała być „misterium”, człowiek straciłby sens nadziei nieskończoności, która ciągle w nim drzemie. W tym transcendentnym wymiarze ważne jest pragnienie „transcendowania”, permanentne wychodzenie „poza” i „ku”, co wzmaga sensowność egzystencjalną. Tutaj przede wszystkim ważne jest pytanie o człowieka, jego teraźniejszość i przyszłość, o jego egzystencję (Gara, 2008). Nawet, jeżeli lubimy opierać wszystko na empirii, i to jedynie jest prawdziwe, co doświadczalne, to jednak biorąc pod uwagę ograniczoność ludzkiego poznania, ludzkich możliwości i nieprzewidywalności, Transcendencja jawi się tutaj jako niezbywalna Konieczność sensownego bytowania człowieka. Ważne jest uwzględnianie tego wymiaru rozwoju edukacyjnego człowieka na wszystkich etapach jego życia, gdyż naturalnie wypływa on z nieograniczonego świata ludzkich pragnień.

Trzeci horyzont wychowawczy w odniesieniu do personalizmu dialogowego to aproksymacja (łac. *prope* – blisko, poblizko, prawie). To pojęcie rozumiane jako przybliżanie całego procesu wychowawczego. Opiera się on na dwóch wcześniejszych kierunkach: transgresji i transcendencji.

U podstaw rozwoju twórczych sił człowieka leżą akty transgresji, zaś u podstaw wciąż ponawianego zwrócenia się ku innemu człowiekowi doświadczenia transcendencji. Sam wzrost „ruchu bycia” (do „posiadania siebie”), jak i wzrost „ruchu bycia” (do „wykraczania

ku”) wyraża się natomiast w sposób aproksymatywny, tzn. wylania się w coraz większym stopniu z każdym kolejnym krokiem stawianym na drodze. Sens ogólnego kierunku owego wzrostu wzmacniany jest zatem każdym kolejnym ruchem przekraczania siebie i wykraczania ku temu, co względem nas samych zewnętrzne (Gara, 2008, s. 240-241).

Chodzi więc tutaj o ciągły proces „stawania się”, który w wychowaniu jest nieodzowny. Są to kolejno po sobie następujące przybliżenia, które wymagają ciągłego zaangażowania i ukierunkowania na niewiadomą bliskiej przyszłości. Ciągłe „wylanianie się” czegoś nowego, bliskiego, ale jeszcze nie oswojonego. Z tym niewątpliwie łączy się postawa otwartości i wolności.

Wydaje się, że można byłoby wyłonić jeszcze jeden wymiar, który nazwałbym apropriacją (łac. *approprio* – przywłaszczyć, przyswajając, czynić swoim). O tym wymiarze nie mówi J. Gara, a wydaje się istotny. Wszystkie trzy ruchy strukturalne: aproksymatywny, transgresyjny i transcendentny zakładają świadomość i aktywność osoby i są skierowane raczej w kierunku pozapodmiotowym, nawet jeżeli ostatecznie wyboru dokonuje podmiot w immanentności. W tym wypadku apropriacja polegałaby na „ruchu powrotnym” z owych trzech wcześniejszych, co połączyłoby doskonale transcendentno-immanentny wymiar człowieka. Wszystkie doświadczenia „pozapodmiotowe”, owe relacje „od – do” niosą w sobie niezbywalną, bogatą treść, która poprzez akt „przywłaszczenia, przyswojenia”, także poznania/zrozumienia, refleksji, sprawia, iż immanencja i transcendencja zamykają się w podmiotowym „ja” osoby. O takim procesie edukacyjnym traktuje tzw. „edukacja kontemplatywna” powstała w latach 70. ubiegłego w Stanach Zjednoczonych, a powoli uprawiana także w Europie (Pasierbek, 2016).

#### BIBLIOGRAFIA

- Buber, M. (1968). Kształcenie charakteru. Tłum. M.Ś. *Znak*, nr 7-8 (169-170), 915-926.
- Buber, M. (1992). *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Bultmann, R. (1957). *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Coenen, L., Beyreuther, E. i Bietenhard, H. (red.). (1986). *Dizionario dei concetti biblici*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Feuerbach, L. (1988). *Wybór pism*. T. II, *Zasady filozofii przyszłości*. Warszawa: PWN.
- Gara, J. (2008). *Pedagogiczne implikacje filozofii dialogu*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Jan Paweł II. (1995). Encyklika *Ut unum sint*. Watykan.
- Langemeyer, G. (2000). *Antropologia teologiczna*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Lévinas, E. (1998). *Całość i nieskończoność*. Tłum. M. Kowalska, wstęp B. Skarga. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pasierbek, W. (2004). Duchowa formacja człowieka wyzwaniem dla humanizmu XXI wieku. W: W. Pasierbek i R. Terlecki (red.), *Człowiek w jednoczącej się Europie*. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie, Wydawnictwo WAM.
- Pasierbek, W. (2007). Aktualność transcendentnego charakteru antropologii teologicznej dla pedagogiki. W: A. Hajduk i J. Mólka (red.), *Pedagogika wiary*. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie, Wydawnictwo WAM.

Pasierbek, W. (2016). Jesuit philosophy of contemplative education. *Horyzonty Wychowania*. Vol. 15, No. 33, 9-22.

Rahner, K. (1987). *Podstawowy wykład wiary*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Rahner, K. i Vorgrimler, H. (1987). *Mały słownik teologiczny*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Sobór Watykański II. (1967). *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes” (KDK)*. Poznań: Pallottinum.

### Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>