

ARTYKUŁY

Rocznik Pedagogiczny 40/2017
PL ISSN 0137-9585

TADEUSZ SŁAWEK
Uniwersytet Śląski w Katowicach

EDUKACJA JAKO TWORZENIE I PODTRZYMYWANIE KULTURY NADZIEI

Abstrakt

Odróżniając “nadzieję” od “oczekiwań”, staramy się wypracować naszą drogę ku modelowi edukacji, która byłaby nie tylko zestawem procedur pozwalających uczniom uzyskać fakty i dane do zaimplementowania w zdolnościach technicznych i praktycznych, ale która jednocześnie umożliwiałaby im krytyczną refleksję nad jakością życia w ponowoczesnych warunkach zorientowanej rynkowo globalizacji. Taka edukacja, którą nazywamy „sytuacjonistyczną”, nie ma na celu nauczania ucznia jak dostosować się do wymagań świata, ale (zgodnie z ujęciem Guy Deborda i jego filozofii i praktyki sytuacjonistycznej) jak praktykować wolność w celu zmieniania świata, by uczynić go bardziej otwartym na rozwój ludzkiej indywidualności. To implikuje przebudzenie na wszelkie komplikacje współczesnego świata, ale także wytycza ścieżkę do kultury nadziei, która zgodnie z ujęciem Ernsta Blocha, jest najbardziej ludzkim z wszystkich mentalnych doznań oraz pozwala usytuować się wobec najdalszych horyzontów przyszłości – czyli najbardziej przejmujących kwestii w obecnej sytuacji – tworząc szansę na rozwój kultury gościnności.

Słowa kluczowe: kultura nadziei, pedagogika sytuacjonistyczna, filozofia edukacji

1.

Zacznijmy od cytatu:

»Sytuacja jest beznadziejna«. No tak, to prawda. Ale jaka sytuacja jest pełna nadziei? Taka, w której człowiek potrafi odróżnić siebie od sytuacji. Kiedy mnie wciąga bagno, to utożsamiam się z nim dopiero jako trup, jak mnie już wciągnie. Pułapka kolektywu, rola narodowego niewolnika, którą w dodatku trzeba grać tak, jakbyśmy grali prawdziwą rolę¹.

Jakie ostrzeżenia płyną z tej zapisanej w dzienniku pisarza uwagi? Po pierwsze, jeśli sprawy i nasze zabieganie *wciągają* nas, zatem nadzieja nie jest stanem częstym i powszechnym. Odróżnijmy jednak nadzieję od oczekiwań.

¹ I. Kertesz, *Dziennik galernika*, przeł. E. Cygielska, WAB, Warszawa 2006, s. 144.

Otulina zdarzeń, która nas spowija, atmosfera życia, którą oddychamy, rzeczywistość układająca wokół nas swoje figury, na ogół nie korespondują z naszymi oczekiwaniami, które są naturalnym sposobem umiejscawiania się jednostki w zamęcie wydarzeń. Często wbrew naszej woli, ale skutecznie, świat konstytuuje się w konstelacje, wobec których żyjemy jakieś konkretne oczekiwania, których wszelako nie powinniśmy utożsamiać z nadzieją. Jeśli tak postąpimy, łatwo odczuwamy, że *straciliśmy* nadzieję, a może nawet, że przystaliśmy na to, że świat, jeśli nie jest *beznadziejny*, jest światem *bez nadziei*. Aby nie tracić nadziei, musimy oddzielić ją od oczekiwań, a różnica ta niech będzie źródłem zapytywania, czym jest nadzieja i co czyni z naszym życiem oraz jak odmienia rzeczywistość. Nie oznacza to, że znamy odpowiedź, a jedynie potwierdza doniosłość i konieczność pytania.

Po drugie, pewien zamysł odpowiedzi kryje się w rozważeniu możliwości, że sytuacją pełną nadziei jest taka, w której rzekam się ścisłego przylegania do świata. Dokonuje się cięcie odrywające mnie od tkanki zdarzeń. Sytuacja i ja już nie stanowimy jedności; między nami pojawiła się pewna smuga, zastanawiająca figura. Nie do końca zrozumiała, lecz intrygująca i pobudzająca do myślenia. Patrząc na arcydzieło Hansa Holbeina zdołające National Gallery, powiedzielibyśmy, że składa się ono z dwóch warstw. Jedna jest domeną przyległości i zrozumienia, którą zawdzięczamy znajomości rzeczy i biegłości w posługiwaniu się nimi. Przeczytaliśmy książki stojące na półce, potrafimy obsłużyć ze znanstwem przyrządy astronomiczne, pod naszymi sprawnymi palcami instrumenty rozdrągają się harmonijnym dźwiękami. Druga warstwa przeciwnie – spoglądamy na nią i nie pojmujemy, widzimy bez utożsamienia, bowiem kształt odmawia posłusznego ułożenia się w jakiegokolwiek przypisanej mu i znanej naszemu oku postaci. Teraz odróżniamy się od rzeczywistości, czujemy się w niej *nieswojo*. Jeśli, jak twierdzi Kertesz, pełna nadziei jest sytuacja, w której człowiek jest zdolny do odróżnienia się od sytuacji, w której się znajduje, zatem – i to druga nauka: nadzieja jest anamorficzna, inicjuje ją wstrząs porzucenia znanych i rozpoznawalnych form. „Stajemy jak wryci”. Nie rozpoznajemy przekształconej rzeczywistości.

Po trzecie, wiemy już, że nadzieja oznacza konieczność pytania, doznania *nie-swojności* i *nieswojskości* sytuacji, utraty formy. A teraz dodamy, że nadzieja to odmowa zgody na bycie wciągniętym w zastany stan rzeczy. Odróżnianie się od sytuacji oznacza odrzucenie, a przynajmniej postawienie mocnego znaku zapytania przed wszelkiego rodzaju *tożsamością*. Aby żywić nadzieję, muszę nie być tożsamy; ani ze światem i jego konstelacjami faktów, ani z sobą samym, bowiem tożsamość taka zostaje mi narzucona przez owe konstelacje. To dlatego Kertesz mówi o „roli narodowego niewolnika” jako o sytuacji wykluczającej nadzieję. Jeśli ma rację, prowadzi to do wniosku, że nadzieja jest sprawą wolności. Dopiero odrzucając rolę „niewolnika” otwieram drogę nadziei i jej indywidualnemu charakterowi. Nadzieja nie jest bowiem kolektywna; nie doświadcza jej klasa społeczna ani naród, a jedynie wolna jednostka. Polityka nadziei nie wiąże się z właściwą pragmatycznej polityce tendencją do rozgraniczania i dzielenia. Jej siła nie wywodzi się z nachalnej tożsamości, jaką usiłuje konstruować

polityka historyczna (tej właściwa jest nostalgia), lecz z poczucia znaczenia różnorodności. Nadzieja jest kosmo-polityczna i internacjonalna. Przypomina o tym przestroga Denisa de Rougemonta w słynnym *Liście otwartym do Europejczyków* napisanym w 1951 roku: „współczesne Państwa-Narody przyniosły Europie tylko nieszczęścia: rozpoczynając się od lat 1880-tych potężną falą kolonializmów, śmierć 38 milionów w czasie dwóch wojen, schyłek tysiącletniej pozycji, upokorzenie w obliczu nowych potęg światowych”². Nadzieja pokonuje granice. Głęboki przekaz chrześcijańskiej nadziei wykracza poza wszelkie granice narodowe, a gościnność chrześcijańska ma być bezwarunkowa – czyli bez-graniczna. Jak czytamy w *Liście św. Pawła do Kolosan*:

A tu już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich [jest] Chrystus. Jako więc wybrańcy Boży – święci i umiłowani – obleczcie się w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość, znosząc jedni drugich i wybacząc sobie nawzajem (3.11–13).

2.

Tak rozumiana nadzieja i starania o jej odzyskanie winny stanowić serce zabiegów pedagogiki, którą pozwalam sobie nazwać *sytuacjonistyczną*. Czynię to z dwóch powodów. Najpierw dlatego, iż źródłem tej pedagogiki jest zawsze człowiek w *sytuacji*. A więc nie abstrakcyjna jednostka wypreparowana z otuliny zdarzeń, lecz indywiduum związane, nieodzownie i nieuchronnie *zaangażowane* w otaczający świat. Drugi powodem jest nawiązanie do tradycji ruchu sytuacjonistów, którzy pod znakiem filozofii i praktyki Guy Deborda pragnęli zagospodarować miejskie otoczenie jako przestrzeń wolności indywiduum. Zadanie tym pilniejsze, im bardziej postępuje proces uniformizacji przestrzeni życia i ludzkiego w niej zachowania. To, co pisał o architekturze miejskiej Friedensreich Hundertwasser możemy odnieść do sytuacjonistycznej pedagogiki nadziei – w obu przypadkach stawką jest zrozumienie najbliższego otoczenia oraz odnalezienie w nim przestrzeni wolności. „Mieszkaniec domu czynszowego musi mieć możliwość wychylenia się z okna i obdrapywania murów lub malowania elewacji na różowo jak daleko sięgnie pędzlem. Już z ulicy będzie można dostrzec, że mieszka tam człowiek, który różni się od swoich stłamszonych sąsiadów”³.

3.

Pytanie pedagogiki sytuacjonistycznej będącej pedagogiką ontologicznego cięcia brzmi zatem następująco: jeśli istotą jest zdolność do odróżniania się od

² D. de Rougemont, *List otwarty do Europejczyków*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, „Literatura na świecie” 1991, nr 10, s. 21.

³ F. Hundertwasser, *Manifest pleśni przeciwko racjonalizmowi w architekturze*, przeł. P. Krzaczkowski, [w:] *Przewodnik dla dryfujących. Antologia tekstów sytuacjonistycznych o mieście*. Bęc zmiana, Warszawa [brak daty], s. 411.

„sytuacji”, w której się znajdujemy, to, po pierwsze, musimy mieć jej świadomość (zdarzenia nie mogą być „przezroczyście”, muszą „nabrać ciała”, stać się wręcz dotkliwe w swej materialności) oraz, po drugie, nawet jeśli tyczy się ona wielu ludzi, sytuacja musi być sprawą „osobistą”, jednostkową. A więc: indywiduum zostaje dotknięte siłami tworzącymi ową sytuację nie dlatego, że jest ważniejsze od reszty uczestników danej sytuacji, lecz dlatego, że tylko poczucie i przeżycie oddziaływania owej sytuacji na jej jednostkowy los sprawi, że będzie ona w stanie odpowiedzialnie zająć się losami ogółu. Jednostka zapewne uczyni wszystko, aby rozpatrzeć sytuację w sposób maksymalnie precyzyjny, ocenić fakty i zdarzenia z naukową przenikliwością i bezstronnością, ale w ostatecznym rozrachunku jej zachowanie wyniknie z jeszcze innego źródła. Nie będzie nim konstatacja zaczerpnięta z lektury naukowych ustaleń, lecz działanie biorące początek w przeświadczeniu, że jakość przyszłości zależy od momentu, w którym dostrzegam, w nagłym rozbłysku, że dotychczasowa konstrukcja sytuacji przedstawiająca się jako pewna i niewzruszona zmienia radykalnie swój charakter. Była w gruncie rzeczy czymś, co do mnie, wbrew swej jaskrawej zdawałoby się oczywistości, jakby „nie docierało”, co się mnie w najbardziej osobistym i osobowym sensie „nie tyczyło”. Rzeczywistość – nagle okazuje się w tym rozświetleniu – nie była „osobowa”, lecz „towarowa”, a ja byłem elementem asortymentu tychże towarów. Barbara Skarga pisze trafnie o takiej chwili jako o momencie przebudzenia: „Przebudzenie, które wstrząsa pokojem, które porusza do głębi, zwraca ku nieskończoności i wskazuje drogę ku niemu, drogę, której końca nie znamy”⁴. Pedagogika sytuacjonistyczna nigdy nie dobiega kresu, jest *bez końca* nie w sensie *life-long learning*, ale dlatego, że jako praktyka skupiona na odzyskiwaniu wolności nigdy nie wie *do końca*, jakie będą (nigdy nie „końcowe”) efekty jej działania. Ta błogosławiona niewiedza pedagogiki jest otwarciem dla nadziei.

4.

Pojawiający się w wypowiedzi Barbary Skargi motyw przebudzenia jest nader istotny, bowiem chcielibyśmy nazwać ów moment przebudzenia „duchem”, dyspozycją człowieka do tego, by – nie odżegnując się od ustaleń nauki – nie czynił z nich bezwarunkowego kryterium słuszności swych działań. Taka decyzja oznaczałaby zamknięcie przestrzeni i czasu człowieka: przestrzeni – do wyznaczonych i opisanych faktów, czasu – do tego, co tu i teraz. Potrzebna jest siła wyprowadzająca nas z owych ograniczeń, siła zdolna do przenikania granic, półlegalna, nieoficjalna zdolność do przemycania przez kordony rzeczy zabronionych, a ściślej – uznanych za zabronione. Tą siłą jest wyobraźnia, którą Barbara Skarga ceni wysoko, uznając ją za dyspozycję rodzącą „wewnętrzna możliwość poznania ontologicznego”, bowiem „ona to otwiera drogę ku pierwotnej podstawie źródłowej”⁵. I jeszcze wiele wyjaśniające zdanie Kanta na

⁴ B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków 2005, s. 61.

⁵ Tamże, s. 173.

temat zadania wyobraźni: „Wyobraźnia ma mianowicie zebrać różnorodne dane naoczności w jeden obraz”⁶. Pedagogika musi sprostać fundamentalnej sytuacji ludzkiej kondycji: egzystujemy nieuchronnie otoczeni i współtworzeni przez nieprzewidywalne przypadki i zdarzenia losu. Wiedział o tym doskonale Lawrence Sterne, wielokrotnie każąc Tristramowi Shandy żalić się, że jest ofiarą błędnego przypadku. Uczenie i wychowywanie to szkoła sytuowania się wobec zrzędzeń losu i przypadkowych okoliczności. Nadzieja czerpie swą siłę z pokory wobec sytuacji, której ani nie poddajemy się bezwolnie, ani też nie przypisujemy sobie wobec niej szczególnej roli sprawczej. Rozumność nadziei odkrywa racjonalność człowieka jako zdolność do uświadamiania sobie ograniczeń, poddania w wątpliwość roszczeń i oczekiwań racjonalności. Tego uczy nadzieja. Józef Tischner pisze, iż „życie jest mądrzejsze od ludzi”⁷, a skoro tak, zatem tylko „wydaje się, że to my wybraliśmy sobie nadzieję, ale gdy się lepiej przyjrzeć, okazuje się, że to ona wybrała nas”⁸.

5.

To, co najbliższe jest bardziej nieznanemu niż odległe horyzonty. Dla Ernsta Blocha nadzieja jest „najbardziej ludzką z wszystkich mentalnych doznań”⁹ dlatego, że to ona, z racji na swą orientację ku przyszłości, pozwala nadać sens najbliższym okolicznościom naszego życia, których znaczenia najczęściej nie pojmujemy, a jedynie rejestrujemy tak, jak rejestruje się na mapie mijane punkty orientacyjne. Tymczasem, pisze Bloch, przygodne wydarzenia otulające i wnioskujące w nasze życie, to, co najbliższe „jest tym, co najciemniejsze (...), a splot zagadek dotyczących egzystencji znajduje się w tym, co najbliżej nas”¹⁰. Żyjemy więc w świetle tego, co nie-do-końca *tu* i nie-do-końca *teraz*, w świetle tego co jest przyszłością, a do czego dostęp otwiera nam nadzieja, dzięki której składamy w drobne i ulotne konstelacje przygodne okoliczności naszego dnia codziennego.

Uczyć się to nie przyswajając sobie wiedzę, fakty i dane, ale komponować ze zdarzeń losu i przypadków konstelacje, a tego zadania rozum i wyobraźnia muszą podjąć się wspólnie.

Virginia Woolf, która rozpoczyna drogę życiową jako nauczycielka literatury w Morley College precyzuje cel swej pracy jako otwarcie przed uczniami możliwości doświadczenia „chwili świadomego życia”, *moments of being*, to zaś może dokonać się tylko dzięki praktykowaniu sztuki „łączenia myśli”, *connect ideas*. Odkrywanie zasady powszechnej kompozycyjności świata – oto powołanie pedagogiki sytuacjonistycznej. Także, a może przede wszystkim, kompozycyjności, w której wielka rola przypada elementom świata nieludzkiego. Notuje Woolf w swym szkicu: „poszum

⁶ Tamże, s. 172.

⁷ J. Tischner, *Etyka solidarności*, Znak, Kraków 2000, s. 117.

⁸ Tamże, s. 130.

⁹ E. Bloch, *The Principle of Hope*, przeł. N. Plaice, S. Plaice, P. Knight, MIT Press, Cambridge Mass. 1995, t. 1, s. 75.

¹⁰ Tamże, s. 292.

i szelest liści każe mi się zatrzymać i pomyśleć nad tym, jak wiele sił innych niż ludzkie ciągle na nas oddziałuje¹¹. Zatrzymać się, by pomyśleć o tym, co nas nie tylko otacza, ale współtworzy – oto zadanie pedagogiki nadziei: konsolidowanie świata w kruche i nietrwałe konstelacje, za które jesteśmy odpowiedzialni.

6.

A zatem mówiąc jeszcze inaczej, pytanie pedagogiki sytuacjonistycznej, którą nazywam także pedagogiką gościnności, da się także sformułować jeszcze inaczej: czy możliwe jest dzisiaj kształtowanie tragicznej wizji życia. Lub inaczej: czy tragedia jako forma przeżywania indywidualnego losu jest do pomyślenia w dzisiejszym, świecie lubiącym się określać przy pomocy sufiksu „post-”. Czy nasz obraz świata jest więc post-tragiczny? Pytanie to jest pilne i winniśmy je zadawać uporczywie, bowiem – wracając do przywołanej przed chwilą terminologii – rzeczywistość ponowoczesna okazuje się bardziej „towarowa” niż „osobowa”, rozgrywa się w sekwencjach przedmiotów porządkowanych w hierarchii ważności, mody i statusu, politycznej przydatności, a wszystko to funkcjonuje w żelaznym rygorze narastania, nasilającego się gromadzenia, kumulowania wszystkiego, co się da. „Towarowość” życia oznacza właśnie powierzenie się władzy przedmiotów sprowadzające nas samych (o ile nie nastąpi „moment przebudzenia”) do rangi przedmiotu. To zaś wiedzie do idealizacji pomnażania i deprecjacji wszelkiej straty. Tymczasem tragedia bierze swój zaczyn ze straty właśnie, straty dogłębnej, tak bolesnej, że nie dającej ogarnąć się racjonalnym myśleniem, choć być może (jak w przypadku Edypa), strata ta długo pozostanie nieuświadomiona i nieznaną. A przecież wciąż w ciszy nieprzerwanie drąży swe korytarze w egzystencji króla Teb. Terry Eagleton pisze, że post-tragiczność postmodernizmu polega na tym, że tragedia zakłada niepowetowaną stratę, podczas gdy postmodernizm nie dopatruje się w świecie żadnych poważnych braków. (...) Podmiot postmodernistyczny nie znajduje w sobie tyle głębi i ciągłości, by mógł kandydować do roli tragicznego samoogółocenia (*self-dispossession*)¹². Pedagogika sytuacjonistyczna uczyni z pojęcia straty jeden z punktów, wokół którego skupi swoją refleksję i swe działanie korygując w ten sposób dominujące tendencje ponowoczesności. Znaczący jest tu tytuł książki-wywiadu Andrzeja Stasiuka *Życie to jednak strata jest*¹³.

7.

Przywołujemy ideę tragedii z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, że wiąże się z nią pewnego rodzaju podniosłość spleciona z nagłym szokiem, wstrząsem,

¹¹ V. Woolf, *A Sketch of the Past*, [w:] *Moments of Being. A Collection of Autobiographical Writings*, red. J. Schulkind, Harcourt, New York 1985, s. 133.

¹² T. Eagleton, *Culture and the Death of God*, Yale University Press, New Haven 2014, s. 186.

¹³ A. Stasiuk, D. Wodecka, *Życie to jednak strata jest*, Wydawnictwo Agora SA, Warszawa, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2015.

przebudzeniem, wybiciem z normalności. Tragedia dowodzi, że rzeczywistość, którą uważam za pewną i w jakimś sensie gwarantowaną, zawiera w sobie puste miejsca, białe plamy, w których zawodzą powszechnie stosowane mapy i nawigacje. W mniej lub bardziej radykalny sposób tragedia stanowi gruntowną, choć nie zawsze oczywistą i zrozumiałą krytykę mojego osadzenia w świecie. Dzisiaj, zważywszy na globalizację zagrożeń, tragedia przesuwą się w stronę apokaliptyczności. Już nie tylko mój los zostaje zachwiany; kruszy się konstrukcja losu powszechnego. Za sprawą kryzysu ekonomicznego, przewidywalnego końca epoki ropy naftowej, ocieplenia klimatu, które zagrozi fizycznie istnieniu nisko położonych państw, nierozumnej polityki węglowej, bezwzględnej politycznej konkurencji mocarstw, życie nie może być już pewne siebie.

Po drugie, choć skupia się na jednostce, tragedia nieuchronnie dowodzi jak złudne były wszelkie dotychczasowe przeświadczenia o samowystarczalności indywiduum mającym być kowalem własnego losu. Pojawia się wrażliwość na wszystko to, co sprawia, że NIE jestem wyłączną i jedyną siłą odpowiedzialną za kształt swojego życia. Czeladnik w *Szewcach* Witkacego ujmie to zwięźle: „Czy to tylko nie złudzenie, że my naprawdę nowe życie tworzymy? Może się tak łudzimy, aby ten komfort właśnie usprawiedliwić. A może rządzą nami siły, których istoty nie znamy? I jesteśmy w ich rękach marionetkami tylko?”¹⁴. Tą drogą nabieram szacunku do tego, co poza mną, przyjmuję to wszystko *gościnnie*. Tragedia w spektakularny, niekiedy okrutny sposób wpędzając mnie w samotność, uczy, że ostatecznie nie jestem sam, i że nawet w chwilach opuszczenia mój los zależy od gry wielu zewnętrznych okoliczności. Po trzecie wreszcie, tragedia jest szkołą trudnej nadziei. Nie jest to nadzieja proveniencji oświeceniowej, każąca wierzyć, że wszystko będzie lepiej, bowiem bieg historii polega na stopniowym doskonaleniu się człowieka. Jej źródłem nie jest też przekonanie o zasadniczo racjonalnym uporządkowaniu świata i o tym, że u jego podłoża leży jakiś wypracowany starannie, choć być może nie do końca jeszcze odkryty, sens. Nadzieja wynikająca z tragedii bierze się z przekonania, że nasze porażki i klęski (w tym znaczeniu, jakie nadaje im zastany porządek rzeczy) są być może chwilą rozpoznania tego, czym jest w istocie zwycięstwo. Uznanie konieczności jest doświadczeniem wolności innej niż ta gwarantowana zasadami prawa. Nadzieja, o której mówimy nie jest nadzieją na *coś*. Przeciwnie – jest sposobem rozważania koniecznego *nic*. To *nic* jest *wokół*, ale przede wszystkim *w* nas. W ten sposób nadzieja bierze swe źródło w tragedii, ale jednocześnie wyprowadza nas poza nią, pokazując twórcze konsekwencji tragicznej wizji życia. Z jednej strony nadzieja to, jak pisze Alan Mittleman: „(...) rodzaj wiedzy [który – T.S.] pozwala nam stawić opór tragedii i rozpaczy jako formom ostatecznej mądrości”¹⁵. Z drugiej rację ma także Miguel de Unamuno, kiedy mówi „o tym najszlachetniejszym,

¹⁴ Witkacy, *Szewcy*, [w:] Witkacy, *Dramaty*, PIW, Warszawa 1972, t. 2, s. 564.

¹⁵ A. Mittleman, *Hope in a Democratic Age*, Oxford University Press, Oxford, New York 2009, s. 270.

najgłębszym, najbardziej ludzkim i najpłodniejszym stanie ducha, jakim jest rozpacz”¹⁶.

8.

W pedagogice, o której mówimy, chodzi o ów moment przebudzenia, który nazywamy „duchem” i który jest źródłem nadziei. Pierre Klosowski powie o takim momencie, że jest chwilą „gwałtownego przebudzenia”¹⁷, *un brusque réveil*, i będzie to doświadczenie zdolne do gruntownego przebudowania życia. Barbara Skarga pisze: „(...) świadomość, że jestem rzucony tu, a nie gdzie indziej, w ten, a nie inny czas, w tę kulturę, ten język, że ze wszystkich stron zostają ograniczony, rodzi sprzeciw, pragnienie wyjścia, uwolnienia się, jeżeli nie w konkretnym działaniu, to właśnie w projekcie, w idei, nawet w marzeniu. Choćby to były tylko idee, marzenia wyartykułowane w metafizycznych koncepcjach, wiemy, że potrafią zburzyć cały sposób dotychczasowego myślenia”¹⁸. O to właśnie chodzi w pedagogice sytuacjonistycznej, będącej pedagogiką momentu przebudzenia, pedagogiką wstrząsu – o zburzenie dotychczasowego sposobu myślenia.

Przebudzenie, o którym mówimy przerywa więc pojmowanie rzeczywistości jako pasma dobrze znanych wyglądów i procesów o utrwalonym przebiegu, o zachowanie nienaruszalności, o które dbają określone instytucje i ułatwiające życie przyzwyczajenia. Świat ma charakter, by tak rzec – proceduralny, to znaczy jednostki i społeczeństwo oczekują dyrektyw i wskazówek od agend organizujących porządek rzeczy po to, by dostosować do nich swoje życie. Okoliczności te wcześniej czy później nieuchronnie złączą sprzyjać gnuśności, bowiem stępują pragnienie zmiany, premiując tendencje dostosowawcze. Walter Hilsbecher, czytając *Zamek* Franza Kafki, mówi, że dominującym wrażeniem życia w okolicy tajemniczego zamku jest gnuśność. I dodaje: „Gnuśność bez nadziei, ponura niechęć, która godzi się na nieodwołalne (na to, co gnuśności wydaje się nieodwołalne)”¹⁹. David Hume podsuwa nam dodatkowe spostrzeżenie. Otóż, zdaniem filozofa, „kiedy ludzi opanowuje gnuśność (*sloth*), popadają w podły, niewyszukany sposób życia (*mean, uncultivated way of life*), oderwany od społeczeństwa i pozbawiony rozrywek”²⁰. Jeśli gnuśność jest stanem wyzbycia się nadziei, deformuje nasze życie nie tylko jednostkowe, ale i społeczne, grążąc nas w *bez-nadziejnym* marazmie i bylejakości każącym wierzyć, że to, co jest, jest absolutne i nieodwołalne. Tymczasem pedagogika sytuacjonistyczna zabiega o odzyskanie nadziei właśnie jako niezgody na nieodwołalne, a więc na to, co

¹⁶ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życie wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. H. Woźniakowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1984, s. 109.

¹⁷ P. Klosowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, przeł. D. Smith, University of Chicago Press, Chicago 1997, s. 93.

¹⁸ B. Skarga, dz. cyt., s. 190.

¹⁹ W. Hilsbecher, *Tragizm, absurd i paradox*, przeł. S. Blaut, PIW, Warszawa 1972, s. 113.

²⁰ D. Hume, *O doskonaleniu sztuk*, [w:] D. Hume, *Eseje z dziedziny moralności, polityki i literatury*, przeł. Ł. Pawłowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013, s. 197.

sprawia, że świat wydaje się maszyną miażdżącą wszystkie odruchy wymykające się jej władzy. Nadzieja pozwala myśleć o możliwości odwołania tego-co-jest, a zatem otwiera możliwość myślenia świata innego niż ten, który przedstawia się jako jedynie możliwy i jedyny dopuszczalny. Wedle formuły Derridy – świat nie jest gotowy, nie jest TU w pełni swej ukształtowanej i zamkniętej formy, jest światem-który-nadchodzi, światem-który-przyjdzie, światem-przyszłym – *le monde a –venir*. W tym sensie nadzieja to siła niezupełnie z TEGO świata; gdyby była całkowicie z TEGO świata musiałaby bezwarunkowo poddać się jego naciskom i prawom, tym samym rezygnując z dążenia do jego zmiany, z ruchu w stronę INNEGO świata. Gdy Chrystus deklaruje, że królestwo jego nie jest z tego świata, stwarza podstawę filozofii i praktyki nadziei.

9.

Nie chodzi tu przy tym o nadzieję jako konkretny cel, w którym lokujemy swoje ambicje, inwestujemy wysiłki, kapitalizujemy przeszłość po to, by wykorzystać ją do wykrystalizowania obmyślanej przez siebie przyszłości. Nadzieja przesycająca pedagogikę sytuacionistyczną nie ma nic wspólnego z *obmyślaniami*, bowiem należy do porządku *myślenia*. Ob-myślanie wcześniej czy później prowadzi do taktycznego planowania ruchów; myślenie natomiast jest strategią egzystencjalną polegającą na uwolnieniu krytycznej refleksji zdolnej do odstąpienia od realizacji własnych celów, o ile te nie będą przynajmniej neutralne wobec planów innych ludzi. Ob-myślanie właściwe jest polityce, która wyznacza sobie cele krótkoterminowe, najczęściej związane z terminami kolejnych wyborów. Polityk ob-myśla kampanię wyborczą, tak jak zwierzę ob-wąchujące swój teren. Myślenie pozostaje w innej relacji do czasu: nie wyznacza dat, jest na swój sposób bez-terminowe. Jego stawką nie jest władza, lecz życie; nie planowanie i zarządzanie, lecz kultywowanie postawy egzystencjalnej, dzięki której można żywić nadzieję w obliczu klęski. Mówimy o nadziei, która nie ma nic wspólnego z beztroskim optymizmem, o nadziei zdolnej do przetrwania w sytuacji beznadziei, o nadziei nie mającej nic wspólnego z banalnymi sloganami o postępie technicznym czy cywilizacyjnym. Nadzieja kieruje się przeciwko ob-myślaniu jako sposobowi organizowania naszego życia wspólnego. Jest tym, co sprawia, że możemy stawiać czoła zwycięskiej nicości politycznych i ekonomicznych rozwiązań. Jest postawą dającą nam siłę do radzenia sobie w sytuacji, w której „tkwimy w rozdarciu nieuleczalnym, nie do pokonania, między utopijnymi marzeniami, pragnieniem braterstwa, bliskości innych, doskonałości społecznych form, choć ta nigdy nie była nam dana, a toczącym je nurtem złośliwości, nienawiści, tragicznych wojen, zła”²¹. Nadzieja jest szczególną gęstością, szczególnym stanem skupienia myślenia.

²¹ B. Skarga, dz. cyt., s. 118.

10.

Ob-myślanie najlepiej czuje się wtedy, gdy może komuś zagrozić, ustawić w opozycji do kogoś innego, pozbawić zaufania. Ob-myślanie wcześniej czy później prowadzi do tego, że dajemy posłuch wezwaniu do unicestwienia, pogwałcenia, zniszczenia Drugiego, który jawi się coraz bardziej wyraziście jako „przeciwnik”. W tym sensie jest śmiercio-dajne, jak śmiercio-dajna jest polityka zwłaszcza od chwili, gdy postęp matematycznego przyrodoznawstwa uczynił ją dysponentką środków militarnych wystarczających do wielokrotnego zniszczenia wszystkiego, co żyje. W przeciwieństwie do ob-myślenia, myślenie jest życio-dajne; dąży bowiem do podtrzymania życia nie podzielonego na „wasze” i „nasze”, „ludzkie” i „zwierzęce”. Tę zdolność do łączenia nazywam życiodajną, bowiem ustanawia początek naszego bycia razem w doświadczeniu „razemności” życia. Nim będzie ono „ludzkie” lub „zwierzęce” jest życiem, a więc czymś bezcennym właśnie w swojej bez-celowości i bez-warunkowości. Nim przybierze takie lub inne barwy polityczne, jest stawianiem oporu ginieciu i śmierci, w tym widząc życiodajność naszej skończoności. Ob-myślanie to podstępnie osiągnięty (na przykład przy pomocy kłamliwej obietnicy wyborczej) triumf mojego „mogę” nad rzeczywistością. „Mogę” więc zrobię, nie licząc się z nikim i z niczym. Wbrew opinii polityków nie oznacza to „niezłomności”, a jedynie butę i arogancję, bowiem wszelkie „mogę”, aby znaleźć się po stronie dobra, powinno uwzględnić domenę „muszę”, która jest dziedziną pytań nie politycznych, lecz etycznych. „Mogę” nie jest tożsame z „muszę”, bowiem etyka poucza mnie o istnieniu sfery wrażliwości innych osób, którym winny jestem rozmowę, zapytanie, próbę uzgodnienia moich racji z ich racjami. Racjonalność nie jest jedynie pochwałą rozumu, ludzkiego *ratio* jako siły poznawczej, ale w rzeczywistości społecznej jest przede wszystkim zdolnością do nawiązywania łączności między różnymi *racjami*. Tak pojęta *racjo*-nalność może wyprowadzić nas poza obowiązujący stan rzeczy, zmienić *status quo*. Może tak uczynić, gdyż „mogę” i „muszę” pozostają w stanie komunikowania się, wzajemnie się ograniczając. Pedagogika sytuacjonistyczna zabiega o wykształcenie i doskonalenie dyspozycji do uzgadniania sfery „mogę” ze sferą „muszę”. Pragnie doprowadzić do stanu, w którym wiem, że „nie muszę” wszystkiego, co „mogę” (np. zmieniać dowolnie dla swych interesów politycznych prawa wbrew opinii większości), ale również, że „nie mogę” wszystkiego, co „muszę” („muszę” zabezpieczyć kontynuację swej władzy, ale „nie mogę” tego uczynić, bowiem to naruszyłoby wspólne interesy, np. nadwyrażając budżet państwa, a zatem powstrzymuję się tego rodzaju działaniami). Taka wspólnota wzajemnej komunikacji przywraca zaufanie i pozwala na faktyczne, a nie fasadowe zmiany sposobu organizacji świata.

11.

Nadzieja ostrożnie i dyskretnie operuje gestami. Ma na myśli przyszłość, ale nie tę, o której mniej lub bardziej elokwentnie mówią politycy. W dyskursie

polityki wszyscy uczestniczą jakby w balu maskowym, a rolę masek odgrywają tożsamości partyjne i ideologiczne slogany. Dlatego polityka stara się być (najczęściej w sposób nieroztropny) złotousta; nadzieja natomiast zachowuje powściągliwość. Drogę nadziei do przyszłości odnajduje W.H. Auden w elegii na śmierć Zygmunta Freuda, filozofa, który

*Zdolny był zbliżyć się do Przyszłości jak do przyjaciela,
bez całej szatni wymówek, bez przybranej
prostolinijnej maski równie
żenujących gestów wylewności*²².

Paul Celan uchwycił tę niezwykłą zdolność nadziei do ratowania przyszłości nie poprzez przywoływanie nieposłusznych do porządku świata, lecz przeciwnie – poprzez zdzieranie masek posłuszeństwa, czyli niezgodę na zastany sposób organizowania rzeczywistości.

*Sklócone skronie,
nagie, w wypożyczalni masek:
spoza świata
nie proszona nadzieja
rzuca holowniczą linę.
Na morskich wybrzeżach ran
łąduje oddychająca liczba* (przeł. R. Krynicki)²³.

Jeżeli życie w obecnym porządku rzeczy jest maskowaniem się, a świat jest tychże masek wypożyczalnią, nawet nagość nie gwarantuje pokoju. Twarze bez maski wykrzywia bowiem piekielny grymas nieustającego zmagania i konfliktu; jak na obrazach Breughla czy Boscha, piekielnicy zmagają się wzajemnie ze sobą, starając się uciec od absurdu tej sytuacji. Gdy skronie są nagie, konflikt jest jawny, niczym nie przysłonięty i tym bardziej absurdalny. To obraz TEGO świata. Dlatego holownicza lina nadziei musi być rzucona „spoza świata”, *hinter der Welt*. Nadzieja ratuje świat wbrew jego sposobom przedstawiania siebie i życia w nim jako dążenia do sukcesu i powodzenia. Gdy świat tworzy pozory jedynie słusznych kierunków ruchu i kursów, owych nawigacyjno-egzystencjalnych procedur, logbooków gwarantujących osiągnięcie portu zwanego „sukcesem”, „zdrowym życiem kipiącym od fizycznej tężyzny i pewności siebie”, nadzieja zbliża nas do sytuacji katastrofy, zagrożenia groźnymi skałami, wzburzonymi falami, życiową kipiela. Nadzieja to podróż bez gwarancji dotarcia do miejsca przeznaczenia, natomiast z wielkim prawdopodobieństwem rozbicia się. Jej bohaterem jest Odyseusz wielokrotnie doświadczający losu rozbitka, szukający schronienia wśród obcych. Nic nie ma bardziej obcego nadziei niż swojskość i domowość.

²² W.H. Auden, *Pamięci Zygmunta Freuda*, przeł. J.S. Sito, [w:] W.H. Auden, *Poezje*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 107.

²³ P. Celan, *Utwory wybrane*, wybór i opracowanie R. Krynicki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 207.

12.

Nadzieja należy do sfery owego *naufragium*, morskiego zagrożenia, rozbięcia się, bycia rzuconym przez los na nieznanne brzegi, okoliczności powtarzającej się tak często u Homera. Dopiero w takiej sytuacji to, co wydawało się tak solidnie rozwijające i organizujące nasze życie i naszą cywilizację, a co Celan ujmuje w pojęciu „liczby” (*Zahl*), dopiero w dramatycznych okolicznościach zranienia, porzucenia, oderwania od tego, co znane i obliczalne, co nieodwołalne, dopiero wtedy, w tym gwałtownym zagrożeniu i zachwianiu ów porządek zaczyna naprawdę służyć życiu, staje się, pisze Celan, „liczbą oddychającą” (*die atmende Zahl*). Tak pojęta nadzieja staje się opiekunką życia; dostrzega bowiem złudzenia i nierealność obietnic żywotności składanych przez dotychczas obowiązujący porządek rzeczy. Jak mówi Celan w innym wierszu, życie w jego obecnym kształcie okazuje się „oblężone przez barwy, dręczone przez liczby” (przeł. S. Barańczak)²⁴.

Nadzieja ocala sprzeciwiając się silnym immunologicznym systemom wszystkiego, co swojskie. Nadzieja, jak wiemy, ratuje TEN świat, bo przychodzi „spoza świata”; zbawia domowe, otwierając je gościnnie na to, co obce. Wbrew nieuchronnie monolingwalnym tendencjom wszelkiej domowości, nadzieja jest zdecydowanie wielojęzyczna; domowe monologuje (na przykład posługując się silnymi dyskursami narodowościowymi), nadziei właściwy jest dialog, gdyż od samego początku istnieje ona między pytaniem a odpowiedzią, prośbą a reakcją na nią. Dlatego nadzieja, nawet jeśli początkowo żywi lęk wobec nieznanego, nie boi się obcego od momentu, gdy ten ujawni się na progu domu, gdy *odezwie się* do domowników.

13.

To, co rozgrywa się w V i VI księdze *Odysei* pozwala niemal modelowo zrozumieć działanie nadziei. Najpierw jest uświadomienie sobie losu i podjęcie jego wyzwania nawet wtedy, a zwłaszcza wtedy, gdy wyzwanie to wydaje się zadaniem ponad siły. Odyseusz rezygnuje z bezpiecznego schronienia na wyspie Kalypso mimo jej ostrzeżeń:

*Lecz żebyś mógł przewidzieć, jakie los złowrogi
Przeznacza ci opaty, nim staniesz u celu,
Zostałbyś w tej pieczarze ze mną, przyjacielu...²⁵*

Nie chodzi więc o unikanie tego, co nieprzewidywalne, lecz o stawienie mu czoła pomimo ostrzeżeń tych, którzy wydają się wszechwiedni i w konsekwencji pewni siebie. Wiedza, jakkolwiek nie byłaby głęboka, nie będzie w stanie przewidzieć wszystkiego; zawsze jest coś, co wykracza poza zasięg „liczby”,

²⁴ Tamże, s. 197.

²⁵ Homer, *Odyseja*, przeł. J. Paszkowski, Wydawnictwo Greg, Kraków [brak daty], s. 61. Dalsze cytaty pochodzą z tejże edycji.

co jest niemierzalne i nieprzewidywalne, a co przypisujemy bogom lub losowi właśnie. „Jeszcze dam ci się we znaki!”, grozi Posejdon Odysowi, wzburzając morze i czyniąc z dnia noc. W ostatecznym rozrachunku los zawsze wymknie się wysiłkom wiedzy. To rozpoznanie pobudza nadzieję.

Co więcej, nadzieja okazuje się siłą samego życia, starającego się podtrzymać swe istnienie. Jeśli rację ma Spinoza pisząc o tym, że istotą każdego bytu jest *perseverare conatur*, utrzymywanie się na powierzchni istnienia, bez nadziei byłoby to próżnym trudem. Nadzieja bowiem zawsze działa w imieniu bycia i bytu, nawet wtedy, gdy musi przeciwstawić się panującemu porządkowi. Nawet wtedy, gdy sprzeciwi się bogom. Chrześcijańskie *perseverare conatur* – „Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich!” (Ł.22.42), modli się Chrystus w Ogrojcu. Oddał ten kielich, a zatem pozwól, by moje życie trwało. Tak przemawia nadzieja, której formą wypowiedzi nie jest nigdy żądanie, lecz suplikacja. Nadzieja nie żąda, lecz prosi. Nie należy do domeny roszczeń, lecz modlitwy. Uznaje, że nie jesteśmy jedyni i to, że nie zawsze musimy mieć rację. Tak też jest w dalszym ciągu modlitwy w Ogrójcu: „Jednak nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie!»”. Ostatecznie dwie są nauki nadziei: (1) niech się stanie i (2) nie śpijcie: „Gdy wstał od modlitwy i przyszedł do uczniów, zastał ich śpiących ze smutku. Rzekł do nich: «Czemu śpicie? Wstańcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie»”.

14.

Bogom podsuwającym mu myśl o opuszczeniu statku, Odys przeciwstawia wolę życia, której właściwa jest niezgoda na wszelki dyktat:

*Wždy nie usłucham; bowiem, niech raz ziemi platek
Ujrzę w dali, to pewno znajdę tam zbawienie.
Tak zrobię; to najlepsze i tego nie zmienię.
Więc dopóki wiązanie mocno trzyma belki,
Póty dotrwam i udar zniosę, choć tak wielki;
Lecz jeśli łódź bałwany na cząstki roztluką,
Wpław pójdę i tą może ocalę się sztuką.²⁶*

„Tak zrobię i tego nie zmienię” – to mówi nadzieja, o której słusznie powiada się, że jest *niewzruszona*. Nie dlatego, że każe nam uwierzyć w spełnienie naszych planów, lecz dlatego, że bez niej nie byłoby życia. Nie dlatego, że jest nadzieją *na coś*, lecz dlatego, że pozwala nam znosić owo *nic*, które nosimy w sobie i które otacza nas i nasze czyny. Nadzieja to sposób, w jaki *nic* znajduje sobie drogę do nas i naszego życia, nie po to, by je zniszczyć, lecz by je wzmocnić i nadać mu nowy smak.

Nic już ma Odyseusza w swej mocy. Długi opis morskiej topieli, roztrzaskania statku, rzucania bohaterem o ostre skały kończy scena, w której z nadludzkiej

²⁶ Homer, dz. cyt.

wielkości herosa nie ma już ani śladu. Wyrzucony na brzeg, nagi, grzebie sobie w ziemi legowisko jak samotne zwierzę:

*[...] Ten szron mroźny, wilgne rosy nocne
 Do szczętu zjedzą ciało, i tak już niemocne.
 [...]
 Legł więc w środku i liście zagarnął na siebie.²⁷*

Nadziei lekcja trzecia: wobec radykalnego ogołocenia będącego wynikiem działania losu człowiek odnajduje początkową, chciałoby się rzec „źródłową” wspólnotę wszystkiego, co istnieje. Nie ma już mowy o dumie ludzkiej; zastąpiła ją reakcja zwierzęcia szukającego schronienia. Nie ma marmurowych pałaców, zostaje gęstwa kolczastych krzewów; zamiast pościeli, wilgotne liście. Rankiem, nagi Odys będzie kroczył jak „górski lew”. Nadzieja tworzy wspólnotę człowieka i zwierzęcia. Jest zwierzęco-ludzka.

A dalej, po czwarte, nadzieja zyskuje największą moc w momencie załamania się siły jednostki. Nie w chwale człowieka mieszka nadzieja, lecz w jego upadku; nie żywi jej dostatek, lecz ogołocenie. To przekaz chrześcijaństwa: nadzieja biorąca się z krzyża, na którym wisi nagie ciało. Ale nie chodzi tu o samo cierpienie, lecz przede wszystkim o owo poczucie opuszczenia, którego doznał Jezus, gdy wołał „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił” (Mt 27,46) i wcześniej, gdy błagał, na próżno, Boga, by ominął go kielich goryczy (Mt 26,39). Nic nas nie ominie. Jesteśmy sami i opuszczeni. Dwie prawdy, z których nadzieja czerpie siłę podtrzymując nasze życie. Ale nie tylko tyle. Jeszcze jedna nader ważna rzecz: nadzieja sprawia, że w tej sytuacji radykalnego, ostatecznego osamotnienia, w której zdawało by się, iż daremna jest wszelka mowa, jednak mówimy. Zwracamy się z prośbą, suplikacją: to piąta cecha nadziei – dzięki niej nie ustaje w nas przekonanie, że zawsze warto zwracać się do świata. Tak też czyni Odyseusz na widok pięknej księżniczki feackiej Nauzyki. Padając na kolana przemawia z głębi swej biedy („Tak wielka moja nędza, iście niesłychana”), a przedmiotem suplikacji są kwestie fundamentalne: gościnności, przyodziewku i strawy. Szósta cnota, jaką zawdzięczamy nadziei: odkrywamy to, co podstawowe, dostrzegając próżność naszych uprzednich wygórowanych oczekiwań i roszczeń.

*Ciebie pierwszą spotykam; wszak duszy żywej
 Nie znam, zamieszkującej ten gród i te niwy.
 Wskaż mi drogę do miasta; okryj nagie ciało,
 Choćby płachtą z bielizny.*

Na co Nauzykaa odpowie:

*A teraz, kiedyś nogą wstąpił w nasze ziemie,
 Okryjem cię, niczego-ć nie będzie brakować,*

²⁷ Tamże.

*Co tylko obcy tułacz może potrzebować,
Do miasta wskażę drogę, dam ludu nazwisko...*²⁸

15.

Tylko tyle, i aż tyle. Nauzykaa nie szuka wymówek, nie przerzuca odpowiedzialności na kogoś innego, lecz działa rezygnując, co istotne, z wszelkiej podejrzliwości. Podejmuje decyzje sama i (jak się dowiadujemy z dalszego biegu wydarzeń) tak konstruuje realistycznie przebieg wydarzeń, by obie strony mogły osiągnąć cel. Nie mówi: „oto tu, my, czyści, zdrowi, cywilizowani”, a tam „ty, który jesteś brudny, poturbowany, chory, dziki”. Odys nie jest dla niej jakąś ludzką „resztką”. Gdy się umyje, przypomina jej boga. To działanie z *myślą*, a myśl jest – jak pisze Giorgio Agamben – odwagą ludzi w sytuacjach beznadziejnych. Nauzykaa wie o tym dobrze. Nadzieja jest formą myślenia tworzącą solidarność, otwierającą możliwość solidarnego działania. Bez niej jesteśmy skazani na klęskę jednostkowego i państwowego egoizmu. Nadziei nie da się podtrzymać; to ona podtrzymuje nas.

BIBLIOGRAFIA

- Auden W.H., *Pamięci Zygmunta Freuda*, przeł. J.S. Sito, [w:] W.H. Auden, *Poezje*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988.
- Bloch E., *The Principle of Hope*, przeł. N. Plaice, S. Plaice, P. Knight, MIT Press, Cambridge Mass, 1995, t. 1.
- Celan P., *Utwory wybrane*, wybór i opracowanie R. Krynicki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998.
- De Rougemont D., *List otwarty do Europejczyków*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, „Literatura na świecie” 1991, nr 10.
- De Unamuno M., *O poczuciu tragiczności życie wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. H. Woźniakowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1984.
- Eagleton T., *Culture and the Death of God*, Yale University Press, New Haven 2014.
- Hilsbecher W., *Tragizm, absurd i paradox*, przeł. S. Blaut, PIW, Warszawa 1972.
- Homer, *Odyseja*, przeł. J. Paszkowski, Wydawnictwo Greg, Kraków [brak daty].
- Hume D., *O doskonaleniu sztuk*, [w:] D. Hume, *Eseje z dziedziny moralności, polityki i literatury*, przeł. Ł. Pawłowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013.
- Hundertwasser F., *Manifest pleśni przeciwko racjonalizmowi w architekturze*, przeł. P. Krzaczkowski, [w:] *Przewodnik dla dryfujących. Antologia tekstów sytuacjonistycznych o mieście*. Bęc zmiana, Warszawa [brak daty].
- Kertész I., *Dziennik galernika*, przeł. E. Cygielska, WAB, Warszawa 2006.
- Klossowski P., *Nietzsche and the Vicious Circle*, przeł. D. Smith, University of Chicago Press, Chicago 1997.
- Mittleman A., *Hope in a Democratic Age*, Oxford University Press, Oxford, New York 2009.
- Skarga B., *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków 2005.
- Stasiuk A., Wodecka D., *Życie to jednak strata jest*, Wydawnictwo Agora SA, Warszawa, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2015.
- Tischner J., *Etyka solidarności*, Znak, Kraków 2000.

²⁸ Tamże.

Witkacy, *Szewcy*, [w:] Witkacy, *Dramaty*, PIW, Warszawa 1972, t. 2.

Woolf V., *A Sketch of the Past*, [w:] *Moments of Being. A Collection of Autobiographical Writings*, red. J. Schulkind, Harcourt, New York 1985.

Author(s): Tadeusz Sławek

Title: Education and the culture of hope

Key words: culture of hope, situationist pedagogy, philosophy of education

Discipline: Pedagogy

Language: Polish

Document type: Article

Abstract

Distinguishing between “hope” and “expectations”, we are trying to work our way towards a model of education which would not be merely a set of procedures allowing students to acquire facts and data to implement them in technical, practical skills, but which would simultaneously allow them to critically reflect upon the quality of life under the late-modern circumstances of the market dominated globalization. Such an education, which we call “situationist”, aims not at teaching the student how to adjust to the demands of the world but (in the wake of Guy Debord and his situationist urban practices) how to exercise her liberty on behalf of changing the world so as to make it more open to the development of human individuality. This implies an awakening to all the complications of the present world, but also paves the way for the culture of hope which, according to Ernst Bloch, is the most human of all mental feelings and is able to refer us to the furthest horizons of the future thus – a most poignant issue in the contemporary situation – creating a chance for the development of the culture of hospitality.