

Maria Nowicka-Koziół

Wolność a edukacja

Twierdzą, że człowiek zawsze miał możliwość wybierania, nawet w Ogródcu Eden. Niekiedy jego wybory były bolesne i przypominały raczej walkę. Twierdzą także, że to właśnie jest piękne, bo w tym tkwi największa tajemnica człowieczeństwa.

J. Steinbeck *Na wschód od Edenu*

Nikt nic może mi dać mojej wolności – ja sam jestem wolnością.
J.P. Sartre *Muchy*

Wolność jest kategorią, która przynajmniej od czasów Grecji starożytnej towarzyszyła człowiekowi w jego próbach samopoznania, samookreślenia, a także opisu świata i ujęcia siebie na jego tle. Jednakże, jak wiadomo, nie jest kategorią jednoznaczną i precyzyjną, a wprost przeciwnie, jej znaczenia i desygnaty mieszczą się w przeogromnym spectrum sensów, opcji, interpretacji.

Gdy rozglądając się wokół dokonuję przeglądu tego, co nazywano wolnością, to gubię się w wielości faktów i definicji – pisał Karl Jaspers (1990, s. 164) – a żadna obiektywna świadomość sensu nie podsuwa mi rozstrzygnięcia, co i gdzie jest wolnością, a co nią nie jest. Tylko gdy kieruje mną autentyczne zainteresowanie wolnością, dostrzegam w tej wielości to, co przemawia do mnie jako wolność, ponieważ już potencjalnie jestem wolny. Właśnie dzięki możliwości bycia wolnym mogę pytać o wolność. A zatem wolności w ogóle nie ma albo też jest już w pytaniu o nią. Skoro zaś wolność pytanie to stawia jako źródłowa wola bycia wolnym, to już w samym pytaniu to bycie wolnym antycypuje (podkr. MNK).

Ta głęboka sentencja przypomina dalekim echem dowód Kartezjusza na istnienie Boga (istnienie Boga wynika z samej idei, jaką mamy o Bogu), chociaż źródłem idei wolności u Jaspersa nie jest raczej Bóg, ale jakaś tajemnicza metafizyka ludzkiego istnienia. Jest to pewna możliwa odpowiedź na deterministyczne ujęcie człowieka zaprzeczające istnieniu wolności bytu ludzkiego. Można by się w tym miejscu zgodzić z Jaspersem, że samo pytanie o wolność jest dowodem jej istnienia, albowiem nie jest ona bytem rzeczy, lecz źródłem jej jest świadomość, jest ona „bytem myślowym” czy też „myślanym”, a jeśli ma ona oznaczać w przypadku „wolności obiektywnej” określone sytuacje społeczne, to też są one wywiedzione z określonych stanów świadomości, które dały impuls do kreowania tych sytuacji.

Problematyka wolności jest równie skomplikowana co nieodłączna od wszelkich rozważań antropologicznych. Trudności z nią związane ogniskują się wokół ograniczonych możliwości naukowo-przedmiotowego poznania wolności, której niepodobna unaocznic za pomocą definicji obejmującej uniwersalną istotę pojęcia. Wolność nie jest przedmiotem ani zjawiskiem, nie ma też „wolności w ogóle”, wydaje się, że można mówić o istnieniu wielu wolności, tak jak wiele jest idei ją deklarujących. Wolność istnieje więc jako idea historycznie zależna od epoki, kultury, w której powstaje, jak też jest mniej lub bardziej adekwatnie realizowana w stosunkach realnie istniejących w owej epoce. Wolność może również istnieć jako swoisty stan świadomości indywiduum (czę-

sto niezależny od faktycznych warunków, od pola możliwości działania w praktyce) – możemy czuć się wolni lub zniewoleni, nie poznajemy wówczas wolności w sposób przedmiotowy, lecz możemy, jak to mówił Jaspers, *przy pomocy ruchu myślowego doprowadzić do jej uobecnienia pojęciowego, a wtedy mogą mówić o wolności, jak gdyby była obecna* (tamże, s. 189).

Jest to zatem wolność subiektywna, jakby to nazwał Hegel, chwilowy stan samowiedzy. Jednakże właśnie Hegel wskazał na związek tej samowiedzy ze strukturą świata otaczającego i etapu jego rozwoju – czyli wolność subiektywna jest tu w sprzężeniu zwrotnym z wolnością obiektywną. Idea rozwoju świata to dla Hegla dążenie do maksymalizacji wolności, jednakże, co starałam się wskazać w innym tekście (por. Nowicka-Kozioł 1992) wolność ta jest tak dalece uwikłana w dialektyczny rytm rozwoju Ducha Obiektywnego, w prawa wielkiego Logos świata, że trudno ją nazwać wolnością podmiotową. Wprawdzie pewne interpretacje niektórych filozofów zachodnich, a także polskich próbują obronić tę podmiotowość w myśli Hegla, ale wydają się one nadinterpretacjami. Nie wdając się tu jednak w polemikę, pragnę jedynie podkreślić, że między kategoriami wolności subiektywnej (samowiedzy wolności) i wolności obiektywnej (wolności w strukturach społecznych świata) istnieje istotna współzależność.

Pojęcie wolności zawiera więc w sobie immanentnie sąd wartościujący, odczucie jakiegoś stanu, kondycji ludzkiej. Można powiedzieć w opcji filozoficzno-psychologicznej, że w sensie ogólnym wolność jest także swoistym określeniem stosunku podmiotu aktywnego do przedmiotów, idei, czynności, w tym do własnej świadomości, pozostających z nim w płaszczyźnie funkcjonalnej i to stosunku odnoszącego się głównie do pola aktywności w świecie otaczającym, a także aktywności wobec siebie samego, a głównie do możliwości zmiany obecnej struktury funkcjonalnej i istniejących zależności. Treść owego określenia a zarazem samookreślenia się człowieka wiąże się w dziejach kultury z koncepcjami człowieka i świata, z poglądami na strukturę podmiotu działającego, przynależnych mu właściwości ontologicznych, atrybutywnych i przynależnych mu atrybutów istnienia.

W perspektywie dziejów kultury wolność traktowano jako bezwzględny wyróżnik „bytu ludzkiego”, który w przeciwieństwie do „bytu rzeczy” posiada świadomość i inteligencję, a więc możliwość intelektualnego poznawania rzeczywistości i tworzenia własnego świata znaczeń, wyobraźnię i fantazję, a więc możliwość kreacji i autokreacji, świat specyficznych uczuć, który w połączeniu z inteligencją daje możliwość emocjonalnego odniesienia się do rzeczywistości, wartościowania i wyboru etycznego.

W różnorodnych dyspozycjach człowieka może tkwić problematyka wolności, problematyka szans, możliwości i powinności jak też odczuć wewnętrznych związanych z egzystowaniem w świecie.

Specyfiką XX-wiecznych rozważań nad wolnością jest szczególnie mocne uwikłanie tej problematyki w antynomie współczesnej cywilizacji, które prowokują do szczególnie żarliwej analizy sytuacji moralnej człowieka, jego „sytuacji w świecie”. Natomiast specyfiką postnowoczesnych rozważań nad wolnością jest swoiste odejście od jej tradycyjnego humanistycznego sensu, odejście od metafizyki wolności na rzecz postulowanego praktycznego jej znaczenia w społeczeństwie postindustrialnym, co zawarte jest w postawach permissywizmu czy też prawie „głosu i różnicy”, czyli dotyczy głównie zasad interakcji zwrotnej i swobodnego funkcjonowania w organizmie społecznym. Późnowczesność, jak pisze Z. Bauman (1999, s. 324), oznacza *roztopienie się tego co obojętne, w tym co opcjonalne oraz wycofanie się wczorajszych retorów z wydawa-*

nia sądów, stanowienia różnic, wybierania spośród wyborów; każdy wybór jest teraz dobry, przy założeniu, że jest wyborem, i każdy porządek rzeczy jest przyzwoity przy założeniu, że godzi się być jednym z wielu i nie wyklucza innych porządków. Skompromitowana „wyższa moralność” okazywała się zawsze, zdaniem postmodernistów, moralnością *tych co na wierzchu* (tamże, s. 310). Ponowoczesność proponuje reorganizację przestrzeni społecznej, której staje się nowym nieładem światowym, ale także może być terenem negocjacji, pluralizmu kulturowego, nowej wolności.

Lecz jednocześnie podnoszą się głosy humanistów, że opcje postmodernistyczne są *demodé* i znów szuka się uzasadnień albo przynajmniej wiary w wartości uniwersalne.

Spójrzmy choć pobieżnie na dwudziestowieczne pytania, jakie stawiali sobie humaniści tak niedawno minionej epoki. Antynomie egzystencji „jednowymiarowej” i oryginalnej dla każdego indywiduum, antynomie systemowości i spontaniczności, automatyzmu i twórczej refleksji, konsumpcyjnego standardu i niepowtarzalności ludzkiego przeżycia są w swej istocie traktowane jako antynomie niewoli i wolności ludzkiej. Czy wolność człowieka oznacza biologiczną naturalność, czy też jest związana z tłumieniem bądź różnie pojmowanym „przekraczaniem” owej koneksji z przyrodą? Odpowiedzi na te pytania zwykle mieszczą się w polu przeciwieństw świata „natury” świata „ducha” bądź świata „kultury” i grawitują w kierunku jednej lub drugiej strony antynomii. Najczęściej zdają się te szczegółowe rozwiązania oscylować między skrajnymi stanowiskami filozofii *wolności naturalnej* (typu opcji J.J. Rousseau) a chrześcijańską koncepcją *wolnej woli*, w tym Kantowską *wolnością noumenu*, tzn. *wolnością rzeczy samej w sobie* (por. Kant 1957).

Problematyka ta, jak widać nie nowa, ma swą specyfikę w XX w. Tak np. przeciwstawienie natury transcendentnemu światu wartości we współczesnej myśli neochrześcijańskiej wydaje się mniej jaskrawe niż w ortodoksji katolickiej, chociaż oczywiście nadal sytuuje się wolność ludzką w napięciu między Bogiem a doczesnością. Z większym naciskiem zdaje się współczesny neotomizm podkreślać wagę wyboru człowieka, a więc jego wolności, wolności danej wprawdzie przez Boga, ale jednocześnie, jak wiadomo, ludzka niczym niezdeterminowana wolna wola jest konieczna do zbawienia człowieka.

wolny akt jest absolutnie nieprzewidywalny – pisze Jacques Maritain (1949, s. 103, 108).
– Lecz przedwiedza boska nie przewiduje wolnego aktu, ale chwyta go wiecznie w jego aktualności, w tym samym momencie, w którym jest dokonywany [...] Gdy akt jest dobry, jest znany Bogu, ponieważ wszystko co jest dobre, pochodzi od najwyższej przyczynowości jako pierwszej, transcendentalnej przyczyny.

Oczywiście wolny wybór będzie mocno podkreślany także w egzystencjalizmie teistycznym, a także „marksizującej” odmianie personalizmu w myśli Mouniera.

Jednocześnie obok tych koncepcji, pozostających generalnie rzecz biorąc w zgodzie z chrześcijańską tradycją etyczną, interesujące i symptomatyczne były próby połączenia natury i ducha na drodze różnorodnych spekulacji spirytualistyczno-naturalistycznych. „Kariera” intuicjonizmu H. Bergsona, żywe zainteresowanie filozofią P. Teilharda de Chardin szukającego wolności ludzkiej na skrzyżowaniu biologicznej ewolucji materii i doskonalenia duchowego w Bogu, a także typowe dla XX w. nowe zainteresowanie starą filozofią Zen, buddyzmem, który w wielu wątkach przypomina intuicjonizm próbując odkryć wolność w duchowym połączeniu z naturą; oraz różnie transponowaną i adaptowaną filozofią indyjską – świadczy o poszukiwaniu nowych form wolności, które nie rezygnowałyby z mistycznej tradycji związanej z jej formułowaniem. Być może cho-

dzi tu o wolność, która przekracza bariery realnej rzeczywistości, ale jednocześnie nie oznacza rezygnacji z „pełni” egzystencji, nie pomija waloru egzystowania doczesnego.

Obok tych prób określenia wolności na przecięciu „natury” i „ducha”, egzystencji i esencji istnieją także w XX-wiecznych koncepcjach humanistycznych próby określenia wolności na przecięciu natury i kultury czy też pokazania wolności jako nie tyle kondycji uniwersalnej, określającej ontologiczny sens bytu ludzkiego, ile jako kondycji li tylko historycznej, relatywnej, różnie przejawiającej się w historycznej aktywności ludzkiej.

Pojawiają się zatem tu pytania:

– Czy wolność jest tylko subiektywnym odczuciem podmiotu, czy też raczej wyraża się dopiero w świecie obiektywnych, swobodnych działań?

– Czy jest wolnością od konieczności i wszelkich determinacji zewnętrznych, które nie docierają do subiektywnego świata przeżyć podmiotu, czy wolnością do działania sprzężoną dialektycznie z koniecznościami, poprzez ustawiczną „walkę człowieka”?

– Czy jest „wolnością sumienia”, czy, jak inni wolą, „wolnością-samowiedzą”, czy też jest „wolnością-władzą”, „wolnością-możliwością działania”?

– Czy jesteśmy wolni, czy stajemy się dopiero wolni?

Pytań tu możliwych jest tak wiele, a wszystkie one próbują odkryć istotę ludzkiej wolności; wolności traktowanej jako wyróżnik bytu ludzkiego.

Innym ciekawym wątkiem myśli XX-wiecznej jest zwrot w kierunku dawnego motywu pojawiającego się już w myśli antycznej (np. u Ajschylosa), średniowiecznej (niektóre fragmenty myśli św. Augustyna), renesansowej (mocno podkreślany przez Szekspira), czy dalej u Pascala, potem w beletrystyce romantyzmu, w swoisty sposób uwzględniony Nietzscheńskiej postawie Dionizosa; wreszcie podjętego mocno przez S. Kierkegaarda i M. Heideggera oraz J.P. Sartre’a oraz A. Camusa – motywu wolności tragicznej. Wolność może bowiem oznaczać „moc człowieka”, który dzięki rozumowi i wyobraźni może czynić własne życie piękniejszym i doskonalszym, a zarazem realizować coraz wyższe idee i wartości, wznosząc się na coraz bardziej zaawansowane poziomy rozwoju. Wolność jednak może także oznaczać przerażającą samotność, zagubienie w świecie przypadkowych fenomenów, bezsilność, kruchość istnienia „bez obiektywnych poręczeń”, a zarazem ciężące ponad miarę brzemię nieusprawiedliwionej chaotycznością i bezsensu egzystencji codziennej – odpowiedzialności. Wolność tragiczna, „fatum wolności i odpowiedzialności”, „wolność negatywna”, wolność jako bezsilność i świadomość „bezdomności” człowieka, wolność jako wybór „albo-albo” bez obiektywnych uzasadnień, jako „rzucenie się w absurd”, wolność jako rzucenie się w „nicość” itp. – to motywy świadczące o tym, że wolność nie musi oznaczać „progressywnego kroczenia w klarownej, uporządkowanej egzystencji” (jak np. w tradycji w Oświecenia); a może właśnie w wymiarze głębszym, bardziej ludzkim, jest uświadomieniem sobie relatywności otaczającej rzeczywistości, kruchości człowieka i niepewności jego wyborów.

Ta opcja wydaje się szczególnie bliska podmiotowi XX-wiecznemu, który doświadczył wielu kataklizmów moralnych (wojny, obozy koncentracyjne, załamanie się wiary w uniwersalność wartości ludzkich), który stracił „grunt pod nogami”, także w wyniku desakralizacji wzorów moralnych i dewaluacji metafizycznych uzasadnień etycznych. W opcji egzystencjalizmu XX-wiecznego, który można także potraktować jako reakcję na fakty historyczne, człowiek okazuje się istotą „skazaną na wolność” (J.P. Sartre, A. Camus) z racji braku stałych, transcendentnych wartości, oraz na heroiczną odpowie-

działność absurdalną w świecie, w którym nie ma żadnego obiektywnego układu odniesienia dla wartościowań. Zatem wolność „od konieczności” może także oznaczać lęk, indolencję lub pustą aktywność (gdzie nieważne, co się wybiera, lecz ważny jest sam akt wyboru) – zaangażowanie w cokolwiek, a więc „zabawę w życie”.

Z drugiej strony człowiek jest istotą dążącą nieustannie do uzyskania maksimum wolności – jak to pięknie pokazał E. Fromm – co jego zdaniem jest sprzeczne z inną naturalną potrzebą człowieka: potrzebą przynależności, która ma jednocześnie zaspokoić pokrewne potrzeby – bezpieczeństwa i miłości. Ucieczka przed wolnością, jako totalne utożsamianie się jednostek z grupą lub z anonimowymi siłami konwencji (por. Heideggerowskie „się”), w podporządkowaniu się autorytetowi „echa” oraz przeciwstawne dążenie do wolności, podkreślenia i emitowania własnej niezależności i niepowtarzalności, pełnej autonomii pojedynczego „ja” – to trafnie ukazana perspektywa sprzecznych dążeń ludzkich. Jak wiadomo, zdaniem E. Fromma, współczesny człowiek stoi przed alternatywą świadomego wyboru – wolności lub niewoli, co wydaje się intuicją tyle interesującą, co trafną.

Ukazanie sytuacji współczesnego człowieka jako „dojrzałej” do świadomego samookreślenia się we własnym świecie, a związanej z koniecznością świadomego wyboru definicji swojego człowieczeństwa, zdaje się trafiać w klimat moralny naszych czasów, w którym świadoma aktywność człowieka (w stopniu jak nigdy dotąd tak znaczącym) zdaje się przesądzać o dalszych losach ludzkości. Ta intuicja wydaje się doskonale korespondować także z potrzebami nowej epoki, w której ludzie zafascynowani są możliwościami jawiącymi się w wyniku gwałtownego rozwoju techniki i nauki, a szczególnie biotechnologii.

Nie musimy pod fałszywym sztandarem wolności przyjmować żadnego z tych przyszłych światów – czy ma to być wolność nieograniczonego prawa do prokreacji, czy niczym niehamowanych badań naukowych – pisze Francis Fukuyama (2004, s. 286) podsumowując wizję przyszłego świata zdominowanego przez inżynierię genetyczną. – Nie musimy postrzegać siebie jako niewolników nieuchronnego postępu technicznego, jeżeli postęp ten nie służy ludzkim celom. Prawdziwa wolność oznacza wolność społeczności do chronienia tych wartości, które uważają za najważniejsze – i właśnie z tej wolności musimy skorzystać dziś, w obliczu rewolucji biotechnologicznej.

Jak pisze Fukuyama, biologia współczesna może wkrótce dostarczyć informacji o molekularnych powiązaniach między genami a zachowaniem. Teoretycznie, będziemy mogli w przyszłości sterować ludzkimi zachowaniami i emocjami, już nie tylko pośrednio, w wyniku wpływu psychologicznego czy socjotechnicznego, ale wprost – biologicznie programując te zachowania poprzez sterowanie uwarunkowaniami genetycznymi.

Niezwykle interesująca praca Fukuyamy ukazuje ogromne możliwości i ogromne zagrożenia współczesnego świata stojącego przed rewolucją biotechnologiczną, rewolucją, która już się jego zdaniem rozpoczyna. „Projektowanie” genetyczne swoich dzieci (cechy fizyczne, inteligencja, poziom agresywności itp.), przedłużanie życia, farmakologiczne sterowanie własnym poziomem aktywności, emocjami i nastawieniami, czyli „projektowanie” siebie czy też „projektowanie” własnej świadomości – to opisana przez autora, jak się nam wydaje, przerażająca wizja. Wprawdzie jeszcze, jak należy sądzić „na szczęście”, człowiek pozostaje nadal tajemnicą, gdyż źródła świadomości są ciągle nieznanne.

Nie musimy się zgadzać ze stwierdzeniem papieża, że Bóg osobiście obdarzył nas duszą w trakcie ewolucji, aby zgodzić się z jego poglądem, iż na pewnym etapie tego procesu, nastąpił bardzo wyraźny jakościowy lub wręcz ontologiczny skok. To właśnie ten skok od czę-

ści do całości musi ostatecznie stać się fundamentem ludzkiej godności. Koncepcję tę można przyjąć, nawet jeżeli nie wychodzimy, jak papież, od religijnych przesłanek. To czym jest ta całość i to jak powstała, nadal pozostaje [...] tajemnicze. Żadna z gałęzi współczesnych nauk przyrodniczych, które próbowały zmierzyć się z tym pytaniem, nie dotarła do sedna problemu – mimo wiary wielu naukowców, że odarli ten proces z jego tajemnicy (tamże, s. 225).

Niektórzy badacze sztucznej inteligencji twierdzą, że świadomość to „wylaniająca się właściwość pewnego typu złożonych komputerów”, ale, jak pisze Fukuyama, *nikt jeszcze nie widział wylania się świadomości w warunkach eksperymentalnych* (tamże), chociaż nie wyklucza się takiej możliwości.

Nie trzeba chyba więcej dodawać, aby patrząc na te rozważania z perspektywy humanizmu, w tym godności *humanum est* – uznać je za przerażające. Nawet nie powołując się na religijny obraz świata, tylko biorąc pod uwagę wielowiekową, już choćby Sokratejską tradycję w pojmowaniu człowieczeństwa, nie sposób nie dostrzec dewaluacji wartości ludzkich, zaprzepaszczenia ich uniwersalnego, ponadczasowego sensu. Transcendencja, która zawsze w jakiś sposób przenikała istnienie ludzkie, zdaje się być niedostrzegana i dezawuowana. Człowiek staje się towarem, postrzega się jako towar i jako towar zdaje się postrzegać innych, nawet swoje własne dzieci. W tej „ponowoczesnej” wizji wszystko można po prostu kupić, w tym własne dziecko, które można „zaprojektować”, tak jak urządza się piękne mieszkanie. Jest to oczywiście tylko wizja, chociaż symptomy traktowania siebie i innych jako towaru zdają się być ewidentne już dzisiaj, w rzeczowionych stosunkach międzyludzkich, w sferze wszechobecnej reklamy, koniunktury, apoteozy cielesności itp.

W sprzeczności wobec tego instrumentalnego traktowania człowieka można przywołać znane słowa Kanta:

Twierdzą oto: człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, który by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swych czynach odnoszących się tak do niego samego, jak do też innych istot rozumnych. [...] natomiast istoty rozumne nazywamy osobami, ponieważ już ich natura wyróżnia je jako cele same w sobie, to jest jako coś, czego nie należy używać jako środka, a więc o tyle ogranicza wszelką dowolność (i jest przedmiotem szacunku) (Kant 1971, s. 60/61; podkreślenie – MNK).

Wolność człowieka XXI wieku może okazać się, jeśli już się nie okazuje, niewolą bardziej dotkliwą niż znane w historii formy zniewolenia, byłaby bowiem ona paranoicznym uzależnieniem od własnych zachcianek i kontroli otoczenia, które te zachcianki sugeruje, zachcianek spełnianych bez względu na konsekwencje. Swoistą niewolę współczesnego człowieka w pewnym sensie pokazali już niektórzy postmoderniści, sytuując jednostkę tak mocno w strukturze społecznej i ukazując polityczną kanwę wszelkich ludzkich zachowań, gdzie nawet język przeniknięty jest polityką i tej polityki jest dokumentem (por. J. Derrida). Relacje wiedzy/władzy, konstruowanie się tożsamości podmiotu, który jest fragmentaryczny, rozproszony ze względu na zmieniający się kontekst społeczny, któremu całkowicie podlega – to wizja równie rzeczywista i równie przesadzona. Wydaje się bowiem, że uwzględnia ona tylko zewnętrzne przejawy wolności i jej społeczny sens, rezygnując całkowicie ze swoistej metafizyki podmiotu, który nawet w sytuacjach ekstremalnych, w sytuacjach opresji społecznej i niewoli szukał metafizycznie pojmowanej wolności, która stanowiła o godności *humanum est*. W opcji postmodernistycznej metafizycznie pojmowana wolność jest oczywiście fikcją serwowaną przez ośrodki władzy

społecznej, ośrodki dominacji, a więc jest produktem polityki, co, jak sądzę, ma pewien sens, ale wydaje się także nadinterpretacją, nie mówiąc już o tym, że taka opcja „spłaszczą” byt ludzki do jednego tylko wymiaru.

Warunki zewnętrzne czy inni ludzie mogą udaremnić nasze życzenia, możemy być, na przykład, na tyle skrępowani fizycznie, że żadnych wyborów efektywnie czynić nie jesteśmy w stanie, a jednak nadal zdolność do wybierania nie jest nam odjęta, chociaż odjęta jest możliwość korzystania z tej wolności (Kołakowski 2004, s. 82).

Ta zdolność wyboru, możliwość wybierania między dobrem a złem stanowi właściwość ontologiczną, właściwość atrybutywną człowieka, która ontycznie może w pewnym czasie nie znajdować swoich desygnatów, ale istnieje zawsze jako istota człowieczeństwa, jako dyspozycja, która zawsze jest przynajmniej jakąś potencjalnością. Innymi słowy, w niniejszym eseju chcę przyjąć klasyczną opcję humanistyczną w pojmowaniu człowieka, opcję, która mimo wielu innych „konkurencyjnych” koncepcji człowieka nie straciła swej ważności i, miejmy nadzieję, nie straci. Sądzę, że ukazywanie polityki społecznej jako infrastruktury dla wszelkich odniesień tożsamościowych podmiotu ludzkiego to tylko jedna strona, to tylko pewien „profil”, używając określenia Merleau-Ponty’ego, w pokazaniu czy też „objawieniu” się prawdy o człowieku. Cała bowiem prawda wydaje się ciągle nieobjawiona, zamazana i tylko subiektywnie „profilowo” poznawana. Bezspornym wydaje się fakt, że człowiek, przynajmniej od starożytności, próbował analizować przedziwne odczucie własnej jaźni – konstatację własnej autonomii, odczucie wolności, którą uzależniał w różnych epokach od różnorodnych warunków, nie rezygnując z niej prawie nigdy. Wydaje się, że współczesny człowiek, mimo że uświadamia mu się coraz to nowe uwarunkowania, którym ma bezwzględnie podlegać, nadal, przynajmniej w swoim subiektywnym doświadczeniu, czuje się istotą wolną i autonomiczną, istotą, która ma prawo do wyboru wartości, prawo do samostanowienia. Jest to niewątpliwa nadzieja i swoiste antidotum na różnorakie wizje „odczłowieczające” człowieka.

Ciekawe w tej sprawie wydają się badania polskich socjologów moralności. K. Kiciński w swych badaniach nad młodzieżą pisze o interesującym zjawisku społecznym świadczącym o swoistym poczuciu wolności, mianowicie konstatuje występowanie symptomów autonomii w wyborach moralnych. Owa autonomia moralna polega *na mniej lub bardziej uświadamianym przez jednostkę przekonaniu, że jej własne sumienie jest głównym źródłem jej właściwych wyborów moralnych – i co się z tym wiąże – na postawie pewnego dystansu wobec autorytetów przekazujących treści moralne* (Kiciński 2002, s. 375) Jest to także *przekonanie, że samemu ma się prawo oceniać i postępować zgodnie z głosem własnego sumienia, ale z reguły również przypisywanie tego prawa innym* (tamże). Jednocześnie autor stwierdza, że

nieprawdziwa wydaje się diagnoza przypisująca owej moralności aprobowania indywidualizmu egoistycznego. W ogromnej większości przypadków respondenci podkreślają walory postaw i zachowań o charakterze prospołecznym. Nie widać, by ich wrażliwość moralna uległa w tej dziedzinie jakiemuś stepieniu. Dotyczy to zwłaszcza reakcji emocjonalnych na krzywdę konkretnych jednostek, dlatego akcje pomocowe, w których krzywda ta jest pokazana, z reguły wywołują duży odzew (tamże, s. 386).

Te reakcje, jak podkreśla badacz, nie są konsekwencją przyjmowania etyki obowiązku wobec bliźnich czy realizowania jakiś prospołecznych ideałów i wzorów, *mamy ra-*

czej do czynienia z moralnością odwołującą się do emocjonalnej wrażliwości na los innych ludzi (tamże, s. 387).

Ta autonomia przejawiająca się w postawach moralnych młodych ludzi wydaje się obiecującym symptomem, który może być jednocześnie wskazaniem dla edukacji. Wydaje się, że zalecenia szeroko pojętej pedagogiki antyautorytarnej, bazującej na wolności i podmiotowości dziecka, na jego prawie do szacunku i uznawania jego godności, zawierającej się m.in. w niepowtarzalności każdego indywiduum, niepowtarzalności każdego ludzkiego przeżycia – są tutaj właściwym programem edukacyjnym. Edukacja powinna umożliwić dziecku przyjmowanie orientacji podmiotowej (nastawienie na aktywność sprawczą, obejmujące następujące składniki: generatywność, optymizm, zaufanie do siebie, selektywność, poszukiwanie przyczynowości – por. Kofta 1989), czyli umożliwić wolne i sprawcze działanie, które, jak to słusznie zauważa A. Maslow, nie może być w pełni zdrowe psychicznie w sytuacji ubezwłasnowolnienia, przemocy fizycznej i psychicznej, deprivacji potrzeb bezpieczeństwa, szacunku, miłości.

Jak już pisałam w innym miejscu (por. Nowicka-Kozioł 1997; 2000), może nie należy obawiać się bardziej „indywidualistycznego egoizmu” niż bezrefleksyjnego konformizmu i zewnątrzsterowności. Jest to ryzykowny sąd, ale chodzi mi o podkreślenie tego, że powinniśmy stosować wobec dzieci strategie pomagające im w określeniu swojej indywidualnej tożsamości, podkreślając wagę podmiotowego samostanowienia, podmiotowej wolności wyboru i odpowiedzialności. Kierowanie się własnym systemem wartości, będącym efektem świadomych, wolnych decyzji; poczucie niezależności od obiegowych autorytetów i nakazów to, zdaje się, właściwy cel wychowawczy w odniesieniu do młodego pokolenia. Sądzę, że niebezpieczeństwo koncentracji na „ja” nie jest większe od niebezpieczeństwa bezrefleksyjnego ulegania normom grupowym i autorytetom różnego autoramentu, niebezpieczeństwa bycia „echem tłumu”, echem tandetnej reklamy i koniunktury. Jednocześnie należy tak kształcić, tak wychowywać, aby wdrażać do głębokiej samowiedzy, wnikliwej autorefleksji, racjonalnego krytycyzmu i pewnej ostrożności w przyjmowaniu wartości i formułowaniu sądów. Zatem jest to zadanie niełatwe, ale wydaje się niezbędne.

Pewne ogólne wskazania pedagogiki emancypacyjnej czy antyautorytarnej raczej z pominięciem niektórych propozycji antypedagogiki, które wydają się nieporozumieniem. (por. Nowicka-Kozioł 1994); ogólne nastawienie na promowanie w wychowaniu relacji dwupodmiotowej, zachowującej w kontakcie wspólne zasady poprawnej interakcji zwrotnej, dążenie do dialogu, ustalanie wspólnego programu działania i obowiązujących obie strony norm (także dotyczących sytuacji konfliktowych), bardziej wspieranie niż kierowanie w procesie wychowania – wydają się w chwili obecnej dezyderatami w oddziaływaniu wychowawczym, dezyderatami, które prowadzić mają do edukacji uwzględniającej wolność wyboru i orientacją podmiotową.

Swoboda jest dziecku niezbędna – pisał A.S. Neill (1991, s. 79–81) – ponieważ tylko doświadczając wolności może się ono rozwijać w naturalny dla niego sposób – dobry sposób. [...] Dać swobodę, to znaczy pozwolić dziecku żyć własnym życiem. Wydają się to proste, gdy wyrazić to w ten sposób. Tylko ten nasz nieszczęsny nawyk nauczania, urabiania, pouczenia i przymuszania czyni nas niezdolnymi do uświadomienia sobie prostoty prawdziwej wolności. Jak reaguje dziecko, gdy nie ogranicza mu się wolności? Dzieci inteligentne i dzieci nie tak – znów – inteligentne zyskują coś, czego nigdy nie miały, takie coś, czego niemal nie dają się określić. Głównym zewnętrznym tego przejawem jest ogromny wzrost szczerości i życzliwości plus zmniejszenie agresji. Gdy dzieci nie doświadczają lęku i dyscypliny, nie są otwarcie agresywne.

Oczywiście należy pamiętać, że wolność dziecka nie może oznaczać wolności bez granic, szkodliwej społecznie, a tą granicą jest zawsze, jak to już pięknie zauważył J.P. Sartre, „wolność innego człowieka”. Tak więc „wychowanie w wolności” jest wychowaniem w poczuciu odpowiedzialności, która jest przedłużeniem naszej wolności i jej konsekwencją (por. Nowicka-Kozioł 1993; 2000). Jest ono przeciwieństwem pedagogiki autorytarnej, pedagogiki „władzy”, ale jednocześnie nie może dozwalać na samowolę i wolność bez granic. Innymi słowy, nie możemy zrezygnować ze spolegliwego, ale dość wyraźnego ukierunkowywania dziecka na wybory właściwe (czego brakuje antypedagogice). Konieczność ukazywania konsekwencji pewnych sądów i zachowań, czasem konieczność zdecydowanego egzekwowania pewnych form tych zachowań – to wydaje się oczywiste. Można jednak ukierunkowywać w relacji partnerstwa i dialogu, a więc dążenia do konsensusu. Należy pamiętać, że brak stymulowania dziecka stwarzać mu może poczucie „wolności tragicznej” – wolności zawieszanej w moralnej pustce, bez jakiegokolwiek układu odniesienia, stwarzać poczucie osamotnienia i bezradności lub, co też jest możliwe, całkowitej bezkarności. Współczesna psychologia społeczna metodę wychowawczą przeciwną do wymuszania władzy nazywa „metodą indukcyjną”. Polega ona na *odwoływaniu się do zasobów własnych dziecka, jego uczuć wobec innych i jego poczucia odpowiedzialności*, na korygowaniu zachowań dziecka przez odwoływanie się do jego własnych możliwości, jego indywidualnych przeżyć i sądów.

Dzieci wychowywane metodą indukcji, kształtują swoje sądy moralne i zachowania według pięciu różnych miar: czują się winne, gdy krzywdzą innych, uwewnętrzniają normy dobra i zła, a nie tylko spełniają nakazy; raczej przyznają się, niż ukrywają przewinienia; akceptują odpowiedzialność za niewłaściwe postępowanie; mają szacunek dla innych (Travis, Wade 1999, s. 237).

Nauczyciel, wychowawca w tej opcji jest raczej facylitatorem niż źródłem nieodwołalnych decyzji, jest przyjacielem i opiekunem, a nie dyktatorem, jest osobą szanującą wolność partnera, ale także wolność własną, czyli osobą uwzględniającą w interakcji perspektywę partnera i własną. Myślę, że dla potrzeb tego eseju nie należy już rozwijać tego wątku, tym bardziej że był już niejednokrotnie różnorodnie rozwijany zarówno przez innych znakomitych autorów (Z. Kwieciński, L. Witkowski, B. Śliwerski i inni), jak i przez autorkę.

Kończąc, ośmielę się wyrazić może nieco populistyczne hasło: kształcić w wolności i dla wolności – to jedno z najważniejszych zadań edukacji.

LITERATURA

- Bauman Z. [1995] *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń
Bauman Z. [1999] *Etyka ponowoczesności*, Warszawa
Camus A. [1971] *Eseje*, Warszawa
Fromm E. [1970] *Ucieczka od wolności*, Warszawa
Fukuyama F. [2004] *Koniec człowieka*, Kraków
Hegel G.W.F. [1965] *Fenomenologia ducha*, Warszawa
Heidegger M. [1994] *Bycie i czas*, Warszawa
Jaspers K. [1990] *Filozofia egzystencji*, Warszawa
Kant E. [1957] *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa
Kant E. [1971] *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa

- Kartezjusz [1958] *Medytacje*, t. I, Warszawa
- Kiciński K. [2002] *Orientacje moralne społeczeństwa polskiego*, [w:] J. Mariański (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Kraków
- Kierkegaard S. [1982] *Albo albo*, Warszawa
- Kofta M. [1989] *Orientacja podmiotowa – zarys modelu*, [w:] A. Górczycka (red.), *Podmiotowość w doświadczeniach wychowawczych dzieci i młodzieży*, t. I, Warszawa
- Kołąkowski L. [2004] *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków
- Kwieciński Z. [1990] *Ukryta przemoc jako podstawa racjonalności funkcjonowania szkoły*, Acta Universitatis Nicolai Copernici „Socjologia Wychowania” IX
- Kwieciński Z. [1991] *Edukacja jako wartość odzyskiwana wspólnie*, „Edukacja” nr 1
- Maritain J. [1949] *Existence and the Existent*, New York
- Neill A.S. [1991] *Summerhill*, Katowice
- Nowicka-Kozioł M. [1994] *Miłość i odpowiedzialność w wychowaniu*, „Kultura i Edukacja”, nr 2–3
- Nowicka-Kozioł M. [1997] *Odpowiedzialność w świetle alternatyw współczesnego humanizmu*, Warszawa
- Nowicka-Kozioł M. (red.) [2000] *Poczucie odpowiedzialności moralnej jako aspekt podmiotowy*, Warszawa
- Sartre J.P. [1957] *L'Être et le Neant. Essais d'ontologie phenomenologique*, Paris
- Śliwowski B. (red) [1992] *Edukacja w wolności*, Kraków
- Teilhard de Chardin P. [1964] *Środowisko Boże*, Warszawa
- Teilhard de Chardin P. [1967] *Człowiek*, Warszawa
- Travis C., Wade C. [1999] *Psychologia. Podejścia oraz koncepcje*, Poznań