

Wiesław Andrukowicz

Uniwersytet Szczeciński

Szkoły wyższe wobec mitu indywidualizacji

Wprowadzenie

Odślonięcie nędzy modernizmu bardzo szybko ujawniło, iż ekscytacja świeżością przeciwnego sposobu widzenia i interpretowania świata zderzona z nieograniczoną dynamiką wolności zaczyna coraz bardziej doskwierać i rozczarowywać. Pytanie o kondycję człowieka zaś znowu musiało powrócić do okoliczności i przyczyn odsunięcia od władzy zwolenników monoteorii nieliczącej się z realizmem sytuacji, tak samo jak musiało zostać zrewidowane stanowisko zwolenników politeoretyczności, nieliczącej się z jakimkolwiek porządkiem całości¹.

Można się tu częściowo zgodzić z Georgiem W.F. Heglem, że rozwiązanie tego problemu wymaga uwzględnienia „żywych ruchów” kategorii, których treści stoją często po dwóch stronach barykady, chociaż nie musi to być akurat hiperoptymistyczna zasada „ponad” historią, dążąca do absolutnej syntezy, a raczej skromna zasada „po”, realizująca „żywą syntezę” (za Bronisławem F. Trentowskim). W związku z tym zasadniczą kwestią staje się tu szerokie lub wąskie, głębokie lub płytkie zaplecze kategorialne (bogaty lub ubogi słownik pojęć, terminów), a przede wszystkim rezygnacja z ostrej granicy między badaniami historycznymi a badaniami teoretycznymi, niepostrzegana jako ograniczenie pola eksploracji, ale widziana jako jej znaczne rozszerzenie, warunkujące rzeczywistą przestrzeń myślenia i działania kulturowego i naukowego, a przede wszystkim dynamiczne stymulowanie (lub tłumienie) niektórych pytań.

W tym kontekście szkoły wyższe, zwłaszcza ich zasadnicze podmioty, jakimi są nauczyciele i studenci, zamiast stanąć przed dylematem decyzji „albo-albo” – albo dalej modernistycznie stawiać na profesjonalizm podparty odtwarzaniem gruntownej wiedzy i umiejętności z danej dyscypliny, wraz z bardzo skutecznymi sposobami jej przekazy-

¹ Warto tu wrócić do słów Williama Jamesa: „Celem, jaki w rzeczywistości przyświeca naszemu umysłowi, nie jest ani wyłącznie jedność, ani wyłącznie różnorodność, lecz całość. Po temu zaś znajomość zróżnicowań rzeczywistości jest tak samo istotna jak zrozumienie ich więzi. Namiętna ciekawość idzie w nas ramię w ramię z pasją systematyzacji” (W. James, *Pragmatyzm: nowe imię paru starych stylów myślenia*, tłum. M. Szczubiałka, KR, Warszawa 1998, s. 117).

wania, albo zanegować „stare” i wyjść naprzeciw postmodernistycznym kompetencjom dekonstruowania i konstruowania wiedzy i praktyki, wraz z bardzo efektywnymi sposobami jej indywidualnego odkrywania – powinny nie tyle szukać „złotego środka” (między jednością i różnicą nie ma nic trzeciego), ile cierpliwie i pracowicie odkrywać własne miejsce między maksymalizacją odtwarzania a maksymalizacją tworzenia wiedzy.

W przypadku gdy dokonamy zasadniczego rozstrzygnięcia, musimy liczyć się z sytuacją, że coś istotnego pomijamy i coś istotnego uwypuklamy. Dlatego jednokierunkowe dążenie do wiedzy maksymalnie ścisłej, pewnej (wiarygodnej), ogólnej oraz o najwyższej zawartości informacyjnej², a do tego ograniczonej wyłącznie do opisu tego, co możemy zaobserwować, nie może pominąć stwierdzenia, że każda odmiana wiedzy wytwarza swój własny język oraz styl formułowania własnych twierdzeń³. W związku z tym nawet wiedza oparta na „racjonalnych uogólnieniach”, wyjaśniająca fenomeny za pomocą ogólnych pojęć i praw, dążąca do logicznego porządku przyczyn i skutków, „mówi” jakimś językiem, tzn. nie może wyartykułować sądu, nie stojąc na gruncie określonej aparatury pojęciowej lub przynajmniej prowizorycznego, aczkolwiek najbardziej solidnego i najbardziej bezpiecznego z możliwych „rusztowania kategorialnego”. Oczywiście zawsze mogą powiedzieć, iż „lepszą” aparaturę pojęciową mają fizycy niż politycy, lecz trzeba wtedy ustalić, jaki punkt odniesienia będzie warunkiem brzegowym takiej oceny (sprzeczności czy ich brak, fakty czy wartości, rozstrzygalność czy nierozstrzygalność).

W zasadzie każda dyscyplina naukowa powinna operować stałą aparaturą pojęciową i/lub przynajmniej rusztowaniem kategorialnym, umożliwiającym w miarę precyzyjne i obiektywne przekazywanie wiedzy o badanych przedmiotach, gdzie same pojęcia mają odzwierciedlać wspólne i trwałe cechy przedmiotów, zaś kategorie mogą odnosić się do porządku dynamicznego, zaświadczać tym samym o stanie i poziomie danej dyscypliny. Lecz to, w jaki sposób dochodzi do artykulacji tych pojęć i kategorii, nie jest już takie oczywiste, może bowiem być to droga czysto spekulacyjna (jak w matematyce) lub czysto empiryczna (jak w biologii). Ta pierwsza szuka prawdy na podstawie sądów już uznanych interpersonalnie za prawdziwe, ta druga zaś na gromadzeniu realnych i jednostkowych rzeczywistych spostrzeżeń zmysłowych (obserwacyjnych). Wielu zatem powie, że jeśli w jakiejś dyscyplinie nie ma jednej drogi do prawdy, to może nie ma żadnej prawdy, trudniej zaś przychodzi konstatacja, że wiele dróg może prowadzić do jednego celu. Oznacza to, że procedura sprawdzająca (zwłaszcza w naukach humanistycznych) nie musi ani jedynie obejmować języka spekulacji, ani jedynie języka obserwacji, ani jedynie aparatury pojęciowej, ani jedynie rusztowania kategorialnego.

To, że $2 + 2 = 4$ w systemie dziesiętnym nigdy się nie zmieni, jest prawdą na wieczność i nikogo w zasadzie nie trzeba do niej przekonywać, lecz to, że bicie dzieci jest wielkim błędem pedagogicznym i kulturowym, nie jest już tak oczywiste, chociaż istnieją przeko-

2 J. Such, *O uniwersalności praw nauki*, Książka i Wiedza, Warszawa 1972, s. 11.

3 M. Scheler, *Problemy socjologii wiedzy*, tłum. S. Czerniak i in., PWN, Warszawa 1990, s. 91.

nujące dowody biologów wskazujące na dysfunkcje ludzkiego organizmu, zaprzeczające całej dotychczasowej tradycji wychowywania. Jednak nie wszyscy rozumieją, co to znaczy, że wszelka powtarzająca się agresja wychowawców zakłóca działanie nerwu błędnego małego dziecka, wpływając na zaburzenia pracy serca i innych narządów, a przede wszystkim na nadmierne wydzielanie się amin katecholowych wyzwalających przeważające reakcje ekstrawertyczne (np. agresywnej walki) lub introwertyczne (np. apatycznej ucieczki). Nie mając pojęcia, co było, jest tu i teraz, staje się i będzie, jednocześnie nie rozumiemy znaczenia określonej rzeczywistości.

Zatem mieć pojęcie oznacza nie tylko, że coś wiemy, lecz przede wszystkim, że coś rozumiemy (np. co w danej sytuacji jest najbardziej funkcjonalne i wartościowe dla wszystkich). Czynimy to, łącząc z jednej strony „sposób orzekania o przedmiotach, pozwalający na ich klasyfikację”⁴, który najbardziej jednoznacznie i ściśle (Arystoteles wyróżnia tu dziesięć kategorii: substancję, ilość, jakość, stosunek, miejsce, czas, położenie, stan posiadania, działanie, doznawanie) zdolny jest ująć różne aspekty rzeczy i różne formy zależności, jakie możemy ustalić między nimi, będące – zdaniem Arystotelesa – rezultatem poznania rzeczy *a posteriori*, a jednocześnie lepszym lub gorszym narzędziem ujmowania obrazu realnego świata złożonego z substancji (rzeczy), ich właściwości (przypadłości) oraz zachodzących między nimi relacji (stosunków).

Z drugiej strony, uzupełniając kategoriami (sądami ilościowymi, jakościowymi, relacyjnymi i modalnymi), które mają charakter *a priori*, będącymi – zdaniem Immanuela Kanta – sposobem orzekania, bez którego żaden przedmiot nie daje się pomyśleć, jednak stosowany o tyle, o ile utożsamia się z danymi naocznymi⁵. Kategorie Kanta tkwią raczej w naszych umysłach jako najlepsze narzędzia porządkowania danych doświadczenia zmysłowego, a ich analiza sprowadza się do badania struktur naszego myślenia. Zasługą Kanta było, niezależnie od przyjętego wachlarza kategorii, wywodzących się z dwóch odmiennych sposobów uprawiania nauki (indukcyjnej empirii i dedukcyjnej spekulacji), sproblematyzowanie naszego bezpośredniego poznania rzeczy, co oznaczało w istocie to, że nigdy nie mamy do czynienia z absolutnie czystym źródłem poznania, bowiem do właściwego poznania potrzebny jest komplementarnie zmysłowy kontakt z rzeczą i umysłowe jej zrozumienie; pierwszy ma dostarczyć jednostkowych wyobrażeń, drugi ma wytworzyć ogólne pojęcie rzeczy.

Zdaniem Hegla podejście Kanta mimo wszystko nie uniknęło syndromu nadmiernego formalizmu i zbyt silnego usztywnienia naszego języka, z tego względu autor *Fenomenologii ducha* potraktował kategorie jako „żywe ruchy” treści pojęcia⁶, zaś sąd został uwikłany w historyczny kontekst myślenia. W ten sposób rozszerzył znaczenie kategorii nie tylko w logice czy przyrodoznawstwie, ale i w naukach o duchu (humanistycznych). Hegel obok

4 Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. I, *Kategorie. Hermeneutyka*, PWN, Warszawa 1990, s. 10–11.

5 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1972, s. 218.

6 G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. II, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1967, s. 416.

surowych danych doświadczenia zmysłowego, jako pierwszej (naiwnej) formy świadomości, wprowadza formę „postrzeżenia” i formę „rozsądku”, przy czym na poziomie „postrzeżenia” świadomość klasyfikuje przedmioty zgodnie z ich ogólnymi właściwościami, zaś na poziomie „rozsądku” nakłada na doświadczoną rzeczywistość określone prawa (powszechnie uznawane). Ta pierwsza forma (postrzeżenia) pozwala ująć rzeczywistość w pojęcia umożliwiające jej werbalne komunikowanie, ta druga (rozsądek) jest sposobem pogłębienia spójności i przewidywalności tych komunikatów. Na tym ostatnim etapie poznania takie pojęcia jak „siła”, „nieskończoność” i „absolut” nie są rzeczami istniejącymi w rzeczywistości, lecz konstrukcjami naszej świadomości w jej najwyższej postaci, które służą do ujmowania rzeczywistości. Takie pojęcie nie jest rzeczą, a tylko przedmiotem naszego jej zrozumienia, czyli własnym przedmiotem.

Wyłom dokonany przez Kanta i Hegla sprawił, że podejście do kategorii poszło wielotorowo, od ujęcia Arystotelesa kategorii jako sposobu orzekania o rzeczach, poprzez socjokulturowy kontekst ludzkiego pojmowania rzeczy, do traktowania kategorii jako indywidualnej ekspresji. Tak czy owak, kategorie w dzisiejszym rozumieniu „nie są niezmiennie właściwe naszemu intelektowi i nie mają charakteru ani powszechności, ani konieczności, a jednak mają dostateczny zasięg, by myśl ukierunkować. Nie mają formalnego charakteru, ale na ogół wysoki stopień ogólności, pozwalający na zastosowanie w różnych dziedzinach wiedzy”⁷. Stanowią zarówno sam przedmiot analiz, jak i formują możliwą przestrzeń ich aktualizacji. „Rozsypująca” się czy też „wygasła” kategoria, wchodząc w nowy kontekst, bardzo często odsłania nowe możliwości, powracając zaś do pierwotnego znaczenia, często nie może się w nim „zmieścić” i wytwarza odnowiony kontekst teoretyczny⁸.

Dowartościowanie mitu

Stwierdzenie Fryderyka Nietzschego, że: „Urządziliśmy sobie świat tak, żebyśmy w nim żyć mogli – stanowiliśmy sobie ciała, linie, płaszczyzny, przyczyny i skutki, ruch i spoczynek, kształt i treść: bez tych artykułów wiary nikt by z nas teraz nie zniósł życia! Lecz nie są one przez to jeszcze niczym dowiedzionym!”⁹, niewątpliwie wywołało burzę w debatach intelektualistów nad kondycją nauki.

Jednak teza tego autora, że nasze kategorie jako sposób orzekania o rzeczach nic nie mają wspólnego z rzeczywistością, że nie ma żadnych dowodów, są tylko powody do tworzenia mitu, ostatecznie nie uwzględnia, iż same powody są lepiej lub gorzej uzasadnione, że chcemy tego czy nie, bieg dziejów regularnie wyznaczają właśnie one. Samo stwierdzenie, że „świat prawdziwy” stał się mitem, tutaj nie wystarczy (choćaby z punktu widze-

7 B. Skarga, *Granice historyczności*, PIW, Warszawa 1989, s. 107–108.

8 *Ibidem*, s. 109–123.

9 F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Wyd. J. Mortkiewicz, Warszawa 1911, s. 164.

nia pedagogiki), gdyż równie ważne jest określenie jakości tego mitu, by mit o gorszym człowieku i świecie odrzucić, a o lepszym przyjąć – i chociażby w wysiłku pokoleń cierpliwie go realizować.

Nie oznacza to jednak, że sama próba krytycznej „demitologizacji świata” dokonana przez Nietzschego i jemu podobnych nie jest sama w sobie wartościowa, ponieważ nie możemy tu zapominać, iż tak naprawdę modernistyczny „mit rozumu” (wypełniony optymizmem ocierającym się o arogancję, jakoby realnych możliwości sprawowania absolutnej władzy nad siłami natury oraz obiektywnej antycypacji i kontroli postępu poznawczego, moralnego i estetycznego człowieka) w obliczu zmasowanej krytyki nie stworzył póki co optymalnych warunków do pokonania oporu negacji i „dokończenia” modernistycznego projektu (co nie zmienia faktu, że również bezwzględna rezygnacja z tego projektu nieprzyjemnie pachnie bezwzględny pesymizmem i bezradnością epistemologiczną, a nie tylko względnym pesymizmem i określonym ograniczeniem epistemologicznym).

Tymczasem (przede wszystkim w naukach humanistycznych) nie tyle chodzi o same wyzwania obiektywności¹⁰, ile o permanentne odkrywanie rzeczywistej relacji i rzeczywistego stosunku tego, co chcemy, i tego, co możemy w filogenezie i ontogenezie. Tym samym chodzi o stworzenie najbardziej obiektywnych warunków do rozwoju podmiotu, wychodząc ku przeciwstawnym interesom osobowym i kulturowym, realnym i idealnym, zwłaszcza ku temu, co już odkryła pedagogika: że stawiając redukcjonistycznie tylko na ogólne pensum wiedzy i umiejętności (wyrównując jakoby szanse edukacyjne), najczęściej zapominamy, iż zdobywanie pozycji socjokulturowej jest w dużej mierze obciążone dziedziczeniem tej pozycji, pogłębiając w ten sposób różnicowanie i niesprawiedliwość, nie mówiąc o naturalnym większym lub mniejszym dziedzictwie genetycznym i mechanizmach doskonalenia i generowania kultury¹¹, czy też fundamentalnym dla kondycji człowieka wychowaniu opartym o odruchy warunkowe, kształtującym od narodzin (a nawet w okresie prenatalnym) nie tylko długotrwałe i silne nawyki, ale czasami nieredukowalne nałogi do dobrego i złego zachowania, ciągnące się (z braku równie silnych przeżyć od-

10 „Wyzwania obiektywności skłaniają niektórych do nader scjentystycznych (pozytywistycznych) roszczeń, stanowiących dobre (czytaj: typowe) przejawy iluzji i bezradności intelektualnych w kwestii tego, jak jesteśmy uwikłani w dyskursie akademickim w decyzje normatywne, nie będąc ich świadomymi, wobec czego nie biorąc za nie odpowiedzialności” (L. Witkowski, *Wartościowanie i normatywność: uwagi w poszukiwaniu narracji problematyzującej kwestie podstawowe*, w: *Wartościowanie w humanistyce. Normatywność, cynizm, ewaluacje w pedagogice i edukacji*, red. M. Jaworska-Witkowska, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2015, s. 21).

11 Jeśli logika reprodukcji kultury tłumaczy fenomen „małego wychowania” w ontogenezie, gdzie żadna jednostka nie może osiągnąć wyższego poziomu rozwoju bez zasobów materialnych i duchowych danej kultury, to jednocześnie nie tłumaczy logiki fenomenu „wielkiego wychowania” w filogenezie, gdzie żadna kultura nie osiągnęłaby wyższego poziomu rozwoju bez wybitnie twórczych jednostek, nietypowo wrastających w jej „żyznąą glebę” i wyjątkowo wyrastających ponad daną kulturę nie tylko skupieniem w sobie ogromnej wiedzy, lecz przede wszystkim ogromnej pasji i entuzjazmu w odkrywaniu innego, a zarazem nie gubiąc siebie, w tym własnej wrażliwości, odwagi, uporczywości i pracowitości.

wracających zło w życiu dorosłych) przez całe życie, nie mówiąc już o fenomenie „kultury postfiguratywnej”¹².

Może to oznaczać, iż nawet najbardziej skuteczna próba demitologizacji każdej radośnej obiektywizacji sprawia, że dalej wierzymy w rozum. Jeśli mamy tu jakieś zastrzeżenia, chociażby do zawodności samych badań empirycznych czy hermeneutycznych, to nie możemy mimo wszystko ignorować (ważnych dla toczącej się debaty o to „co jest”) prób demistyfikacji i redukcji obowiązującej narracji (chociażby Paula Ricœura¹³), czy prób odnawiania rozumienia poprzez reinterpretację historii i przywracania rzeczywistych znaczeń Hansa-Georga Gadamera¹⁴, bądź też wprowadzania działań komunikacyjnych dążących do zrozumienia i uzgodnienia znaczeń na drodze wolnej debaty wszystkich podmiotów Jürgena Habermasa¹⁵, czy wreszcie bardzo radykalnej i odważnej krytyki współczesnej kultury (zniewalającej ogólnością) Theodora Adorno¹⁶.

Jednocześnie pojawia się zasadnicza wątpliwość, jak można osłabiać (wzmocniać) mit rozumem, skoro nie można dookreślić rozumu mitem. W tym kontekście zasadne jest przytoczenie pytania Leszka Kołakowskiego: „Czy potrafimy podać jakieś nieodparte uzasadnienie takiej, czy innej definicji *ratio*, nie posługując się kryteriami, których wartość zależy od uprzedniego przyjęcia tegoż samego pojęcia?”¹⁷, jak również próby odpowiedzi, którą daje chociażby Terry Eagleton: rozum „musi się oprzeć na czymś innym niż on sam, aby był autentyczny jako rozum”¹⁸. Jeszcze wyraźniej formułuje odpowiedź na to pytanie Edyta Stein: „Rozum stałby się nie rozumem, jeśliby zechciał obstawać jedynie przy tym, co może odkryć tylko swoim własnym światłem, a zamknąłby oczy na to, co ujawni mu światło z góry”¹⁹, czy Al Gore: „Racjonalny, oderwany, naukowy intelekt, obserwujący świat, którego nie stanowi już części, jest często arogancki, pozbawiony uczuć i troski. Konsekwencje takiego sposobu myślenia mogą być apokaliptyczne”²⁰.

12 Zdaniem Margaret Mead istnieją trzy typy kultur: 1) postfiguratywna; 2) kofiguratywna; 3) prefiguratywna. W pierwszej uwidacznia się główna rola społeczna starszej generacji w przekazie międzypokoleniowym kultury, czyli starsi uczą młodszych, w drugiej wszyscy uczą się od wszystkich, w trzeciej starsi uczą się od młodszych. Zdaniem tej autorki ten ostatni typ kultury wynika z tego, że najbardziej zaawansowane postindustrialne społeczeństwa wchodzą w okres nieznanym dotąd w historii, w którym dzieci i młodzież zyskują unikalny autorytet w swym prefiguratywnym rozumieniu nieznanego jeszcze nikomu przyszłości (M. Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, tłum. J. Hołówka, PWN, Warszawa 2000).

13 P. Ricœur, *Krytyka i przekonanie*, KR, tłum. M. Drwięga, Warszawa 2003.

14 H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2004.

15 J. Habermas, *Teoria i praktyka: wybór pism*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983.

16 T. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, tłum. M. Łukasiewicz, WL, Kraków 1999.

17 L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... Horror Metaphysicus*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1999, s. 110.

18 T. Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, tłum. W. Usakiewicz, Wyd. UJ, Kraków 2010, s. 157.

19 E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. J. Adamska, W drodze, Poznań 1995, s. 55.

20 A. Gore, *Ziemia na krawędzi. Człowiek i ekologia*, tłum. G. Dzierdziuk-Kraśniewska, Ethos, Warszawa 1996, s. 192.

Niestety tak wyraźnie zredukowany pogląd „albo-albo” (albo racjonalny dyskurs, albo spontaniczna intuicja, albo fakty, albo wartości) staje się nie tylko zaporą dla poważnego dialogu z innym, nawet „postmodernistycznym błaznem”, ale przede wszystkim źródłem przesadnego optymizmu (by nie powiedzieć pewności) modernistycznie uporządkowanej „filozofii kapłana”, która – zdaniem Leszka Kołakowskiego – staje się w ten sposób bezwzględny strażnikiem obiektywnej prawdy, kultu jednej teorii i tradycji odtwarzania znaczeń wobec „filozofii błazna”, która staje się opozycyjnym demaskatorem, poruszającym się między ironią a paradoksem. Chociaż obaj są na siebie skazani (brak „błazna” prowadzi do zamiany Absolutu w partykularną ideologię, brak „kapłana” do upadku rzeczowej krytyki na rzecz cynicznego negocjowania wszystkiego i jałowej błazenady pozbawionej *sacrum*), to mimo wszystko Kołakowski, uczulony na własne złe doświadczenia (ortodoksyjnego komunisty i marksisty), wyżej ceni nieufność do wszelkiego świata ustabilizowanego sztucznym (często ideologicznym) porządkiem monoteorii:

Opowiadamy się za filozofią błazna, a więc postawą negatywnej czujności wobec absolutu jakiegokolwiek, nie w rezultacie konfrontacji argumentów, albowiem w tych sprawach wybory głównie są wartościowaniem. Opowiadamy się za możliwościami wartości pozaintelektualnych, zawartymi w tej postawie, której niebezpieczeństwa i absurdalności grożące są nam znane. Jest to opcja za wizją świata, która daje perspektywę uciążliwego uzgadniania, w naszych działaniach wśród ludzi, żywiołów najtrudniejszych do połączenia: dobroci bez pobłażliwości uniwersalnej, odwagi bez fanatyzmu, inteligencji bez zniechęcenia i nadziei bez zaślepienia. Wszystkie inne owoce myślenia filozoficznego są mało ważne²¹.

Dlatego zgadzam się ze stwierdzeniem: „Żadna z istniejących teorii nie jest poprawna ani też kolejne wyniki badań nie kumulują się, gdyż nie są w stanie rozstrzygnąć najważniejszych wątpliwości teoretycznych”²². Bardzo dobrym przykładem takiego myślenia jest teza znanego w naszym kraju fizyka Jerzego Kowalskiego-Glikmana, który odnosząc się do teorii strun Stephena Hawkinga, wieszczącego „ostateczny tryumf inteligencji” (podobnie jak kiedyś Hegel antycypował, że w niedługim czasie poznamy myśli Boga), stwierdza, że:

[...] teoria wszystkiego jest mitem, [...] nie używam słowa mit w sensie pejoratywnym, jako opowieści zamieniającej prawdę o świecie przesądem – wręcz przeciwnie, w moim rozumieniu *mit jest to opowieść wyjaśniająca świat, jedyna nam dostępna* [podkr. – A.W.] [...]. Mit wyjaśniający świat zmieniający się wraz z rozwojem nauki i cywilizacji, ale jednocześnie głęboko spleciony z empirią. I wcale nie oznacza to, że przyjmując taką perspektywę, odrzucić musimy ideały Oświecenia, jak chciałby jego przeciwnicy z prawa i z lewa. Głęboko wierzę, że nasze mity – teorie naukowe są obiektywnie (subiektywnie – jakkolwiek) lepsze niż teorie-mity z przeszłości, a w przyszłości będą jeszcze lepsze, i że nasza moralność i zachowania społeczne również ulegają stałemu polepszeniu. Myślę, że pomimo

21 L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. II, Plus, Londyn 2002, s. 293.

22 B. Śliwerski, *Myśleć jak pedagog*, GWP, Gdańsk 2010, s. 17.

przerażających zdarzeń, znanych powszechnie z najnowszej i trochę bardziej odległej historii, mamy prawo do takiego optymizmu²³.

Stwierdzenie Kowalskiego-Glikmana, że absolutna prawda jest mitem, a zarazem każdy najbardziej racjonalny mit jest „prawdą na chwilę”, która rozwija się między obserwacją realnego bytu a abstrakcyjną myślą, czyli w realnym i idealnym porządku czegoś, co istnieje, oraz realnym i idealnym porządku czegoś, co wydaje się nam, że istnieje – uwiarygadnia arabskie przysłowie: „mit jest mostem prowadzącym do prawdy”. Oczywiście przysłowie to nic nie mówi o solidności tego mostu, a zatem czasami może być to zwykła drewniana kładka sklecona i przerzucona nad przepaścią, a innym razem solidny kamienny most. Czyli tak naprawdę powinniśmy się pytać, jakim mostem jest określony mit, i wszystko wskazuje na to, że nie będziemy tego wiedzieć, dopóki nie spróbujemy przepłynąć na drugą stronę, od intuicji, marzeń i fantazji ku przyczółkom realnych zjawisk i procesów, od myślowej spekulacji i pomocy logiki do realnej obserwacji oraz pomocy estetyki.

Kto uważa za prawdziwe jedynie to, co widzi i słyszy, co potrafi obliczyć i przyporządkować swoim kategoriom logicznym, ten nie uznaje prawdy, która ukryta jest za rzeczami i dopiero nadaje im sens. Mit, symbol i obrzęd próbują przybliżyć ów inny, wyższy, nienaruszony i święty świat. Bez tych trzech pojęć, jakże często błędnie rozumianych, nadużywanych lub ośmieszanych, nie sposób jednak wyobrazić sobie sensownego życia²⁴.

Nie mówiąc już o tym, że każdy mit jest ostatecznie mitem optymistycznym. Człowiek może poznawać prawdę, która w jakimś punkcie zatrzyma się w nieskończoności lub da szansę innym, którzy zbliżą się do niej jeszcze bardziej. Zatem wiara, że coś jest poza tym, co widzimy, jak i wiara, że nic nie ma poza tym, co widzimy, prowadzi tak samo do mitu, który – zdaniem Leszka Kołakowskiego – uczy nas, co jest wartością i co nie jest do uniknięcia, jeśli mamy trwać, spełniając bardzo ważną funkcję kulturową i cywilizacyjną²⁵.

Indywidualiści i indywidualności – retrospektywnie

W świecie starożytnym, a zwłaszcza w Grecji, indywiduum miało przede wszystkim znaczenie pejoratywne, dlatego nieprzypadkowo *idios* (własny, swoisty, prywatny) znalazło się w słowie *idiotes* (głupiec, prostak), określając tego, który z mniej lub bardziej własnej woli „wyrwał się” poza nawias „dobrze” zorganizowanej społeczności i kultury. Zatem wielcy myśliciele (np. Arystoteles), jak i przeciętni obywatele stawiali sobie za cel zacieranie śladów świadczących o własnym i odrębnym od innych myśleniu i działaniu kulturo-

23 J. Kowalski-Glikman, *Między filozofią a fizyką*, „Niezbędnik Inteligenta” 2007, nr 16, s. 12–13.

24 M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Znak, Kraków 1994, s. 9.

25 L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Pruszyński i S-ka, Warszawa 2003.

wym. Mądrym był ten, który partycypował w jedności i spoistości wspólnoty, głupcem zaś był ten, który był inny, czyli na tyle różny, iż zagrażał jedności i spoistości socjokulturowej. Osoby, które fizycznie lub psychicznie odbiegały od „normy”, były usuwane ze wspólnoty, a nawet zabijane.

Niewątpliwie wielkim przełomem w rozumieniu indywiduum była propozycja Heraklita (mimo wszystko spędzającego dorosłe życie samotnie), który stwierdził, iż jego wolność bycia innym od wszystkich nie musi być czymś gorszym od solidarności z innymi, a nawet może wzmacniać solidarność, dlatego napisał, że: „Jeden wart tyle, co dziesięć tysięcy, jeśli jest najlepszy”²⁶. Przy czym bycie „najlepszym” nie oznaczało bynajmniej największej wiedzy czy najbardziej cnotliwego życia bądź też najlepszych umiejętności rzemieślnika, tym bardziej nie oznaczało największego bogactwa materialnego czy też wyjątkowego ciała, ale „własną dzielność” w walce z przeciwnościami. Taki indywidualizm wywyższał się od przeciętności tym, że tłum przekładał zmysłowość nad umysłowość, radość nad smutek czy mądrość nad głupotę, podczas gdy „najlepszy” wiedział, że przeciwności są na siebie skazane.

Tę myśl utrwał Sokrates, który wbrew tradycji kierowania się opinią ogółu zalecał „myślenie własną głową” i wsłuchanie się w głos będącego w nas bóstwa, zwanego *daimonion*, które wprawdzie nie mówi nam wprost, co mamy myśleć i co mamy robić, lecz przy udziale uniwersalnej logiki i zewnętrznej wyroczni dookreśla nasze sądy i wybory. Nasza prywatna intuicja (w postaci *daimonion*) nie tylko może dookreślić dyskurs, ale również generować nowe myślenie i działanie kulturowe, które nie zawsze jest zagrożeniem dla wspólnoty, lecz często szansą na lepsze życie dla wszystkich.

Również Platon rozwija fenomen mądrej indywidualności w postaci „własnej dzielności” (samo-dzielności) duszy, która „rozpatruje coś sama w sobie”, targana namiętnościami i rozsądkiem, wolnością i solidarnością, egoizmem i altruizmem, pożytkiem i szlachetnością – i tylko zwycięstwo duszy rozumnej (świadomej idei dobra) nad duszą irracjonalną i ciałem (nieświadomej) pozwala wyjść poza codzienność stereotypów i mniemania. Jego zdaniem przeciętność i powszechność opinii przykuwa człowieka jak niewolnika w jaskini poznania, który widzi tylko cienie rzeczywistego świata rzucanego na zmysłowy ekran, podczas gdy jedynie nielicznym udaje się w jakimś szczególnym momencie (ośnienia, objawienia) zerwać okowy mniemania i zwrócić się do źródła światła, jakim jest rzeczywista idea dobra, która nie jest w istocie ani tworem jednostkowym, ani społecznym, ani kulturowym, mamy bowiem tutaj rzeczywiste odkrycie tego, co boskie, co do tej pory było tylko odbiciem i grą światłocienia, promykiem pełnego „światła” idei.

Ważną próbą zrozumienia relacji indywiduum do wspólnoty był fenomen swoistej *coincidentia oppositorum* średniowiecznego myśliciela Mikołaja z Kuzy²⁷, którego zdaniem indywiduum rodziło się nie tyle w walce z jednością czy zwycięstwem nad jednością, ile

26 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, PWN, Warszawa 1958, s. 35.

27 Mikołaj z Kuzy, *O oświeceniowej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Znak, Kraków 1997.

w „trudnej jedności”. U tego niemieckiego filozofa zarówno rozwijająca się z jedności różnorodność jednostek, jak i związająca się z różnorodności jedność wspólnoty wzajemnie się uzupełniają i dookreślają. Zdaniem Mikołaja z Kuzy jedność jest w różnicy i różnica jest w jedności, znosząc tym samym zasadę sprzeczności Arystotelesa. Mądre indywiduum nie unika dyskursu, ale dookreśla go intuicją, tak samo jak nie unika intuicji, lecz uzupełnia ją dyskursem, w której każdy z biegunów tej dynamicznej całości określany jest koincydentalnie „stopniem przewagi jednego nad drugim”, zaś ten stopień przewagi jest istotą naszej wyjątkowej osobowości.

Takie widzenie indywiduum zmieniło się zasadniczo za sprawą Immanuela Kanta, który jednostkową intuicję, oryginalność, odwagę tworzenia i odkrywczą inicjatywę ograniczył tylko do sztuki, natomiast w nauce – jego zdaniem – nie mogło być żadnej indywidualności. W nauce istnieje tylko „wspólnota myślowa” działająca pod przymusem koniecznego sądu logiki. Dla Kanta indywiduum to tylko artysta, który kieruje się subiektywnym „smakiem” w oparciu o szczególne wrażenia (impresje), które odporne są na naukowe obiektywizacje („o gustach nie można dyskutować”), w żadnym razie nie może być to naukowiec, który kieruje się obiektywnym „sądem logicznym”, dającym się podciągnąć pod to, co ogólne. Zdaniem Kanta „przyroda dyktuje za pośrednictwem geniusza prawidła nie nauce, lecz sztuce, a to tylko o tyle, o ile ona ma być sztuką piękną”²⁸. Wynikało z tego, że indywiduum nie mogło być poddane ani wychowaniu, ani nauczaniu, mogło być tylko „naturalnie” rozwijane.

Nawet tak zredukowany indywidualizm u Kanta całkowicie utracił swoje znaczenie u Hegla, który tak jak w starożytności jednostkę całkowicie podporządkował „wspólnocie ducha”. Dla tego myśliciela indywiduum było jedynie przejściowym siedliskiem dzięki anomii i nierozumnej spontanicznej ekspresji, rzadziej „nieszczęśliwej świadomości” (jednoczesnego uznania i niespełnienia), którą należało poddać kulturowemu i cywilizowanemu formowaniu tym, co konieczne, racjonalne i ogólne, niezależnie, czy dotyczyło to sztuki, czy nauki. Każdą zatem jednostkową intuicję oraz estetyczno-etyczny dylemat postawił przed trybunałem logiki, a wyrok był oczywisty: liczy się tylko duchowa solidarność, obiektywna konieczność oraz „wspólnota myśli”, która jest racjonalna i dobra, natomiast wszystko, co indywidualne, jest irracjonalne i złe lub tylko przejściowe. Lecz skrajność takiego ujęcia rzeczy skutkowałą tylko coraz większym rozwarstwieniem pojęcia indywiduum²⁹, które nie tylko nie zniknęło ze sceny (mimo także ogromnych wysiłków Karola Mark-

28 I. Kant, *Krytyka władzy sadzenia*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1986, s. 233.

29 W interesującej nas tu kwestii najbardziej skrajnie i przeciwstawne sobie koncepcje indywiduum zaproponowali Ludwik Feuerbach i Max Stirner. Pierwszy przyjął tezę o altruistycznym charakterze ludzkiej natury, zgodnie z którą należało „poprzez krytykę filozofii boskiej ugruntować prawdziwość filozofii ludzkiej”, co oznaczało realne „uczłowieczenie Boga” poprzez przekształcenie teologii w antropologię (L. Feuerbach, *Wybór pism*, t. II, PWN, Warszawa 1988, s. 4). Drugi twierdził, iż podmiotowość *Ja* jest jedyna i nieredukowalna do niczego innego. Człowiek tak naprawdę, jego zdaniem, kocha tylko swoje *Ego*. Konsekwencją egoistycznej natury człowieka jest relatywizm i nihilizm. Jak stwierdza Stirner, nie istnieje nic takiego, czemu człowiek miałby bardziej służyć niż sobie (M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajlewiczowie, PWN, Warszawa 1995).

sa i jego zwolenników, by indywidualność wyrzucić poza nawias wspólnoty lub uczynić z niej „kwiatek do kożucha”), ale stało się, jak u Trentowskiego, zasadniczym zadaniem zrewidowania i przywrócenia wartości indywiduum, a nawet próbą uczynienia z tego fenomenu człowieka wartości najbardziej podstawowej dla doskonalenia osoby i kultury³⁰.

Dopiero z dzisiejszej perspektywy możemy właściwie ocenić wkład Trentowskiego w budowanie projektu „mądrego indywiduum”, co pozwala nam również spojrzeć na nas samych jako na współczesny fenomen przejścia z ortodoksji socjalizacji do heterogeniczności względnie wolnych podmiotów. W rozumieniu Trentowskiego indywidualny człowiek miał być czymś więcej niż tylko trybikiem w społecznej organizacji i mało istotnym szczegółem we wspólnocie myślenia:

Całość jednostkowa zowie się całością. Śliczny to wyraz, którego wiernie zupełnie na żaden język nie przetłumaczysz! Całość i całościowość są jeszcze lepszym indywidua i indywidualności nazwiskiem, bo oznaczają nie tylko duszę, ale i ciało, wkraczają w kraj filozofii i rzeczywistości³¹.

W odróżnieniu jednak od „całości” (boskiego makrokosmosu), która miała charakter bezwzględny, „całość” człowieka (mikrokosmos) miała charakter względny. Dlatego z jednej strony żaden człowiek indywidualny nie jest samowystarczalny i wolny absolutnie, z drugiej strony – jako względnie wolny w swoim myśleniu i działaniu nie może bezwzględnie podlegać wspólnocie i państwu. W ostatecznym rozrachunku między indywidualizacją a socjalizacją sympatie tego autora są wyraźnie po stronie tego, co wolne i jednostkowe (przypominając pozornie zasadę egzystencjalizmu, ale tylko w postawieniu akcentów).

Mądre indywiduum („człowiek rzeczywisty”, „względna całość”, „miot”) było tu rozumiane jako efekt rozwoju (w dynamicznej „różnorodności”) boskiej „jaźni” i formowania się ludzkiej „przyjaźni”³². Jednym słowem, tak rozumiane indywiduum było czymś zasadniczo różnym od samowolnej „jaźni”, ale także czymś różnym od konieczności współistnienia nieuznającego wolności innych. W ten sposób rzeczywiste indywiduum przekraczało zarówno samowolność, jak i konieczność i oznaczało ludzi istotnie wolnych, a nie tylko

30 „Błędem jest filozoficznej historii, jak i całej filozofii niemieckiej, że utapia pojedynczą jaźń i wolność w potopie światłości bezwarunkowego ducha; że w niej człowiek pojedynczy jest albo narzędziem, albo niczym” (B.F. Trentowski, *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1970, t. II, s. 409).

31 B.F. Trentowski, *Chowanna...*, s. 13.

32 Trentowski swój neologizm „jaźń” nie wziął od słowa „ja”, lecz właśnie od słowa „przyjaźń”, a zatem „ja” jest „różnorodnością” własnej jaźni i przyjaźni z nią. Nie ma w związku z tym jakiegos ontologicznego „ja” czy też „czegoś podmiotu”, zawsze, gdy pojawia się żywy człowiek, jednocześnie, jego zdaniem, pojawia się strukturalne złożenie („miot” w różnych proporcjach i różnych relacjach) tego, co podmiotowe i przedmiotowe, realne i idealne. Nawet sama „jaźń”, która stoi u podstawy każdego „ja”, jest również strukturalnie złożona (psychofizyczna). Jednym słowem, w człowieku nie ma nic absolutnego, żadnego „wielkiego podmiotu”, który utożsamia się z przedmiotem, poza samym absolutnie szczególnym złożeniem potencji i aktualizacji, wiecznej tęsknoty za Absolutem i konkretnej realizacji tego pragnienia.

samowolnych (egoistycznych), istotnie solidarnych, a nie tylko do siebie podobnych (albo w egoizmie albo altruizmie), rzeczywiście samodzielnych, a nie tylko dzielnych (walczących bez zwycięstw lub nadziei zwycięstwa w walce np. ego i alter ego), a także rzeczywiście twórczych i oryginalnych, a nie tylko nonkonformistycznych (mówiących jedynie „nie” bez wskazania racjonalnego rozwiązania lub terroryzujących innych z szlachetnych pobudek bez żadnego pożytku tu i teraz).

Jeśli ktoś nie dojrzeje do tego „własnego uczucia jaźni działającej”, czyli nie osiągnie autonomii „bożostanu” jako własnej boskości (zdecydowanie innej niż u Feuerbacha), przejmującej pełnię władzy nad zmysłami, umysłem, uczuciami i skłonnościami, to nie osiągnie optymalnego rozwoju, nie zrozumie ani istoty człowieczeństwa, ani powiązań z innymi, a w związku z tym może popaść albo w niewolnictwo zmysłów, umysłu, uczuć lub skłonności, albo w samowolność w korzystaniu ze zmysłów, umysłu, uczuć bądź skłonności. Oczywiście, jeśli ktoś zatrzyma się na poczuciu mocy własnego ciała lub ducha, bez poczucia wolności i „przyjaźni” z sobą, jako organizmu („jaźni”) ciała i ducha, a także bez poczucia solidarności i „przyjaźni” do każdego człowieka, w którym tak samo jest iskra boża, bez względu na płeć, kolor skóry czy narodowość, to tym samym nie rozwija swojej pełnej osobowości, a jedynie jakąś wersję zredukowaną na zasadzie „albo-albo”. Podobnie jak ten, który w poczuciu szlachetnej idei, graniczącej z fanatyzmem depreczającym tu i teraz własne potrzeby i potrzeby innych, zatracił siebie jako wolny i solidarny z innymi podmiot, czyli stracił poczucie równowagi potrzeb, zdolności, realnych faktów i idealnych wartości, poczucie władzy nad sobą i odpowiedzialności za innych w określonej sytuacji, jak również poczucie własnej wartości i jakiegoś zakresu niezależności i dystansu, też nie rozwinął się w pełni. „W naszych czasach jest indywiduum największą świętością, bo to cechuje wszędzie rzeczywistą boskość”³³.

Egzystencjalizm jednak nie poszedł tropem Trentowskiego, mimo że ten podobnie jak egzystencjaliści sprzeciwił się Hegłowi co do roli indywidualnej jaźni, dlatego że u niego człowiek był równocześnie odtwórcą i twórcą swego losu, podczas gdy u egzystencjalistów istnienie jednokierunkowo wyprzedzało istotę. W rozumieniu tych ostatnich człowiek był „skazany na wolność” i stawał się tylko tym, co sam uczynił. Dlatego Martin Heidegger mógł napisać, że jeśli człowiek sam nie oderwie się od tłumu takich samych, to skazany jest na kierowanie się opinią innych, gdzie: „inni to raczej ci, od których się zwykle sam nie odróżniam i wśród których jestem”³⁴, a taka jedność bycia we wspólnym świecie skazuje nas paradoksalnie na siebie samych (choćby w poszukiwaniu sensu życia), gdy innych nie spotykamy poprzez uprzednie zrozumienie swojej tożsamości, odróżnionej od tożsamości pozostałych, lecz tylko poprzez fenomen współbywania innych mojego typu. Paradoksalnie jedność bycia określa nasze samotne jestestwo, gdy „inny jako inny” faktycznie nie jest ani obecny, ani postrzegany.

33 B.F. Trentowski, *Chowanna...*, t. II, s. 876.

34 M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2007, s. 152.

Jak stwierdza Heidegger, mimo że w tłumie takich samych nie czujemy dyskomfortu samotności, to:

Jestestwo może być samotne nawet wtedy, gdy będą one obecne w takiej lub jeszcze większej liczbie. A zatem współbycie i faktyczność wspólnego bycia nie opiera się na współwystępowaniu pewnej liczby „podmiotów”. Bycie zaś samotnym „pośród” wielu nie oznacza przecież odnośnie do ich bycia, że są oni jedynie obecni³⁵.

Stąd spontaniczne, oryginalne, twórcze i odważne *bycie-w-świecie* nie przebije się poprzez przeciętność i obojętność wielu takich samych, czy poprzez brak troski o realny związek z istotnie innym, stanie się tak dopiero, gdy oprzemy je na „źródłowo rozumiejącym współbyciu” podmiotów istotnie innych. Gdy rzeczywiście zrozumiemy „inność innego”, czyli absolutne prawo do wolności i indywidualności myślenia i działania kulturowego, z pozytywnymi i negatywnymi konsekwencjami.

Gdy jesteśmy tacy sami, nie możemy liczyć na innego, ani inny nie może liczyć na nas (pożyczki oczekujemy od bogatszego, rady od mądrzejszego, bezpieczeństwa od silniejszego, a rewolucyjnej zmiany *status quo* od bardziej twórczego i odważnego). Stąd paradoksalnie podobieństwa bardziej nas dzielą, a różnice bardziej łączą. Jak pisze Heidegger, rezygnując z ontologicznej różnicy, wpadamy w ramiona władzy „Się” (mówi się, pisze się, robi się, myśli się itd.), każdy inny jest jak inni, rozmywając swoje jestestwo na sposób bycia innych i to tak, że ich inność, odmienność jest coraz mniej zauważalna i istotna. Wśród tej niezauważalności, najczęściej ukrytej za czytelnymi gestami tudzież za jałową „gadanią i pisaniną” opartą na „płytkiej ciekawości” i banalnych zainteresowaniach, „Się” ustanawia swą właściwą dyktaturę. Dziwimy się, gdy tylko zaczynają dziwić się inni, burzymy się, gdy inni są oburzeni, ubieramy się tak, jak ubierają się inni zgodnie z kanonem dyktatorskiej mody, mówimy to, co inni chcą usłyszeć, piszemy to, co jest zgodne z „komentarzem komentarza”, a owemu *Się* myślenia i działania nie towarzyszy żadna troska o siebie, jedynie samorzutnie naśladowując „przywłaszczony dla siebie” sposób bycia innych.

Warto też wspomnieć w tym miejscu chociażby pośrednie nawiązanie, przez Sergiusza Hessena, do koncepcji mądrego indywiduum jako „różnojedni” wolności i solidarności Trentowskiego (nawet jeśli ten pierwszy nie znał twórczości tego ostatniego), bowiem podobnie (trochę inaczej rozkładając akcenty) człowiek rozwija się w:

[...] tragicznym przewyciężaniu losu, a nie w indywidualistycznym wyżywaniu się własnego „ja” [...] nie ma nic wspólnego z optymistycznym indywidualizmem, zakładającym przyrodzoną harmonię między jednostkami, z których każda dąży do największego zaspokojenia własnej jaźni³⁶.

35 *Ibidem*, s. 155.

36 S. Hessen, *Struktura i treść szkoły współczesnej*, Żak, Warszawa 1997, s. 13.

Jego zdaniem: „Indywidualizacja nie jest przeciwieństwem, lecz odwrotną stroną prawdziwej socjalizacji”³⁷.

Stąd żadne *Ja* nie stoi w jakimś abstrakcyjnym środku między naturą a kulturą, indywidualizacją a socjalizacją, tym bardziej nie może być tylko efektem spontanicznego rozwoju niczym nieograniczonego czy też jedynie efektem totalnego „wprasowania” w środowisko i kulturę. I o ile silne *Ja* będzie zawsze wyrazem całkowicie samowolnych wyborów, zaś słabe będzie całkowicie sterowane zewnątrz, o tyle rzeczywiście wolne i rzeczywiście samodzielne *Ja* będzie efektem „chwijnej równowagi” (świadomej oscylacji) między przystosowaniem a izolacją otoczenia, między samorealizacją a samotranscendencją, z czasem przeradzając się w trudną jedność samokształcenia i samowychowania, umożliwiającą jednocześnie bycie zdolnym do przystosowania się do tego, co jest dobre, prawdziwe i piękne dla wszystkich i zmiany tego, co jest złe, fałszywe i nieestetyczne.

Efekt indywidualizacji, w tym samokształcenia i samowychowania, zdaniem Hessena, nie jest ani bezwzględny „produkt” samej natury, ani samej kultury, ani samolubnego *Ja*, ani samego altruizmu, ale staje się w trudnej i odpowiedzialnej diachronii i synchronii różnych warstw ludzkiej egzystencji wpisanych w myślenie i działanie kulturowe zmierzające do przekształcenia bezwzględnego naturyzmu, inkulturacji, egocentryzmu i alterocentryzmu w postać absolutnie wyjątkowego i twórczego decentryzmu, czyli twórczego adaptowania rzeczywiście odpowiedzialnej i wolnej osoby.

Hessen zdaje sobie sprawę (co nawet dzisiaj nie jest powszechne wśród pedagogów), że niestety czymś innym jest wiedzieć, co jest prawdziwe, dobre i piękne, a czymś innym jest robienie rzeczy prawdziwych, dobrych i pięknych. Dlatego nie wystarczą szlachetne cele, zasady i wartości, które zostaną skrupulatnie i precyzyjnie wyjaśnione i najbardziej atrakcyjnie przekazane, bowiem stajemy się bardziej wolni nie przez samą wiedzę, ani samą praktykę, lecz przez twórcze i sytuacyjne świadome zderzenie teorii i praktyki, przez indywidualne, cierpliwe i trudne wiązanie faktów i wartości, rzeczy pożytecznych i szlachetnych, atrakcji i repulsji, spontanicznego rozwoju i racjonalnego formowania.

W kontekście powyższych propozycji indywidualizacji nie dziwi stwierdzenie Michela Foucaulta, że „trzeba promować nowe odmiany podmiotowości”, wyzwalając jednostkę spod panowania pozornej indywidualizacji, która jest efektoną produkcją i promocją wiedzy/władzy, gdzie: „jednostka i wiedza, jaką można o niej zdobyć, zależą od tej produkcji”³⁸. Jednak sama promocja „nowych odmian podmiotowości” nieumarunkowanych niczym ponadosobowym równie dobrze może ograniczać się do atrybutów zewnętrznych, wprawdzie jest to oznaka wolności charakteryzującej się „pewną władzą, jaką sprawuje się nad sobą samym”³⁹, lecz jest to najłatwiej dostępna władza nad naszym organizmem psychofizycznym i socjokulturowym.

37 *Ibidem*, s. 150.

38 M. Foucault, *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998, s. 198.

39 M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 219.

Jeśli nie ma świadomości braku, to nawet niesterowana socjokulturowo jednostka sama z siebie nie stworzy optymalnego pola możliwości myślenia i działania (poza już wyraźnie określoną promocją kultury i kulturą promocji), a sama negacja wiedzy/władzy może jedynie spowodować, że stanie się „oryginalnym reprezentantem tłumu” lub „indywidualnością człowieka wymiernego”. Sama spontaniczność nie uchroni nas od upadku rzeczowej krytyki oraz nie spowoduje w miarę systematycznego przeglądu ważnych dla wszystkich punktów widzenia, w tym tych kulturowo „znormalizowanych” i „pozanormalizowanych” (nieobecnych, odsuniętych, zignorowanych, alternatywnych, zamaskowanych itd.), a bez tego dramatycznego *rendez-vous* wolności i konieczności, „pana i niewolnika”, każda walka i opór wobec wiedzy/władzy, a nawet wybuch twórczego entuzjazmu w walce z realnym lub symbolicznym „ujarzmieniem podmiotu” zamieni się jedynie w cyniczną lub jałową błazenadę.

Zdaniem Foucaulta powinniśmy promować silne indywiduum jako wolną jednostkę przejmującą pełną władzę nad sobą, gdzie jej rzeczywista wolność jest warunkiem rzeczywistej podmiotowości, potrafiącej bezwzględnie sprzeciwić się każdej partykularnej ideologii władzy/wiedzy⁴⁰, zaś rola kultury i edukacji powinna sprowadzić się do pytania o to, jak wdroić podmiot do nieposłuszeństwa. Jednak takie odrzucenie autorytetu wiedzy/władzy musi identyfikować się z odrzuceniem jej punktu widzenia, a nie z jego wykorzystaniem do pełnej wyceny rzeczywistości. Bez tej całościowej wyceny każdy związek znaków i znaczeń będzie niepełny. Zatem wcale nie musimy uciekać przed (obiektywnym, subiektywnym, realnym, idealnym) oddziaływaniem autorytetu, a jedynie przed pułapką bezwzględnego posłuszeństwa.

W związku z tym, czy raczej nie powinna pojawić się kultura i edukacja sprowadzona do pytania postawionego jeszcze przez Trentowskiego: „jak wdroić podmiot do nieposłuszeństwa, respektując jednocześnie prawo do posłuszeństwa?”. Odpowiedź na to pytanie określa nie tyle siłę indywiduum, jaką sprawuje nad sobą samym, w stałym i strategicznym oporze wobec każdej władzy/wiedzy, ile jego mądrość, w której musi być miejsce na możliwość sprawowania władzy nad sobą przez samego siebie, jak również samodzielnego dozowania odpowiednich dla siebie różnych (także przeciwstawnych) autorytetów lub dawek autorytetu, a przede wszystkim musi być miejsce na status rzeczywistego uzgadniania wspólnego sensu zdobywanego z różnych punktów widzenia, którego nie musimy przyjmować w ogóle, przyjąć w części lub przyjąć ze statusem braku.

40 Mimo wszystko „problem władzy” niekoniecznie sprowadza się do jej aprobaty lub odrzucenia, mamy czasami do czynienia z fenomenem paradoksalnej relacji z władzą, czyli tzw. więzi z odrzucenia (R. Sennett), w której występują wszystkie symptomy oddziaływania władzy, z wyjątkiem posłuszeństwa (za: L. Witkowski, *Wyzwania autorytetu w praktyce społecznej i kulturze symbolicznej: przechadzki krytyczne w poszukiwaniu dyskursu dla teorii*, Impuls, Kraków 2009, s. 202–230).

Meandry indywidualizacji

Niewątpliwie pojęcie indywidualności i indywidualizacji było dotychczas w naukach społecznych i w naszej humanistyce problemem niszowym (nawet w filozofii), a także celowo zmarginalizowanym ideologicznie⁴¹, jednak gdy uwaga społeczeństwa zwrócona została ku odnowieniu i dowartościowaniu roli jednostki, w nowych warunkach politycznych, gospodarczych i kulturowych, wzrosła aktualność pedagogicznej refleksji i aplikacji tych kategorii, które wychodzą naprzeciw nieuniknionym w kulturze i edukacji człowieka paradoksom i sprzecznościom, wynikającym z jednej strony z faktu, iż każda zdrowa jednostka jest z natury mniej lub bardziej systemem autonomicznym, a z drugiej strony – iż nikt nie może optymalnie się rozwinąć psychofizycznie, a tym bardziej socjokulturowo, bez dopływu zewnętrznej energii i informacji, w tym bez mobilizującego nas do pracy nad sobą jakiegoś autorytetu lub jakiegoś jego aspektu. Rodzi to ogromną trudność badawczą, chociażby dlatego, że sytuując się w jestestwie człowieka, nie możemy uniknąć sprzeczności oraz ciągłego konfliktu podmiotu i przedmiotu, „być” i „mieć”, indywidualności i wspólnoty, integracji i dezintegracji, odtwarzania i tworzenia, które nie tylko nie osłabiają własnej aktywności, ale często paradoksalnie ją wzmacniają, mimo że u każdego człowieka inaczej.

W interakcjach społecznych najbardziej widocznym aspektem naszego indywiduum (z łac. *individuus* – niepodzielny, nierozdzielny) jest nasze mniej lub bardziej wyjątkowe złożenie (w proporcji i relacji) tego, co cielesne i duchowe, społeczne i kulturowe, tworzące konkretny i nierozdzielny organizm psychofizyczny i socjokulturowy. Zwłaszcza gdy sprawności fizyczne górują nad sprawnościami psychicznymi lub społeczne nad kulturowymi bądź odwrotnie, czy też w każdej innej relacji i proporcji, nie mówiąc już o jednostkach z niedoborami we wszystkich aspektach organizmu psychofizycznego i socjokulturowego lub jednostkach o nieprzeciętnej kondycji psychofizycznej i socjokulturowej, w każdym przypadku odbiegając znacznie od „normy”, która tylko u nielicznych nie powoduje dramatycznych reakcji i wyborów.

Dlatego jednostki wyjątkowo dotknięte brakiem lub nadmiarem sprawności będą też wyjątkowo reagować na innych, albo silną skłonnością do afirmacji własnego *Ja*, albo jego negacji. Tych pierwszych nazwiemy **indywidualistami**, bo dążą do zachowania swej odrębności we względnej niezależności od powszechnego myślenia i działania (bezwzględna niezależność będzie miała miano anarchizmu), tych drugich nazwiemy kolektywistami, bo dążą do wspólnego dobra. Jednak w grupie indywidualistów będą jednostki z jednej strony zabiegające tylko o własne dobro, nawet jeśli przyjmie to postać bardziej szlachetnego, chociaż samotnego perfekcjonizmu, z drugiej strony – jednostki zabiegają-

41 Zdaniem Bogusława Śliwerskiego: „w państwie zdominowanym przez ideologię marksistowsko-leninowską nie można było rozwijać wiedzy o procesach pozwalających na wymykanie się jednostek spod indoktrynacyjnego wpływu władzy zmierzającej przeciw do poszerzenia sfer kolektywizacji, a nie wzmacniania procesów samorealizacyjnych obywateli” (B. Śliwerski, *Teoretyczne i empiryczne podstawy samowychowania*, Impuls, Kraków 2010, s. 8).

ce o własny projekt życia i drogę jego osiągnięcia, jednocześnie realizujące dobro wspólne. Tylko tych ostatnich możemy nazwać **indywidualnościami**, czyli jednostkami nie tylko nieprzeciętnymi i oryginalnymi w określonej społeczności i kulturze, lecz poprzez swoje wybitne zdolności, talent, a nawet geniusz przynoszącymi jakieś dobro dla wszystkich, w tym lepszą wspólnotę.

Nie mam najmniejszego złudzenia, że zawsze łatwiej dostrzec jest indywidualistę i indywidualistkę rzucających się w oczy swoim strojem czy też zachowaniem, trudniej natomiast dostrzegamy indywidualności korzystające z optymalnych możliwości wewnętrznych i zewnętrznych, które posiadły coś więcej lub inaczej, coś, co je wyróżnia w myśleniu i działaniu kulturowym *in plus* (ogromna wiedza i doświadczenie, ponadprzeciętne umiejętności odtwórczego lub twórczego działania, wyjątkowa wrażliwość i szczerłość, wielka odwaga i wiara w marzenia, nieograniczona wyobraźnia i fantazja). To inne, które u nielicznych jest widoczne, na ogół przez większość przyjmowane jest z rezerwą lub tolerancją, bowiem wyróżnik zewnętrzny, mimo że czasami znacznie odbiega od przyjętego w danej wspólnocie modelu, również specjalnie nie przeszkadza w integracji różnych jednostek. Problem pojawia się dopiero wraz z zasadniczą odrębnością zewnętrzną i wewnętrzną, gdy ktoś zachowuje się i myśli zdecydowanie inaczej niż inni, którzy w większości są do siebie jakoś i w czymś podobni.

Nawet jeśli jesteśmy w stanie tolerować odmienność zewnętrzną, to nikt w zasadzie nie lubi innego myślenia niż własne (zwłaszcza gdy student publicznie krytykuje nasz punkt widzenia), stąd jeszcze zbyt często lepiej oceniamy tych, którzy myślą tak samo (być może jest w tym jakiś stadny atawizm, a może ogólniejsza cecha szukania jedności i porządku, a być może i to, i to), w związku z tym im większą grupę tworzymy, tym większe mamy przeświadczenie, że mamy rację, a każda inna racja jest traktowana jako zamach na „jednomyślnych” i „prawomyślnych” oraz niepożądane działanie osłabiające grupową integrację. To właśnie „różnomyślni” (inni, którzy nie chcą być tacy sami), często samotni wobec większości, są celem ataku tych, którzy zaciekle bronią swojej dotychczasowej formuły bycia, formuły trzymania się razem za wszelką cenę oraz sztandarowego niewyróżniania się w myśleniu i działaniu kulturowym. Dlatego ktoś zupełnie inny (w myśleniu i działaniu kulturowym) jest postrzegany jako osoba niedopasowana, a nawet aspołeczna i anarchistyczna, która odrzucając socjokulturowe stereotypy i konwencjonalne normy, stanowi dla jedności określonej wspólnoty zagrożenie, chyba że jest osobą niesprawną psychofizycznie, wtedy otrzyma wsparcie, a nawet znaczącą pomoc w integracji, bądź osobą patologiczną, wtedy zgodnie z prawem zostanie izolowana.

Dzieje się tak, ponieważ wszystko, co stoi po przeciwnej stronie naszej wiedzy o „człowieku normalnym”, czy też naszych wyobrażeń o właściwym modelu myślenia i działania socjokulturowego oraz kondycji możliwego konsensusu i spodziewanego efektu porozumienia, obniża nasze poczucie interakcyjnego komfortu, a nawet bezpieczeństwa. W ten sposób absolutnie solidarni stają się ubezwłasnowolnieni w dostępie do innych punktów widzenia, a także zniewoleni jedną strategią dopasowywania znaków i znaczeń do owego

modelu, uznając za normalne to, co do niego istotnie pasuje, a za nienormalne to, co od niego istotnie odbiega. „Normalni”, czyli tak naprawdę przeciętni, są najczęściej gratyfikowani za „mądre zachowanie”, zaś „nienormalni” są albo wspierani, jeśli im coś z natury brakuje, albo karani, jeśli naruszają obowiązujące zwyczaje i prawo, albo symbolicznie pacyfikowani lub marginalizowani, jeśli nikt ich nie rozumie, aż do momentu, gdy staną się tacy jak wszyscy, rzadziej, gdy wszyscy staną się tacy jak oni. Jeśli „inny” jest taki jak „my”, a przynajmniej stara się taki być, to pozornie wszystko jest w porządku (modelowo).

Zasadnicza zmiana w rozumieniu **indywidualności**⁴² i procesu **indywidualizacji** może nastąpić tylko wtedy, gdy zauważymy, iż mamy tu do czynienia zarówno z wielką szansą, jak i wielkim zagrożeniem, lecz jeśli chcemy rozwijać się jako społeczeństwo i cywilizacja, musimy zrobić wszystko, by były to fenomeny charakteryzujące się **mądrością humanistyczną**⁴³. Której istotą nie jest ani samo indywiduum biologiczne, które oznacza wszystko to, co zasadniczo różni jednego człowieka od drugiego w zakresie sprawności narządów i receptorów energetycznych, będąc efektem niepowtarzalnego w czasie i przestrzeni rozwoju potrzeb i zdolności fizycznych, ani samo indywiduum psychiczne, ze swoim temperamentem, charakterem przyjmowania bodźców i specyficznym reagowaniem, zdolnościami przeżywania, odczuwania, samokontroli, samooceny, czy aspiracji, oznaczające specyficzny rozwój potrzeb i zdolności psychicznych, które stanowią odrębny potencjał osobowy, ani samo indywiduum społeczne oznaczające wszystko to, co różni ludzi w zakresie posiadania określonych dóbr materialnych, wyjątkowej roli i miejsca we wspólnocie oraz specyficznym charakterze istotnych związków z innymi, ani samo indywiduum kulturowe oznaczające specyficzny rozwój potrzeb i zdolności duchowych (symbolicznych), partycypację w wartościach i tworzenie nowych form egzystencji.

Każde osobno rozpatrywane indywiduum, nawet jako silne indywiduum „w czymś”, nie musi oznaczać „mądrego indywiduum” (indywidualności), dopiero świadomość całości, rozumianej jako konieczność strukturalnego zintegrowania tego, co immanentne i transcendentne, wolne i solidarne, psychofizyczne i socjokulturowe, czyni nas funkcjonalnym i dynamicznym złożeniem, tworzącym zawsze aktualną tożsamość każdego czło-

42 „Przez indywidualność rozumiemy nieprzeciętną jednostkę ludzką, która różni się od innych członków danego społeczeństwa umysłowością, talentem, zainteresowaniami, sposobem bycia, ambicją, siłą dążeń (bez względu na ich wartość moralną) itd. Tych specyficznych właściwości może być mniej lub więcej, przy czym jedne z nich mogą zaznaczyć się słabiej, inne silniej. Wszystkie zaś są zazwyczaj powiązane ze sobą w swoisty sposób i mają właściwe dla danej indywidualności zabarwienie, pewne znamię. Owo znamię związane jest najczęściej z właściwościami temperamentu i charakteru, z napięciem woli, z siłą zewnętrznego wyrazu” (J. Dąbrowski, *Trud istnienia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986, s. 63).

43 Zgadzam się w całej rozciągłości ze Zbigniewem Kwiecińskim, że to właśnie tak rozumiany humanizm jako „odpowiedzialne rozumienie innych ludzi, ich świata, życia i kultury, otwarcie na ich odmienność i wielogłosowość, na prawo każdego do pełni rozwoju, oznacza mądrość – jako zdolność do rozwiązywania trudnych zadań praktyki życia własnego i innych, połączoną z wysokimi kompetencjami intelektualnymi do rozwiązywania zadań poznawczych o wysokim stopniu złożoności. Jest to zatem połączenie greckich *phronesis* i *episteme*” (Z. Kwieciński, *Pedagogie postu. Preteksty – konteksty – podteksty*, Impuls, Kraków 2012, s. 129).

wieka, uformowaną w ponadprzeciętny status bycia, oznaczający czasami egzystencjalnie istotną niechęć (przy zachowanej zdolności) przystosowania się do przyjętego w określonej wspólnotie modelu myślenia i działania kulturowego, z realną szkodą dla jednostki i potencjalną korzyścią dla wspólnoty lub istotną chęć i zdolność przemiany wszystkich.

By tak się stało, potrzebna jest nie tylko mądra indywidualność, ale i **mądra indywidualizacja** w procesach rozwoju i formowania człowieka, rozumiana jako złącze różnorodnych zjawisk i porządków rozwoju i formowania *Ja*, złącze różnych potrzeb, strategii poznania i form racjonalności, aktualizowania i wspierania maksymalnych możliwości rozwoju, wzmacniania trudnej jedności w obrębie podmiotu i kultury, w której nie niszczy się różnicy⁴⁴, a nawet (w przypadku nieprzeciętnych zdolności, talentu, a nawet geniuszu) wspierania dynamizmu nieuchronnych zderzeń z otoczeniem socjokulturowym. Dlatego brak indywidualizacji pozostawia osoby same sobie w mniej lub bardziej uporządkowanym nurcie społecznego i kulturowego oddziaływania, zaś indywidualizacja umożliwia w miarę bezpieczne wejście i wyjście z tego nurtu, gdy komuś brakuje zdolności, chęci lub warunków, bądź gdy źle skierowane zdolności trwale wyrwały kogoś z tego nurtu, bądź wreszcie gdy nadmiar zdolności zaczął zmieniać jego kierunek z korzyścią dla wszystkich. I tylko tak rozumiana indywidualizacja może rzeczywiście połączyć w dynamicznej symbiozie różnicę i jedność.

Rozwijanie i kształtowanie takiej postawy (mądrej indywidualności i mądrej indywidualizacji) nie musi oznaczać, że będą wysuwane prawa jednostki przed prawa społeczeństwa i odwrotnie, czy też nastąpi przedkładanie dobra indywidualnego nad dobro wspólne bądź życia prywatnego nad życie publiczne. Naprawdę demokratyczne państwo powinno stwarzać wszystkim jednostkom możliwości i warunki do realizacji podstawowej wartości życia indywidualnego (zakładając realną chęć i zdolność jednostki), a nie sprowadzać wartość jednostki do funkcji społecznej, gdzie religia, sztuka, a nawet nauka służą jedynie ideologii. Również edukacja nie powinna służyć jakiegokolwiek ideologii, np. uznającej pierwszeństwo jednostki wobec społeczeństwa, państwa i wartości bądź pierwszeństwo wspólnoty wobec jednostki. Zarówno państwo, jak i jego instytucje powinny służyć jednostkom, jak i odwrotnie – jednostka nie powinna żyć niezależnie od norm i wartości kolektywnych, chociaż musi mieć realne warunki do ich poprawiania, a nawet w wyjątkowych sytuacjach do „obywatelskiego nieposłuszeństwa” i ich zmiany. Dlatego taka indywidualizacja niekoniecznie oznacza wzmacnianie silnego indywidualizmu i egoizmu, lecz raczej wzmacnianie człowieka we wspólnotcie.

44 W ten sposób osłabiona zostaje tradycyjna zasada integracji (każdy tak samo i każdemu tak samo) na rzecz inkluzy, czyli zamiast dzielenia osób na te ze specjalnymi predyspozycjami, potrzebami i aspiracjami oraz te, które ich nie mają (dążąc do ich formalnego wyrównania i scalenia), łączymy wszystkich w jedną grupę, której członkowie mają trwale zróżnicowane predyspozycje, potrzeby i aspiracje (oparte na mechanizmie wymiany tego co mają w nadmiarze i wspierania tych z niedoborem w zakresie zdolności lub warunków). W takim ujęciu nie znika ani idealistyczne dążenie do jedności, ani realistyczne istnienie różnicy.

Zakończenie

By podsumować to jakąś praktyczną konkluzją, warto przytoczyć wypowiedź jednego z młodych naukowców, który wiele lat spędził na uczelniach w Wielkiej Brytanii: „Oxford czy Cambridge są tak dobre, bo mają sposób na zagospodarowanie ekscentryków. Naszym sposobem jest eliminacja każdego, kto odbiega od schematu”⁴⁵.

Moje własne doświadczenia zebrane na uczelni, chociażby w naszym kraju i Niemczech, prowadzą do wniosku, że tu i tam nie brakuje ludzi zdolnych, utalentowanych, a nawet genialnych, jednak zagospodarowanie tego kapitału duchowego jest całkowicie odmienne. W naszym kraju, poddanym przez półwiecze ideologii, że „wszystko i wszyscy stanowimy jedno”, cała machina socjalizacyjna dążyła do absolutnej równości. I nawet przełom polityczny i gospodarczy nie dokonał cudu, dalej mamy wyrte w naszej świadomości (nieświadomości) pragnienie „równania”, z czego bardzo chętnie korzystają nasi polityczni liderzy (nawet jeśli znają zasadę nowoczesnej pomocniczości), rozdający na ślepo „nie swoją rybę”, chociaż doskonale wiedzą, że prowadzi to na dłuższą metę do dysfunkcji, a nawet patologii społecznej. Wiedzą również, iż „wręczanie wędek” oznacza nie tylko dodatkowe „szkolenie”, ale i badanie „zasobności w ryby akwenu”, a to wymaga czasu i pieniędzy, których nie mają – i tak koło się zamyka.

Dotyczy to także uczelni, które nie są i nie będą odizolowanymi wyspami odpornymi na polityczne zakusy. Dlatego uczelnia musi spełniać (chce tego, czy nie) funkcję „równania” (czasami niestety w dół), płaci się więc stypendia socjalne i zapomogi studentom w wyjątkowo złej sytuacji materialnej, na podstawie określonych dokumentów, a nie rzeczywistej sytuacji (jaka jest skala przypadków, gdzie rodzice np. pracują za granicą i mają bardzo dobrą sytuację materialną, a mimo to ich dzieci dostają stypendia socjalne?). Płaci stypendium rektora dla najlepszych studentów po ukończeniu pierwszego roku studiów⁴⁶, którzy uzyskali (za rok studiowania) wysoką średnią ocen lub mają osiągnięcia naukowe, artystyczne i sportowe. Owo „lub” jest tu całą istotą sprawy, ponieważ większość beneficjentów dotyczy kategorii „z wysoką średnią ocen”. W związku z tym student nie ma po prostu czasu, by rozwijać swoje zdolności (nie mówiąc już o talencie czy geniuszu), za to ma wyjątkową determinację, by zaznaczać swoją obecność na wszystkich zajęciach, zdobywając oceny cząstkowe i dobre wrażenie, wreszcie – by zdobyć wszystkie zaliczenia i zdać egzaminy, nawet wielokrotnie, aż do uzyskania „wysokiej średniej ocen” (niestety czasami mamy tu do czynienia z wyjątkowo nudnym „wkuwaniem” wykładów i skryptów „mistrza”, gdzie po ich zaliczeniu lub zdaniu nie pozostaje żaden trwały ślad). Wprawdzie istnieje jeszcze stypendium ministra za wybitne osiągnięcia naukowe, artystyczne i spor-

45 M. Suchodolska, *Polska na krześle elektrycznym. Zamiast uczelni mamy feudalne księstwa*, „Dziennik Gazeta Prawna” 2016, nr 141.

46 Studenci mogą oczywiście dostać także stypendium na pierwszym roku, jeśli byli laureatami olimpiady międzynarodowej albo przedmiotowej o zasięgu ogólnopolskim.

towe, ale skoro niewiele jest stypendiów dla tych, którzy mają niewybitne osiągnięcia, to w zasadzie nie ma o czym mówić.

Natomiast u naszych sąsiadów, mimo większej i lepszej socjalizacji, większej samodyscypliny i bezinteresownej kontroli społecznej, jej nieodłącznym biegunem jest indywidualizacja, co oznacza, że promuje się przede wszystkim wyjątkowe zdolności studentów do kreowania lepszego człowieka i jego świata (nawet gdy ich pomysły ostatecznie nie znajdują swojego odbicia w praktyce, a nawet okazują się kompletną pomyłką), a to oznacza bardzo różne praktyki wymiany włożonego wysiłku i zaangażowania na oznaki statusu nie tylko materialnego, ale i symbolicznego. Nie chodzi zatem tylko o wspólnotę interesów czy zadań, lecz o indywidualny wkład w zróżnicowaną i lepszą wspólnotę jako zadanie. Dlatego można wybrać sobie rzeczywiście wyjątkową, z punktu widzenia podmiotu, ścieżkę studiowania (a nie tylko indywidualny tok kształcenia dający realną możliwość zwalniania się z zajęć, mając np. pracę poza uczelnią, w tym opiekę nad własnym dzieckiem), która między innymi prowadzi do „warsztatu mistrza” (który swojej wiedzy i charyzmy nie wykorzystuje tylko do prowadzenia za rękę, lecz także do podążania za bądź stania obok). To zaś oznacza, że uczestnicząc w takim „skażonym mądrością” warsztacie-laboratorium, korzysta się z dobrodziejstwa najbardziej rozwiniętej w danej dyscyplinie dystrybucji i partycypacji pojęć, kategorii, terminów, metod, technik i środków.

Słowa kluczowe: kategoria, pojęcie, indywidualizm, indywidualność, mit, profesjonalizm, humanizm

UNIVERSITIES IN THE FACE OF INDIVIDUALISATION MYTH

Summary

This article is showing the need of connecting historical and theoretical researches as well as need of introducing a new professional teacher and researcher, connecting what is discursive and intuitional. The central plot although, is showing main difference between aiming individualism (teacher, student) which makes him creative and original only for an exclusive group of people or makes him different from others and the same time discover objectively better form of human existence in which freedom is definite for solidarity.

Keywords: category, notion, individualism, percoality, myth, professionalism, humanism