

Tadeusz Frąckowiak

NIEZROZUMIAŁA ODMIENNOŚĆ

Rzecz o zaginionych oczywistościach moralnych

Zdania wprowadzające w problematykę

Inność szokuje i w świecie przyrody, i w społecznym jego wymiarze. Niekiedy bywa utożsamiana z indywidualnością lub z niektórymi jej arcybutami. Te, rzecz jasna, podlegają zmianom. Wówczas pedagodzy stają przed wprost niesłychaną trudnością poszukiwania odpowiedzi na pytanie, czy jest rozwojem przebiegającym od tego, co wspólne wszystkim ludziom, do pełnego ujawnienia się odrębności dojrzałego człowieka¹. Co dopiero mówić o dewiacji jako swoistej odmianie inności... Ta tym bardziej bywa postrzegana kontrowersyjnie. Nasila problem kryzysu identyfikacyjnego. Jakby tego nie dość było, ujawnia dylematy współczesnej edukacji. Demaskuje też niemoc kultury poszukującej uniwersaliów wiodących ku harmonii typów ludzkiej egzystencji². Przecież w istocie rzeczy każdy, kto pod jakimś względem różni się od innych, prędzej czy później uznany będzie za odmieńca...

Kilka pytań o odmienność i o identyczność

Odmienność, pojęcie wysoce przydatne w pedagogice społecznej, jako ważna kategoria badawcza, rzadko kiedy daje się oddzielić od dewiacji. Ta ostatnia zaś bywa zastępowana pojęciem brzydoty lub szpetoty i pozornie wyzbywa osobę

¹ Zob. w tej kwestii: J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1984, a także T. Kotarbiński, *Żyć zacnie*, Warszawa 1989.

² Stąd być może zadawalającego rozstrzygnięcia problemu trzeba szukać w syntezie teodycei z trzema głównymi koncepcjami (ujęciami) dewiacji: socjalizacji, kontroli społecznej, reakcji społecznej (*societal*). Zob.: Z. Welcz, *Powstanie i rozwój teorii naznaczenia społecznego*, „*Studia Socjologiczne*” 1985, nr 1. W pierwszym rzędzie jednak takie rozstrzygnięcia tkwią w ofertach intelektualnych dwóch autorów: K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie. Człowiek i moralność*, Lublin 1986, oraz K. Hurrelmann, *Struktura społeczna a rozwój osobowości*, Poznań 1994.

z człowieczeństwa³. Myślenie pejetyczne żąda jednak wzbogacenia tej lapidarnej definicji propozycją odpowiedzi na co najmniej dwa ważne pytania: „Być tym samym co kto?”; „Kim być?” (w społeczeństwie, w rodzinie, świecie etc.).

Jednak już na bardzo wczesnym etapie myślenia o inności, tożsamości i tożsamości, tworzenia związanej ze wszystkimi trzema kategoriami pojęciowymi poznawczej strategii, kwestia jakby się komplikuje. Zauważyć bowiem wypada, że pytanie dookreślające, co to znaczy „b y ć tym samym” kierują uwagę ku możliwości akceptacji jednej z wielu koncepcji poznawczych człowieka (materialistycznych, dualistycznych czy spirytualistycznych)⁴. Każda z nich ma zaś charakter arbitralny; tworzy definicję projektującą ludzkiego „ja” i bardziej usiłuje ustalić istotę człowieczeństwa niż ma na to dowody, by godzić odwiecznych protagonistów sporu o jego ontologiczną naturę i społeczno-kulturową strukturę. Na dodatek pytania te dotyczą podstawowych problemów każdego demokratycznego społeczeństwa, a mianowicie s t o s u n k u grup społecznych, instytucji i organizacji do o d m i e n n o ś c i lub różności ludzkich możliwości rozwojowych, autonomii działania i myślenia, utrzymania tożsamości społeczeństwa, rozprawy z samotnością, z losem i czasem⁵. Tak czy inaczej okazuje się, że w każdym z tego rodzaju społeczeństw nabrzmiewa lub odradza się potrzeba ontycznej identyfikacji samego siebie. Rozważane zaś za Levinasem zagadnienie „czy to, kim się jest, nie jest ważniejsze od tego, gdzie się jest wobec drugiego człowieka”, spełnia funkcję sensorodnego źródła społecznej refleksji o naturze człowieczej jako zespole względnie stałych cech względem egzystencji ludzkiej konstytutywnych i przeto warunkujących jego tożsamość. Wszędzie tam tendencji łączenia demokracji z racjonalnością towarzyszy refleksyjność pytania o to, co to znaczy być takim samym, a jednak zachować swą odmiennność, i gdzie się kończy tolerancja dla l u d z k i e j o d m i e n n o ś c i (inności: społecznej, kulturowej, osobowej, narodowej, religijnej, emocjonalnej, światopoglądowej etc.).

Status i wymiar teoretyczny zagadnienia inności osobowej

W zgodzie z tradycją i w zbieżności z potrzebami badań współczesnej pedagogiki społecznej t o ż s a m o ś ć ujmowaną w kategoriach rozróżniających

³ Pełniejszy wgląd w zagadnienie umożliwiają trzy publikacje łączące wątek fenomenologiczny z socjologicznym i prakseologiczną propozycją poznawczą: P. Ricouer, *Filozofia osoby*, Kraków 1992; P. Tillich, *Męstwo bycia*, Paryż 1983; Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.

⁴ Zob.: K. Wojtyła, *op. cit.*, oraz R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.

⁵ Por. J. Szczepański, *op. cit.*

„tożsamość tego, co jednakowe, takie samo, oraz tożsamość siebie samego”⁶, można postrzegać jako efekt selekcyjnej czynności społeczno-pedagogicznej i jednocześnie proces nabywania statusów społecznych — zazwyczaj zbieżnie ze społeczną potrzebą kompetentnej obecności osoby w mikro- i makrowymiarze ludzkiej egzystencji. Ku kompetencji⁷ prowadzi edukacja, powszechnie uznawana za znaczący warunek społeczno-kulturowej konstrukcji innego. Bowiem każdy z jej dziesięciu składników (globalizacja, etatyzacja, nacjonalizacja, kolektywizacja, polityzacja, biurokratyzacja, profesjonalizacja, socjalizacja, inkulturacja i personalizacja, wychowanie i jurydyfikacja, kształcenie i humanizacja, humanizacja⁸) to konkretna oferta konstrukcji ciągłości i swoistości cech odróżniających osobę od jej środowiska społecznego. Zyskuje się również takim to sposobem szansę na zdolność widzenia ciągłości i stałości w czasie siebie samego: postaw, ról społecznych, idei życiowych, wartości i własnych ułomności. W rozmaitych sytuacjach (deprywacji, przeciążenia, utrudnienia, konfliktu, zagrożenia) przypadających na swoiste człowiekowi fazy i zmienne rytmy życia dysponuje się więc zdolnością samodefiniowania i n n y c h i siebie jako członków gatunku ludzkiego. Rozumiejące „ja” kumuluje i przekazuje doświadczenie nie za pośrednictwem mechanizmów biologicznych, a na inny sposób: przez tworzoną kulturę⁹. W dążeniu do rozumienia odpowiedzialności, sensu tolerancji, do wolności i obrony własnej godności raz postrzega siebie jako istotę twórczą (*homo creator*), innym razem widzi swą rozumność i zdolność myślenia (*homo sapiens*), kiedy indziej znów odkrywa specyficzność s w o j e g o *homo ludens* i *homo faber*.

Wszak pytanie: „Kim jestem ja sam?”, stawiające w sytuacji wobec (wartości, alternatywności życiowych wyborów, poszukiwania życiowej idei, konieczności autokreacji, pokonywania cierpienia, radzenia sobie ze strachem i lękiem egzystencjalnym) nie ma najmniejszego nawet sensu wszędzie tam, gdzie kultura, tradycja i wychowanie nie zdołały w y k s z t a ł c i ć odpowiednich wzorów osobowych (np. mędrca, głupca, filantropa, bogacza i żebraka) nie wypracowały schematów działań społecznych i instytucjonalnych zabezpieczeń przed chybotliwością ludzkiego istnienia¹⁰. Wszędzie tam przypadkowość, a co

⁶ Zob.: P. Ricouer, *op. cit.*, oraz L. Kolakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1991.

⁷ Zob. w tej sprawie: M. Czerepaniak-Walczak, *Między dostosowaniem a zmianą. Elementy emancypacyjnej teorii edukacji*, Szczecin 1994.

⁸ Zagadnienie to stawia i interpretuje z punktu widzenia socjologii szkoły Z. Kwiecieński, *Składniki i aspekty edukacji. Potrzeba całościowego ujęcia*, [w:] *Socjalizacja — osobowość — wychowanie*, red. H. Muszyński, Poznań 1989.

⁹ Interesujący punkt widzenia prezentują autorzy *Matego słownika etycznego*, red. S. Jedy-nak, Bydgoszcz 1994, s. 14 i nast.

¹⁰ Zob.: R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa 1966; S. Czarnowski, *Kultura*, Warszawa 1948; K. Żygułski, *Wartości i wzory kultury. Rozważania socjologa*, Warszawa 1975.

gorsza zbędność człowieczego egzystowania w śró d innych i dla i n n y c h na zasadzie dawania tego, co indywidualne, a zarazem niezbędne do wspólnotowego dążenia, nie stanowi większego problemu. Po prostu „jest się, gdzie jest”¹¹ zaciera p r o b l e m o w o ś ć bycia — jednak wcale nie tak rzadko niemożność wyboru własnej drogi, konstrukcji projektu albo życiowego planu.

W kręgu kultury europejskiej nie słabną oczekiwania i nie zanikają żądania społeczne przeciwstawne tendencjom filozoficznie uosobionych ideologów „postyzmu” do dekonstrukcji ludzkiej odrębności na podstawie lansowanej hipotezy braku sensu egzystencjalnego w świecie ponowoczesnej cywilizacji¹². Może dlatego zniesione tam wszelkie ograniczenia, odgórne przymusy i konwencje jedynie poszerzyły granice swobody zwracania się człowieka ku s o b i e z pytaniem o sens bycia s o b ą. I chociaż uobecniły w nim poczucie p r o m e t e j s k i e j wizji wolności, to jednak zestawiły ją z systemem wartości moralnych, respektującym konwencjonalizm gwarantujący poszanowanie prawa do należytej każdemu godności, szacunku i wyboru koncepcji życia. Uchowała się poprzez to krucha równowaga ludzkich odrębności, ujawniana w dopełnianiu się specyficznych postnowoczesności typów osobowościowych (pielgrzyma, spacerowicza, włóczęgi i gracza¹³) i nieco hamująca szybkie dryfowanie organizacji postnowoczesnego życia ku niebezpiecznym rafom przypadkowości nasilonej przez niespójność, niekonsekwencję, fragmentaryzację i epizodyczność. A przecież na rafy natrafiają z reguły słabi, wystawieni na próbę czasu i losu; niepewni jutra, którym pozornie gwarantowane prawo do społecznej obecności pozostawiało niewielki margines swobody, przyniosło doświadczenie zagrożenia przemocą, dominacją lub nawet ubezwłasnowolnieniem przez narzucających swą wolę zwolenników idei wojennizacji życia i dyskursu panowania. Stąd zapewne „proklamacja wolności jako zasady porządkującej i w pewnym sensie kreatywnej wobec świata” upomina się o demokrację. Widzi w niej bowiem ustrój polityczny oferujący ład społeczny z pożądaną pewnością bezpiecznego istnienia z innymi przy pełnym poszanowaniu statusu odmienności (P. Tilich, P. Ricouer, G. Girard i in.). Ale ta ciągle jest bardziej jeszcze postulatem etycznym szanowania d r u g i e g o niż myśleniem obracającym się przeciw sentencji Plauta (*homo homini lupus*). Dlatego też kategoria ambiwalencji ciągle szokuje kulturę, politykę i praktykę społeczną. Raz określają ją jako skandal nowoczesności, niekiedy zaś wszystkie trzy widzą w niej nowe sensory rekonstrukcji etycznej. Tymczasem nie słabnie dylemat edukacji: gdzie szukać prototypów inności i odmienności drugiego człowieka; jak przez konstruktywizm pedagogiczny dać drugiemu szansę na

¹¹ Por. Z. Bauman, *op. cit.*, s. 9 i nast.

¹² Zob.: J. Życiński, *Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*, Poznań 1990.

¹³ Zob.: Z. Bauman, *op. cit.*

tożsamość lub inność — pomimo stereotypów, uprzedzeń społecznych, niechęci, a nawet wrogości, dla tej jego inności psychosomatycznej, moralnej, fizycznej etc.?

Szukająca inność, stereotyp i dewiacyjna tożsamość

Współczesny człowiek winien budować zręby swej tożsamości osobowej w poczuciu prawa do przysługującej mu wolności wyboru i podejmowania decyzji o własnym losie. Rozumność powinna tu torować drogę wolności, która jednak jest bardziej zadaniem i obowiązkiem niż przywilejem lub przyzwoleniem na dowolność zachowań¹⁴. Jak jednak ma przebyć swą drogę życia z innymi i dla innych, skoro już na samym progu wejścia w nie zaistniał jako struktura niepełnosprawna albo obciążona przez kulturę i wychowanie etykietą nadnormalnego zбочerńca (koncepcja F. Znanieckiego)? W każdym z przypadków jest dewiantem. Jako osoba bez społecznej szansy na normalność tożsamościową i osiągnięcie innych statusów poza społecznym statusem dewianta zdąża pielgrzymim szlakiem wytyczonym ceremoniałem całozyciowej degradacji. Na różnych etapach tego pielgrzymowania potęguje się dramatyzacja zła, przez co jako dewiant w społecznej świadomości jest potencjalnym zagrożeniem powszechnie akceptowanej reguły, normy czy stylu bycia. Łamie reguły raz i na zawsze ustalonej gry. Stąd stereotypowe myślenie przesycone nihilizmem, czasem dydaktyzmem filistrów — chociaż najczęściej ambiwalencją postaw i nastawień do inności, pozwala na instytucjonalne upokorzenie nie do końca dającego się „odkryć” dotkniętego nim człowieka.

Negacja, odrzucenie i poniżenie przeważnie uznawane przez funkcjonalne koncepcje naznaczenia, liczne nurty radykalne lub krytyczne w socjologii dewiacji¹⁵ (T. Szasz, D. Laing, D. Cooper, E. Goffman, T. Scheff) za „normalną” reakcję na „nienormalne” warunki społeczne po prostu zmuszają do akceptacji roli osoby niezdolnej do zmiany swego statusu społecznego. Co gorsza, edukacja, rewalidacja i reedukacja zamiast prowadzić ku normalnej tożsamości nakładają na nie do końca dotkniętych upokorzeniem swego „ja” etykietę niemożności modyfikowania obrazu samego siebie. Naznaczenie jako szczególny przypadek reifikacji sprawia, że rola i funkcja dewianta stają się trwałą częścią tożsamości człowieka uznanego za upośledzonego. Powodują też rozwój konformizmu wobec powszechnych stereotypów. Jest to już tożsamość zredukowana do pojedynczej kategorii (określenie E. Goffmana) — dokładnie zakwalifikowana

¹⁴ Zob. K. Wojtyła, *op. cit.*, s. 28; oraz tenże, *Veritas splendor*, Poznań 1993, a także: M. Krąpiec, *Ja — Człowiek*, [w:] *Dzieła*, t. IX, Lublin 1991, s. 179 i nast.

¹⁵ Z. Welcz, *op. cit.*, s. 75 i nast.

do kategorii „zła” przez społecznie czytelną etykietę szaleństwa lub choroby psychicznej. Zatem człowiek upośledzony lub za takiego ostatecznie uznany ma do zaoferowania swemu otoczeniu wyuczoną, błazeńską śmieszność, wyćwiczoną małość, która dowartościowuje świat n o r m a l n o ś c i. Daje temu światu poczucie komfortu istnienia na wysokim poziomie człowieczeństwa...

Człowiek upośledzony społecznie zyskał szansę bycia z wyraźnego przyzwolenia innych. Nieznane są mu zachowania godnościowe lub nie ma do nich prawa. To z kolei sprawia, iż jedynie instynktownie potrafi chronić swoje życie. Jego agresja jest agresją ludzi słabych lub przywykłych do odstraszenia od siebie innych w obawie przed wrogością, nienawiścią, pogardą etc. Zdawać się więc może, że zasadnicza jego orientacja życiowa jest antycypacją negatywną, postawą „od” świata otaczającego (hipoteza A. Kępińskiego¹⁶). Otacza go świat tyle samo chaotyczny, co niezrozumiały, budzący lęk i niepewność, zdevaluowane gwałtownie wartości; świat w którym trudno określić własne „ja” (esencja). Straciło ono swą stabilność, a jego struktura jest oznaczona ograniczoną szansą na normalność. To wszystko identyfikuje osobę upośledzoną umysłowo lub społecznie z marginesem prawa, wiary i religii, „tajemnym” jakimś bytowaniem, któremu zbędne są prywatność, intymność, a tym bardziej poczucie radości istnienia.

Szokująca inność i dewiacyjna tożsamość a społeczeństwo

Cywilizowany świat ludzi i wartości czyni próby odkrywania różnych wymiarów człowieczeństwa. Skory jest do zaakceptowania niepowtarzalności, jaką nosi w sobie każdy człowiek. Niż stroni w związku z tym i nie unika pytania, co trzeba czynić, aby nie doszło do „r y t u a l n e g o zniszczenia ofiary”, którą staje się osoba uważana za niezdolną do troski o siebie; świadomie lub nieświadomie zagrażająca innym; utrudniająca osiągnięcie pewnych celów lub wyraźnie opóźniająca ich realizowanie. Szukając właściwych rozstrzygnięć tej kwestii często wykorzystuje teorie naznaczenia i dewiacji do radykalnej krytyki społecznej. Z krytyki wyprowadza definicję dwianta i dewiacyjnej tożsamości: dwiant to ktoś, za kogo społeczeństwo bierze pełną odpowiedzialność; dewiacja to tyle, co niezdolność spełnienia przypisanych ról ze względu na warunki fizyczne lub społeczne (E. Goffman). Zawsze jednak zestawia z sobą wolność i tolerancję, które winny współwystępować z odpowiedzialnością, ale także pilnować, aby mniej było czynów wyrządzających oczywistą krzywdę drugiemu człowiekowi, więcej zaś przychylności dla jego indywidualnego i wspólnotowego istnienia, wyrastającej z *agape* wolnej od uczuciowej banalności i bezmyślnego sentymentalizmu. Wów-

¹⁶ A. Kępiński, *Rytm życia*, Kraków 1992, s. 97 i nast. a także W. Dykik, *System wspomaganie społeczne rodzin niewydolnych wychowawczo*, Poznań 1988.

czas można by uznać zasadę moralną: „człowiek nigdy nie powinien być środkiem, ale autonomicznym celem dla siebie”, samosprawdzającym się proroctwem. Jednak daleko do tego. Szczególnie w społeczeństwach restrukturalizujących swoją strukturę i polityczną organizację zwyczajna siła zyskuje przewagę nad prawem do samostanowienia o sobie. Powszechna bezradność, niemoc sprawcza, kryzys norm czy wreszcie brak wzorów zachowań sankcjonujących ideę czynienia dobra przeszkadzają patronatowi opiekuńczemu, hamują czynną dobroć serca. W tym stanie rzeczy również prometeizm może jedynie zaistnieć jako melancholijna pieśń dalekiej przeszłości lub dążenie transcendentne (przyszłość) sięgająca daleko poza „tu i teraz”. Tymczasem codzienność utożsamia wszelkie próby prometejskiej naprawy świata albo z działalnością głupców (A. Mandeville) lub z zarozumiałą krytyką bytu (A. Shaftesbury). Egoistyczna kalkulacja kosztów i zysku (ekonomizacja życia) z proteuszowym obliczem pychy, w niezgodzie z elementarną etyką normatywną skaże na tułaczą wędrówkę po bezdrożach życia coraz liczniejszą kategorię o d m i e ń c ó w lub zawsze ich człowieczeństwo w ciasnych granicach narodzin i śmierci, osadzi w t o t a l n y c h instytucjach (szpitale psychiatryczne, przytułki dla starców, przytuliska dla bezdomnych, placówki resocjalizacyjne, czasem klasztory etc.). W cieniu *arbor mala* (drzewa zła) przeważnie nikną różnice między niszczeniem a tworzeniem tożsamości. Ceremoniał zatrze częste próby tłamszenia prywatności, godności i indywidualności. Upokorzenie „ja” uznane zostać może za n o r m a l n ą reakcję społeczną na zagrożenie ład społeczny przez chroniczków i recydywistów, psychopatów i socjopatów niezdolnych do r e i n t e g r a c j i z otoczeniem. We wszystkich takich przypadkach, wywoływanych przez czasy przełomów, historycznych zmian czy generalnych transformacji ustrojowych konieczną, a zarazem naturalną przeciw wagę wszelkich tego typu nieprawości stanowią ludzie dobrej woli, postrzegani jako autorytety moralne. Ich zacne życie, kierowane refleksyjnym myśleniem o drugim człowieku (biednym, pokrzywdzonym, bezradnym, skazanym na pogardę przez bezwzględne społeczeństwo) odnawia orientację na konieczne życiu społecznemu wartości uniwersalne. Ustawia zatem we właściwej perspektywie moralnej i zestawia w harmonię pożądaną społecznie koegzystencji normę z patologią, dewiację z socjalizacją, wychowanie z reedukacją jako pracą nad nadzieją drugiego człowieka.

Refleksja końcowa

„Przeżywany aktualnie w naszej cywilizacji kryzys tradycji i transcendencji powoduje, że współczesnemu człowiekowi trudno jest ustalić swoją pozycję w odniesieniu do przeszłości i przyszłości. Mówi on raczej: nie wiem, skądem przy-

szedł i dokąd idę”¹⁷. W przypadku ujętej w tytule „niezrozumiałej” odmienności ów kryzys identyfikacyjny jest tym większy, im częściej edukacyjny dylemat może zostać przewyciężony jedynie przez racjonalny wybór: skalpela chirurga albo różdżki bakalarza... Czasem jedno i drugie potrzebne jest odkrywaniu siebie. Pomimo to pedagogicznie istotniejsze jest pytanie: „Czyj ty jesteś?” od pytania: „Kto ty jesteś?”¹⁸. A może pierwsze z pytań jest równie ważne, jak to drugie?

Co prawda trudno przytoczyć przykłady, a tym bardziej przedstawić wiarygodne dowody nadchodzenia przyszłości rozumiejącej ludzkie zachowania w całej ich złożoności. Na dodatek aktualność ma w sobie nie słabnący egzystencjalny smutek, skłonność do melancholii i zwątpienia w prędkie odrodzenie się wartości. Bez nich najczęściej próżne są próby poszukiwania odpowiedzi na pytanie o optymizm i jego życiową rację. Cywilizacja jest chora i dogasa, a społeczeństwo wyzbyte z nadziei. Co jest najbardziej zatem potrzebne, aby na powrót budować świat sensownie i moralnie jednoznacznie? Otóż, niezbędna jest tu postawa humanistyczna. W przeciwieństwie do fetyszystów i fanatyków, egzaltowanych lub wojujących aktywistów mają ją inni. Są to ci, którzy „walczą o program społeczny, o idee i ustrój, upatrując w nich środki potrzebne do tego, by określonym ludziom było dobrze na świecie lub przynajmniej nie było tak bardzo źle”¹⁹, jak odmieńcom.

¹⁷ A. Kępiński, *op. cit.*, s. 100.

¹⁸ Jedno i drugie z pytań scala w przychylną człowiekowi perspektywę egzystencjalną wizja ludzkiego świata zawarta w dziele Jana Pawła II *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.

¹⁹ T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, Ossolineum 1987, s. 408. Zob. także: W. Pasterniak, *O dydaktycznej teorii wartości*, Goleniów 1991, s. 44 i nast. Temu ostatniemu z wymienionych autorów zawdzięczam pomysł i odwagę mówienia o zagubionych oczywistościach.