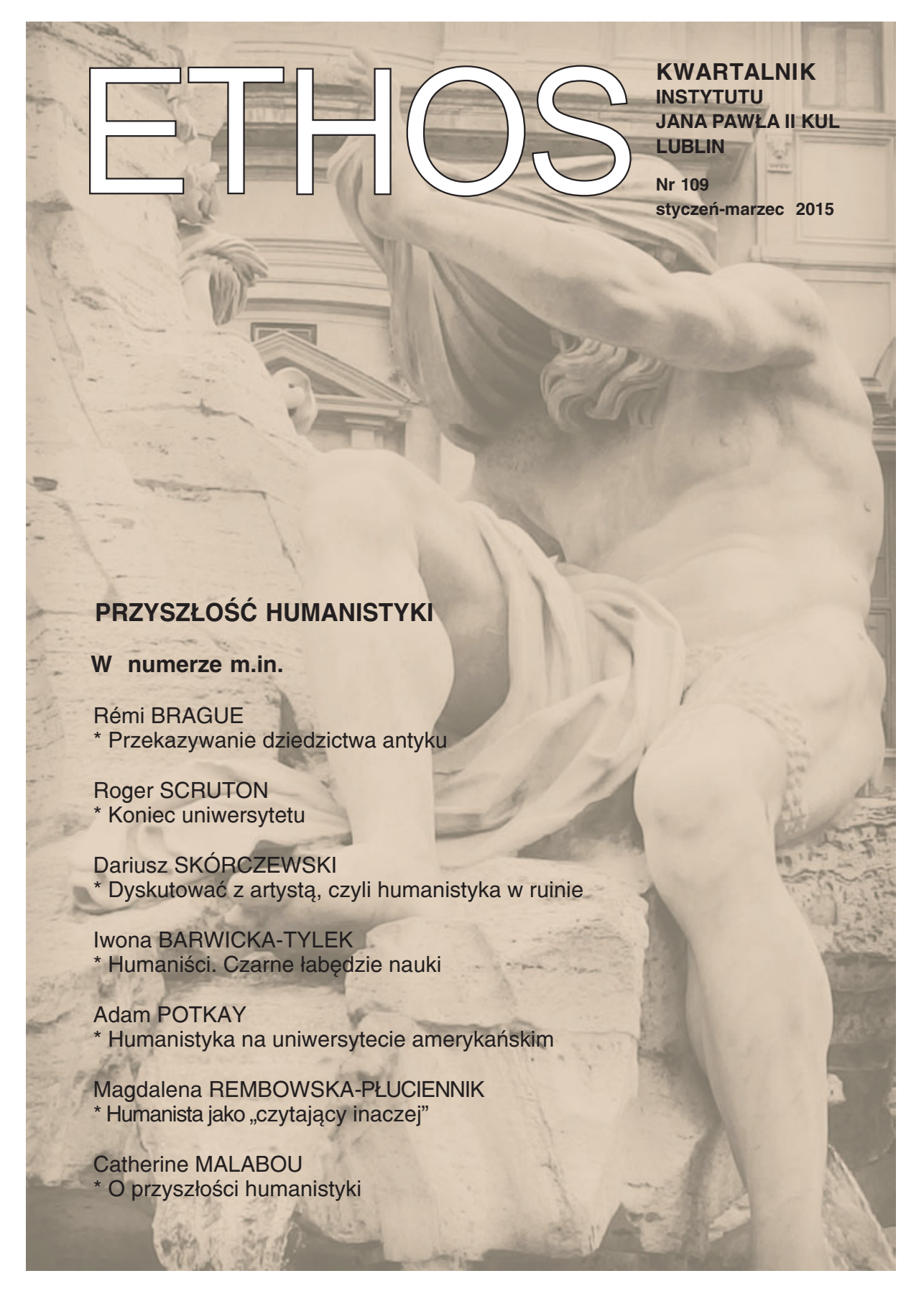


ETHOS



KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 109
styczeń-marzec 2015

PRZYSZŁOŚĆ HUMANISTYKI

W numerze m.in.

Rémi BRAGUE

* Przekazywanie dziedzictwa antyku

Roger SCRUTON

* Koniec uniwersytetu

Dariusz SKÓRCZEWSKI

* Dyskutować z artystą, czyli humanistyka w ruinie

Iwona BARWICKA-TYLEK

* Humanisci. Czarne łabędzie nauki

Adam POTKAY

* Humanistyka na uniwersytecie amerykańskim

Magdalena REMBOWSKA-PŁUCIENNIK

* Humanista jako „czytający inaczej”

Catherine MALABOU

* O przyszłości humanistyki

KOLEGIUM REDAKCYJNE KWARTALNIKA „ETHOS”

Sergio BELARDINELLI, Rocco BUTTIGLIONE, Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS
John S. CROSBY, Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Hubert ŁASZKIEWICZ, Leszek MĄDZIK, Maciej NOWAK
ks. Sławomir NOWOSAD, Furio PESCI, Adam POTKAY, Cezary RITTER, Giovanni SALMERI
Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER, Zbigniew STAWROWSKI
William J. SULLIVAN, Andrzej SZOSTEK MIC, ks. Alfred M. WIERZBICKI, Ireneusz ZIEMIŃSKI

ZESPÓŁ REDAKCYJNY KWARTALNIKA „ETHOS”

Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Dorota CHABRAJSKA – sekretarz redakcji
Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA
William J. SULLIVAN (redaktor językowy), Danuta WALCZEWSKA-BELNIAK (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

Krzysztof BRZEHCZYN, Dariusz BRZOSTEK, Adam CHMIELEWSKI, ks. Tadeusz DOLA
Zbigniew DROZDOWICZ, Joanna DUDEK, Czesław DZIEKANOWSKI, Christopher GARBOWSKI
Piotr GARNCAREK, Grażyna HALKIEWICZ-SOJAK, Joanna HOBOT-MARCINEK
Mieczysław JAGŁOWSKI, ks. Witold JEDYNAK, Jerzy KACZOROWSKI, Anna KĘDRA-KARDELA
Przemysław KISIEL, Zofia KOLBUSZEWSKA, Bożena MAZURKOWA, Władysław MIODUNKA
Mirosława OŁDAKOWSKA-KUFLOWA, ks. Rajmund PORADA
Grażyna ROMAŃCZUK-WORONIECKA, Josef SEIFERT, Marek STANISZ
Barbara STAWICKA-PIRECKA, Krzysztof UNIŁOWSKI, Andrzej P. WEJLAND, Krzysztof WIELECKI
ks. Andrzej WITKO, Lech ZACHER, ks. Sławomir H. ZARĘBA, Zofia ZARĘBIANKA

Przygotowanie do druku

Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe

Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki

Leszek MĄDZIK

ETHOS jest kwartalnikiem filozoficznym o charakterze interdyscyplinarnym
publikowanym w wersji papierowej (jest to wersja pierwotna).
Fragmety artykułów dostępne są na stronie www.ethos.lublin.pl.

ETHOS

Rok 28
2015 nr 1(109)

PRZYSZŁOŚĆ HUMANISTYKI

- * Od Redakcji – Dlaczego personalizm potrzebuje humanistyki? (D.Ch.) **5**
- * JAN PAWEŁ II – W imię przyszłości kultury (Fragmenty przemówienia w siedzibie UNESCO, Paryż, 2 VI 1980) **13**

KLUCZ DO KULTURY

- * Ks. Jerzy SZYMIK – *Succisa virescit*. Do czego Europie potrzebna dziś teologia? Linia Benedykta XVI **23**
DOI 10.12887/28-2015-1-109-03
- * Rémi BRAGUE – Przekazywanie dziedzictwa antyku (tłum. P. Mikulska) **41**
DOI 10.12887/28-2015-1-109-04

DEWOLUCJA UNIWERSYTETU?

- * Roger SCRUTON – Koniec uniwersytetu (tłum. D. Chabrajaska) **53**
DOI 10.12887/28-2015-1-109-05
- * Ferenc HÖRCHER – Culture, Self-Formation and Community-Building: The *Bildungsideal* from the Perspective of the Intellectual History of Civil Sociability **64**
DOI 10.12887/28-2015-1-109-06
- * Ferenc HÖRCHER – Kultura, samokształcenie i tworzenie wspólnoty. Ideał kształcenia z perspektywy intelektualnej historii społecznej skłonności człowieka (tłum. P. Mikulska) **84**
DOI 10.12887/28-2015-1-109-07
- * Jolanta ZDYBEL – Kondycja filozofii i uniwersytetu dziś. Diagnoza Alasdaira MacIntyre'a **106**
DOI 10.12887/28-2015-1-109-08

HUMANIŚCI O HUMANISTYCE

- * Mirosława HANUSIEWICZ-LAVALLEE – Co ma humanitas do humanistyki? **127**
DOI 10.12887/28-2015-1-109-09
- * Dariusz SKÓRCZEWSKI – Dyskutować z artystą, czyli humanistyka w ruinie. Esej nie tylko pro domo sua **136**
DOI 10.12887/28-2015-1-109-10
- * Iwona BARWICKA-TYLEK – Humanisci. Czarne łabędzie nauki **156**
DOI 10.12887/28-2015-1-109-11
- * Adam POTKAY – The Humanities in the American University: A *Belle Époque*? **169**
DOI 10.12887/28-2015-1-109-12
- * Adam POTKAY – Humanistyka na uniwersytecie amerykańskim. La belle époque? (tłum. D. Chabrajka) **177**
DOI 10.12887/28-2015-1-109-13

DROGI MYŚLENIA HUMANISTYCZNEGO

- * Magdalena REMBOWSKA-PŁUCIENNIK – Humanista jako „czytający inaczej” **191**
DOI 10.12887/28-2015-1-109-14
- * Dawid MATUSZEK – Zapomnieć wszystko. Możliwość psychoanalizy w badaniach literackich **206**
DOI 10.12887/28-2015-1-109-15
- * Adam FITAS – Opowiedzieć różnicę. Uwagi o kulturze w nauczaniu transgranicznym i transkulturowym **222**
DOI 10.12887/28-2015-1-109-16
- * Krzysztof POLIT – „Żeby wasi synowie byli lepsi”. O kryzysie humanizmu w filozofii Ramiro de Maeztu y Witneya **233**
DOI 10.12887/28-2015-1-109-17
- * Agata SKAŁA – Alfred Gawroński i Zygmunt Kubiak – paralela. Stronnicza refleksja na temat pewnych oczarowań poezją i językiem **248**
DOI 10.12887/28-2015-1-109-18

WOKÓŁ METODY

- * Catherine MALABOU – O przyszłości humanistyki (tłum. D. Chabrajka) **269**
DOI 10.12887/28-2015-1-109-19

- * Maciej KASPRZYK, Maciej S. KUDELSKI – Czy należy się obawiać rewolucji w nauce? O przyszłości uprawiania nauki w obrębie szkół badawczych oraz o interdyscyplinarność **278**

DOI 10.12887/28-2015-1-109-20

- * Tomasz PECIAKOWSKI – Autonomia – krytyka – humanistyka. O pierwszych i ostatnich intelektualistach **288**

DOI 10.12887/28-2015-1-109-21

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II INSPIRACJE

- * Jarosław MERECKI SDS – Doświadczenie wstydu. Ku etyce personalistycznej (tłum. P. Mikulska) **307**

DOI 10.12887/28-2015-1-109-22

MYŚLĄC OJCZYŻNA...

- * Magdalena SAGANIAK – Społeczeństwo. Wolność. Uniwersytet **321**

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Stefan SAWICKI – O Leszku Mądziku i jego teatrze plastycznym (Laudacja wygłoszona 27 listopada 2014 roku podczas uroczystości wręczenia Leszkowi Mądzikowi Krzyża Pro Ecclesia et Pontifice) **333**

- * Propozycje „Ethosu” (*Język i gra. Rozrachunki z Wittgensteinem*, red. Jakub Kłoc-Konkołowicz, Adam Lipszyc, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014; Alfred M. Wierzbicki, *Boso*, Wydawnictwo Test, Lublin 2015) **336**

SPRAWOZDANIA

- * Katarzyna JASIŃSKA – Zachować chrześcijańską tożsamość (Międzynarodowa konferencja „Jan Paweł II i duchowy fundament jedności Europy” Pałac Prymasowski, Warszawa, 11-12 VI 2014) **339**

- * Maciej T. KOCIUBA – Między pojęciem a obrazem (Ogólnopolska konferencja „Co i jak poznajemy przez obrazy? Filozofia kultury, estetyka i kognitywistyka wobec fenomenu poznania obrazowego”, Kazimierz Dolny, 18-19 IX 2014) **348**

- * Ryszard ZAJĄCZKOWSKI – Dawne i nowe oblicza mecenatu (Konferencja „Kultura i mecenat”, KUL, Lublin, 20 XI 2014) **353**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Andrzej SZOSTEK MIC – Testament Kołakowskiego? **359**

BIBLIOGRAFIA

- * Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek – Kultura. Kształcenie. Humanizm. Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2015 (oprac. Maria FILIPIAK) **363**
- * Noty o autorach **389**
- * Abstracts **395**
- * Contents **421**

OD REDAKCJI

DLACZEGO PERSONALIZM POTRZEBUJE HUMANISTYKI?

Odpowiedź na wyrażone w tytule pytanie jest z pozoru oczywista. Zwornikiem obu sposobów myślenia: namysłu filozoficznego, w którego centrum stoi osoba jako byt szczególny, oraz refleksji obejmującej najróżniejsze aspekty tego, co ludzkie, jest jego podmiot: człowiek. Dlaczego jednak o potrzebę humanistyki pytamy ze stanowiska personalizmu, nie zaś ogólnie – filozofii? Każda filozofia przecież, także ta, która świadomie odcina się od budowania antropologii, ostatecznie jakąś koncepcję człowieka zakłada bądź implikuje. Wydaje się jednak, że personalizm, mówiąc o człowieku jako osobie, podkreślając jego „osobność”, czyli wyjątkowość i niepowtarzalność, a przede wszystkim jego wewnętrzną godność, chwyta sens ludzkiego bytu w tym jego wymiarze, który konstytutywny jest właśnie dla humanistyki. Jej przedmiot można bowiem określić bliżej jako z jednej strony nieustanne „odkrywanie” człowieka, a z drugiej jako analizę ujawniających się w kulturze dróg realizacji człowieczeństwa oraz jako refleksję nad ich wielorakim sensem.

Formułując definicję człowieka jako osoby, personalizm mimo całej swojej wewnętrznej złożoności i wielości odmian pozostaje jednak stanowiskiem filozoficznym, a zatem buduje koncepcję osoby w sposób ogólny i teoretyczny. Jeśli nawet dostarcza systematycznego opisu struktury bytu osobowego – opis taki znajdujemy choćby w *Osobie i czynie*¹ Karola Wojtyły – to deskrypcja ta pozostaje w jakimś sensie statyczna, ponieważ zatrzymuje się na poziomie teorii i nie uzyskuje ilustracji w postaci konkretnego ludzkiego doświadczenia. Myśli filozoficznej, myśli teoretycznej, a w szczególności tej, którą określa się mianem filozofii moralności, potrzebne jest – by mogła ona rzeczywiście przemówić – swoiste dopełnienie, coś w rodzaju egzemplifikacji ukazującej jej prawdziwość bądź słuszność w doświadczeniu indywidualnym czy też zbiorowym. Okresem, kiedy personalizm znajdował w Polsce takie dopełnienie w życiu społecznym, były ostatnie dekady dwudziestego stulecia – z myślą

¹ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 43-344.

etyczną głoszącą normatywność prawdy dla osoby i stającą w obronie ludzkiego sumienia korespondowały wówczas żądania społeczne, zwięźle wyrażone na znanym plakacie, głoszącym: „Żeby Polska była Polską, dwa plus dwa musi być zawsze cztery”². W istocie okresy przełomu, czy to politycznego, czy to kulturowego, okazują się weryfikatorami idei filozoficznych, albo odsłaniając tkwiące w nich głębokie intuicje dotyczące rzeczywistości, albo też obnażając ich pustotę. Okresy przełomu jednak, na co wskazuje już sam sens słowa „przełom”, nie pojawiają się zbyt często, a myśl filozoficzna, przede wszystkim zaś refleksja personalistyczna, nieustannie poszukuje poza swoim obszarem „pożywki” pozwalającej jej dalej się rozwijać i pogłębiać. Ową istniejącą niejako z metodologicznej konieczności „lukę” w personalizmie, polegającą na jego zamknięciu w teorii, wypełnia właśnie humanistyka, sięgając do przejawów konkretnego doświadczenia ludzkiego: doświadczenia człowieka, doświadczenia narodu, a nawet doświadczenia ludzkości, opisując je i przykładając doń konstytutywną dla siebie kategorię rozumienia. Szeroko pojęte dyscypliny humanistyczne, by wymienić tylko literaturoznawstwo, antropologię, filologię, muzykologię, historię, historię sztuki, archeologię, socjologię, psychologię czy ekonomię, z jednej strony dostarczają nieprzerwanego komentarza do kultury, z drugiej zaś tę kulturę współtworzą, ukazując na wielu różnych płaszczyznach funkcjonowanie ludzkiego „możę – nie muszę – chcę”³, stanowiącego o autonomii osoby jako podmiotu w życiu indywidualnym, społecznym, w kulturze oraz w dziejach – i z tego względu należącego do zasadniczych tematów refleksji personalistycznej. Bez wkładu nauk humanistycznych, prezentujących bogactwo aspektów osobowego – ale też nieosobowego – życia jednostki ludzkiej, personalistyczna koncepcja człowieka narażona byłaby na pewną stagnację, a sama definicja osoby formułowana w tym duchu mogłaby stać się anachroniczna. Można zaryzykować stwierdzenie, że dyscypliny humanistyczne, ukazując złożoność ludzkiego życia i losu, a zarazem wydobywając szczególnie rys człowieka wyróżniający go wśród innych bytów, dostarczają personalizmowi życiodajnej substancji, pozwalającej mu coraz pełniej rozumieć rzeczywistość osoby, jej wyborów i decyzji.

Wspomniana potrzeba rozumienia, w naturalny sposób łącząca się ze swobodą myśli i autentycznym zaangażowaniem w przedmiot badań, która w takiej właśnie postaci przez wieki stanowiła napęd rozwoju humanistyki (a zatem i kultury), jest w najnowszych czasach poddawana naciskowi zmierzającemu do wpisania jej w paradygmat użyteczności, coraz pewniej torujący sobie drogę

² Zob. Tadeusz S t y c z e ń SDS, *Wolność wbrew prawdzie o człowieku*, w: tenże, *Dziela zebrane*, red. ks. A.M. Wierzbicki, t. 4, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin, s. 149-163.

³ Por. t e n ż e, *Wolność w prawdzie*, w tenże, *Dziela zebrane*, t. 4, s. 24-29.

do kolejnych sektorów życia i roszczący prawo do regulacji również aktywności intelektualnej, a zatem do odpowiedniego dla swoich celów przeorganizowania tradycyjnych ośrodków tej aktywności (i mateczników humanistyki) – uniwersytetów. Ich obecna ewolucja, dla której określenia proponujemy w obecnym tomie termin „dewolucja”, nie jest jednak charakterystyczna wyłącznie dla uniwersytetów polskich. Brytyjski literaturoznawca Terry Eagleton pisze, że uniwersytety brytyjskie do tego stopnia podporządkowane zostały zasadom tak zwanej ekonomii wiedzy, że zarządzanie nimi zaczęło przypominać prowadzenie mającego generować dochód przedsiębiorstwa. „Zamiast zarządu stanowionego przez pracowników naukowych mamy rządy hierarchii, sporo bizantyjskiej biurokracji, młodszych profesorów, którzy są jak chłopcy na posyłki, i rektorów zachowujących się, jakby zarządzali firmą General Motors. Starsi profesorowie zostali teraz starszymi dyrektorami, a powietrze jest aż gęste od rozmów o audytach i księgowości. Coraz częściej krzywym okiem spogląda się na książki – owe ponure pretechnologiczne zjawiska z minionej ery troglodytów. Na co najmniej jednym uniwersytecie brytyjskim wprowadzono limit półek w gabinetach profesorów, co motywowano potrzebą zniechęcenia ich do gromadzenia «osobistych bibliotek». [...] Papier stał się bowiem passé. Filisterscy administratorzy oblepiają kampus bezmyślnymi logo i wydają swoje zarządzenia w prymitywnej, pisanej przez półanalfabetów prozie. [...] Brytyjscy rektorzy niszczą swoje uniwersytety od lat, ale rzadko kiedy było to tak dosłowne, jak dziś. [...] W rezultacie wszystkich tych ruchów pod ścianą znalazła się przede wszystkim humanistyka. Państwo brytyjskie przydziela swoim uniwersytetom granty na rozwój nauk ścisłych, medycyny, inżynierii i im podobnych, przestało natomiast przekazywać istotne środki naukom humanistycznym. Nie jest więc wykluczone, że jeśli sytuacja się nie zmieni, to w najbliższych latach zamykane będą całe wydziały humanistyczne. [...] Coraz rzadziej [...] zachęca się pracowników naukowych, żeby angażowali się w prowadzenie zajęć; mają natomiast wiele powodów, by produkować wyłącznie po to, by produkować, by tworzyć nadprodukcję jałowych artykułów, zakładać zbędne czasopisma w sieci, posłusznie aplikować o zewnętrzne granty na badania naukowe bez względu na to, czy rzeczywiście tych grantów potrzebują, czy nie, a swój wolny czas przeznaczać na wprowadzanie kolejnego wodolejstwa do swoich życiorysów naukowych. [...] Skoro profesorowie przekształcili się w menadżerów, studenci przeistoczyli się w konsumentów. [...] jeśli studentowi się nie powiedzie, wina leży po stronie profesora. [...] Jednym z rezultatów owej niebezpiecznej pogoni za kieszenią studenta jest wzrost liczby przedmiotów dostosowanych do obecnej mody panującej wśród dwudziestolatków. W przypadku mojej dyscypliny, którą jest literatura angielska, oznacza to wampiry zamiast wiktorian, seksualność zamiast Shelleya, fanziny zamiast Foucaulta, świat współczesny zamiast średniowiecznego. [...]

Zdaniem państwa brytyjskiego prowadzący wszelkie akademickie badania naukowe finansowane z funduszy publicznych muszą obecnie traktować je jako część ekonomii wiedzy, której efekt społeczny można zmierzyć. Miernik łatwiej jednak znaleźć w przypadku pracy inżynierów lotnictwa niż historyków starożytności. Lepiej zapewne odnajdą się w tym farmaceuci niż fenomenologowie. [...] Generalny zamysł jest taki, że uniwersytety muszą uzasadniać swoje istnienie, pełniąc rolę służebną wobec przedsiębiorczości⁴.

Diagnoza, którą formułuje Eagleton, w zaskakujący sposób przypomina refleksje autorów, których artykuły zgromadziliśmy w niniejszym tomie. Trudno jednak sądzić, że sytuacja, której ofiarą jako pierwsza pada pozbawiona aliansów z przedsiębiorczością humanistyka, stanowi po prostu efekt czyjejś złej woli. Wydaje się, że działania odbierające humanistom swobodę pracy naukowej i prawo do jej wysokiej jakości można interpretować w świetle kategorii fałszywej nadziei, którą przekonująco opisał kiedyś jeden z autorów obecnego tomu Roger Scruton⁵. Zapewne to właśnie tego rodzaju nadzieja zakłada, że ożywiającą dyscypliny humanistyczne potrzebę rozumienia można z pożytkiem dla społeczeństwa tak uregulować czy też skanalizować, aby po prostu odpowiadała na krótkofalowe wyzwania praktyczne i aby została dostosowana do intelektualnych potrzeb przeciętnego studenta-klienta oraz do życzeń grantodawców, na których spoczywa misja wyznaczania jej kierunku.

Fałszywa nadzieja i fałszywy stereotyp są jednak zazwyczaj silne, a ich piętno pozostaje odcisnięte na kulturze przez długie lata. Chociaż absurdalnie brzmiałoby stwierdzenie, że ministerialny urzędnik, który żmudnie wypracowuje kolejne narzędzia naukometrii eliminujące z obszaru badań coraz szersze pole humanistyki i który czuwa nad skwapliwym wdrażaniem tych pomysłów, uderza w podwaliny cywilizacji Zachodu, to jednak mamy tu do czynienia z efektem mrowiska, a świadomość pracy wielu takich mrowisk nie może nie budzić poczucia kulturowego zagrożenia, tym bardziej że – jak pisze Eagleton – „kształcenie młodych ludzi, podobnie jak ochrona ich przed seryjnymi mordercami, powinno zostać uznane za społeczny obowiązek, nie zaś za kwestię zysku”⁶.

Myśląc o przyszłości dyscyplin humanistycznych, warto jednak pamiętać, że w przeciwieństwie do nauk eksperymentalnych nie wymagają one wysokich nakładów, że humaniści to badacze pasjonaci i że potrzeba rozumienia i jego artikulacji od zawsze towarzyszy człowiekowi w jego społecznej historii, że przynosiła ona wspaniałe rezultaty także – a może przede wszystkim –

⁴ T. Eagleton, *The Slow Death of the University*, „The Chronicle of Higher Education” z 6 IV 2015, <http://chronicle.com/article/The-Slow-Death-of-the/228991/> (tłum. fragm. – D.Ch.).

⁵ Zob. R. Scruton, *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2012.

⁶ Eagleton, dz. cyt. (tłum. fragm. – D.Ch.).

w epokach, w których „digitalizacja” pozostawała terminem nieznanym. Jeśli zaś chodzi o konstruktorów dzisiejszego modelu uniwersytetu, który przestał być uniwersytetem, oraz bezkrytycznych realizatorów ich wizji, to w duchu słów humanisty Michela Houellebecqa, który pisał, iż „w naszych społeczeństwach ważne jest [...], by ludzie wstydzieli się samych siebie”⁷, pozostaje żywić nadzieję, że nie ominie ich kiedyś doświadczenie wstydu i że będzie to również głęboko osobowy wstyd przed samym sobą.

*

W niniejszym tomie staraliśmy się stworzyć szczególne forum dla humanistów, umożliwiające podjęcie debaty nad przyszłością obszaru ich pracy badawczej, tak istotnego zarówno dla personalizmu filozoficznego, jak i dla szeroko pojętej kultury. Zebraliśmy artykuły prezentujące jednak nie tylko namysł nad dylematami, przed jakimi stają dziś humaniści, ale również refleksję nad tymi wymiarami humanistyki, które w szczególny sposób współtworzą kulturę współczesną.

Debata nad rzeczywistością, z którą musimy się konfrontować, nigdy nie jest łatwa, jej przedmiot nadal się bowiem kształtuje, często wymykając się pojęciowemu uchwyceniu. Po latach jednak, czasem po długich latach, debata taka zwykle okazuje się pouczająca. Było tak w przypadku ogłoszonej w listopadzie 1784 roku przez niemiecką gazetę „*Berlinische Monatsschrift*” ankiety na temat „Czym jest oświecenie?”. Choć opublikowano wówczas tylko jeden głos – głos Immanuela Kanta – dwieście lat później zainspirował on Michela Foucaulta do napisania eseju na ten właśnie temat⁸ i nieprzerwanie intryguje badaczy, o czym pisze w niniejszym tomie Catherine Malabou.

W tomie tym inaugurujemy również nowy dział „Ethosu”, w którym pragniemy publikować artykuły zainspirowane dziedzictwem ideowym Patrona naszego czasopisma, personalisty i humanisty – Karola Wojtyły, papieża Jana Pawła II. Personalistyczny i humanistyczny wymiar jego myśli, zarówno filozoficznej, jak i teologicznej, a dotyczącej tak szerokiego spektrum zagadnień, jak filozofia osoby i jej godności, sens kultury i sens ludzkiej pracy czy misja uniwersytetu, stanowi zaproszenie dla współczesnych badaczy do rozwijania wątków ważnych dla współczesności w tej właśnie humanistyczno-personalistycznej optyce.

D.Ch.

⁷ M. Houellebecq, List do Bernarda-Henriego Lévy’ego z 20 V 2008, w: M. Houellebecq, B.H. Lévy, *Wrogowie publiczni*, tłum. M.J. Mosakowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012, s. 248.

⁸ Zob. M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 276-293.

JAN PAWEŁ II
W IMIĘ PRZYSZŁOŚCI KULTURY

JAN PAWEŁ II

W IMIĘ PRZYSZŁOŚCI KULTURY*

Genus humanum arte et ratione vivit¹ – te słowa jednego z największych geniuszów chrześcijaństwa, który był równocześnie twórczym kontynuatorem myśli antycznej, sięgają poza krąg współczesnego znaczenia kultury zachodniej, czy to śródziemnomorskiej, czy atlantyckiej. Mają one sens ogólnoludzki, w którym spotykają się z sobą różne tradycje, stanowiące duchowe dziedzictwo ludzkości i różne epoki jej kultury. Znaczenie istotne kultury, wedle powyższych słów św. Tomasza z Akwinu, polega na tym, że jest ona właściwym kształtem życia człowieka jako takiego. Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. Jego życie jest kulturą również i w tym znaczeniu, że przez nią człowiek odznacza i odróżnia się od całej reszty istnień wchodzących w skład widzialnego świata: człowiek nie może obejść się bez kultury.

Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą im więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze ludzkiego bytowania. Stąd też w jedności kultury, jako właściwego sposobu istnienia człowieka, bierze zarazem początek wielość kultur, wśród których człowiek bytuje. W tej wielości jednostka rozwija się, nie tracąc istotnego kontaktu z jednością kultury jako podstawowego i istotnego wymiaru swego istnienia i bytowania.

Człowiek, który w widzialnym świecie jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jedynym właściwym jej przedmiotem i celem. Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej czło-

* Fragmenty przemówienia Ojca Świętego w paryskiej siedzibie UNESCO wygłoszonego 2 czerwca 1980 roku. Tekst przytaczamy za: Jan Paweł II. *Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jarocho SAC, t. 3 (1980), cz. 1, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1985, s. 728-734.

¹ Por. św. T o m a s z, *Komentarz do „Analitik” Arystotelesa*, nr 1.

wiekiem: bardziej „jest”. Na tym także opiera się owo kapitalne rozróżnienie pomiędzy tym, czym człowiek jest, a tym, co posiada, pomiędzy „być” a „posiadać”. Kultura pozostaje zawsze w istotnym i koniecznym związku z tym, czym (raczej: kim) człowiek „jest”, natomiast związek jej z tym, co człowiek „ma” (posiada), jest nie tylko wtórny, ale i całkowicie względny. Wszystko, co człowiek „ma” (posiada) o tyle jest ważne dla kultury, o tyle jest kulturotwórcze, o ile człowiek przez to, co posiada, może równocześnie pełniej „być” jako człowiek, pełniej stawać się człowiekiem we wszystkich właściwych człowieczeństwu wymiarach jego bytowania. Doświadczenie różnych epok, nie wyłączając naszej, przemawia za tym, aby o kulturze myśleć i mówić przede wszystkim w konstytutywnym związku z samym człowiekiem, a dopiero wtórnie i pośrednio w związku z całym światem jego wytworów. Nie zmienia to w niczym faktu, że zjawisko kultury orzekamy na podstawie tychże wytworów – przez co też równocześnie wnioskujemy o człowieku. Ta kolejność – typowe a posteriori poznawcze, zawiera w sobie podstawę do ustalenia zależności ontyczno-przyczynowych w kierunku odwrotnym. Człowiek, i tylko człowiek, jest sprawcą i twórcą kultury; człowiek, i tylko człowiek, w niej się wyraża i w niej się potwierdza.

Spotykając się na płaszczyźnie kultury jako podstawowego faktu, który łączy wszystkich tutaj zebranych, który jest fundamentem powstania UNESCO i jej celów – spotykamy się tym samym wokół człowieka, ponieważ w nim samym: w człowieku. Ten człowiek, który wyraża się i obiektywizuje w kulturze i przez kulturę, jest jeden, cały i niepodzielny. Jest podmiotem i sprawcą kultury. Nie sposób myśleć o nim wówczas tylko jako o wypadkowej wszystkich warunków jego bytowania, na przykład jako o wypadkowej panujących w danej epoce stosunków produkcji. Czy to znaczy, że owo kryterium nie stanowi także klucza do rozumienia historyczności człowieka, do rozumienia jego kultury oraz jej wielorakiego rozwoju? Owszem, stanowi, i to bardzo cenny klucz, ale nie podstawowy, nie konstytutywny. Kultury ludzkie niewątpliwie odzwierciedlają różnorodny układ stosunków produkcji – jednakże nie sam ten układ konstytuuje kulturę, ale człowiek, który w tym układzie żyje, akceptuje go czy też usiłuje zmienić. Nie da się pomyśleć kultury bez ludzkiej podmiotowości i ludzkiej sprawczości. W dziedzinie kultury człowiek jest zawsze faktem pierwszym: pierwotnym i podstawowym.

Jest to zaś zawsze człowiek jako całość: w integralnym całokształcie swojej duchowo-materialnej podmiotowości. I jeśli słuszny jest podział kultury na duchową i materialną, zależnie od charakteru i treści wytworów, w których się ona przejawia, to równocześnie należy stwierdzić, że z jednej strony dzieła kultury materialnej świadczą zawsze o jakimś „uduchowieniu” materii, o poddawaniu tworzywa materialnego energiom ludzkiego ducha: inteligencji, woli – z drugiej zaś strony, dzieła kultury duchowej świadczą, na odwrót, o swoistej

„materializacji” ducha i tego, co duchowe. Oba te ciągi wytworów zdają się w dziełach kultury równie pierwotne i równie odwieczne.

Oto dostateczna podstawa, ażeby rozumieć kulturę poprzez całą rzeczywistość jego podmiotowości (wniosek teoretyczny) – i ażeby w kulturze szukać zawsze całego integralnego człowieka w całej prawdzie jego duchowo-cieleśnej podmiotowości, i ażeby na ten autentycznie ludzki układ, na tę wspianą syntezę ducha i materii (ciała), nie nakładać apriorycznych rozróżnień i przeciwstawień. Zarówno bowiem jakakolwiek absolutyzacja materii w strukturze ludzkiego podmiotu, jak też „idealistyczna” absolutyzacja ducha w tejże strukturze, nie oddają rzeczywistej prawdy o człowieku – i nie służą też jego kulturze.

[...]

W świetle tych rozważań całkiem podstawowych staje się rzeczą jasną i oczywistą, że pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury w ogóle i każdej zarazem kultury jest wychowanie. W wychowaniu bowiem chodzi właśnie o to, aby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem – o to, aby bardziej „był”, a nie tylko więcej „miał” – aby więc poprzez wszystko, co „ma”, co „posiada”, umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy, aby również umiał bardziej „być” nie tylko „z drugimi”, ale także i „dla drugih”. Wychowanie ma podstawowe znaczenie dla kształtowania stosunków międzyludzkich i społecznych. Również i w tym miejscu dotykam zespołu aksjomatów, na których gruncie tradycje chrześcijaństwa zaczerpnięte z Ewangelii spotykają się z doświadczeniem wychowawczym tylu ludzi najlepszej woli i głębokiej mądrości, w jakich obfitują wszystkie stulecia dziejów. Naszym czasom nie brak również owych ludzi wielkich po prostu swoim człowieczeństwem, którym umieją się dzielić z drugimi, zwłaszcza z młodymi. Równocześnie przejawy różnorodnych kryzysów, jakim ulegają współcześnie środowiska i społeczeństwa skądinąd najlepiej uposażone – kryzysów, jakie dotyczą przede wszystkim młode pokolenia – świadczą aż nazbyt dowodnie o tym, że dzieła wychowania człowieka nie dokonuje się za pomocą samych instytucji, za pomocą środków organizacyjno-materialnych, choćby najlepszych... że najważniejszy jest tu znowu człowiek oraz jego moralny autorytet, wynikający z prawdziwości zasad i zgodności z nimi jego czynów.

[...]

Nie ulega wątpliwości, że pierwszym i podstawowym zjawiskiem kulturalnym jest sam człowiek, duchowo dojrzały, czyli człowiek w pełni wychowany, zdolny wychowywać sam siebie i drugih. Nie ulega też wątpliwości, że pierwszym i podstawowym wymiarem kultury jest zdrowa moralność: kultura moralna.

Jest w tej dziedzinie z pewnością wiele rozdziałów szczegółowych, ale nie brak także doświadczeń, jakie się układają w wyraźne systemy zależności. Czy

na przykład w całym procesie wychowania, przede wszystkim szkolnego, nie nastąpiło jednostronne przesunięcie w kierunku samego wykształcenia? Czy przy takim układzie proporcji oraz przy systematycznym wzroście wykształcenia, które odnosi się do rzeczy posiadanych przez człowieka, nie zostaje coraz bardziej przesłonięty sam człowiek? Byłaby to całkowita alienacja wychowywania: zamiast pracować na rzecz tego, kim człowiek powinien „być”, pracowałaby ona tylko na rzecz tego, czym może się wykazać w dziedzinie „ma”, „posiada”. Dalszy krok tej alienacji – to przyzwyczajanie człowieka, że się staje przedmiotem wielorakiej manipulacji: czy manipulacji ideologicznej, czy politycznej za pośrednictwem środków przekazu opinii publicznej; manipulacji ze strony monopolu czy kontroli sił ekonomicznych lub władzy politycznej za pomocą przekazu informacji – odebrać mu w końcu podmiotowość i „nauczyć” życia jako także swoistej manipulacji samym sobą.

Wydaje się, że te niebezpieczeństwa w dziedzinie wychowania grożą zwłaszcza społeczeństwu o najwyższej cywilizacji technicznej. Społeczeństwa te stoją wobec swego kryzysu człowieka, kryzysu polegającego na rosnącym braku zaufania do własnego człowieczeństwa, do samego sensu bycia człowiekiem, do płynącej z tego afirmacji i radości, która jest twórcza. Cywilizacja współczesna stara się narzucić człowiekowi szereg pozornych imperatywów, które jej rzecznicy uzasadniają prawem rozwoju i postępu. Tak na przykład na miejsce poszanowania życia – „imperatyw” pozbywania się i niszczenia życia; na miejsce miłości przejawiającej się w odpowiedzialnej wspólnotcie jednostek – sumę użycia seksualnego zwolnionego od wszelkiej odpowiedzialności; na miejsce prymatu prawdy w działaniu – „prymat” sensacji, koniunktury i doraźnego sukcesu.

W tym wszystkim wyraża się pośrednio tępa, systematyczna rezygnacja z tej zdrowej ambicji, jaką jest ambicja bycia człowiekiem. Nie łudźmy się, że system zbudowany na fundamentach tych fałszywych imperatywów, system takich podstawowych rezygnacji może tworzyć przyszłość człowieka i przyszłość kultury.

Jeśli w imię przyszłości kultury trzeba wołać o prawo człowieka do tego, aby bardziej „być” – jeżeli w imię tego samego celu trzeba się domagać zdrowego prymatu rodziny w całym dziele wychowania człowieka do prawdziwego człowieczeństwa – to na tej samej prostej trzeba umieścić z kolei prawo Narodu. Trzeba je umieścić również u podstaw kultury i wychowania.

Naród bowiem jest tą wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje „z kultury” i „dla kultury”. I dlatego właśnie jest ona tym znamienitym wychowawcą ku temu, aby „bardziej być” we wspólnotcie, bo ma ona dłuższą historię niż człowiek i jego rodzina. Natomiast we wspólnotcie, która stanowi oparcie wychowania poszczególnej rodziny, poczynając od tego, co najprostsze: od języka, gdy

mały człowiek uczy się mówić, aby się stawać członkiem tej wspólnoty, jaką jest jego rodzina, i jego Naród. W tym, co w tej chwili mówię i dalej pragnę powiedzieć, dochodzi do głosu szczególne doświadczenie i szczególne tego świadectwo. Jestem synem Narodu, który przetrwał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, którego wielokrotnie sąsiedzi skazywali na śmierć – a pozostał przy życiu i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako Naród – nie biorąc za podstawę jakichkolwiek innych środków fizycznej potęgi, ale tylko własną kulturę, jaka się okazała w tym przypadku potęgą większą od tamtych potęg. I dlatego też to, co tutaj mówię o prawach Narodu wyrosłych z podwalin kultury i zmierzających ku przyszłości, nie jest echem żadnego „nacionalizmu”, ale pozostaje trwałym elementem ludzkiego doświadczenia i humanistycznych perspektyw człowieka. Istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze Narodu. Jest to ta zarazem suwerenność, przez którą równocześnie najbardziej suwerenny jest człowiek. A kiedy to mówię, myślę równocześnie ze wzruszeniem o kulturach tylu ludów starożytnych, które nie ustąpiły w zetknięciu z przeważającymi siłami cywilizacji najeźdźców – i do dzisiaj pozostają dla człowieka źródłem „bycia” człowiekiem w wewnętrznej prawdzie jego człowieczeństwa. I myślę również z podziwem o kulturach tych nowych społeczeństw; tych które budzą się do życia we wspólnocie własnego Narodu – tak, jak mój Naród budził się do takiego życia dziesięć wieków temu – i które walczą o zachowanie własnej tożsamości i własnych wartości wbrew wpływom i naciskom wzorów narzucanych im z zewnątrz.

I mówiąc do Was, Czcigodni Państwo, którzy tutaj gromadzicie się od trzydziestu z górą lat w imię prymatu tego, co wyraża się w kulturze człowieka – ludzkich wspólnot, ludów i Narodów – mówię: strzeżcie wszystkimi dostępnymi Wam środkami tej podstawowej suwerenności, którą każdy Naród posiada dzięki swej kulturze. Strzeżcie jej jak żrenicy oka dla przyszłości wielkiej rodziny ludzkiej. Strzeżcie! Nie dopuszczajcie, aby ta podstawowa suwerenność stawała się łupem jakichkolwiek interesów politycznych czy ekonomicznych. Nie dopuszczajcie, aby padła ofiarą różnego rodzaju totalitaryzmów, różnego rodzaju imperializmów czy hegemonii, dla których człowiek liczy się tylko jako przedmiot dominacji, a nie jako podmiot własnego człowieczego bytowania. Dla których również i Naród, własny lub cudzy, liczy się tylko jako przedmiot dominacji i różnorodnych interesów, a nie jako podmiot: pierwszy podmiot suwerenności, wynikającej z jego własnej autentycznej kultury. Czyż nie brak na mapie Europy i świata Narodów, które mają swoją wspaniałą historyczną suwerenność płynącą z własnej kultury, a równocześnie są pozbawione pełnej suwerenności? Czyż to nie jest wielki dla przyszłości ludzkiej kultury temat, który trzeba podjąć zwłaszcza w obecnej dobie, w której tak pilną sprawą jest zacieranie resztek kolonializmu?

Ta suwerenność, która płynie z własnej kultury Narodu, społeczeństwa, z prymatu rodziny w dziele wychowania, wreszcie z godności osobistej poszczególnego człowieka, jest też i musi pozostać podstawowym kryterium w całym sposobie traktowania tej doniosłej dla współczesnej ludzkości sprawy, sprawy społecznych środków przekazu (oraz związanej z nimi informacji, a także tak zwanej kultury masowej). Skoro środki te są „społecznymi” środkami przekazu, nie mogą pozostawać tylko środkami dominacji nad innymi czy to ze strony czynników sprawujących władzę polityczną, czy też ze strony potentatów finansowych, dyktujących ich program i profil. Muszą stawać się środkiem – i jakże ważnym środkiem – ekspresji tego społeczeństwa, które z nich korzysta, a ostatecznie też je utrzymuje. Muszą się liczyć z prawdziwymi potrzebami tego społeczeństwa. Muszą się liczyć z kulturą Narodu i jego historią. Muszą respektować odpowiedzialność wychowawczą rodziny. Muszą się liczyć z dobrem człowieka i jego godnością. Nie mogą być podporządkowane kryteriom interesu, sensacji i doraźnego sukcesu – ale licząc się z wymogami etyki, muszą służyć kształtowaniu życia „bardziej ludzkiego”.

Genus humanum arte et ratione vivit... – to znaczy, że człowiek jest sobą przez prawdę – i staje się bardziej sobą przez coraz pełniejsze poznanie prawdy. Pragnę oddać w tym miejscu hołd, Czcigodni Państwo, wszystkim zasługom waszej Organizacji, a zarazem wszystkim staraniom i wysiłkom Państw oraz Instytucji, jakie reprezentujecie, na drodze do upowszechnienia oświaty na wszystkich stopniach i poziomach, na drodze zwalczania analfabetyzmu, który oznacza brak wszelkiego, nawet zupełnie elementarnego wykształcenia. Jest to brak dotkliwy nie tylko z punktu widzenia podstawowej kultury poszczególnych jednostek i środowisk, ale także z punktu widzenia postępu społeczno-ekonomicznego. Niepokojące w tej dziedzinie przejawy zacofania, związane z radykalnie nierównym i niesprawiedliwym podziałem dóbr – sytuacje, gdzie obok nielicznej oligarchii plutokratycznej bytują rzesze głodujących w nędzy współobywateli – mogą być usuwane nie tyle na drodze krwawych walk o władzę, ile przede wszystkim na drodze systematycznej „alfabetyzacji”, przez szerzenie i upowszechnianie oświaty. Wysiłek zmierzający w tym kierunku jest nieodzowny, jeśli mają się dokonać z kolei istotne i pożądane przeobrażenia w dziedzinie społeczno-gospodarczej. Człowiek, który bardziej „jest” również przez to, co „ma”, co „posiada” – musi umieć „posiadać”, to jest dysponować i gospodarować środkami posiadania, czynić to dla dobra własnego i dobra ogółu. A do tego nieodzowne jest właśnie wykształcenie.

Sprawa oświaty zawsze była blisko związana z posłannictwem Kościoła. W ciągu wieków tworzył on szkoły wszystkich stopni, dał początek średnio-wiecznym europejskim uniwersytetom: w Paryżu i Bolonii, w Salamance i Heidelbergu, w Krakowie i Lowanium. Również i w naszej epoce czyni to samo wszędzie tam, gdzie jego działalność w tej dziedzinie jest potrzebna

i szanowana. Niech mi wolno będzie w tym miejscu przypomnieć prawo rodzin katolickich do kształcenia swych dzieci w takich szkołach, jakie odpowiadają ich światopoglądowi – a nade wszystko ściśle prawo do tego, żeby dzieci rodziców wierzących nie były poddawane w szkołach programom ateizującym. Idzie o jedno z podstawowych praw człowieka i rodziny.

System nauczania jest organicznie związany z wielokierunkowym systemem uprawiania, a z kolei upowszechniania nauki, czemu służą szkoły najwyższych stopni, uniwersytety, a także przy dzisiejszym rozroście specjalizacji i metod naukowych – specjalistyczne instytuty. Są to miejsca, o których trudno nie mówić bez wewnętrznego wzruszenia. Warsztaty pracy, przy których powołanie człowieka do poznania i konstytutywny związek samego człowieczeństwa z prawdą jako celem poznania staje się codzienną rzeczywistością, niejako chlebem powszednim tylu mistrzów, czcigodnych koryfeuszów nauki i jej praktycznego zastosowania, a wokół nich młodych badaczy i adeptów nauki oraz rzeszy studentów ściągających do tych ośrodków poznania i wiedzy.

Znajdujemy się tutaj jak gdyby na tych najwyższych szczeblach drabiny, po której człowiek od samego początku wspina się ku poznaniu rzeczywistości świata, jaki go otacza – a także tajników własnego człowieczeństwa. Ten historyczny proces w naszej epoce dosięgnął nieznanych przedtem możliwości i otworzył przed ludzkim umysłem nieznane dotąd horyzonty. Trudno byłoby tutaj wchodzić w jakiegokolwiek szczegóły – tak bogaty jest rozwój nauki, tak wielokierunkowa specjalizacja na drodze ludzkiego poznania.

[...]

O ile buduje nas w pracy naukowej, buduje i najgłębiej raduje zarazem ów rys bezinteresownego poznawania prawdy, której uczony służy z najwyższym oddaniem, a nieraz i z narażaniem zdrowia czy nawet życia – o tyle musi niepokoić wszystko to, co się sprzeciwia zasadom bezinteresowności i obiektywizmu, co z nauki czyni narzędzie innych, pozanaukowych celów; więcej, co tylko takie cele stawia i zakłada, wymagając od ludzi nauki, aby stali się ich sługami, nie pozwalając im samodzielnie sądzić i rozstrzygać w całkowitej wolności ducha o humanistycznej i etycznej godziwości tychże celów lub grożąc konsekwencjami w wypadku odmowy.

Czyż sprawa tych pozanaukowych celów, o czym mówię, ten problem, który tu poruszam, wymaga dowodów i komentarzy? Wiecie, co mam na myśli; wszak po zakończeniu ostatniej wojny światowej stawiano przed trybunałami międzynarodowymi także niektórych ludzi nauki. Szanowni Państwo! Proszę mi darować te słowa, ale nie spełniłbym mego zadania, gdybym także i tych słów nie wypowiedział – i to nie z uwagi na przeszłość, ale ze względu

na przyszłość nauki i kultury, więcej jeszcze: przyszłość człowieka i świata! Myślę, że Sokrates, który w swojej niezwyklej prawości mógł utrzymywać, że wiedza jest zarazem cnotą moralną – wobec doświadczeń naszych czasów musiałby się załamać w swej pewności.

KLUCZ DO KULTURY

Ks. Jerzy SZYMIK

SUCCISA VIRESCIT

Do czego Europie potrzebna dziś teologia? Linia Benedykta XVI

Być blisko poranionych i leczyć rany to niemało, ale też na pewno nie wszystko. Wielu bowiem z poważnie, śmiertelnie nieraz poturbowanych w tej prowadzonej na ogromną skalę współczesnej wojnie (w której chodzi najgłębiej o Boga samego i Jego sprawę) nie przychodzi nawet na myśl, by przyczyn nędzy świata i własnego życia szukać w grzechu i bezbożności. Tymczasem u podstaw wszelkich ludzkich udręk i ran, u podstaw niesprawiedliwych struktur społecznych leży grzech osobisty człowieka, przeciwstawienie konkretnej woli ludzkiej konkretnej woli Bożej.

Prawdziwą gwarancją naszej wolności jest fakt,
że istnieją wartości, którymi nikt nie może manipulować.
Benedykt XVI, Przemówienie w berlińskim
zamku Bellevue w roku 2011

Oto scena wielkokwartkowej modlitwy Pana na Górze Oliwnej: Jezus drży i poci się krwią, a Jego dusza „tetaraktai”¹ (doznała lęku, popadła w zamęt, doznała strasznego wstrząsu bezdennej trwogi – por. J 12,27), skonfrontowana w tej granicznej chwili z całą siłą i skutecznością „tego, co sprzeciwia się Bogu”². On, Syn, widzi „z przeraźliwą jasnością”³ bez-bożność w całym jej lucyferycznym blasku: „całą potęgę kłamstwa i pychy, całe wyrafinowanie i potworność zła, które zakłada maskę życia, a zawsze służy niszczeniu bytu oraz hańbieniu i unicestwianiu życia”⁴ (czyżby to była jedna z najbardziej precyzyjnych definicji cywilizacji śmierci, tej arcywspółczesnej kwintesencji bezbożności, na której samą nazwę tak zżymają się nasi dzisiejsi oświeceni i o co mają ogromne pretensje nie tylko do Benedykta XVI, to, rzekłbym, naturalne, ale i do autora określenia, Jana Pawła II – że gromią zamiast mu przyklaskiwać, co im się nieraz, nieszczerze, zdarzało?). Jezus widzi potworność i totalną destrukcję targnięcia się ludzkości na Bożego Syna, widzi nie-

¹ To ten sam grecki termin, którym Czwarta Ewangelia wyraża Jezusowe „wzruszenie w duchu” wobec śmierci Łazarza (por. J 11,33), a także „głębokie wzruszenie” Pana wobec zdrady Judasza (por. J 13,21).

² J. R a t z i n g e r – B e n e d y k t XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2011, s. 169.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

uchronność mocy śmierci, „której bezdenną otchłań On, jako Święty Boga, odczuwa w całej jej głębi”⁵ i okropności.

I bezgranicznie cierpi z powodu ospałości uczniów, których nie przeraża ogrom bezbożności owej chwili i bezbożności świata i których oziębiałe dusze w ten właśnie sposób wspierają Złego we władaniu światem⁶. Stąd też słowa Jezusa, będące jednym z najbardziej poruszających zdań w całej Biblii: „Smutna jest moja dusza aż do śmierci” (Mk 14,34).

Według Josepha Ratzingera–Benedykta XVI sprawa ta istotnie dotyczy współczesności, przebiega przez jej intelektualne i moralne centrum, stanowi jej główny nerw i ma decydujące znaczenie dla przyszłości. Wielokrotnie wyraża on przekonanie, że podłożem i przyczyną obecnego kryzysu zachodniej cywilizacji i kultury jest właśnie bez-bożność – rozumiana (fundamentalnie i dosłownie) jako budowanie świata bez Boga – w jej najróżniejszych wariantach: agnostycznym, ateistycznym czy antyteistycznym, przy apostazji głośnej, milczącej i szemranej. Z bezbożnością wiąże się niezdolność do intelektualnej i egzystencjalnej odpowiedzi na pytanie, czy Bóg jest jedynie projekcją człowieka, czy też źródłem i jedyną przyczyną tego, że człowiek jest człowiekiem⁷, a świat światem; niezdolnością zawinioną, dziedziczną i wywalczoną, przeżywaną bądź jako satysfakcja i uwolnienie z religijnych kajdan, bądź też jako niedola i źródło najgłębszej rozpacz.

Problem sięga głęboko – sięga serca człowieka, każdego człowieka. Już św. Bazyli w czwartym wieku pisał o „niektórych” noszących w sobie ateizm⁸, który ich zwodzi i każe wyobrażać sobie wszechświat bez przewodnika, bez ładu, zdany na zupełną przypadkowość. „Iluż jest dzisiaj tych «niektórych»”⁹ – konstatuje Benedykt XVI. Wystarczy zajrzeć do najpoczytniejszych dzieł współczesnej literatury pięknej i do dzisiejszej filmoteki – tych sejsmografów rejestrujących duchowe tąpnięcia epoki – by zauważyć, że kluczową rolę w rozumieniu rzeczywistości pełni przypadek i bezład. Łatwo dostrzec, jak w powieściach i filmach rzecz ta jest egzemplifikowana, interpretowana – w zde-

⁵ Tamże, s. 177.

⁶ Por. tamże, s. 167. „Ospałość uczniów pozostaje przez całe wieki szansą dla mocy zła. Ospalność ta jest znieczuleniem duszy, której spokoju nie mają moc zła panującego w świecie ani ogrom wyniszczającej ziemię niesprawiedliwości i cierpienia. Jest to ośpienie człowieka, który – by móc nadal trwać w samozadowoleniu własnej sytej egzystencji – wolałby nie zauważać tego wszystkiego i uspokaja się myślą, że w gruncie rzeczy nie jest tak źle”. Tamże, s. 166n.

⁷ Por. T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 239. Tracey Rowland to najwybitniejsza żyjąca australijska teolożka, aktualna członkini Międzynarodowej Komisji Teologicznej (kadencja 2014-2019).

⁸ Por. Benedykt XVI, *Psalm 136, 1-9 – hymn paschalny [1]* (Katecheza podczas audiencji generalnej, Watykan, 9 XI 2005), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006) nr 3, s. 40; B. Assioli di Cesare, *Sulla Genesi (Omelia sull'Esamerone)*, Fondazione Lorenzo Valla–Mondadori, Milano 1990, s. 9, 11.

⁹ Benedykt XVI, *Psalm 136, 1-9 – hymn paschalny [1]*, s. 40.

cydowanej większości z pozycji agnostyczno-ateistycznych – jak ich autorzy epatują nią odbiorcę. Nie-teizm stał się dla wielu środowisk euro-amerykańskiej kultury czymś bezalternatywnym, perspektywą obowiązkową, nawykiem. „Ateizm nie był w naszym kręgu przekonaniem, lecz przyzwyczajeniem”¹⁰ – napisał rozmówca Benedykta XVI Peter Seewald. Czy to znak czasu?¹¹

Autor *Raportu o stanie wiary* w stawianej diagnozie prezentuje jasne i mocne stanowisko: porażka (bezbożność bowiem jest porażką zarówno myślenia, jak miłości, zarówno poznania, jak i kształtu życia – wnikliwy obserwator współczesności znajduje na to liczne i mocne dowody) musi nam uświadomić, że postawa Kościoła i teologii wobec bezbożnych elementów (po)nowoczesności nie może być najnowszą wersją ośpałości uczniów z wielkokwartkowej nocy. „Strategie duszpasterskie z lat sześćdziesiątych, polegające na dostosowaniu się do nowoczesności, były krótkowzroczne i płytkie”¹² – streszcza to stanowisko Tracey Rowland. „Ewangelia jest nacięciem [kultury, obyczaju, etosu, epoki, społeczeństwa, człowieka – J.S.] – oczyszczeniem, które prowadzi do dojrzewania i uzdrawiania”¹³, wyjaśnia kardynał Ratzinger, odwołując się do obrazu sykomory, której owoc nabiera smaku i staje się przydatny dopiero wtedy, gdy zostanie nacięty¹⁴. Ratzinger mówi tu o nacięciu ostrzem prawdy Logosu.

„DLA OCENY TEGO, CO LEPSZE”

Zadaniem chrześcijańskiej teologii jest pomoc naszemu światu w pokonywaniu drogi od bezbożności do pobożności. Teologia jest mu to winna i nikt jej w tym nie wyręczy. Nikt też nie ma mocy zwolnienia jej z tego zadania. Jeśli jest prawdą – a rzecz ta należy do istoty chrześcijańskiego kerygmatu – że grzech, będący zarazem skutkiem i przyczyną bezbożności, jej synonimem i dopełnieniem, stanowi ową poszukiwaną „awarię systemu”, sam jej etiologiczny początek, pierwszą z kostek domina wywracającą następne, kij destrukcji włożony w szprychy świata, jeśli diagnoza ta jest słuszna, to trzeba światu zaaplikować lekarstwo adekwatne do choroby. Jak zauważa trafnie (i nie bez odrobiny dowcipu) Rowland, „Jan Paweł II zawsze starał się podawać lekarstwo osłodzone, natomiast Benedykt XVI aplikuje je bezpośrednio.

¹⁰ P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret z bliska*, tłum. G. Popek, Wydawnictwo AA, Kraków 2006, s. 107.

¹¹ Zob. J. Szymbik, *Bóg jako źródło i pragnienie. Znaki czasu społecznego*, w: tenże, *Teologia. Rozmowa o Bogu i człowieku*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 321-338.

¹² Rowland, dz. cyt., s. 236.

¹³ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki SDS, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2004, s. 51.

¹⁴ Por. tamże, s. 49.

Obaj jednak zgadzają się co do tego, że współczesna kultura zachodnia wymaga leczenia¹⁵. Franciszek natomiast – można dodać, podążając tropem jego słynnej metafory – zdaje się proponować opatrzenie ran w szpitalu polowym, jakim jest Kościół¹⁶; szpitalu rozłożonym prowizorycznie na obrzeżu toczzonej na śmierć i życie decydującej bitwy o przyszłość świata.

Być blisko poranionych i leczyć rany to niemało, ale też na pewno nie wszystko. Wielu bowiem z poważnie, śmiertelnie nieraz poturbowanych w tej prowadzonej na ogromną skalę współczesnej wojnie (w której chodzi najgłębiej o Boga samego i Jego sprawę – wojna ta jest bowiem toczona przeciw Bogu, o Boga, mimo Boga et cetera) nie przychodzi nawet na myśl, by przyczyn nędzy świata i własnego życia szukać w grzechu i bezbożności¹⁷. Tymczasem u podstaw wszelkich ludzkich udręk i ran, u podstaw niesprawiedliwych struktur społecznych (strukturalnej biedy) leży grzech osobisty człowieka, przeciwstawienie konkretnej woli ludzkiej konkretnej woli Bożej¹⁸.

Katolicyzm współczesny, czyli Kościół rzymskokatolicki i jego teologia, ma wobec dzisiejszej odmiany choroby bezbożności propozycję szerszą i głębszą, a także znacznie bardziej pozytywną i dalekosiężną niż słowa krytyki i opatrywanie ran. Nie tylko bowiem mówi on wielkie „nie” wobec ciemnych stron (po)nowoczesności, ale wypowiada wobec niej jeszcze większe „tak”, wzorem swego Mistrza, w którym dokonało się największe „tak” obietnic Bożych (por. 2 Kor 1,19-20) wobec człowieka i świata. Kościół nie odrzuca współczesności i jego profetyczna misja realizuje się nie tylko w kwestiach dotyczących pars destruens, ale przede wszystkim w wielkiej pars construens¹⁹, w ewangelizacyjnej propozycji skierowanej do naszego świata.

Na czym polega istota owej pars construens – pozytywnego przesłania skierowanego do poranionej w wielu bitwach współczesności – w teologii Josepha Ratzingera–Benedykta XVI?

¹⁵ R o w l a n d, dz. cyt., s. 249.

¹⁶ Problem ten porusza Franciszek w rozmowie z Antonio Spadaro SJ przeprowadzonej dla „La Civiltà Cattolica”, w watykańskim Domu św. Marty w dniach 19, 23 i 29 sierpnia 2013 roku (Por. „*Leczmy rany*”. Wywiad z papieżem Franciszkiem, „Tygodnik Powszechny” z 29 IX 2013, nr 39(3351), s. 23n.). Papież odwoływał się potem do tego obrazu wielokrotnie. Por. np. F r a n c i s z e k, *Żyjemy w epoce miłosierdzia* (Przemówienie podczas spotkania z kapłanami diecezji rzymskiej, Watykan, 6 III 2014), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 35(2014) nr 3-4, s. 30.

¹⁷ Por. kard. J. R a t z i n g e r, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tłum. J. Zychowicz, Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1999, s. 55n.

¹⁸ Por. *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynalem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Oryszyn, Wydawnictwo Michalineum, Kraków–Warszawa–Struga 1986, s. 164. Por. też: kard. J. R a t z i n g e r, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Klub Książki Katolickiej, Poznań 2002, s. 167.

¹⁹ Por. A.M. V a l l i, *Ratzinger na celowniku. Dlaczego go atakują? Dlaczego jest słuchany?*, tłum. M. Masny, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2011, s. 153.

„Wolność potrzebuje religii” – te słowa wielkiego biskupa i reformatora społecznego Wilhelma von Kettelera zacytował Benedykt XVI w pierwszym dniu pielgrzymki do swojej ojczyzny, na samym początku, w jaskini Iwa i oku cyklonu zarazem: w berlińskim Zamku Bellevue, rezydencji prezydenta Republiki Federalnej Niemiec Christiana Wulffa w roku 2011. „Tak jak religia potrzebuje wolności, tak również wolność potrzebuje religii” – oto cały cytat z von Kettelera²⁰.

Teza ta, odniesiona do problemu współczesnych Niemiec i Zachodu, brzmi: liberalizm potrzebuje wartości, odpowiedzialności i solidarnej wspólnoty w dobru. A na jeszcze ogólniejszym i głębszym poziomie, dotyczącym całej (po) nowoczesności, brzmi ona: człowiek i świat potrzebują Boga. Ta potrzeba należy do istoty i prawdy wolności.

I to właśnie jest najważniejsze przesłanie *pars construens*: Aby autentycznie żyć w wolności, współczesność potrzebuje Boga; potrzebuje wstąpienia na drogę wiodącą od bez-bożności ku po-bożności. Oto lek: trzeba nam szukać Boga.

Przemówienie z Bellevue sytuuje się blisko szczytu wieloletniej służby tej tezie, służby, którą pełnił Joseph Ratzinger–Benedykt XVI, głosem proroka nawołując współczesność do szukania Boga. Czynił to jako teolog – zawsze rozumiał *scientiam fidei* jako uczenie się wiary i nauczanie wiary, jako poznanie, które wychowuje do wiary i w wierze²¹, które uczy szukać i znajdować Boga, a tym samym nadal Go szukać. Teologia w tym rozumieniu i w takiej praktyce nigdy nie godzi się na błąd (a nie ma większego błędu niż bezbożność) i w pewnym sensie wręcz wyrasta z polemiki z nim²², ale w sensie głębszym wyrasta z głoszenia Ewangelii i do niego powraca, nie ma bowiem do wypełnienia większego zadania niż oświecanie i podbudowanie Kościoła w jego służbie zbawieniu świata. Ta i taka teologia pragnie bowiem, jak to genialnie napisał św. Paweł do Filipian, aby ludzka „miłość [...] doskonaliła

²⁰ Benedykt XVI, *Przybyłem tutaj, by spotkać ludzi i rozmawiać z nimi o Bogu* (Przemówienie podczas ceremonii powitalnej, Berlin, 22 IX 2011), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 32(2011) nr 10-11, s. 37. Przytoczone słowa pochodzą z przemówienia wygłoszonego przez von Kettelera na pierwszym Zgromadzeniu Katolików Niemieckich w roku 1848 (Por. E. von Ketteler, *Sämtliche Werke und Briefe*, red. E. Iserloh, Hase und Koehler, Mainz 1977, t. 1, cz. 1, s. 18). Komentarz Benedykta XVI do słów von Kettelera był następujący: „Wolność powinna mieć pierwotne odniesienie do wyższej instancji. Prawdziwą gwarancją naszej wolności jest fakt, że istnieją wartości, którymi nic ani nikt nie może manipulować. Człowiek, dla którego prawda i dobro są wiążące, zgodzi się natychmiast, że jedynie odpowiedzialność wobec większego dobra umożliwi rozwój wolności. Takie dobro istnieje jedynie dla wszystkich razem; dlatego muszę zawsze mieć na względzie moich bliźnich. Wolnością nie można żyć bez relacji z innymi”. Benedykt XVI, *Przybyłem tutaj...*, s. 38.

²¹ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tłum. A. Czarnecki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2009, s. 279.

²² Por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajka, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2006, s. 67.

się coraz bardziej i bardziej w głębszym poznaniu i wszelkim wyczuciu dla oceny tego, co lepsze” (Flp 1,9-10)²³.

Kiedy teolog Ratzinger został biskupem Rzymu, czynił to jako papież. Rozumiał posługę Piotra – jak sam mówił w lipcu 1990 roku, piętnaście lat przed konklawe, które go wyniosło na Piotrową stolicę – jako skałę po-bożności „opierającą się brudnej fali niedowiarstwa i jej sile niszczącej człowieczeństwo”²⁴, jako „bycie opoką przeciwko ideologiom, przeciwko umniejszaniu Słowa i dostosowywaniu Go do tego, co aprobejuje dana epoka, przeciwko podporządkowaniu się możliwemu tego świata”²⁵, jako „wyraźny głos pośród bezładnego zgłębku różnych ideologii”²⁶. I sam też stał się tych słów wiarygodnym spełnieniem.

PIERWSZY GUZIK

Problem (i proces, i temat) poszukiwania Boga – uczy Benedykt XVI, papież i teolog – należy do samej istoty ludzkiej racjonalności, do sfery rozumowej każdego człowieka, a zaniedbanie tego poszukiwania, pozostanie bez Boga, jest zubożeniem rozumu, a nie jego pseudooświeconym triumfem²⁷. W swojej wielkiej paryskiej *lectio magistralis*, będącej kontynuacją wcześniejszej, ratybońskiej, odwoływał się on do monastycznego poszukiwania Boga w średniowieczu – średniowieczne szukanie Boga i jego skutki uważał bowiem za jeden z najmocniejszych filarów europejskiego domu – i przekonywał: „*Quaerere Deum* – szukanie Boga i pozwalanie, by nas odnalazł, jest tak samo potrzebne dziś, jak i w przeszłości. Czysto pozytywistyczna kultura, dla której pytanie o Boga należałoby jedynie do dziedziny subiektywizmu, jako nienaukowe, byłaby kapitulacją rozumu, rezygnacją z jego najwyższych możliwości, a tym samym porażką humanizmu, i to o poważnych następstwach. To, co było podstawą kultury Europy, poszukiwanie Boga i gotowość, by Go słuchać, również dzisiaj pozostaje fundamentem każdej prawdziwej kultury”²⁸.

Aby poszukiwanie Boga w żywy sposób kształtowało naszą kulturę, należy przede wszystkim zdjąć bielmo z oczu, zdać sobie sprawę z powagi i dramatyzmu sytuacji, uświadomić sobie chorobę i jej destrukcyjny wpływ na

²³ Por. tamże, s. 20.

²⁴ J. Ratzinger–Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, tłum. D. Chodyniecki, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2009, s. 49.

²⁵ Tamże, s. 66.

²⁶ Tamże, s. 40.

²⁷ Por. Valli, *Ratzinger na celowniku*, s. 142.

²⁸ Benedykt XVI, *Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami kultury w Kolegium Bernardynów, Paryż, 12 IX 2008), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 29(2008) nr 10-11, s. 16.

samo centrum każdego życia – indywidualnego i społecznego. Choroba polega zawsze na tym samym: na wprowadzeniu w żywy organizm śmiertelności – wirusa detronizacji Boga, na zastąpieniu Najwyższego bożkami, czyli na pozbawieniu życia korzenia, a wszystkich budowanych w życiu relacji – fundamentu najważniejszej z relacji.

Problem prymatu Boga (sławne *unum necessarium*²⁹) kapitalnie oddaje metafora pierwszego guzika – prosty, a zarazem mocno poruszający wyobrażenie i zapadający w pamięć obraz, który kardynał Ratzinger kreśli w homilii wygłoszonej w roku 1994 w bawarskim Unterwössen, z okazji czterdziestolecia kapłaństwa swojego przyjaciela ks. Franza Niegela. Rozwija w niej treść ewangelicznego pytania o najważniejsze z przykazań (por. Mk 12,28b), dodając kilka „naszych pytań”: „Co jest najważniejsze, aby życie było właściwe? Czego w żadnym wypadku nie wolno mi zaniedbać? Kim mam być, aby to życie było coś warte i abym na końcu mógł być szczęśliwy, zadowolony i wdzięczny? Czego nie może zabraknąć?”³⁰

„Najważniejszy jest Bóg!”³¹ – odpowiada, a słowa te są wiernym echem odpowiedzi Jezusa: „Pierwsze [ze wszystkich przykazań – J.S.] jest: Słuchaj Izraelu, Pan Bóg nasz, jest jedynym Panem. Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą” (Mk 12,29-30). I tu Joseph Ratzinger sięga po parabolę pierwszego guzika: „Jeżeli nie ma Go [Boga – J.S.] w twoim życiu, wszystko inne się nie sprawdzi. To tak, jakby zapiąć źle pierwszy guzik: wówczas wszystkie inne też są źle zapięte i trzeba zacząć znowu od góry”³².

Tym (kolejnym!) momentem dziejów, kiedy trzeba raz jeszcze na nowo zacząć zapinanie guzików sukni/płaszczu naszej kultury/cywilizacji „od góry”, jest właśnie (po)nowoczesność. Nie ma bowiem dzisiaj „rzeczy ważniejszej od tego, by umożliwić na nowo [...] człowiekowi dostęp do Boga”³³ i przekonać go do prawdy o prymacie Boga we wszystkich wymiarach rzeczywistości – nie Boga nieznanego i przez nas wynalezonego, ukrytego i oddalonego (*Deus absconditus et otiosus*), lecz Boga żywego i prawdziwego, Boga objawionego³⁴.

²⁹ Por. J. S z y m i k, *Theologia benedicta*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2010, t. 1, s. 161-185.

³⁰ J. R a t z i n g e r, *Uczyć i uczyć się miłości Boga. Jubileusz 40-lecia kapłaństwa pralata Franza Niegela, Unterwössen 1994*, w: tenże, *Opera Omnia*, t. 12, *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, red. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, Lublin 2012, s. 718.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ B e n e d y k t XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, nr 2.

³⁴ Por. *Nauczmy się wierzyć. Niezwykłe przesłanie Ojca Świętego skierowane do Kościoła*, tłum. W. Szymona, Esprit, Kraków 2013, s. 42.

Charakterystyczne dla naszej epoki zaburzenie słuchu – niezdolność do usłyszenia tego Boga, a w konsekwencji coraz większa głuchota³⁵ i niemota³⁶ w stosunku do Niego, skutkują nasilającą się z dekady na dekadę presją sekularyzacyjną³⁷ i coraz bardziej uciążliwą nieobecnością Boga w naszym społeczeństwie³⁸. Jest rzeczą niezwykle godną podkreślenia i namysłu, że kwestie te – nabierają szczególnej intensywności w przesłaniu kierowanym przez Benedykta XVI do rodaków podczas pielgrzymek do ojczyzny (10 września 2006 roku w Monachium czy 23 września 2011 roku w Erfurcie)³⁹. Papież wyraźnie traktuje Niemcy jako forpocztę europejskiej kultury, która – jak pisał Jan Paweł II – „sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego”⁴⁰, a za wzór żarliwości religijnej stawia im samego Marcina Lutra (sic!)⁴¹.

Choroba – jak nam wiadomo i jak sami tego doświadczamy – rozlana jest znacznie szerzej, daleko poza dorzecze Renu. Nad głuchoniemym wobec Boga, niesłyszącym i milczącym sytym apostatą i nad jego dziełami unosi się jeszcze Boża poświata. Jego światło – w tej początkowej fazie swej nieobecności – jeszcze „utrzymuje w całości ład ludzkiego istnienia”, a nam „wydaje się, że bez Boga jest to także możliwe”⁴². Kiedy jednak światło to ostatecznie zniknie, „wówczas pozostanie tylko wielka ciemność”⁴³, zwątpienie we wszystko i ucieczka w upojenie, w narkotyk, będący zarazem rzeczywistością i symbolem znieczulenia i negacji jakiegokolwiek miłości, który to proces idzie zawsze w parze z negacją Boga⁴⁴.

Musi zatem nastąpić wielkie „«Effatha», to znaczy: Otwórz się” (Mk 7,34), nawrócenie – Jezusowe palce w naszych uszach, Jego ślina na naszym języku (por. Mk 7,33). On bowiem „nawet głuchym słuch przywraca i niemym mówę” (Mk 7,37); i dotyczy to przede wszystkim głuchoniemych wobec Boga. Na-

³⁵ Zob. B e n e d y k t XVI, *Świat i każdy z nas potrzebuje Boga* (Homilia podczas Mszy św. na błoniach Neue Messe, Monachium, 10 IX 2006), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006) nr 11, s. 15-17.

³⁶ Tamże.

³⁷ Por. B e n e d i k t XVI, *In Gott ist unsere Zukunft! Ansprachen & Predigten während seines Besuchs in Deutschland*, St. Benno Verlag, Leipzig 2011, s. 67.

³⁸ Tamże.

³⁹ Zob. t e n ż e, *Świat i każdy z nas potrzebuje Boga*. Por. P. R o d a r i, A. T o r n i e l l i, *Atak na Ratzinger. Oskarżenia i skandale, przepowiednie i spiski wymierzone w Benedykta XVI*, tłum. M. Dobosz, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2011, s. 12-15.

⁴⁰ J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, nr 9.

⁴¹ Por. B e n e d i k t XVI, *In Gott ist unsere Zukunft!*, s. 63.

⁴² Tamże, s. 72.

⁴³ R a t z i n g e r, *Uczyć się miłości Boga*, w: tenże, *Opera Omnia*, t. 12, s. 718. Por. R a t z i n g e r (B e n e d y k t XVI), *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, s. 161.

⁴⁴ Por. J. R a t z i n g e r – B e n e d y k t XVI, *Miłość można się nauczyć. Małżeństwo i rodzina na drodze życia*, oprac. E. Guerriero, tłum. P. Borkowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2013, s. 40.

dziei tracić nie wolno, wszak „łódź należy do Niego, także pole z chwastami należy do Niego”⁴⁵.

KLUCZ DO NADZIEI

Nawrócenie jest w swej istocie uznaniem absolutnego prymatu Boga, chrystologiczną drogą z bez-bożności ku po-bożności. To kluczowe rozumienie nawrócenia – właśnie tak pojęte, stanowi ono klucz do przyszłości, do nadziei⁴⁶.

Po pierwsze zatem: prymarne i decydujące znaczenie ma Bóg. „Nawrócić się znaczy szukać Boga”⁴⁷ – jako centralnej prawdy rzeczywistości i życia. Wbrew bowiem obiegowym opiniom, przyczepiającym chrześcijaństwu łatkę jednej z form samodoskonalenia, nawrócenie nie jest kurczowym napinaniem woli „do szczytnych moralnych osiągnięć”, lecz trwaniem „w uwrażliwieniu na prawdę” i nieodstępowaniem „od Tego, który czyni nam prawdę nie tylko znośną, ale płodną i zbawienną”⁴⁸. Jest szukaniem Boga-Prawdy i zgodą na cierpienie z powodu Prawdy – i w tym tylko sensie może być napięciem, skurczem bólu i podejmowanym dużym kosztem wysiłkiem⁴⁹.

Po drugie, nawrócenie jest procesem chrystocentrycznym, łaską Chrystusa, wolną zgodą na jej otrzymanie. „Converte nos, Deus salutaris noster”⁵⁰ – tak brzmi chrześcijańska par excellence modlitwa wszystkich epok. Jeśli Chrystus nie ocali naszego świata i nas, nikt i nic nas nie ocali. Tylko On jest władny wypowiedzieć skuteczne „Effatha!” (Mk 7,34), Jemu dano klucze (por. Ap 1,18), Jemu Ojciec poddał wszystko na niebie i ziemi (por. 1 Kor 15,27; Ef 1,22). Taki jest najgłębszy sens starożytnej formuły liturgicznej „Conversi ad Dominum”,

⁴⁵ Rodari, Tornielli, *Atak na Ratzingera*, s. 353.

⁴⁶ Por. Ratzinger, *Pytanie o sens posługi kapłańskiej*, w: tenże, *Opera Omnia*, t. 12, s. 347; Benedykt XVI–J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, W drodze, Poznań 2009, s. 72n, 81.

⁴⁷ Benedykt XVI, *Przekazujemy miłość Chrystusa naszym bliźnim* (katecheza podczas audiencji generalnej w Środę Popielcową, Watykan, 21 II 2007), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 28(2007) nr 4, s. 43.

⁴⁸ Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, s. 231.

⁴⁹ „Nawrócić się” znaczy nie uganiać się za własnym sukcesem, nie szukać własnej chwały i znaczącej pozycji. «Nawrócenie» oznacza zaniechać budowania własnego image, porzucić wysiłki zmierzające do stawiania sobie pomnika, co często kończy się pozowaniem na fałszywego Boga. «Nawrócić się» znaczy przyjąć cierpienie dla prawdy. Nawrócenie wymaga od nas, żeby – nie tylko w ogólności, ale dzień za dniem i w rzeczach drobnych – prawda, wiara i miłość stawały się ważniejsze niż życie biologiczne, dobrobyt, sukces, sława i spokojne życie. W rzeczy samej, sukces, sława, spokój i wygoda są tymi bożkami, które całkowicie przesłaniają prawdę i autentyczny postęp w naszym życiu osobistym i społecznym. Jeśli przyjmujemy ten priorytet prawdy, wtedy idziemy za Panem”. Tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, eSpe, Kraków 2005, s. 170.

⁵⁰ Tamże, s. 169.

wezwania kierowanego do wiernych po homilii: „Zwróćcie się teraz do Pana”⁵¹. Nawrócenie jest bowiem zawróceniem, porzuceniem błędnie obranych kierunków, w których („owczym pędem”, zgodnie z tendencją epoki) podążają nasze myśli i działania, szlaków wiodących ku przepaści lub donikąd, i zwróceniem się ad Dominum, do Jezusa Chrystusa, który jako jedyny może nas wyzwolić z głuchoty i niemoty wobec Boga. W Synu Ojciec odzyskuje prymat w świecie i życiu człowieka, w Synu odzyskuje swoje dzieci.

Po trzecie, nawrócenie jest drogą ku po-bożności; drogą, z którą wiąże się procesualność wędrówki, jej czasowość, konieczność pokory i nieodzowność cierpliwości. W swoim fundamentalnym wyborze i podstawowej opcji nawrócenie jest czymś ostatecznym i decydującym, ale te najbardziej podstawowe osobiste decyzje muszą też dojrzewać i urzeczywistniać się w całym życiu człowieka⁵². Nawrócenie świętego Augustyna „nie było niespodziewane ani nie dokonało się w pełni już na samym początku, lecz można raczej określić je jako prawdziwą drogę, która jest wzorem dla każdego z nas”⁵³.

Droga ta nie została zarezerwowana tylko dla „zaawansowanych”. Przeciwnie, nawrócenie, będąc szansą dla naszego świata, jest otwarte dla wszystkich, nie zależy od ludzkich rachub i miar, ale od nieobliczalności Łaski Boga, od szczodrości jej nadmiaru. Skrucha i pokuta⁵⁴ za błędne, grzeszne ukierunkowanie życia, dar łez⁵⁵ ronionych nad przeszłością i pragnienie przemiany – są dostępne każdemu. Benedykt XVI – nawiązując do Ojców Kościoła, Augustyna i Grzegorza Wielkiego – wielokrotnie i porywająco pisze o miłości Boga do obywateli Babilonu, radość pokładających jedynie „w rzeczpospolitej ziemskiej”⁵⁶, miłości większej niż grzech⁵⁷; o szansach zbawienia dla niezdolnych „wniknąć w rzeczy głębokie” i „obciążonych pięcioma zmysłami ciała”⁵⁸; o otwartości i obszerności Dziedzińca Pogan (rzeczywistego, w świątyni jerozolimskiej, i metaforycznego, oznaczającego dialog zainicjowany przez Pa-

⁵¹ B e n e d y k t XVI, *Radość wiary*, red. G. Vigini, red. wyd. pol. M. Romanowski, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2012, s. 166n. Por. R a t z i n g e r, *Eucharystia i Zesłanie Ducha Świętego jako źródło Kościoła. Missa chrismatis, 1981*, w: tenże, *Opera Omnia*, t. 12, s. 517.

⁵² Por. B e n e d y k t XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, tłum. za „L'Osservatore Romano”, W drodze, Poznań 2008, s. 226; por. tamże, s. 148.

⁵³ Tamże, s. 242.

⁵⁴ P o r. t e n ż e, *Mistrzynie duchowe*, tłum. za „L'Osservatore Romano”, W drodze, Poznań 2012, s. 40, 43-45; B e n e d y k t XVI – R a t z i n g e r, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 82.

⁵⁵ P o r. B e n e d y k t XVI, *Mistrzynie duchowe*, s. 84.

⁵⁶ T e n ż e, *Psalm 137, 1-6 – nad rzekami Babilonu* (Katecheza podczas audyencji generalnej, Watykan, 30 XI 2005), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006) nr 4, s. 36.

⁵⁷ *Katechez Ojca Świętego Benedykta XVI*, w: *Liturgia godzin z Janem Pawłem II i Benedyktem XVI*, red. S. Dziwisz i in., Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2007, s. 672n.

⁵⁸ Tamże, s. 685. P o r. t e n ż e, *Świadkowie Chrystusa. Apostołowie i uczniowie*, tłum. za „L'Osservatore Romano”, Rosikon Press, Izabelin–Warszawa 2007, s. 134.

pieską Radę Kultury⁵⁹), fizycznej, ale przede wszystkim duchowej przestrzeni zapraszającej wszystkich do modlitwy do jedyne go, prawdziwego i żywego Boga oraz do autentycznego *quaerere Deum*. Jest to uniwersalna propozycja wysuwana wobec „wszystkich narodów” (Mk 11,17; Iz 56,7)⁶⁰.

NA DZIEDZIŃCU POGAN

Dla agnostyków i ateistów naszego czasu ma Benedykt XVI jeszcze konkretniejszą propozycję. Wyraża ją łacińska formuła „*veluti si Deus daretur*”, która ujmuje metaforyczny rdzeń rady skierowanej wprost do współczesnych niewierzących i wątpiących: żyć „jakby Bóg istniał” i według tej zasady porządkować świat. Tę właśnie kwestię Benedykt XVI chciał uczynić głównym tematem debaty na odnowionym Dziedzińcu Pogan⁶¹. Najkrótsza ze znanych mi wersji tej propozycji zawartych w pismach Ratzingera pochodzi z początku lat siedemdziesiątych i została sformułowana – już z całą właściwą autorowi teologiczną głębią i literacką błyskotliwością – w opozycji do pewnej tezy Dietricha Bonhoeffera: „Bonhoeffer zauważył w swoich pamiętnikach więziennych, że dziś również chrześcijanin powinien tak żyć, jakby Boga nie było – quasi *Deus non daretur*. Powinien Boga wyłączyć z powikłań dnia powszedniego i ukształtować swoje ziemskie życie na własną odpowiedzialność. Ja zaś chciałbym raczej odwrócić to powiedzenie i stwierdzić, że dziś także wątpiący w istnienie Boga, człowiek, którego wiara przygasła, powinien żyć tak, jakby Bóg rzeczywiście istniał – quasi *Deus esset*. Żyć wedle rzeczywistości prawdy, która nie jest naszym wytworem, lecz naszą Władczynią. Żyć wedle miary sprawiedliwości, która nie jest tylko teorią, ale realną Mocą osądzącą nas samych. Żyć w poczuciu odpowiedzialności wobec Miłości, która na nas czeka i sama nas miłuje. Żyć wedle wymagań wieczności. Albowiem kto pilnie śledzi dzisiejszy rozwój świata, ten wie, że taka jest jedyna droga ratunku człowieka. Bóg, tylko On, jest ratunkiem człowieka. Ta niesłyszana prawda, która tak długo wydawała się nam prawie nieosiągalną teorią, stała się najpraktyczniejszą formą naszej historycznej godziny. Kto, choć może zrazu z ociąganiem się, zawierzy jednak tej formule: «żyć tak, jakby Bóg istniał», ten się przekona, że to «jakby» jest właściwą rzeczywistością. Ten będzie wiedział, dogłębnie wiedział, dlaczego chrześcijaństwo jest jeszcze i dziś potrzebne jako dobra, prawdziwa radosna Nowina, która zbawia człowieka”⁶².

⁵⁹ Por. t e n ż e, List apostolski *Porta fidei*, s. 39.

⁶⁰ Por. R a t z i n g e r – B e n e d y k t XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, s. 27.

⁶¹ Por. V a l l i, *Ratzinger na celowniku*, s. 32.

⁶² Kard. J. R a t z i n g e r, *Służyć prawdzie. Myśli na każdy dzień*, tłum. A. Warkotsch, Księgarnia św. Wojciecha, Wrocław 1986, s. 168. Por. t e n ż e, *Dogma und Verkündigung*, Erichewel Verlag, Donauwörth 2005, s. 449.

Pastora Bonhoeffera teologia śmierci Boga jedynie zradyzalizowała stanowisko oświecenia i Nietzschego: osiemnastowieczne poglądy Kanta prowadzące prostą drogą do budowy humanizmu bez Boga⁶³ i dwudziestowieczne przewrotne tezy autora *Antychrysta*, jego antychrześcijańskie paroksyzmy i paszkwile, które wykuwały potwora – nadczołowieka o morale nadzorcy z Auschwitz i syberyjskiego gułagu. Bonhoeffer (nie umniejsza to szacunku dla jego postawy i męczeńskiej śmierci) był tych poglądów i tez podwójną ofiarą: jako zamordowany w zrodzonym z nich nieludzkim okrucieństwie i jako nosiciel ich rozpacz. Dlatego – radzi Benedykt XVI – „nawet jeśli brak nam sił, by wierzyć”, „musimy żyć quasi Deus daretur («jakby Bóg był»)", „musimy [...] przyjąć tę hipotezę, bo inaczej świat nie będzie mógł funkcjonować”⁶⁴.

Najsłynniejsza zaś wersja tej propozycji pochodzi z przemówienia wygłoszonego przez Ratzingera w Subiaco 1 kwietnia 2005 roku, kilkanaście dni przed konklawe, które przyniosło jej rozgłos iście papieski: „Należałoby [...] odwrócić aksjomat oświecenia [jeśli nie wierzymy, że Bóg jest, budujemy ludzki świat veluti si Deus non daretur, czyli jakby Go nie było – J.S.] i powiedzieć: także ten, kto nie potrafi znaleźć drogi akceptacji istnienia Boga, powinien przynajmniej starać się tak żyć i tak ukierunkować swoje życie, jakby Bóg istniał – veluti si Deus daretur. Jest to rada, którą już Pascal dawał niewierzącym przyjaciółom. Ja również dzisiaj chciałbym jej udzielić moim przyjaciołom, którzy nie wierzą. W ten sposób nikt nie zostałby ograniczony w swej wolności, ale wszystkie nasze sprawy znalazłyby oparcie i kryterium, których bardzo potrzebują”⁶⁵.

Odwwołanie do Blaise’a Pascala jest tu symptomatyczne – Joseph Ratzinger–Benedykt XVI uznaje autora *Myśli* za głównego patrona propozycji veluti si Deus daretur. To Pascal bowiem na początku czasów nowożytnych (zmarł w roku 1662, w wieku trzydziestu dziewięciu lat) toczył wielką filozoficzną i etyczną batalię w tej kwestii i zalecał agnostykom, by żyli tak, jakby Bóg istniał. Jak pisze Ratzinger, Pascal był przekonany, że „podczas tego eksperymentu i tylko dzięki niemu agnostyk doszedłby do wniosku, że wybrał właściwie”⁶⁶. W rozmowie z Seewaldem zaś Kardynał zauważa: „Pascal powiedział

⁶³ Por. t e n z e, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2005, s. 69; t e n z e, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005, s. 94.

⁶⁴ *Spotkanie Benedykta XVI z duchowieństwem diecezji Aosta* (Przemówienie podczas spotkania, Introd, 25 VII 2005), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 26(2006) nr 5, s. 38.

⁶⁵ R a t z i n g e r, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, s. 69n.

⁶⁶ R a t z i n g e r–B e n e d y k t X V I, *Patrzeć na Chrystusa*, tłum. J. Merecki SDS, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2005, s. 15; por. R a t z i n g e r, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, s. 111. Por też: R. G u a r d i n i, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Kösel, München 1959, s. 199-246.

kiedyś do swego niewierzącego przyjaciela: najpierw uczynić, co czynią wierzący, nawet jeśli wydaje ci się to jeszcze pozbawione sensu”⁶⁷.

Choć nie tylko Pascal. Sojuszników swojej propozycji szuka Joseph Ratzinger–Benedykt XVI także wśród wybitnych agnostyków. Na przykład w przemówieniu z roku 2004 uznaje za sprzymierzeńca swojego rówieśnika, żyjącego jeszcze wtedy Leszka Kołakowskiego, który „opierając się na doświadczeniu społeczeństwa o orientacji ateistyczno-agnostycznej, po mistrzowsku wykazał, że bez tego absolutnego odniesienia [do Boga, niezależnie od stopnia naszego przekonania o jego istnieniu – J.S.] ludzkie działanie gubi się w niepewności i w sposób nieunikniony popada we władanie mocy zła”⁶⁸. Ratzinger zawsze jednak bardzo krytycznie ocenia agnostycyzm, określając go jako „bańkę mydlaną”, która znika, uciekając w bałamutny eskapizm przed koniecznością ostatecznego wyboru, którego uniknąć się nie da. Oskarża też agnostycyzm o przyczynienie się do zaniku moralności w liberalnych społeczeństwach, których jest on dziś w dużej mierze głównym światopoglądowym fundatorem – jako rzekomo neutralny wobec teizmu i ateizmu. Agnostycyzm wywiera bowiem wpływ na oba procesy współtworzące zanik moralności: na jej coraz dalej postępującą prywatyzację i na jej redukcję do kalkulacji sukcesu⁶⁹.

EUROPA W ISTOCIE

Joseph Ratzinger–Benedykt XVI odważnie aplikuje zasadę *veluti si Deus daretur* również do współczesnej liberalnej demokracji, narażając się oświeconym. Ich najbardziej poręczną broń stanowi armia dziennikarzy, wytresowanych w natychmiastowym reagowaniu na jakąkolwiek próbę korygowania demokracji (i jej aksjologicznej pustki – coraz bardziej oczywistej w naszych czasach) zmierzającą w stronę choćby najdelikatniejszego wsparcia teizmu. Pod wpływem przełomu roku 1968 demokracja pojmowana jest w atlantyckiej sferze geopolitycznej jako „nowa nauka o zbawieniu”⁷⁰. Najślabszy punkt tej

⁶⁷ *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 295. Por. Sz y m i k, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 67n.

⁶⁸ R a t z i n g e r, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, s. 94. Ratzinger korzysta tu (jak wynika z przypisu) z oryginalnej, anglojęzycznej wersji książki Kołakowskiego *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Zob. J. K o ł a k o w s k i, *Religion: If There Is No God...: On God, the Devil, Sin, and Other Worries of the So-Called Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 1982.

⁶⁹ Por. J. R a t z i n g e r, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Wydawnictwo M, Kraków 2001, s. 156; por. s. 120.

⁷⁰ J. R a t z i n g e r, H. M a i e r, *Demokracja w Kościele. Możliwości i ograniczenia*, tłum. M. Labiś, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2004, s. 110.

utopijnej soteriologii stanowi rezygnacja z prawdy etycznej i wynikający stąd coraz ściślejszy związek demokracji z relatywizmem. Miejsce prawdy w życiu demokratycznego państwa zajmuje decyzja większości⁷¹. Doskonałą ilustracją tego fenomenu i towarzyszących mu zjawisk jest proces Jezusa, a przede wszystkim rola, jaką odgrywa w nim Piłat. „Piłat, sceptyczny intelektualista, próbował być neutralny, nie angażować się; ale właśnie w ten sposób zajął stanowisko sprzeciwiające się sprawiedliwości, wybierając konformizm, jakiego wymagała jego kariera”⁷². To on bowiem uznał, że prawda jest niedosiężna i że decyzję należy podporządkować większościowemu głosowi ludu. Jawi się więc Piłat jako wyrazisty „symbol relatywistycznie i sceptycznie nastawionej demokracji, która nie opiera się na wartościach i prawdzie, lecz na procedurach”⁷³ (to ulubione pojęcie dzisiejszych biurokratów i eurokratów) i uważa, że „nie ma innej prawdy niż prawda większości”⁷⁴.

Ani większość, ani państwo (nawet liberalnie demokratyczne) nie są jednak producentami prawdy. Ta bowiem „nie jest wytworem polityki”⁷⁵, ale „przychodzi” z zewnątrz, i to wtedy, gdy jest poszukiwana i odkrywana. Demokratyczny relatywizm nosi zaś w sobie zarodki dogmatyzmu, cynizmu i racji siły⁷⁶. I dlatego, jeśli nie chcemy ponownie dostać się w szpony totalitaryzmu, musimy kierować spojrzenie poza państwo⁷⁷, poza swawolę myloną z wolnością, poza owocujące relatywizmem bezduszne procedury demokracji, poza „wolę mocy” większości – w stronę prawdy, w stronę pokory szukania Boga.

„Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5,29) – te twarde słowa Apostołów są całkowitym zaprzeczeniem rady Bertolda Brechta, by niebo zostawić wróblom, a zatroszczyć się o ziemię, „by ją uczynić przytulnym schronieniem”⁷⁸. Ale to właśnie postawa wywiedziona ze słów Piotra i jego towarzyszy, słów, dla których byli oni gotowi cierpieć i za które ostatecznie oddali życie, czyni ziemię prawdziwym schronieniem ludzi i całego stworzenia. To te słowa pozostają wskazówką po wsze czasy, dla każdej przyszłości.

One też wyznaczają punkt, w którym troska o to, jakimi treściami jest wypełniona współczesna demokracja, spotyka się z troską o dobro i przyszłość Europy, będącej (obok Stanów Zjednoczonych) liderem światowych przemian

⁷¹ Por. kard. J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, tłum. G. Sowinski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 64n.

⁷² B e n e d y k t XVI, *Droga Krzyżowa prowadzi przez kontynenty i wieki* (Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej, Rzym, 14 IV 2006), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 27(2006) nr 5, s. 25.

⁷³ Ratzinger, *Prawda, wartości, władza*, s. 67.

⁷⁴ Tamże, s. 67. Por. Ratzinger, Maier, *Demokracja w Kościele*, s. 111.

⁷⁵ Ratzinger, *Prawda, wartości, władza*, s. 75.

⁷⁶ Por. tamże, s. 74.

⁷⁷ Por. tamże, s. 87.

⁷⁸ Tamże, s. 86.

demokratycznych. Joseph Ratzinger–Benedykt XVI podejmował ten temat w licznych (i świetnych!) przemówieniach i wykładach w wielu europejskich miastach (w Spirze, Cernobbio, Berlinie, Pradze, Rzymie, Monachium, Bayeux i kilku innych). Już same tytuły jego wypowiedzi: „Europa. Jej duchowe podwaliny dzisiaj i jutro”⁷⁹, „Europa – nadzieje i niebezpieczeństwa”⁸⁰, „Czas zmian dla Europy?”⁸¹, „Refleksje nad Europą”⁸², „Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan”⁸³, „Wartości uniwersalne ukształtowane przez chrześcijaństwo są duszą Europy”⁸⁴ czy „O niezbywalności chrześcijaństwa we współczesnym świecie”⁸⁵, pokazują kierunek głównego strumienia prowadzonych refleksji, a także wyrażają kilka zasadniczych tez i wniosków. Spróbujmy je wyodrębnić, a niektóre podkreślić.

Punktem wyjścia są tu takie rozumienie Europy i takie jej definiowanie, dla których koncepcja geograficzna ma znaczenie drugorzędne⁸⁶. Europa jest bowiem dla Benedykta XVI (a także dla piszącego te słowa) czymś znacznie więcej niż tylko jednym z kontynentów. „Jest domem”⁸⁷ – powie Papież w roku 2009 w stolicy Czech, w Sali Hiszpańskiej Zamku Praskiego, w jednym z najświetniejszych przemówień pontyfikatu, imponującym rozmachem europejskiego konceptu. Europa to pojęcie kulturowe, historyczne⁸⁸ i – przede wszystkim – duchowe. Tu bowiem jedyna w swoim rodzaju synteza poszukiwania prawdy i obrony wolności, pochwały rozumu i godności człowieka tworzy duchową ojczyznę ludzi i wartości⁸⁹. I tak właśnie pojmowana (a nie tylko jako ekonomiczny i polityczny sojusz egoistów, których na krótko i po-

⁷⁹ Por. t e n ż e, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, s. 9-32.

⁸⁰ Por. t e n ż e, *Czas przemian w Europie*, s. 103-132.

⁸¹ Por. tamże, s. 133-162.

⁸² Por. t e n ż e, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, s. 33-42.

⁸³ Por. t e n ż e, *Kościół – ekumenizm – polityka*, red. i tłum. L. Balter i in., Pallottinum, Poznań–Warszawa 1990, s. 258-270; J. R a t z i n g e r (B e n e d y k t XVI), *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, s. 169-190.

⁸⁴ Zob. B e n e d y k t XVI, *Wartości uniwersalne ukształtowane przez chrześcijaństwo są duszą Europy* (Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Komisję Episkopatów Wspólnoty Europejskiej, Watykan, 24 III 2007), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 28(2007) nr 6, s. 34.

⁸⁵ Por. R a t z i n g e r, *Kościół – ekumenizm – polityka*, s. 243-257.

⁸⁶ Por. t e n ż e, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, s. 9.

⁸⁷ B e n e d y k t XVI, *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego* (Przemówienie podczas spotkania z władzami politycznymi i administracyjnymi Republiki Czeskiej oraz z korpusem dyplomatycznym, Praga, 26 IX 2009), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 30(2009) nr 11-12, s. 13.

⁸⁸ R a t z i n g e r, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, s. 9.

⁸⁹ Por. *Pielgrzymka Benedykta XVI do Czech 26-28 września 2009. Pełne teksty przemówień i komentarzy*, oprac. M. Zajac, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2009, s. 16-19, 25-30, 49-51, 54-57, 77.

wierzchośnie połączył wspólny interes) Europa potrzebuje (samo)akceptacji⁹⁰, ochrony i rozwoju.

Połączenie tego, co europejskie, z tym, co demokratyczne, jest u swych korzeni i w swoim wielowiekowym procesie efektem „stopienia się dziedzictwa greckiego i chrześcijańskiego” i „może przetrwać tylko w tym podstawowym związku”⁹¹. Dlatego „kiedy Europa wsłuchuje się w dzieje chrześcijaństwa, słucha własnej historii”⁹² i dlatego nie może wymazać z pamięci swego chrześcijańskiego dziedzictwa. Warunkiem sine qua non współczesności i przyszłości Europy jest łączenie chrześcijaństwa z tym, co cenne i dobre w demokracji, i ze względu na to, co cenne i dobre w demokracji. Chrześcijaństwo – z wielkością, pokorą i realizmem swojej antropologii, ze swoją potężną, nieutopijną nadzieją, ze swą służbą wolności – jest konieczne dla w pełni ludzkiego świata, jest nieodzowne, a jakakolwiek jego marginalizacja bądź eliminacja godzi w same podstawy demokratycznej Europy dwudziestego pierwszego wieku.

Joseph Ratzinger–Benedykt XVI kilkakrotnie w swoich wizjonerskich, profetycznych i pełnych zaangażowania wystąpieniach formułował „tezy dla przyszłości Europy”⁹³. Można je streścić, wskazując kilka najistotniejszych postulatów.

Po pierwsze, czymś koniecznym, mającym wręcz konstytutywne znaczenie dla Europy, jest wewnętrzne podporządkowanie demokracji i eunomii „prawu nie podlegającemu żadnej manipulacji”⁹⁴ (ideologicznej, dyktatorskiej, tyrańskiej, ochłokratycznej, nacjonalistycznej, rewolucyjnej et cetera.).

Po drugie, koniecznym i konstytutywnym warunkiem urzeczywistnienia tej pierwszej tezy jest poszanowanie wartości moralnych i Boga. Wielka sprawa Boga nie może być bezwarunkowo spychana w sferę prywatną. Należy natomiast bezwarunkowo wyrzec się dogmatów: ateizmu (jako przesłanki dla prawa i kształtu państwa), nacjonalizmu (Ratzinger, z postnazistowskiej perspektywy niemieckiej, zawsze ostro krytykuje nacjonalizm⁹⁵, ale nigdy nie występuje przeciwko patriotyzmowi), marksistowskiej światowej rewolucji, a także wiary w nieuchronność postępu⁹⁶.

Po trzecie, konieczny jest prymat etyki wobec polityki⁹⁷. Rozum moralny musi wznieść się ponad to, czego chce większość⁹⁸.

⁹⁰ Por. R a t z i n g e r, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, s. 31.

⁹¹ T e n ż e, *Kościół – ekumenizm – polityka*, s. 252, 264n.

⁹² *Pielgrzymka Benedykta XVI do Czech*, s. 51.

⁹³ Takie sformułowanie padło na przykład podczas wykładu w Strasburgu w kwietniu 1979 roku.

⁹⁴ R a t z i n g e r, *Kościół – ekumenizm – polityka*, s. 268n.

⁹⁵ Por. t e n ż e, *Czas przemian w Europie*, s. 105, 109-113.

⁹⁶ Por. t e n ż e, *Kościół – ekumenizm – polityka*, s. 269-270; t e n ż e, *Czas przemian w Europie*, s. 123-125.

⁹⁷ Por. t e n ż e, *Czas przemian w Europie*, s. 125-127.

⁹⁸ Por. t e n ż e, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, s. 62, 68.

Po czwarte, wskutek spełniania tych trzech postulatów konstytutywną cechą Europy stanie się uznanie i obrona wolności sumienia, praw człowieka, wolności nauki, wolnej społeczności⁹⁹ i solidarności ludzkiej.

Po piąte, najważniejsza jest „niezbędność myśli o Bogu dla etyki”¹⁰⁰. Raz jeszcze, jako korzeń i synteza, powraca zasada: *żyć veluti si Deus daretur*...

Benedykt XVI daje siostram i braciom w wierze radę, która dotyczy samej istoty tego, jak bronić prawdy o człowieku, nie poddawać się, być obecnym i aktywnym, wносить wkład w budowę nowej Europy¹⁰¹ i szukać Boga, odnajdując zarazem przyszłość. Tę radę wyraża wezwanie do świętości – prosta, ale i najbardziej wymowna synteza jego nauczania¹⁰². W starciu z tym, co bezbożne – tłumaczy wielokrotnie i na różne sposoby – z tym, co przynosi nihilistyczna i ateistyczna kultura, można odnieść zwycięstwo jedynie z pomocą czegoś „więcej”. Tym czymś jest głęboka więź z Panem i Jego Słowem, owym „więcej” – modlitwa i świętość¹⁰³. Dialog jest konieczny (do pewnego stopnia), może on jednak zostać zdominowany przez niekończące się i bezowocne „demokratyczne debaty”. Aktualne problemy i medialne quasi-newsy pławią się często w sztucznym blasku swoich pięciu minut, bywają modne. Ale „kto się żeni z modą, ten już jest wdowcem”, mawia arcybiskup Alfons Nossol...

Tymczasem „świętość [...] nigdy nie wychodzi z mody”¹⁰⁴ – uczy Benedykt XVI i precyzuje: „co więcej, z upływem czasu jaśniejje blaskiem w świecie”¹⁰⁵, stając się najefektywniejszym argumentem (przebijającym wszelkie debaty i spory) w kwestii po-bożności naszego świata. Święci to przyjaciele Boga¹⁰⁶ i nie istnieje skuteczny kontrargument wobec ich życia.

Świętość jest naszą prawdziwą nadzieją na przyszłość.

⁹⁹ Por. t e n ż e, *Kościół – ekumenizm – polityka*, s. 270.

¹⁰⁰ T e n ż e, *Czas przemian w Europie*, s. 127-129.

¹⁰¹ Benedykt XVI przywołuje słowa św. Bazylego, który przed wiekami radził młodym chrześcijanom, zagubionym nieraz pośród bezmiaru tekstów pogańskiej kultury: „«Tak jak pszczoły potrafią uzyskać z kwiatów miód, w odróżnieniu od innych zwierząt, ograniczających się do rozkoszowania się zapachem i kolorem kwiatów, podobnie również z tych tekstów [...] można wynieść pewną korzyść dla ducha. Powinniśmy posługiwać się tymi książkami, biorąc we wszystkim przykład z pszczoł. Nie siadają one na wszystkich kwiatach, bez rozróżnienia, ani nie starają się zbierać wszystkiego z tych, na których się zatrzymują, lecz wydobywają z nich tylko to, co służy do wytwarzania miodu, a zostawiają resztę. Tak i my, jeśli jesteśmy mądrzy, będziemy brać z tych pism to, co nam się przydaje i co jest zgodne z prawdą, a zostawimy resztę» (*Ad Adolescentes* 4)”. B e n e d y k t XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, s. 96.

¹⁰² Por. L. S a p i e n z a, *Wstęp*, w: Benedykt XVI, *Święci w roku liturgicznym*, tłum. M. Wilk, eSPe, Kraków 2011, s. 7.

¹⁰³ Por. B e n e d y k t XVI, *Ojcowie Kościoła*, s. 8.

¹⁰⁴ T e n ż e, *Święci w roku liturgicznym*, s. 162.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Por. tamże, s. 242.

*

Pycha i bogobójstwo, ideologie krwawe i wodzące na bezdroża, neohereze, zepsucie serca i obłędna głupota rozumu nie muszą być ostateczne – i w najgłębszym eschatologicznym wymiarze takie nie są. Nie do bezbożności należy ostatnie słowo i nie w nieobecności Boga dopełniają się dzieje doczesności. Alfą i Omegą wszechrzeczywistości jest Chrystus. Nie oznacza to jednak, że bezbożności odjęta zostaje apokaliptyczna groza i śmiertelna powaga.

Ludzkie osiągnięcia – także te z najwyższej półki sukcesów indywidualnych i społecznych – cechuje niesłuchanie skomplikowana, trudna do wyjaśnienia ambiwalencja. W wielu wymiarach dobre i pożyteczne, mogą jednak podstępnie dokarmiać pychę, budować mury między ludźmi i między człowiekiem a Bogiem, mogą służyć bezbożności. Tak bywa z modernizacją, postępem, demokracją, inteligencją, przemysłowością, a nawet z pragnieniami dotyczącymi religii.

To ważna konstatacja i lekcja pokory. Przenikliwie ujął to kardynał Ratzinger 20 stycznia 1978 roku w monachijskiej katedrze: „Mur [...] nie został obalony po prostu przez wielkie osiągnięcia ludzi – te jeszcze go tylko podwyższały; został obalony przez Tego, który na świat przyniósł miłość Boga i który na Krzyżu wycierpiał także ludzkie osiągnięcia [sic! – J.S.]. Musimy więc szukać innej drogi”¹⁰⁷.

To droga nie nasza, to Jego droga. A Jego drogi nie są naszymi drogami (por. Iz 55,8-9). Drogi wyłącznie nasze, przemierzane bez Niego, łatwo mogą stać się labiryntem bez wyjścia, a nasze osiągnięcia murami na kształt wieży Babel. Dlatego nieustannie i cierpliwie ponawiany wysiłek szukania Boga i Jego dróg. Nawracające serca podporządkowanie Mu bezwarunkowo całej rzeczywistości naszego świata jest szukaniem owej „innej drogi”, zgodnie z radą Josepha Ratzingera–Benedykta XVI.

Trzeba pozwolić Logosowi nacinać sykomorę naszej pogańskiej pychy¹⁰⁸ – oto podstawowa rada Benedykta XVI. Przycinane znów się zazieleni – succisa virescit¹⁰⁹.

¹⁰⁷ J. R a t z i n g e r, „On jest naszym pokojem” (Ef 2,14). Kazanie wygłoszone podczas nabożeństwa ekumenicznego w monachijskiej katedrze Najświętszej Marii Panny 20 I 1978, w: tenże, *Opera Omnia*, t. 8, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, cz. 2, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 813.

¹⁰⁸ Por. t e n ż e, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 48-55.

¹⁰⁹ Por. *Bóg i świat*, s. 360.

Rémi BRAGUE

PRZEKAZYWANIE DZIEDZICTWA ANTYKU*

Żyjemy na cmentarzu cywilizacji, wśród ruin minionych światów, które stały się przedmiotem badań archeologii. Paul Valéry w często cytowanych słowach sugeruje, że cywilizacje dopiero niedawno zyskały świadomość swojej śmiertelności. O samym fakcie ich śmiertelności wiemy jednak od tysiącleci. Nowość, którą podkreśla Valéry, polega na tym, że my rozumiemy, iż sami możemy do umarłych cywilizacji dołączyć.

Nowożytność nie przyszła po prostu po tym, co było przed nią. Z tego, co ją poprzedziło, coś również przejęła. Pamięć o tym, w jaki sposób wykorzystana ona dziedzictwo starożytności mogłaby pomóc przekazać je dalej – temu, co po nowożytności nastąpi.

Tytuł mojego tekstu jest podwójnie tautologiczny. Przede wszystkim jest taki na poziomie słów. Francuska „tradycja” (franc. tradition) stanowi w gruncie rzeczy transliterację łacińskiej „traditio” i nie oznacza niczego innego niż „przekazywanie”. Tautologia ta jest jednak fortunna, słowo „tradycja” stało się bowiem podejrzane. Wielu ludzi, których mózg przestaje pracować po usłyszeniu drugiej lub trzeciej sylaby słowa, nie odróżnia „tradycji” od „tradycjonalizmu” ani też „narodu” od „nacjonalizmu”. „Tradycję” można jednak pozbawić reakcyjnej aury i nadać jej charakter trzeźwego opisu za pomocą bardzo prostej operacji intelektualnej: zastąpienia transliteracji tego łacińskiego słowa jego francuskim przekładem, który – jak właśnie powiedziałem – brzmi „przekazywanie” (franc. transmission).

Druga tautologia odnosi się do pojęć. Nie ma bowiem dziedzictwa bez przekazywania, ani przekazywania bez dziedzictwa. Aby to wyjaśnić, muszę sięgnąć do historii.

KRWAWY ATRAMENT

„Dziedzictwo antyku” było i wciąż jest przedmiotem niemal nieprzerwanej serii renesansów. Pojawiły się one po okresie starożytności mniej więcej wtedy, gdy zaczęto sobie uświadamiać możliwe lub rzeczywiste o d d a l e n i e s i ę

* Podstawa przekładu: R. B r a g u e, *La transmission de l'héritage antique*, w: tenże, *Modérément moderne*, Flammarion, Paris 2014, s. 317-330. © Copyright Éditions Flammarion, Paris, 2014.

od niego. Ów tysiącletni proces przebiegał w wielu etapach. Można by go ująć malarsko w postaci fresku przedstawiającego rozpoczęte w jedenastym wieku przyswojenie *Corpus areopagiticum*, czytanie *Timajosa* oraz dzieł Owidiusza w dwunastym wieku we Francji, w Chartres i gdzie indziej, renesansy włoskie od trzynastego do szesnastego wieku, twórczość Racine'a, zachłyśnięcie się kulturą romańską przez angielską arystokrację, następnie czasy Napoleona, klasycyzm weimarski, ruch filologiczny trwający aż do naszych dni, a także konkretyzacje tego nurtu w działalności kolegiów jezuickich i oratoriańskich, w liceach republikańskich czy szkołach z czasów cesarstwa, w brytyjskich public schools czy gimnazjach humanistycznych w Europie środkowej, i wiele jeszcze innych zjawisk.

Ja podkreśliłbym raczej tragiczne aspekty tej historii, ponieważ przekazywanie to nie przypomina długiej, spokojnie płynącej rzeki. Jego dzieje są barwne i mają nie tylko barwę atramentu. Mówimy w języku francuskim o przemianie krwi w atrament (franc. *on se faire un sang d'encre*¹), należałoby jednak mówić również o krwawym atramencie. Nawet najcichsze skryptorium w najbardziej ustronnym klasztorze, nawet najspokojniejsze pracownie uczonych przenika poczucie grożącej katastrofy, której trzeba usiłować zapobiec, lub przynajmniej należy próbować ją opóźnić. W dziejach tych zewnętrzna przemoc i wewnętrzny niepokój nigdy nie są bardzo od siebie odległe.

Spotykają się one już u zarania tych dziejów, na początku szóstego stulecia, w emblematycznej historii Boecjusza. Ów rzymski patrycjusz w służbie „barbarzyńskiego” króla Teodoryka powziął tytaniczny plan dokonania przekładu z greki na łacinę wszystkich dzieł Platona i Arystotelesa i opatrzenia ich komentarzami. Skąd taka właśnie idea? Do owej chwili wąska wykształcona elita republiki, a później cesarstwa rzymskiego, nie potrzebowała przekładu. Od czasów Scypiona, od drugiego wieku przed Chrystusem, jej przedstawiciele uczyli się języka greckiego, w tym języku mówili i czytali. Boecjusz jednak przeczuwał, że słabnąca już od wieków zdolność bezpośredniego odniesienia do greki zaniknie². Chcąc zachować dziedzictwo antyku, trzeba było je czym prędzej tłumaczyć. Boecjusza zgubiła jednak jego rola polityczna. Podejrzewano go o zмовę z cesarstwem Konstantynopola, przygotowującym się już wówczas do ponownego podboju Zachodu, który miało rozpocząć za rządów Justyniana. Boecjusz został stracony za zdradę w roku 524. Jego śmierć pozbawiła łaciński Zachód dzieł klasycznej filozofii greckiej – na całość traktatów Arystotelesa trzeba było czekać do trzynastego wieku, a na dialogi Platona aż do wieku piętnastego.

¹ W języku francuskim zwrot ten oznacza: „obawiać się śmiertelnie”, „zamartwiać się na śmierć” – przyp. tłum.

² Por. H.I. M a r r o u, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Seuil, Paris 1965, s. 380-385.

Pokolenie później, około roku 555, inny patrycjusz rzymski, Kasjodor, założył w Kalabrii szkołę-klasztór pod nazwą Vivarium³. Łączenie pracy z liturgią godzin należało do tradycji życia pustelniczego. Vivarium wyróżniało się jednak tym, że centrum konwentu stanowiła biblioteka, a praca mnichów polegała przede wszystkim na kopiowaniu manuskryptów, poprawianiu ich, a niekiedy tłumaczeniu ich z greki. Celem było przechowywanie literatury chrześcijańskiej, lecz także dzieł medycznych. Kasjodor naśladował pewien wzór – jak sam otwarcie przyznaje na początku swoich *Institutiones*⁴, zainspirowała go szkoła w Nisibis, monastyczna szkoła syryjska, znajdująca się w miejscu, gdzie dziś przebiega granica Turcji i Syrii. Dzieło Kasjodora jest również jednym z rzadkich śladów pierwszej translatio studiorum między Środkowym Wschodem a Europą. Zmierzało ono do uczynienia dla łacińskiego Zachodu tego, co Nisibis uczyniło dla świata syryjskiego.

W tych dwóch przypadkach nie mówiono jeszcze o „odrodzeniu”. Zastosowanie tego terminu zakłada nieustanne zagrożenie śmiercią, która ma ostatecznie do odrodzenia doprowadzić, oraz konieczność ciągłego chronienia go przed rozmaitymi przejawami barbarzyństwa. Słowo to stało się sloganem w odniesieniu do epoki, którą wciąż jeszcze nazywamy renesansem. Można je jednak spotkać również w tekstach współczesnych historyków piszących o słynnym „odrodzeniu karolińskim”, rozpoczętym przez króla Karola Wielkiego, a dokonanym przez postaci takie, jak Alkuin z Yorku czy – już za panowania następców Karola Wielkiego, Hraban Maur. Odrodzenie to polegało przede wszystkim na poprawieniu już dostępnych tekstów⁵. Wtedy właśnie uległy one skażeniu.

Także tutaj widoczna jest wola stawienia czoła nieustannie zagrażającemu niebezpieczeństwu utraty czy zniekształcenia.

KONTEKST POLITYCZNY I UCZUCIOWY

Rozważania te prowadzą nas do przyjrzenia się innemu aspektowi przekazywania dziedzictwa – jego kontekstowi politycznemu i uczuciowemu.

Pierwszy z nich odczytać można między wierszami instrukcji wydanych przez Cesarza Zachodu: Karol Wielki w *Admonitio generalis* z roku 789 wyraźnie nakazuje ustalenie poprawnych tekstów. Wytyczna ta jest niezwykle doniosła, sięga bowiem najwyżej, aż do naszych odniesień do Boga. Posiadanie

³ Na temat życia i pracy w Vivarium por. F. C a r d i n i, *Cassiodoro il grande. Roma, i barbari e il monachesimo*, Jaca Book, Milano 2009, s. 139-149.

⁴ Por. C a s s i o d o r u s, *Institutiones*, ks. I, 1, w: *Patrologia latina*, t. 70, kol. 1005.

⁵ Por. E. M i t r e, *Una primera Europa. Romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, Encuentro, Madrid 2009, s. 144-156 (rozdział „El Rinacimiento Carolingio, una vía para la cohesión cultural”), zvl. s. 147.

poprawnych tekstów pozwala m o d l i ć s i ę w ł a ś c i w i e⁶. Filologiczna dokładność zmierzała wówczas do jednego celu: do zapewnienia zbawienia dusz. Polityka ta miała jednak również pokazać, że ten silny człowiek Zachodu, który wkrótce ogłosi się cesarzem, troszczy się o wieczne zbawienie swoich poddanych, bo uważa się również za nie odpowiedzialny. Pośrednio celem filologii była zatem legitymizacja władzy politycznej. Nie jest to ani pierwszy, ani ostatni przykład – czego nie należy ukrywać – motywowanej politycznie i religijnie odnowy studiów klasycznych. Wysiłek przekazywania dziedzictwa przeszłości bywa rozpięty – a niekiedy rozdarty – między najszlachetniejszą troską a najbardziej odrażającą kalkulacją.

Translatio studiorum z reguły – a nie tylko w przypadku działalności Karola Wielkiego – dokonywało się w ślad za podbojami militarnymi. Słynna „podbita Grecja”, która – według słów Horacego – „dzikich zwycięzców podbija”⁷, najpierw jednak jak najbardziej dosłownie straciła niepodległość na polu bitwy, pokonana przez Rzymian. Podbój Środkowego Wschodu przez Arabów w siódmym wieku umożliwił – dwa stulecia później – przyswojenie językowi arabskiemu wiedzy Greków. Zdobyć Toledo przez Kastylijczyków w roku 1085 pozwoliło na przetłumaczenie na łacinę części tekstów dostępnych po arabsku: zarówno przekładów, jak i dzieł napisanych w tym języku. Podbój Konstantynopola przez Turków w roku 1453 oznaczał wyruszenie do Italii uczonych bizantyńskich, którzy – przynosząc ze sobą swoje manuskrypty – okazali się nowymi zdobywcami.

Żadne z tych wydarzeń nie przypominało galowego przyjęcia. Przytaczam już gdzie indziej dość ciekawy i bardzo ironiczny przykład losów zbiorów arabskich biblioteki w Escorialu. Nie przechowuje ona dziedzictwa muzułmańskiej Hiszpanii, jak można by było sobie tego życzyć. Zbiory te rozbiły się o hiszpańskie wybrzeża – rozbiły się w sensie dosłownym, statek z arabską biblioteką zatonął⁸.

Co do uczuciowego klimatu otaczającego cały ten ruch, bardzo rzadko ożywiało go – a może też nigdy tak nie było – poczucie pokojowego i zgodnego z prawem wejścia w posiadanie dobra nieutralnego, bezdyskusyjnego, zasłużonego. Przeciwnie, przenikało go raczej dotkliwie poczucie kruchości, obcości, bezprawia. Chodziło o zachowanie czegoś, co mogło ześliznąć się w zapomnienie, albo o odzyskanie tego, co już zostało zapomniane.

⁶ Por. K a r o l W i e l k i, *Admonitio generalis*, § 72, w: *Monumenta Germaniae historica, Legum sectio II. Capitularia regum francorum*, t. 1, red. A Boret, Hahn, Hanovre 1883, s. 60 (<https://archive.org/details/monumentagerman00goog>).

⁷ K w i n t u s H o r a c j u s z F l a k k u s, *List II*, 1, tłum. J. Sękowski, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, *Gawędy. Listy. Sztuka poetycka*, tłum. J. Birkenmajer i in., red. O. Jurewicz, Ossolineum, Wrocław 1988, s. 382.

⁸ Por. R. B r a g u e, *Au moyen du Moyen Âge*, Flammarion, Paris 2008, s. 244.

Świat antyczny postrzegany jest jako utracony początek, do którego tylko nostalgia pozwala nam przerzucać nietrwałe mosty. Odmiany tego uczuciowego zabarwienia, różniące się niuansami, dostrzec można w dziełach licznych poetów i pisarzy: w Italii u Petrarcki, w Anglii u Edwarda Gibbona, w Niemczech u Friedricha Schillera i Friedricha Hölderlina.

DECYZJA O PRZEKAZYWANIU

Aby przeciwdziałać groźbie utraty, potrzebna jest codzienna praca. Dlatego też sądzę, że słowem „dziedzictwo” należy posługiwać się bardzo ostrożnie, przywołuje ono bowiem ideę woli testatora – a także woli spadkobiercy. W przypadku przekazu kulturowego wszystko jednak dzieje się po stronie legatariusza. Nie ma dziedzictwa bez przejęcia własności. Goethe wyraził to w słowach często cytowanych, być może wytartych, lecz głęboko prawdziwych: „Dziedzictwo ojców nabyć ma potomny, / Zanim i jego stanie się dziedzina”⁹. O tradycji można powiedzieć to, co Ernest Renan mówił o narodzie: że jest ona codziennym plebiscytem¹⁰.

Cóż jednak się dzieje, jeśli wynik głosowania jest negatywny? Wówczas jego następstwem jest „śmierć bez frazesów” (franc. la mort sans phrase). Pozwala to zrozumieć przykład dziedzictwa antyku, jakie nam przekazano, częściowego, pełnego luk. Jest ono właśnie takie dlatego, że jego przekaz również zależał od zainteresowania, które zdołało wzbudzić. To, co budziło zainteresowanie, zostało zachowane, to zaś, co przestało się wydawać interesujące, całkowicie przepadło.

Starożytni znajdowali się wobec własnego dziedzictwa w sytuacji, która w pewnym aspekcie przypominała naszą, w innym zaś się od niej różniła. Różnica zasadza się na tym, że w starożytności nie istniały drukarnie. Dzieła pisane były więc powielane z dużo większym trudem i dostępne jedynie w ograniczonej liczbie egzemplarzy. Podobieństwo zaś polega na tym, że wówczas również brakowało stanowczej decyzji o przekazywaniu dziedzictwa, decyzji, której nic nie może zastąpić.

Niekiedy cały świat wspiera się na jednym stałym punkcie, a przechowanie wielkiej myśli zawdzięczamy decyzji jednostki. Jest u Symplicjusza ustęp, który wydaje się szczególnie poruszający. Komentując *Fizykę* Arystotelesa, pisarz ten skopiował kilkadziesiąt wersów poematu Parmenidesa, ponieważ – jak wyjaśnił

⁹ J.W. Goethe, *Faust. Tragedia*, tłum. A. Pomorski, Świat Książki, Warszawa 1999, s. 33.

¹⁰ Por. E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, w: tenże, *Oeuvres complètes*, red. H. Psichari, Calmann-Lévy, Paris 1947, t. 1, s. 904.

– dzieło to stało się rzadkie¹¹. W istocie ten poemat dydaktyczny zaginął prawie w całości. Bez Symplicjusza nie mielibyśmy pojęcia o zawrotnej głębi myśli Parmenidesa. A co wiedzielibyśmy o Epikurze, gdyby Diogenes Laertios nie postanowił skopiować trzech krótkich traktatów („listów”), które streszczają jego myśl?

Diogenes Laertios, a po nim Symplicjusz prawdopodobnie nie byli świadomi tego, co czynią, ani kim są – jak Atlas niosący na swoich barkach cały świat. Nie ma przeszkód, by każdy z nas zadał sobie pytanie, czy – nie wiedząc o tym – nie znajduje się w podobnej sytuacji.

KATASTROFA

Gdy tylko narodziła się świadomość dziedzictwa, pojawiło się również pytanie, co właściwie należy przekazywać: Co skopiować? Które teksty warte są ceny nośnika (papieru lub pergaminu)? W jakich przypadkach należy zapłacić za pracę skryby?

Posiadamy siedem tragedii Ajschylosa i tyleż Sofoklesa, pozostałe jednak znane są nam jedynie we fragmentach. Dlaczego? Ponieważ te siedem zyskało przychylną krytykę, którzy uznali je za najlepsze dzieła owych tragicznych. Co zachowałby sami autorzy, czemu my dalibyśmy pierwszeństwo, gdybyśmy mogli wybierać – tego nie wiemy i nigdy nie będziemy wiedzieć.

Dzieło Platona posiadamy w całości, prawie w całości – pisma szkolne Arystotelesa, natomiast z dzieł pierwszych stoików, atomistów, sceptyków zachowały się tylko okruchy. Dlaczego? Ponieważ u końca starożytności znaczenie miały jedynie szkoły neoplatonickie. Platon dostarczył tekstów podstawowych, pisma Arystotelesa zaś służyły jako podręczniki dla początkujących. To, co nazywamy filozofią grecką, to niewiele więcej niż zawartość biblioteki ostatnich neoplatoników.

Arabowie z dziewiątego wieku, tak jak przed nimi wschodni chrześcijanie języka syryjskiego, zainteresowani byli wyłącznie w i e d z ą Greków: astronomią, filozofią, medycyną, botaniką. Zaniechali zaś literaturę piękną, która dotarła do Europy z opóźnieniem. Europa zaś, począwszy od bibliotek w Konstantynopolu, zajęła się nią bezpośrednio. Bez tłumaczy z Bagdadu nie mielibyśmy całych połaci greckiej w i e d z y medycznej, matematycznej, filozoficznej: długich fragmentów pism lekarza Galena, matematyka Diofantosa, filozofa Temistiusza¹². Gdybyśmy jednak polegali tylko na pośrednictwie arabskim, nie dysponując bezpośrednim przekazem tekstów greckich i łacińskich,

¹¹ Por. *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, red. H. Diels, Verlag Georg Reimer, Berlin 1982, s. 144 (<https://archive.org/details/simpliciiinarist09simp>).

¹² Zob. D. G u t a s, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/5th-10th c.)*, Routledge, New York 1998.

nie dotarłoby do nas nic z l i t e r a t u r y greckiej: ani Homer, ani Platon, ani lirycy, ani tragicy, ani historycy.

Żyjemy na cmentarzu cywilizacji, wśród ruin minionych światów, które stały się przedmiotem badań archeologii. Paul Valéry w często cytowanych słowach sugeruje, że cywilizacje dopiero niedawno zyskały świadomość swojej śmiertelności. O samym fakcie ich śmiertelności wiemy jednak od tysiącleci: za przykład służy tutaj upadek Rzymu. Od ponad stulecia znamy również przykłady sanskrytu, którego nauczył Zachód William Jones, pisma klinowego rozszyfrowanego przez Georga F. Grotefenda i hieroglifów odczytanych przez Jeana-François Champolliona. Nowość, którą podkreśla Valéry, polega na tym, że my rozumiemy, iż sami możemy do umarłych cywilizacji dołączyć¹³.

Kultura bowiem nie podlega prawu inercji. Rzeczywistość kulturowa nie rozwija się popychana siłą bezwładności: rzeczywistość ta nie ma innej przeszłości niż teraźniejszość, którą każdego dnia podtrzymujemy. Dotyczy to zarówno przekazu dziedzictwa antyku, jak i wszystkich ludzkich spraw: zależą one od nas. Nie od tego, co mówimy, nie od naszych wywodów – wyłącznie z tym, który właśnie przedstawiam. Zależą one od tego, co robimy, od konkretnych decyzji, jakie podejmujemy tu i teraz.

DWA POJĘCIA TRADYCJI

Należy w tym miejscu rozróżnić dwa modele przekazu czy też tradycji. W jednym przekaz dokonuje się spontanicznie, automatycznie. W drugim – stanowi świadomy i wolny akt przekazywania.

Pierwszy model dotyczy przede wszystkim języka, który jest nośnikiem wszystkiego, co przekazywane, i dlatego powinien zajmować centralne miejsce w hermeneutyce – o czym przypominał Hans-Georg Gadamer w swoim głównym dziele¹⁴. Morfologia, składnia, podstawowe słownictwo otrzymywane są i przekazywane siłą samego faktu, że posługują się nimi rodzice i otoczenie dziecka. Mówiący tak przekazywanym językiem bardzo rzadko są świadomi reguł, które rządzą jego funkcjonowaniem. Bardzo rzadko też żywią oni świadomy zamiar nauczania go dziecka. Uczniowi pozostawiają – na następnym etapie – uświadomienie sobie owych zasad funkcjonowania języka i poszerzenie słownictwa. Podobnie jest z przyzwyczajeniami i upodobaniami żywieniowymi, gestami i wszystkimi innymi znakami związanymi z ciałem,

¹³ Por. P. Valéry, *Z „Kryzysu ducha”*, tłum. B. Szybek, „Kultura” 1(1947) nr 1, s. 2 (<http://static.kulturaparyska.com/attachments/7a/67/1764a915921573e0416dc7b7a0b3d1e615476821.pdf#page=3>).

¹⁴ Zob. H.G. G a d a m e r, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993.

a także z obyczajami, elementarnymi zasadami moralności dotyczącymi tego, co „się robi”, a czego „się nie robi”, zasadami, których nie da się jeszcze odróżnić od reguł *savoir-vivre*’u.

Drugi model dotyczy nauczania. Wiedza zostaje tutaj zobiektywizowana. Może być przechowywana w tekstach, niekiedy przygotowywanych wprost w celach dydaktycznych, jak podręczniki, i zapamiętywana. Może także pozostać na poziomie przedślnym, gdy na przykład uczymy się tańczyć, śpiewać, grać na instrumencie czy uprawiać sport. W obydwu przypadkach zostaje ona przyswojona wskutek przekazu, który był przedmiotem wyboru i woli i może stać się również przedmiotem refleksji. Nie wszystkie jednak cywilizacje wybrały przekaz przez edukację, czego dowodem może być instytucja szkoły. Cywilizacje określane jako prymitywne nie znają szkół.

Przedstawię tylko jeden przykład – przykład przekazu przekonań najbardziej podstawowych, jakimi są wierzenia religijne. W obrębie chrześcijaństwa jedynie w krajach o tradycji łacińskiej zdecydowano się na opracowanie katechizmu, a w dzisiejszych czasach zaproponowano naukę religii. W Kościołach prawosławnych natomiast naukę dogmatów i obrzędów pozostawiono samej rodzinie oraz liturgii, w której dziecko uczestniczy od najmłodszych lat, tam także udzielany jest mu chrzest oraz najważniejszy sakrament – Eucharystia. Zachód przed wiekami dokonał wyboru – wybrał nauczanie. Podjął w ten sposób znaczne ryzyko. Nowi wyznawcy znaleźli się bowiem nie tyle *w e w n ą t r z* religii, ile *w o b e c* niej – jak wobec przedmiotu – *w e*zwani do podjęcia decyzji o przynależności.

Szczególnie interesujący jest przypadek języków starożytnych. Z jednej strony – jako języki – stanowią one kluczowy przykład tego, co zwykle przekazywane bywa po prostu przez tradycję. Z drugiej strony – ich przekaz ma charakter wyjątkowo aktywny, są one przedmiotem nauczania. Ten właśnie fenomen określamy dziwnym wyrażeniem „języki martwe”. Mogą one stać się językami żywymi – tak jak inne – lecz swoje życie otrzymują z zewnątrz. Język umarły może zresztą ożyć, czego dowodzi przykład współczesnego języka hebrajskiego.

Nic automatycznie nie podtrzymuje w istnieniu języków starożytnych. Wszystkie przedmioty nauczane w szkołach średnich znalazły się w programie pod naciskiem konieczności. Język francuski jest obowiązkowy ze względu na potrzebę komunikacji z otoczeniem, angielski zajmuje coraz więcej miejsca wskutek uświatowienia rynku, dla którego język ten jest *lingua franca*, różne dyscypliny naukowe otrzymują wsparcie od technologii, stanowiąc warunek ich możliwości. Studium języków starożytnych jest natomiast skutkiem wolnego wyboru i niczego więcej. Oto dlaczego przyłączam się tutaj do najbardziej pochlebnej oceny, jaką wobec nich wygłoszono: języki starożytne *n i c z e m u n i e s ł u ż ą*. Gdyby służyły, byłyby – jak mówi samo słowo – służebne. Niewolnicy lub wyzwolenicy, którzy wyobrażają sobie, że krytykują języki sta-

rożytnie, wyrzucając im, iż nie przyjmują one jarzma konsumpcji, wyrzutami tymi zdradzają obecność na swoich szyjach świeżego jeszcze śladu obroży.

JĘZYKI STAROŻYTNE JAKO PARADYGMAT

Języki starożytne przez długi czas znajdowały oparcie i pożywkę w kulturze zachodniej. Dzisiaj jednak już tak nie jest, i nie ma potrzeby tego udowadniać. Języki te mogłyby dostarczyć kulturze zachodniej paradygmatu. A trudności, jakie napotyka obecnie ich nauczanie, mogłyby być paradygmatem ogólnego kryzysu przeżywanego przez tę kulturę, kryzysu, którego przetrwania nic jej nie gwarantuje.

Kwestia reprodukcji nabiera w tym kontekście palącej aktualności, czego dowodzi – tym, którzy mają uszy do słuchania – ogłuszająca cisza, jaką jest ona gorliwie otaczana. „Reprodukcja” – co znamienne i godne ubolewania, termin ten stał się niemal uwłaczający od czasu publikacji w roku 1970 książki Pierre’a Bourdieu i Jeana-Clauda Passeron’a pod tym właśnie tytułem¹⁵. Zasygnalizowanie, że cała instytucja czy grupa społeczna dąży do reprodukcji, oraz zdemaskowanie ukrytych mechanizmów, za pomocą których cel ten realizuje, należą do naukowych osiągnięć socjologów. Oskarżanie instytucji o to, że chcą przetrwać, to już wykonanie kroku dalej – kroku zakładającego ocenę moralną. Obecnie stajemy wobec jeszcze jednego faktu: przeżycie ludzkości zależy od reprodukcji w najbanalniejszym, biologicznym sensie tego słowa. Nie potrzeba wyobrażać sobie koszmaru zderzenia z gigantycznym meteorytem. Wystarczy kilkadziesiąt lat bezpłodnych, aby rodzaj ludzki, który pojawił się przed milionami lat, bezpowrotnie zniknął¹⁶. Istnienie ludzkości zaś ma z językami starożytnymi jedną wspólną cechę: niczemu nie służy.

Od nas – i od nikogo innego – zależy dzisiaj, czy ludzkość przetrwa. Tym bardziej – czy przetrwa ta szczególna forma człowieczeństwa, ta cywilizacja, która jest naszą cywilizacją. W jeszcze większym stopniu od naszej dobrej woli zależy przeżycie kultury antycznej, gdyż jest ona tym niewielkim punktem, w którym skupiają się najbardziej rozległe i najbardziej niepokojące problemy. Stąd przytłaczająca odpowiedzialność tych, którzy przyjęli na siebie ciężar utrzymywania jej na powierzchni. Biada im – biada nam – jeśli się im nie powiedzie.

Tłum. z języka francuskiego *Patrycja Mikulska*

¹⁵ Zob. P. Bourdieu, J.P. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, tłum. E. Neyman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990.

¹⁶ Por. R. Brague, *Le Ancres dans le ciel*, Seuil, Paris 2011, s. 83.

DEWOLUCJA UNIWERSYTETU?

Roger SCRUTON

KONIEC UNIWERSYTETU*

Studia na wydziałach humanistycznych są obecnie pomyślane w taki sposób, by poprzez obrazy, historie i wierzenia kultury Zachodu, przez jej dzieła sztuki, muzykę i język ukazywać, że nie tkwi w niej żaden głębszy sens poza obroną władzy, której trwaniu służyła. Zamiast przekazywać kulturę, uniwersytet istnieje więc po to, by ją dekonstruować, by zdejmować z niej jej „otoczkę” i po czterech latach trwonienia możliwości intelektualnych studenta pozostawić go z poglądem, że dopuszczalne jest wszystko i że nic nie ma znaczenia.

Uniwersytety istnieją, by dostarczać studentom wiedzy, umiejętności oraz kultury i w ten sposób zapewniać im przygotowanie do życia, a jednocześnie, by wzbogacać intelektualny kapitał, na którym polegamy wszyscy. Te dwa cele są odrębne. Pierwszy dotyczy rozwoju jednostki, drugi zaś naszej wspólnej potrzeby wiedzy. Są one jednak również ze sobą splecione, a szkoda wyrządzona jednemu z nich okazuje się szkodą dla drugiego. Takiej właśnie sytuacji jesteśmy obecnie świadkami, uniwersytety bowiem w coraz większym stopniu zwracają się przeciwko kulturze, które je stworzyła, nie dopuszczając do niej młodzieży.

Czas spędzony na uniwersytecie zaliczyć można do badanych niegdyś przez antropologów wiktoriańskich rytuałów inicjacji, czyli rytuałów, w wyniku których rodzący się w danym plemieniu przejmują na siebie ciężar jego trwania. Wydaje mi się, że tracąc ten fakt z oczu, stajemy przed niebezpieczeństwem oderwania uniwersytetu od jego społecznego i moralnego celu, polegającego na przekazywaniu zarówno pewnego korpusu wiedzy, jak i kultury, która pozwala ów korpus wiedzy rozumieć.

Cel ten pełnił kluczową rolę w tradycji kształcenia, która stworzyła cywilizację Zachodu. W greckiej paidei za sam rdzeń programu kształcenia uznawano rozwijanie cnót obywatelskich. Kult religijny i edukacja moralna pozostawały fundamentami studiów uniwersyteckich przez całe średniowiecze, a renesansowy ideał człowieka (łac. *virtuoso*) stał się inspiracją dla wyłaniającego się wówczas na uniwersytetach programu nauk humanistycznych (łac. *studia humaniores*). Uniwersytet, któremu początek dało oświecenie, wcale nie poluzował moralnych cugli, lecz uznawał pracę akademicką za zdyscypli-

* Niniejszy artykuł, pod tytułem *The End of the University*, ukazał się w miesięczniku „First Things” w kwietniu 2015 roku. Redakcja kwartalnika „Ethos” wyraża podziękowanie redakcji „First Things” za wyrażenie zgody na opublikowanie polskiego przekładu tego tekstu.

nowany sposób życia, którego reguły i procedury oddzielają je od spraw dnia codziennego. Dostarczał jednak dalekosiężnej perspektywy ujmowania tych spraw, bez której wszelka ludzka aktywność jest właściwie pozbawiona sensu. Nawet burzliwe życie studenckie na uniwersytetach niemieckich dziewiętnastego wieku, kiedy to częścią kultury akademickiej stały się pojedynki, toczyło się zgodnie z formalnymi, ogólnie obowiązującymi kodeksami postępowania, podporządkowane uczelnianym obowiązkom i owej szczególnej syntezie dyscypliny moralnej, rzeczowej wiedzy i kulturowej kompetencji, którą to syntezę Niemcy określają słowem „Bildung”.

W dziewiętnastym stuleciu uniwersytety ucierpiały jednak wskutek gwałtownej zmiany ich społecznej recepcji. Zmierzch sposobu życia podporządkowanego religii, pojawienie się klasy średniej spragnionej odpowiedniego statusu społecznego i siły politycznej oraz popyt na wiedzę i umiejętności, jakich wymagała gospodarka przemysłowa, wywierały na nie nacisk, by zmieniły swoje programy nauczania, sposób rekrutowania studentów i nauczycieli oraz stosunek do otaczającej je kultury. W Wielkiej Brytanii i w Ameryce zakładano nowe uniwersytety, a jeden z nich, powstały w roku 1826 University College London o jednoznacznie świeckim programie nauczania, miał w zamysle produkować naukowe umysły, które poodmiatają teologiczne pajęczyny spowijające dotąd wszystkie przedmioty uniwersyteckie.

Pomimo tych zmian, które zmusiły instytucje edukacyjne do przyjęcia nowej świadomości co do ich własnej misji, uniwersytet zdołał zachować swój status kustosza kultury wysokiej. Pozostawał miejscem, w którym myślenie spekulatywne, namysł krytyczny, studia dotyczące ważnych ksiąg oraz zgłębianie języków toczyły się w atmosferze intelektualnej izolacji. Kiedy w roku 1852 kardynał Newman opublikował swoją książkę *Idea uniwersytetu*¹, jej celem miała być przede wszystkim obrona starej koncepcji uniwersytetu jako miejsca odosobnionego, quasi-monastycznej enklawy, przeciwieństwa utylitarnej mentalności nowego społeczeństwa produkcyjnego. Zdaniem Newmana uniwersytet istnieje po to, by formować charaktery tych, którzy się na nim kształcą. Zanurzenie studentów w środowisku akademickim i zaszczepienie im ideału umysłu wykształconego pomaga zmienić surowe jednostki ludzkie w dżentelmenów.

To zaś, twierdził Newman, stanowi o rzeczywistej społecznej funkcji uniwersytetu. W murach akademickich młody człowiek otrzymuje pewną wizję celów życia; z uniwersytetu wynosi jedyną rzecz, której nie da mu świat, a mianowicie koncepcję wartości wewnętrznej. I to właśnie dlatego uniwersytet jest tak ważny w epoce rozwoju handlu i przemysłu, gdy ze wszystkich stron oblega nas pokusa postawy utylitarystycznej i grozi nam, że każdy ob-

¹ Zob. J.H. Newman, *Idea uniwersytetu*, tłum. P. Mroczkowski, PWN, Warszawa 1990.

rany cel zmienimy w cel materialny – innymi słowy mówiąc, zgodnie z tym, jak widział to Newman, znaleźliśmy się w niebezpieczeństwie, że pozwolimy, by cele zostały pożarte przez środki.

Od czasów Newmana wiele się zmieniło. Sugestia, że uniwersytety miałyby produkować gentlemanów, jest co najmniej absurdalna w epoce, w której większość studentów to kobiety. Model uniwersytetu, jaki przyjmował Newman, wzorowany był na faktycznie funkcjonujących uczelniach w Oxfordzie i Cambridge, a także na Trinity College w Dublinie, które przyjmowały wówczas jedynie mężczyzn, nie zezwalały mieszkającym na ich terenie wykładowcom na zawieranie małżeństw i były prowadzone jako quasi-zakonne instytucje w owczarni Kościoła anglikańskiego. Ich studenci rekrutowali się głównie ze szkół prywatnych, a realizowany program nauczania był mocno osadzony w łacinie, grece, teologii i matematyce. Życie codzienne toczyło się na tych uniwersytetach wokół kolegów, gdzie nauczyciele akademicy i studenci mieli swoje mieszkania i gdzie codziennie wieczorem, odziani w uniwersyteckie togi, spożywali kolację we wspólnej jadalni.

Jedynie niewielki odsetek tych, którzy w czasach Newmana odbierali wykształcenie w starych brytyjskich uniwersytetach, uważał studia za faktyczny cel przebywania w murach swojej alma mater. Niektórzy przybywali tam, by brać udział w zawodach wioślarskich lub grać w rugby; inni – oczekując na odziedziczenie tytułu; jeszcze inni właśnie czekali na stopień oficerski w wojsku i w międzyczasie chcieli trochę pohulać z kompanami. Niemal wszyscy należeli do elity społecznej, która wpadła na ów wyjątkowy pomysł, by trwać dzięki powleczeniu swojej siły otoczką kultury wysokiej. A w tak chronionym i pięknym otoczeniu można było również traktować poważnie kulturę. Mając odpowiednie zasoby w banku i dużo wolnego czasu, nie było trudno odwrócić się plecami do wartości utylitarnych.

Dzisiejszy uniwersytet różni się od tego z czasów kardynała Newmana niemal pod każdym względem. Jego studenci pochodzą ze wszystkich klas społecznych, jest on otwarty na przyjmowanie zarówno mężczyzn, jak i kobiet i bardzo często finansowany oraz utrzymywany przez państwo. Z wytwornego, spokojnego stylu uczelnianego życia, które ukształtowało duszę Newmana, niewiele już chyba zostało, a program studiów nie koncentruje się na wzniosłych i pozbawionych celu przedmiotach w rodzaju starożytnej greki, nad którymi unosi się urzekająca wizja życia wykraczającego poza handlowanie, lecz na dyscyplinach ścisłych, przedmiotach zawodowych i na wszechobecnym dziś „zarządzaniu biznesem”, dzięki którym studenci ponoć uczą się, jak funkcjonuje świat.

Ponadto uniwersytety rozrosły się, by móc oferować swoje usługi coraz większej części populacji i wchłaniać coraz większą część budżetu państwa. W stanie Massachusetts w Stanach Zjednoczonych kształcenie uniwersyteckie

osiąga największy dochód spośród wszystkich branż. W każdym większym mieście brytyjskim i amerykańskim funkcjonuje przynajmniej jeden uniwersytet, a amerykańskie uniwersytety stanowe mogą w każdej chwili przyjąć ponad 50 000 studentów. We Francji wykształcenie uniwersyteckie jest dostępne jako uprawnienie dla wszystkich, którzy uzyskają baccalauréat (franc. baccalauréat), a w Niemczech dla tych, którzy zdadzą egzamin kwalifikacyjny (niem. Feststellungsprüfung), politycy europejscy często zaś wypowiadają się takim tonie, jak gdyby dzieło reformy edukacyjnej miało pozostać nieukończzone, dopóki każde dziecko nie będzie miało możliwości, by we właściwym czasie zdobyć dyplom uniwersytecki. Uniwersytet nie należy już do sektora tworzącego elity społeczne, lecz funkcjonuje w sektorze wobec niego konkurencyjnym, zmierzającym do zadbania o to, by elity odeszły w przeszłość.

Krytycy Newmana mogliby powiedzieć, że sławiony przez niego uniwersytet, wykorzystując pretekst dostarczania „celu poza wszelkim celem”, funkcjonował w taki sposób, by chronić przywileje klasy wyższej i stawiać przeszkody jej rywalom na ich drodze do awansu. Przekazywał zbędne umiejętności, które ceniono właśnie ze względu na ich bezcelowość, gdyż cecha ta przekształcała je w swoistą odznakę przynależności, na którą stać było niewielu. Daleki od rozwijania kapitału wiedzy, istniał, by chronić święte mity: wznosił ochronny mur oczarowania wokół religii, wartości społecznych oraz wysokiej kultury minionego czasu i udawał, że niezrozumiałe umiejętności, których na nim nabywano, by móc z tego oczarowania czerpać radość – na przykład łacina czy greka – stanowią najwyższe formy wiedzy. Krótko mówiąc, uniwersytet Newmanowski był narzędziem umożliwiającym trwanie klasy niepracującej. Kultura, którą przekazywał, nie była własnością całej społeczności, a jedynie ideologicznym narzędziem, dzięki któremu wokół sił i przywilejów istniejącego porządku mogła unosić się aura legalności.

Dziś, odwrotnie, mamy wyspecjalizowane w rozwijaniu wiedzy uniwersytety, których struktura społeczna nie jest po prostu nieelitarystyczna, lecz wprost anytyelitarystyczna. Nie wprowadzają one żadnej dyskryminacji ze względu na religię, płeć, rasę czy klasę. Stanowią wolne od uprzedzeń i pozbawione dogmatycznej lojalności miejsca pracy naukowej i stawiania pytań, a ich celem jest doskonalenie wiedzy, które dokonuje się w duchu wolnych dociekań. Owego ducha przekazuje się studentom, którzy dysponują dziś najszerszym w dotychczasowej historii wyborem programu studiów i możliwością zdobycia wiedzy niemającej solidnego uzasadnienia, lecz wybitnie użytecznej w dalszym życiu, na przykład z zakresu zarządzania biznesem, hotelarstwa czy stosunków międzynarodowych. Mówiąc krótko, uniwersytety przeszły ewolucję od ekskluzywnych w sensie społecznym klubów służących studiowaniu szlachetnych głupot do inkluzywnych w sensie społecznym centrów szkoleniowych służących szerzeniu potrzebnych umiejętności. Kultura, którą

przekazują, nie jest przy tym kulturą uprzywilejowanej elity, lecz „kulturą inkluzywną”, którą przyswoić sobie i czerpać z niej zadowolenie może każdy.

Co powiedziawszy, zauważyć trzeba, że odwiedzającego amerykańskie uniwersytety uderzają dziś raczej różne formy tamtejszej cenzury, nie zaś klimat wolnych dociekań. To prawda, że Amerykanie żyją w społeczeństwie tolerancyjnym. Hodują jednak również czujnych strażników, gotowych wykrywać i wykorzeniać już pierwsze oznaki „uprzedzeń” wśród młodzieży. Strażnicy ci zaś mają wrodzoną skłonność, by ciążyć ku uniwersytetom, gdzie już sama wolność programu nauczania i jego otwartość na nowości dostarczają im sposobności realizowania ich cenzorskich pasji. Książki włączane są więc do sylabusów bądź z nich usuwane ze względu na polityczną poprawność; kodeksy dotyczące dozwolonego sposobu wypowiadania się oraz usługi obrońców prawnych pełnią funkcję policji języka i myśli – tak wobec studentów, jak i wobec nauczycieli; kursy konstruowane są w taki sposób, by przekazywać postawę ideologicznego konformizmu, a wyciągnięcie przez studenta hereetyckiego wniosku na temat przewodnich tematów dnia często bywa karane. W przypadku obszarów wrażliwych, jak rasa, płeć czy owa tajemnicza rzecz określana mianem „gender”, cenzura jest wyraźnie wymierzona nie tylko przeciwko studentom, lecz również przeciwko każdemu nauczycielowi, któremu zdarzy się wyciągnąć niewłaściwe wnioski, bez względu na to, jak bardzo byłby on obiektywny i sumienny.

Oczywiście zasadniczym przedmiotem studiów na wydziałach humanistycznych pozostaje kultura Zachodu. Celem nie jest jednak zaszczepianie tej kultury, lecz jej odrzucenie – przebadanie jej pod kątem wszystkich grzechów, które popełnia przeciwko światopoglądowi egalitarnemu. Przywołuje się wówczas marksistowską teorię ideologii bądź też jakaś jej potomkinię w postaci teorii feministycznej, poststrukturalistycznej, a nawet Foucaultowskiej, która wykaże, iż cenne osiągnięcia naszej kultury zawdzięczają swój status przemawiającej przez nie władzy, a zatem nie mają żadnej wartości wewnętrznej. Innymi słowy, dawny program studiów, który Newman uważał za cel sam w sobie, zdegradowany został do roli środka. Dawne programy nauczania – jak się nam mówi – istniały, by podtrzymywać hierarchie i różnice, formy wykluczenia i dominacji, które pozwalały utrzymać się elicie rządzącej. Studia na wydziałach humanistycznych są zaś obecnie pomyślane w taki sposób, by tego właśnie dowodzić – by poprzez obrazy, historie i wierzenia kultury Zachodu, przez jej dzieła sztuki, muzykę i język ukazywać, że nie tkwi w niej żaden głębszy sens poza obroną władzy, której trwaniu służyła. W ten sposób zakwestionowana zostaje cała idea dziedzictwa kultury jako autonomicznej sfery poznania moralnego – sfery, która wymaga wiedzy, studiów i zanurzenia się w niej, by można było ją wzbogacać i przechowywać. Zamiast przekazywać kulturę, uniwersytet istnieje więc po to, by ją dekonstruować, by zdejmować

z niej jej „otoczkę” i po czterech latach trwonienia możliwości intelektualnych studenta pozostawić go z poglądem, że dopuszczalne jest wszystko i że nic nie ma znaczenia.

Powstaje zatem wrażenie, że poza naukami „twardymi” nie istnieje żaden odziedziczony korpus wiedzy, że nie ma niczego, czego można by się nauczyć, chyba że będą to postawy doktrynalne. W *Umyśle zamkniętym*² Allan Bloom ubolewał, że nauki humanistyczne powoli toczy robak relatywizmu – przekonanie tak studentów, jak i nauczycieli, że nie istnieją wartości uniwersalne, a dzieła, które otrzymaliśmy w spadku, studiuujemy jedynie z ciekawości. Jeśli zaś pozostajemy obojętni na moralne wyzwania, wobec których nas one stawiają, to dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że nie wierzymy już w istnienie czegoś takiego, jak prawdziwe wyzwanie moralne.

Chociaż obserwacja Blooma jest prawdziwa, nie zawiera całej prawdy. Relatywizm moralny toruje bowiem drogę nowemu rodzajowi absolutyzmu. Wyłaniający się obecnie program nauczania z zakresu humanistyki jest w rzeczywistości w kluczowych kwestiach dużo bardziej cenzorski niż ten, który próbuje zastąpić. Przekonanie o istnieniu rzeczywistych i przyrodzonych różnic między ludźmi nie jest już dozwolone. Wszystkie różnice są „tworzone kulturowo”, a zatem podlegają zmianie. Zadaniem programu nauczania jest zaś ich dekonstrukcja i zastąpienie odmienności równością we wszystkich tych sferach, w których odmienność stanowiła część odziedziczonej przez nas kultury. Studenci muszą wierzyć, że pod wszystkimi kluczowymi względami, w szczególności w kwestiach dotyczących rasy, płci, klasy, roli społecznej oraz wyrafinowania kultury, cywilizacja zachodnia jest po prostu arbitralnym wymysłem ideologicznym i (w przeciwieństwie do jej własnego obrazu siebie) na pewno nie stanowi repozytorium rzeczywistej wiedzy moralnej. Ponadto muszą oni zaakceptować fakt, że celem ich wykształcenia nie jest przyjęcie tej kultury w spadku, lecz podanie jej w wątpliwość i – tam, gdzie to możliwe – zastąpienie jej podejściem „wielokulturowym”, które nie czyni różnicy między różnorodnymi formami życia, jakie studenci wokół siebie odnajdują.

Podanie tych doktryn w wątpliwość oznacza, że opowiadamy się po stronie najgłębszej herezji i stanowimy zagrożenie dla społeczności, której potrzebuje nowoczesny uniwersytet. Stara się on bowiem obsłużyć wszystkich bez względu na ich religię, płeć, rasę, czy środowisko kulturowe, a nawet bez względu na ich zdolności. W znacznym stopniu stanowi twór państwa i w pełni podpisuje się pod etatystyczną ideą społeczeństwa, głoszącą, że powinno ono być społeczeństwem pozbawionym różnic. Pozostaje zatem równie zależny od wiary w równość, jak uniwersytet kardynała Newmana zależny był od wiary w Boga.

² Zob. A. Bloom, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 1997 (przyp. tłum.).

Jego celem jest stworzenie mikrokosmosu społeczeństwa przyszłości, tak jak w przekonaniu Newmana kolegium było mikrokosmosem świata gentlemana. A ponieważ kultura, którą odziedziczyliśmy, stanowi system rozróżnień i sprzeciwia się równości we wszystkich tych sferach, gdzie swoje roszczenia zgłaszają smak, osąd i wyczucie, nowoczesny uniwersytet nie ma wyboru i musi przeciwstawiać się kulturze zachodniej.

Stąd też młodym ludziom, mimo ich wrodzonego dążenia do uczestnictwa, mówi się na uniwersytecie, że przychodzą znikąd i że nigdzie nie przynależą, że wszystkie istniejące dotychczas formy przynależności są nieważne i bezwartościowe. Proponuje się im rytuał przejścia do kulturowej nicości, gdyż jest to jedyny sposób na osiągnięcie celu, którym jest egalitarność. W miejsce starych przekonań cywilizacji opartej na bogobojności, osądzie i rozróżnianiu otrzymują przekonania nowego społeczeństwa, którego podstawa to równość i masowość – mówi się im, że osądzanie innych stylów życia jest przestępstwem. Gdyby celem było jedynie zastąpienie jednego systemu przekonań innym, to cel taki pozwalałby jeszcze na racjonalną debatę. Celem jest jednak zastąpienie jednej s p o ł e c z n o ś c i przez inną.

Jaką zatem mamy alternatywę? Jeśli uniwersytety nie będą krzewić kultury, która została im kiedyś powierzona, to dokąd mają się udać młodzi ludzie pragnący jej poszukiwać? Kilka myśli, które mogą stanowić odpowiedź na to pytanie, podsuwają mi moje doświadczenia, które zaczęły się w roku 1979. To właśnie wówczas na Uniwersytecie Londyńskim, gdzie wtedy uczyłem, zaczął się szum wokół pism Foucaulta, Deleuze'a i Bourdieu. Moim studentom przy każdej okazji mówiono, że nie istnieje coś takiego, jak wiedza z zakresu humanistyki i że uniwersytety istnieją nie po to, by usprawiedliwiać kulturę jako postać wiedzy, lecz po to, by demaskować ją jako formę przemocy.

W reakcji na tę sytuację, zacząłem sobie zadawać pytanie, czego właściwie – i dlaczego – próbuję uczyć. Czuję, że zapoznając studentów z wielkimi dziełami filozofii i literatury oraz z pracami krytycznymi, które sam pochłaniałem w szkole i na uniwersytecie, proponuję im pewien system odniesienia i sposobów rozumowania, a także paradygmaty intuicji i aluzji, dzięki którym będą mogli rozumieć swój świat. Proponowałem im uczestnictwo w kulturze, nieprzerwany dialog, nie zaś wykład doktryny. A to, jak sądziłem, stanowi formę wiedzy rzeczywistej: nie znajomości faktów i teorii, lecz wiedzy, jak odczuwać, jak dostrzegać związki, z kim się wiązać. Wiedza ta jednak, jak ją pojmowałem, została wówczas odrzucona jako ideologia burżuazyjna czy też – zgodnie z idiomem Foucaulta – jako „episteme”, nagromadzona „savoir” klasy dominującej.

Któregoś dnia otrzymałem ustne zaproszenie, by przedstawić wykład na podziemnym seminarium w Pradze. Przyjąłem je i w rezultacie zyskałem możliwość poznania ludzi, dla których dążenie do wiedzy i poznania kultury nie było zbędnym luksusem, lecz koniecznością. Nic innego bowiem nie było w stanie

zapewnić im tego, czego poszukiwali, a mianowicie ucieczki ze świata kłamstw, który ich otaczał. Dyskutując o dziedzictwie kulturowym Zachodu, naznaczeni byli jako heretycy, którzy ryzykują aresztowanie i więzienie wyłącznie z powodu organizowanych przez nich spotkań. Jak na ironię, największym zapewne intelektualnym osiągnięciem partii komunistycznej było przekonanie ludzi, że Platońskie rozróżnienie wiedzy i mniemania jest poznawczo wiążące i że mniemanie ideologiczne nie jest po prostu czymś różnym od wiedzy, ale jej w r o g i e m, wszczepioną w ludzki mózg chorobą, która uniemożliwia odróżnienie idei prawdziwych od fałszywych. Chorobę tę rozprzestrzeniła partia. Rozprzestrzenił ją również Foucault. To on bowiem uczył moich uniwersyteckich kolegów oceniać każdą ideę, każdy argument, każdą instytucję, konwencję czy tradycję w kategoriach skrywanej przez nie „dominacji”. W świecie Foucaulta prawda i fałsz nie odgrywały żadnej roli; jedyne, co się liczyło, to władza.

Kwestie te w szczególnie wyrazisty sposób ukazał Czechom i Słowakom Václav Havel w napisanym w roku 1978 eseju *Síla bezsilnych*³, w którym nakazywał swoim rodakom „żyć w prawdzie”. Jakże jednak mieli żyć w prawdzie, jeśli nie potrafili odróżniać prawdy od fałszu? I czy mogli rozróżnić prawdę i fałsz bez dobrodziejstwa prawdziwej kultury i prawdziwej wiedzy? Stąd też ich poszukiwanie stało się sprawą nagłą. Cena tych poszukiwań była zaś wysoka – prześladowania, aresztowania, pozbawianie zwykłych praw i odbieranie przywilejów oraz skazanie na życie na marginesie społeczeństwa. Jeśli rzecz ma wysoką cenę moralną, dążą do niej tylko ludzie rzeczywiście jej oddani. W ten sposób na podziemnych seminariach spotkałem wyjątkową grupę studentów – ludzi oddanych wiedzy pojmowanej tak, jak ja sam ją rozumiałem, i świadomych, jak łatwo zastąpić ją zwykłym mniemaniem i jakie niebezpieczeństwo to ze sobą niesie. Ponadto poszukiwali oni wiedzy tam, gdzie jej znalezienie jest najbardziej konieczne, ale także najtrudniejsze – w filozofii, historii, sztuce i literaturze, w obszarach, gdzie jedynym przewodnikiem jest krytyczne rozumienie, nie zaś metoda naukowa. Najbardziej interesujące było dla mnie ogromne pragnienie moich nowych studentów, by p r z y j ą ć to, co zostało im przekazane. Zostali wychowani w świecie, w którym wszelkie formy przynależności z wyjątkiem podporządkowania się rządzącej partii zostały zmarginalizowane bądź potępione jako przestępstwo. Instynktownie rozumieli, że dziedzictwo kulturowe jest czymś cennym właśnie dlatego, że pozwala na rytuał przejścia do tego, czym naprawdę jesteśmy, a także do wspólnoty odczuwania, którą można uznać za własną.

Była jeszcze jedna ujmująca cecha tych podziemnych seminariów, a mianowicie to, że dysponowano na nich tak niewieloma źródłami intelektualnymi.

³ Zob. V. H a v e l, *Síla bezsilnych*, tłum. A. Holland, w: tenże, „*Síla bezsilnych*” i inne eseje, tłum. L. Engelking i in., Agora, Warszawa 2011, s. 87-158 (przyp. tłum.).

Na Zachodzie pracownicy naukowcy, jeśli chcą awansować, mają obowiązek publikowania artykułów i książek, co w okresie po drugiej wojnie światowej doprowadziło do namnożenia literatury, która jeśli nawet nie zawsze jest dorogorzędna z intelektualnego punktu widzenia, to niemal niezmiennie pozostaje bezwartościowa pod względem literackim – literatury drętwej, zaśmieconej przypisami, pozbawionej wyrazistej metaforyki czy obrazowego języka, literatury, która jest ulotna, jeśli chodzi o treść, i jednocześnie niemożliwa do zlekceważenia. Ciężar owej pseudoliteratury przytłacza zarówno nauczycieli, jak i studentów nauk humanistycznych, a odkopanie klasyków, którzy leżą pod nią pogrzebani, stało się prawie niemożliwe.

Czasami myślę, że największą przysługę naszej kulturze oddał człowiek, który podłożył ogień pod bibliotekę aleksandryjską, gwarantując w ten sposób, że z masowej literatury nie zostało nic z wyjątkiem dzieł uznawanych za tak cenne, że każdy wykształcony człowiek miał własne ich egzemplarze. Komuniści wyświadczyli podobną przysługę życiu intelektualnemu w Czechosłowacji, nie dopuszczając do publikowania czegokolwiek z wyjątkiem tych dzieł, które uznawano za tak cenne, że ludzie gotowi byli mozolnie powielać je i wydawać w samizdatkach. Były one przekazywane z ręki do ręki i czytane z niecierpliwym zainteresowaniem przez ludzi, których celem była wiedza, nie zaś awans zawodowy. Jakże pokrzepiająca to odmiana po życiu wśród czasopism naukowych i marnowaniu czasu na przypisy!

Oczywiście warunki, w jakich działały podziemne seminaria, były niezwykłe i nikt nie chciałby ich odtwarzać. Mimo to jednak w okresie dziesięciu lat mojej pracy zmierzającej do przekształcenia tych prywatnych grup czytelniczych w mający strukturę (jeśli nawet tajny) uniwersytet, poznałem dwie ważne prawdy. Pierwsza z nich mówi, że dziedzictwo kulturowe rzeczywiście stanowi korpus wiedzy, nie zaś zbiór opinii – wiedzy o ludzkim sercu i o dalekosiężnej wizji ludzkiej społeczności. Druga z kolei podpowiada, że wiedzę można przekazywać i że nie wymaga to wielkich nakładów pieniędzy, a na pewno nie pięćdziesięciu tysięcy dolarów na studenta rocznie, których żąda dziś uniwersytet zaliczający się do Ivy League. Wymaga to tylko niewielkiej liczby książek, które wytrzymały próbę czasu i cenione są przez wszystkich, którzy rzeczywiście je przestudiowali. Wymaga to nauczycieli mających wiedzę i studentów pragnących tę wiedzę zdobyć. I wymaga to nieustannych prób wyrażania tego, czego się nauczyliśmy, czy to w pracach pisemnych, czy w spotkaniu twarzą w twarz z krytykiem. Cała reszta – władze, możliwości, które stwarza informatyka, sale wykładowe, biblioteki, zasoby pozaprogramowe – jest w porównaniu z tym nieistotnym luksusem.

Kiedy instytucje są w nieuleczalny sposób zepsute, tak jak zepsute w komunizmie były uniwersytety, trzeba zaczynać od nowa, jeśli nawet cena będzie tak wysoka, jak w okupowanej przez Związek Radziecki części Europy. Dla

nas cena nie jest jednak tak wysoka. Dar najcenniejszy naszej cywilizacji, dar, który zagrożony był w dwudziestym stuleciu, to wolność zrzeszania się. Ponieważ wolność ta nadal istnieje, a nigdzie nie jest większa niż w Ameryce, mniejszego znaczenia nabiera fakt, że nie możemy już powierzać naszej kultury wysokiej uniwersytetom. Los Harvardu czy Yale nieuchronnie budzi powszechną troskę, ale istnieją również miejsca takie, jak St. John's College w Annapolis czy Hillsdale College w stanie Michigan, gdzie ludzie, którzy wierzą w dawne programy nauczania, są gotowi je realizować. Istnieją prywatne grupy czytelnicze, kursy internetowe, zrzeszenia pracowników naukowych i serie wykładów publicznych. Działają instytucje takie, jak Intercollegiate Studies Institute, zapewniające możliwość ratunku studentom, którzy przegrali w zderzeniu z poprawnością polityczną. Istnieją czasopisma takie jak to, ogniskujące dyskusje, które ostatecznie nie potrzebują uniwersytetów, by móc się toczyć. Wydaje mi się, że pozwoliliśmy, by zastraszone nas, wpajając nam przekonanie, że skoro uniwersytety mają biblioteki, laboratoria, uczonych profesorów i znaczne zasoby finansowe, są również z konieczności repozytoriami wiedzy. W przypadku nauk ścisłych jest to prawda. W przypadku humanistyki natomiast przestało być prawdą.

Droga do przodu nie jest jednak tak wyraźna, jak chcieliby obrońcy dawnego programu nauczania. Programy czytania wielkiej literatury, przeglądy naszego dziedzictwa kulturowego, porównawcze studia dotyczące sztuki, muzyki i architektury Zachodu – wszystko to stanowi oczywisty wybór. Co jednak jest powodem takiego wyboru? Co odróżnia te programy od kursów na temat muzyki popularnej, komiksów czy studiów nad gender, które tak łatwo wchodzą na ich miejsce? Powiedzieć, że tradycyjny program nauczania zawierał prawdziwą wiedzę w przeciwieństwie do ulotnych rozrywek, to jakby zakładać prawdziwość tezy, którą chcemy udowodnić. Nie wiemy bowiem, na czym faktycznie polega wiedza. Oczywiście, c z u j e m y to, podobnie jak czuli to moi czescy studenci. Czujemy wezwanie kultury, która jest naszą własną kulturą, i pragniemy powiedzieć, że odpowiadając na to wezwanie, opuszczamy świat mniemania i wkraczamy w świat wiedzy. Dlaczego jednak się tak dzieje?

Odpowiedzi, których do dnia dzisiejszego udzielano na to pytanie, są albo trywialne – Matthew Arnold na przykład w pracy *Culture and Anarchy*⁴ mówi nam, że kultura wysoka obejmuje to, co najlepsze, z tego, co zostało pomyślane i powiedziane – albo stanowią jakąś wersję poglądu oświeceniowego, który głosi, że wiedza kulturowa wiąże się z przekroczeniem tego, co szczegółowe, ku temu, co ogólne, i z zastąpieniem naszych ograniczonych lojalności

⁴ Zob. M. A r n o l d, *Culture and Anarchy*, Oxford University Press, Oxford–New York 2009 (przyp. tłum.).

i wyimaginowanych wspólnot jakimś ideałem kosmopolitycznym. Od tego oświeceniowego stanowiska jest jednak tylko mały krok do wielokulturowego i egalitarnego programu studiów, który łączy się z ludzkim uniwersale tylko w tym sensie, że wszystko, co specyficzne dla prawdziwego dziedzictwa kulturowego, zostało zeń usunięte. Dopóki nie znajdziemy czegoś lepszego niż te dwa podejścia, przypuszczam, że nie da się nam zdjąć z siebie gorsetu uniwersytetów ani poczuć się wystarczająco pewnie, by zacząć na nowo bez nich.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabajska*

Ferenc HÖRCHER

CULTURE, SELF-FORMATION AND COMMUNITY-BUILDING The *Bildungsideal* from the Perspective of the Intellectual History of Civil Sociability

Christian humanism was defined by its interest in the antique heritage, rediscovering the significance of the arts and rhetoric for both philosophy and for the humanities, as they were understood in modernity. Opposed to the self-lashing attitude of Augustinian Christianity that presents human beings as already corrupted by their guilt and as always in the need of suppressing their original nature, in Christian humanism the person appears as a creature always potentially perfectible.

BILDUNG: ITS HISTORY AND ITS NORMATIVE CLAIM

It is hopeless to find, in the literature that interprets the revolt of the twentieth century, a consolidated definition of culture and art, which would suit all existing forms of artistic practice. Most people think in Wittgenstein's terms that there is only a family resemblance among different agents and games of art.¹ Since the birth of high modernity it is impossible to grasp what is regarded in the German tradition as a philosophical account of art and beauty. Neither will this present paper dare to undertake anything like that. This paper is nothing more than an exercise in intellectual history: it attempts to “excavate” the anachronistic notion of *Bildung* by testing a hypothesis that the notion in question might serve as a means to reinvigorate and update an important traditional dialogue which might be helpful to assess both the philosophical and the social relevance of culture, irrespective of the particular conditions of any given society. However, besides being an “archaeological find,” *Bildung* also offers a normative claim. For the moment, in an adumbrated presentation, this claim can be framed in the following way: the eighteenth-century concept of *Bildung*, which was built on both classical and Christian antecedents, may be used to point out two important social functions of culture. First, it enables us to once again think about artistic creativity, as well as about audience responses to it, as aiming at self-formation, and at the end of the day, at its self-perfection. Second, but not independently from this first point, it helps us to realise the significance of culture's useful role in making members of the community

¹ See Daniel A. Kaufman, “Family Resemblances, Relationalism, and the Meaning of ‘Art’,” *British Journal of Aesthetics* 47, no. 3 (2007): 280–97 (available at https://www.missouristate.edu/assets/phi/Family_Resemblances_Relationalism_and_the_Meaning_of_Art.pdf).

more socially responsible, and inculcating both a political and social sense within the whole of society, which can lead its members to be more sociable and more ready to act for the public good.

It is important to warn the reader that in this paper what is called the *Bildungsideal* of art and culture does not refer to all potential cultural practices. This paper does not want to suggest that the above two aspects are the only aspects to be raised in connection with (either historical or contemporary) artistic phenomena. Neither does this paper want to suggest that the concept of *Bildung* can only be interpreted as referring to cultural phenomena, in other words, that this concept is suitable to find all the distinguishing features of artistic activity. This paper only wants to argue that these questions can be raised in connection with a well defined circle of artistic phenomena, self-formation, and (or) the ideal of advanced sociability. Furthermore, in connection with this, the concept of *Bildung* has an explanatory power even for today. To put it differently, it seems to be suitable to support the wishes of members of the art world to gain social legitimacy, and it might also be an important measure for individual and communal cultural education.

What follows is an overview or sketch providing the conceptual history of *Bildung*, which relies on the works of respected philosophers, such as Gadamer's account of *Bildung* in his *magnum opus* (where he analyses the guiding concepts of humanism), György Márkus' reconstruction of the relationship between culture and modernity, and Raymond Geuss' short exercise in conceptual history.² Concerning the historical section, we shall pick out three separate moments from European history. First, we will examine the ancient Roman concept of culture. This will be followed by a sketch of the Christian-medieval notions of formation. Finally, we will examine the Christian-humanist and enlightened use of it (largely from the art-historical period of the French Renaissance and of the age of Enlightenment). After these historical epochs, we will have a look at probably the best known conceptualisation of this *Bildungsideal*, in the thought of Wilhelm von Humboldt. In these historical contexts our background questions will be: a) how to reconcile one's individual and communal sense of identity in that very practice, and b) what is the relationship between the internal world of the individual and the external world outside of the agent (including the natural and the social universe). Also, we shall see if there is any difference between the way the natural sciences and the humanities look at the two relationships mentioned.

² See Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. G. Barden and J. Cumming (London: Sheed & Ward, 1975), 9–18; György Márkus, “Kultúra, egy fogalom keletkezése és tartalma,” in György Márkus, *Kultúra és Modernitás* (Budapest: T-Twins, 1992), 9–41; Raymond Geuss, “Kultur, Bildung, Geist,” in Raymond Geuss, *Morality, Culture, and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 29–50.

PHILOSOPHY AS THE CULTIVATION OF THE SOUL

The concept of *Bildung* is known from the German theoretical literature—therefore one should be careful not to mix it up with the English term “building.”³ While in the German term *Bildung* we find the root of the word “picture” or “image” (*Bild*), behind the etymology of “building” there is the verb “to build.”⁴ According to Geuss, at the turn of the eighteenth to the nineteenth century, there were three terms with approximately the same meaning: culture (*Kultur*), formation (*Bildung*), and spirit (*Geist*). The field of meaning of these three words partly overlapped, but there were also important dissimilarities between them. As it is not possible to assess the nuances of the history of German philosophy here, it seems to be enough if we observe the close links between the *Bildungsideal* and the concept of culture. By recovering the *Bildung*-dimension of culture here, we shall discover the sense in which the ideal gives a clue to interpret a certain type of cultural activity.

We need to go back at least to the Romans to find the starting point of our story, where we confront the concept of *colere*. The field of meaning of this term is summed up by Márkus the following way: “*Colere* originally means to take care of, to nurse, to cultivate (mainly in the sense of agriculture), but it also meant to dwell, decorate or grace, worship or honour.”⁵ In this sense it was related to the most ancient types of human activity: cultivating the land, dwelling and adoring the God(s) used to be primordial in almost all developing human communities.⁶ As we shall see, the fact that our term “culture” was

³ For an introduction to the topic, see Klaus P. Hansen, *Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung* (Tübingen: Francke, 2011).

⁴ Geuss relies on Rudolf Vierhaus who explains the German word “Bild” with reference to image (or symbol), and explains *Bildung* the following way: “to give form or image to something, or the result of this process. Opposed to this, the word “build” has an Indo-European root, with the meaning: “zu wohnen” (Rudolf Vierhaus, “Bildung,” in *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 1 (A–D), ed. R. Koselleck, Ch. Meier (Stuttgart: Klett-Cotta, 1972), 508–51). György Márkus most probably refers to Gadamer, when he claims: “Bildung is an old-German noun, which can be traced back to the word ‘bilden’ (to form, to create). But it is also closely connected the noun ‘Bild,’ which means image or likeness” (Márkus, “Kultúra, egy fogalom keletkezése és tartalma,” 24).

⁵ Márkus, “Kultúra, egy fogalom keletkezése és tartalma,” 13f. As one can see, in this phase both the meaning “to cultivate” and “to dwell” belonged to the term. For more on the Roman meaning of it, see Joseph Nidermann, *Kultur, Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder* (Firenze: Bibliopolis, 1941).

⁶ It seems natural to refer here to the connection supposed by Heidegger between the Greek term “poesis” and the simple activity of dwelling (see Martin Heidegger, “... Poetically Man Dwells ...,” in Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, trans. A. Hofstadter (New York: Harper & Row, 1971), 209–27). This lecture, held in 1951, completes the line of thought presented in Heidegger’s essay *Building Dwelling Thinking* (see Martin Heidegger, *Building Dwelling Thinking*, 141–60).

first related to the ancient activities of cultivating the land will decide a lot in our own understanding of the moral implications of this concept. This is because it includes an ancient consideration that will be emphasized by Fichte in connection with culture. As he saw it, the German people succeeded in saving this primordiality (*Ursprünglichkeit*), which served as a guarantee of their words' honesty, purity and honour.⁷ The thought is based on Herder's assumption of *Volksgeist* (the spirit of a people), which supposedly determines the development potentials of a given people and which is itself in need of defence, to counterbalance the corrupting influences of progress. This proves to be a very popular idea, establishing what was going to be called German "historicism," and taken over by Fichte, who "could distinguish the Germans as an original nation that, unlike others (e.g., the French), had not lost touch with the original genius (*Geist*) transmitted through its speech."⁸

This attitude, which looks with high esteem upon the forefathers, but which is a particularly modern and German view, relies on a long tradition. A similar approach to the wisdom of the past is already present in the writings and speeches by Cicero (who was, by the way, one of the first theoreticians of culture). He was the one who—among other loci in his book *The State*—theoretically established the doctrine of the forefathers' wisdom. According to Márkus, the function of this doctrine is to secure some sort of unity in an empire inhabited by a number of different nationalities, by providing a cultural tradition which sums up the common knowledge expected to be part of the identity of each and every citizen as members of the Roman *res publica*.

Cicero's culture, however, is not simply to initiate the Roman citizen into the common past of the community, but it also prescribes for the individual a program of self-cultivation, in other words, of the cultivation of (mostly) his soul (*cultura animi*). This is primarily for those who wish to join the elite destined to lead the community. This program—which is labelled by Márkus as Aristotelian in its origin, to which we can add a Platonic-Socratic element—is on the final account built on the assumption that from the perspective of communal political leadership philosophy can be quite useful. Because philosophy is, from this perspective, not much more than a way to achieve the cultivation of the soul: "... philosophy is the culture of the soul."⁹ The peasant cultivates

⁷ See Johann Gottlieb Fichte, "Seventh Address: A Closer Study of the Originality and Characteristics of a People," in Johann Gottlieb Fichte, *Addresses to the German Nation*, trans. G.A. Kelly (New York and Evanston: Harper & Row Publishing, 1968), 92–129 (available at http://ghdi.ghi-dc.org/pdf/eng/12_EnlightPhilos_Doc.8_English.pdf).

⁸ Georg G. Iggers, *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present* (Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 1983), 41.

⁹ Cicero, *Tusculan Disputations*, Book 2: "On Bearing Pain," V, §13, trans. A.P. Peabody (available at <http://www.john-uebersax.com/plato/pain.htm>). Cf. Márkus, "Kultúra, egy fogalom keletkezése és tartalma," 14.

his land in order to make it fertile; the same way the innocent soul, too, needs cultivation in order to flourish. Culture in this particular sense means the cultivation of the soul.

BILDUNG AS IMAGO DEI

The next episode from the conceptual history of *Bildung*, or culture, that we look at already belongs to a wholly different era dominated by Christian thought. This time we rely on Hans-Georg Gadamer and on a French philosopher, Pierre Hadot, as our guides. It was Márkus who presented the Renaissance concept of *Bildung* as if it was opposed to scholastic thought.¹⁰ However, at another place, he himself emphasizes that it was in fact as a secularisation of the self-formation propounded by the Christian tradition that the enlightened concept of *Bildung* was born.¹¹ In our story, as in Gadamer's *magnum opus* or in Samuel Pufendorf's theory quoted by Márkus, the humanist concept of *Bildung* is inseparable from the Christian teaching on self-formation. In order to justify this claim, first we have to return to the concept of *formatio*, and then to refer to the Christian version of the tradition of philosophy as spiritual exercise, reconstructed by Hadot. In light of these historical reconstructions it shall be argued that in the conception of Christian humanism—as opposed to the secularised version of it—an important role is played by an understanding of the human being as *imago Dei*.

Gadamer himself writes about the Christian context of *Bildung* in a somewhat shallow way, following a German doctoral dissertation about the history of the concept.¹² He draws attention to “its origin in medieval mysticism, its continuance in the mysticism of the baroque, its religious spiritualization in Klopsotck's Messiah”¹³

The basis of the idea is the similarity, which—as the Bible already points out—connects the son of God, Jesus Christ, and man. This similarity is part of the human condition shared by every human being, a result of God's creation, and it is in itself only a potential, which can be fulfilled if the particular indi-

¹⁰ According to Márkus, “the change of the whole conception of education” evolves “in opposition to its medieval, scholastic practice” (Márkus, “Kultúra, egy fogalom keletkezése és tartalma,” 15f.).

¹¹ “The term *Bildung* was (earlier) used to denote the intellectual process, whereby man with the help of his own activity transforms his soul in the image of God. The religious meaning of the term was later secularised by the representatives of the German Enlightenment” (Márkus, “Kultúra, egy fogalom keletkezése és tartalma,” 24).

¹² See Ilse Scharschmidt, *Der Bedeutungswandel der Worte «Bilden» und «Bildung»* (Berlin: Weidmann, 1931).

¹³ Gadamer, *Truth and Method*, 9.

vidual is ready to act for it, otherwise it is not necessarily activated. Gadamer explicates the mystical tradition the following way: “The rise of the word *Bildung* evokes the ancient mystical tradition according to which man carries in his soul the image of God, after whom he is fashioned.”¹⁴ But he adds immediately that this similarity is not a given fact, but something that the individual needs to fight for: “man must cultivate in himself”¹⁵ this similarity. Although he carries within himself the image of God, he needs to keep on fighting in order realise this image in himself—a process, which is called *formatio* in Latin. Gadamer equates this with the English form, formation, and their synonyms, which, he claims, are still present in Shaftesbury’s writings, as the programme of the individual’s self-formation.

The strength of the philosophical etymology Gadamer presents is the fact that it reveals the inner conflict, or more exactly, the paradox within the concept itself. The image of God is within us, but we have to be grateful for it to the Creator, who offered this character trait only to us, humans, as a gift. On the other hand, even if the source of this similarity is originally within us all, yet it is only a potential, which requires our own effort, through the process of self-formation, in order to get realised. The following extract of Gadamer’s text refers to this dual nature of self-formation, connected to the *imago Dei* within us (here the philosopher reflects on the competition between the concepts of *formatio* and *Bildung*): “For in *Bildung* there is *Bild*. The idea of ‘form’ lacks the mysterious ambiguity of *Bild*, which comprehends both *Nachbild* (image, copy) and *Vorbild* (model).”¹⁶ As we interpret it, the mysterious ambiguity of the *Bildungsideal* consists in the conceptual tension, in the fact that although humans are always already in the possession of the image of God within themselves, yet they need to strive to realise this likeness: image in that context is simultaneously a descriptive (*imago*) and a normative (*exemplum*) concept.

What is more, this normativity is not simply of a theoretical nature, it does not want to influence things simply in the world of ideas. It is an ideal that, to get really true, must be applied in practice. It was the French philosopher and historian of philosophy Pierre Hadot, who—almost in parallel with Gadamer—turned contemporary philosophy’s attention to the historical fact that philosophy, as it was understood both in the ancient Greco-Roman world and at the peak of Christianity, was not a system of abstract ideas, a mere theoretical construction, but the conclusion of an existential choice, which had a direct impact on the everyday life of both the thinker and his audience. According to the philologically substantiated, revisionist thesis of Hadot, philosophy was

¹⁴ Ibid., 10.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

earlier seen as a way of life and a form of spiritual exercise.¹⁷ It was a way of life in the sense that the student who wanted to get initiated into philosophy, had to study the offers of the more remarkable philosophical schools, and prove his maturity by engaging himself with one or the other schools. And engagement here was not a theoretical enterprise, but a very practical one: by this decision he chose a way of life, and not simply principles, had to follow a certain pattern of behaviour, and did not simply arrive at rational insights. Philosophy was taken as a spiritual exercise in the sense that the picking up of a philosophical way of life propagated by the chosen school required not simply intellectual effort, but also presupposed a kind of self-formation, which in many respects resembled the spiritual exercises expected from the believer in Christian religion. The student needed to give up his own obstinate will, the wishes that led him astray, and through a kind of meditative practice he had to identify himself with the way of life which fitted his nature, and this he could realise by self-moderation and self-control and through an exercise of the virtue of practical wisdom.

An important part of Hadot's interpretation of the philosopher's activity is that, in this classical tradition, philosophy borders on religion, presupposing existential risk-taking on the part of the agent. What is more, this tradition did not disappear with the fall of the ancient world, but it is continuous in the newly emerging framework of thinking within Christianity. As Hadot explains, Christian thinkers were successful in adjusting this tradition to conform with Christian religious teaching. As a result of this adjustment, a Christian philosophical idiom was born. This can be illustrated by Boethius's *Consolation*, or Saint Augustine's *Confessions*, and this adjustment also secured that the tradition of classical philosophical practice survived among the changing circumstances of medieval and early modern Europe, up at least to Montaigne's and Pascal's philosophy. An important building block of this tradition is the idea that thought cannot be separated from its thinker, its formation is closely connected to the way the thinker forms her own workdays, and on the whole, her own self. It does never cut itself away, however from the paragon which determined its creation, and which served as a clue to its realisation: the example provided by the life and teachings of Christ.

ENLIGHTENED IDEOLOGISTS AND CRITICS OF POLITENESS

From the perspective of the *Bildung* concept, the emergence of Christian humanism, as well as its aftermath, the partly secular and partly denomina-

¹⁷ See Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, trans. M. Chase (Oxford: Blackwell, 1995).

tional Enlightenment, are much easier to make sense of. We can say—opposing the view of György Márkus—that its religious reference is not an unnecessary addendum to the concept, which can be stripped off in the right moment. We arrive at a much more reliable view of its real significance if we understand that it preserves its transcendental dimension also in its late, secularised version, as a remnant of this earlier phase of its history.

Let us see in what ways the concept of *Bildung* took its form in the period which gave birth to modernity; this period is unequivocally called early modern, even if it can be compartmentalized, when analysed by a more nuanced history of ideas.

Christian humanism was defined by its interest in the antique heritage, re-discovering the significance of the arts and rhetoric for both philosophy and for the humanities, as they were understood in modernity. Opposed to the self-lashing attitude of Augustinian Christianity that presents human beings as already corrupted by their guilt and as always in the need of suppressing their original nature, in Christian humanism the person appears as a creature always potentially perfectible, which is guaranteed by her being created in the image of God. How far she gets perfected largely depends on education and self-formation. The ideal of education already points beyond a small elite, and does not simply mean the institutionalised teaching programme of the medieval university. In this new ideal the aim is not simply the transmission of certain quantity and quality of knowledge data, but a training of the human being in all of her capacities—a kind of character formation. After all, it is not simply the objective knowledge made available by human reason that distinguishes man from other creatures, it is not simply her rationality that is reminiscent of her Creator, but her sentiments and sensibilities are just as important—as it is ascertained by the rhetorical literature of the age—because these are also resources of virtue, which might bring one nearer to her Creator, as soon as they are perfected. In this respect rhetoric has a significance—in opposition to scholastic philosophy, or even to the modern concept of science (both of them belonging to the realm of *logos*)—gained by its power to influence gentle sentiments and cool down violent passions (both of them belonging to the realm of *pathos*), and also by its role played in the formation of human character, or as we would say, the personality (*ethos*).

The Courtier,¹⁸ Baldassare Castiglione's courtesy book originally published in 1528, played a major role in the era of Christian humanism in the conceptual history of *Bildung*. It is written in the transformed genre of the mirror for

¹⁸ *The Book of the Courtier from the Italian Count Baldassare Castiglione done into English by Sir Thomas Hoby anno 1561*, With an Introduction by Walter Raleigh (London: David Nutt, 1900, available at <https://archive.org/details/bookofcourtierfr00bald>).

princes literature, advising in a dialogical, narrative form to gentlemen and gentle women who want to make their fortune in court how to behave properly. Although we could have picked out a number of similar examples, Castiglione's book is worth mentioning both for the simple fact that it had an extraordinary impact,¹⁹ and because it tells us a lot about the social conditions of a newly emerging interest in humanist education. *The Courtier* is a book characteristic of the court life of Italian city-states in the midst of what came to be called the Renaissance. It was in this context that the social privileges one could gain earlier simply by birth, so characteristic of a feudal system, were replaced or at least partially supplemented by individual merits dependent on humanistic erudition, politeness and other artistic and social excellences, like being proficient in the fine arts, music, language and architecture, all of them participating in what came to be called *Bildung* much later. *The Courtier* became widely known as a handy summary of the norms of civility characteristic of the age, all over Europe, and an important milestone on the road towards the clearly conceptualised form of *Bildung*.

There is one more reason why Castiglione's work is relevant in our story: it awakened in its contemporary readers an awareness of the importance of the norm of self-formation or self-fashioning.²⁰ In other words, he could call their attention to a window of opportunity which they had not noticed earlier: that all of them could arrive at a level of self-knowledge, when they were able to transform their own spiritual structure, form their own character, and this inward work can help their positive external recognition. Recognising this can lead the reader to the conclusion that the individual's fate is not pre-determined, but that they can play a significant role in it. Although external pressures are not negligible, they can be modified within certain limits. The inner world of the individual, her attitudes, sentiments, passions, wishes and wills are known—to a certain extent—only to her, and to that extent they can be deliberately changed only by her. Certainly, the psychological thinking of the day is not easily compared to the present state of the discipline: it mainly relied on the results of ancient philosophy, but Montaigne's monumental work is a proof that there were very important practical observations even on the terrain of self-knowledge in the early modern period, not independently from the tradition of Christian spiritual literature (including Augustine) and its offsprings (like the writings of St. John of the Cross or St. Teresa of Avila).²¹

¹⁹ For the reconstruction of the reception of the book, see Peter Burke, *The Fortunes of the Courtier: The European Reception of Castiglione's Cortegiano* (Cambridge: Polity Press, 1995).

²⁰ "Self-fashioning" is a concept introduced by a literary historian Stephen Greenblatt. See Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

²¹ For a good overview of the relevance of spiritual writings for literature, see Ákos Cséke, "Jezsuita barokk?," in *Fejezetek a kora modern esztétikai gondolkodás történetéből* (1450–1650),

The literary genres of Christian spirituality usually ended up in the realm of latter day fiction. The literature of self-formation will be recycled in the age of Enlightenment.²²

To take an example of this second period, Lord Anthony Ashley Cooper, the third Earl of Shaftesbury, is an obvious choice. He was privately tutored by John Locke, one of the greatest philosophers of the age. The student turned against his master, criticising the sort of epistemology-oriented philosophy practised by him in the footsteps of Descartes, and returning to a strong programme of neohumanism, as the basis of his own Enlightened project. This collision of intellectual discourse put a different light on the decisive debate of the period between what was called the ancients and the moderns. It illustrated well that a reinterpretation of the antique heritage can have a real social reforming potential in the eighteenth century. Shaftesbury thought about wisdom in a Socratic manner, but had an interest in other great forerunners, and was open to ideas stemming from rhetorical theory, the fine arts and literature, art forms which were just about to be identified in the emerging discourse of the age as belonging to a common concept of art. He regarded the love of wisdom (*philo-sophia*) as more than just a specific scientific discourse, defined by its strict research methodology. He discovered in it a way which could lead to self-knowledge, and through that to self-formation, as well.

However, Shaftesbury's programme did not simply aim at solving the individual's existential problems, as a technique of self-education. It had a further function: to gear up a moderate social transformation. One who has cultivated herself up to the point of having the ideally versatile spirit is no longer privileged in the sense attributed to the term in feudal society, but becomes able to join the ideal, spiritual aristocracy, as the term was understood by Aristotle. This is an elite that can rightfully rule society, as its members are best equipped for the mission intellectually, morally, and as far as their behaviour is concerned. To have a cultivated spirit does not simply mean to have knowledge of the world, or a fitting external manner of behaviour. Rather (or beside all these), it means to be in possession of certain spiritual virtues that characterised, both in the ancient Greco-Roman and in the Christian tradition, the statesman (or the stateswoman) who was able to make the right decisions in the right moment.

In other words, the Enlightenment takes over from Christian humanism its concept of virtue, based on (self-)cultivation, and perceives it as the condition

F.H. Hörcher, ed. (Budapest: L'Harmattan, 2013), 61–86.

²² An important intermediary in this development is the Baroque period, which focuses on the insincerity of representation, on simulation and falsity. A Baroque master of self-formation, important in Gadamer's metanarrative, is Balthasar Gracián.

for social regeneration, updating with a republican model of a responsible and cultivated citizenry the earlier versions of bios towards the ideal new aristocracy (which replaces the estates representing their own interest, with an elected parliament, representing the whole population), or a philosopher-king (in other words, the enlightened absolute ruler). In this vision an important role is attributed to the idea of progress, development and reform. Social life is characterised here by some sort of teleological dynamics: it is not only the individual who can fulfil her own potential, but a similar aim motivates the political community, and sometimes even the state.

Social progress is an idea that emerges in a number of ways in the competing paradigms of national and cosmopolitan Enlightenments. The British model, for example, is based on the Scottish philosophy of history, generally called the four-stages theory. According to this model, European societies follow an ideal pattern, an order of development, which is marked out by pre-ordained phases. The idea could be traced back to early modern natural law theory. It is present, for example, in Pufendorf's thought in the seventeenth century. It arrives at a full-blown form in the eighteenth-century French and Scottish theories.²³ One should take special note of the work of Anne Robert Jacques Turgot and Adam Smith's *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*.²⁴ A whole book is dedicated to the issue by Adam Ferguson, his *Essay on the History of Civil Society*, first published in 1767.²⁵ They have a common message—not being simply descriptive histories, they have a normative dimension, as part of the authors' moral science. Human societies should get through the following steps of development: the hunting-gatherer, the pasturing, the agricultural and the commercial forms of society. The progress made to get from one phase to the other is not simply of a technological nature. According to their commonly accepted hypothesis, the new phase always represents a higher degree in the refinement of moral manners and politeness of behaviour. Certainly, Britain represents the highest level of sophistication, as far as the polite and civil manners of its commercial society are concerned. The

²³ See István Hónt, "The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundations of the 'Four-Stages Theory'," in *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. A. Pagden (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 253–76.

²⁴ See Adam Smith, *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms* (Oxford: Clarendon Press, 1896), (available at <http://archive.org/stream/lecturesonjustic00smituoft#page/n7/mode/2up>). It is worth mentioning, however, that Smith himself diverted from the paradigm case, when he argued for a reversed order in the modern European history of the development of commerce.

²⁵ See A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (London: T. Cadell, 1782) (available at <http://oll.libertyfund.org/titles/1428>). For a detailed account of the Scottish Enlightenment's conjectural history, see: Ferenc H. Hörcher, "A mérséklet filozófiája a skót felvilágosodásban," in: *A skót felvilágosodás. Morálfilozófiai szöveggyűjtemény*, ed. F.H. Hörcher (Budapest: Osiris, 1996), 295–396.

cause of this progress is that as soon as direct danger is over, the sciences and the arts begin to flourish, letting human agents's activities bring their fruits, and each and every member of society can enjoy them freely, as the government is able to guarantee the individual's property and personal safety: "Like the ancient republics, immediately after some alarming sedition, or like the kingdom of Great Britain, at the close of its civil wars, they retain the spirit of activity, which was recently awakened, and are equally vigorous in every pursuit, whether of policy, learning, or arts."²⁶ Ferguson, who was a native of the Scottish Highlands, and served as a military chaplain taking part in some serious combats on the Continent, found it important to stress that civil virtues should not overshadow military virtues or they risk an opposite error: "But if nations pursue the plan of enlargement and pacification, till their members can no longer apprehend the common ties of society, nor be engaged by affection in the cause of their country, they must err on the opposite side, and by leaving too little to agitate the spirits of men, bring on ages of languor, if not of decay."²⁷ As he sees it, a smooth operation of society requires that besides caring for their own individual liberty, individuals should be ready to take sacrifices in the service of the liberty of the community. No society can work if "(i)n the minds of the people, the sense of a public was defaced."²⁸

The conflict between the ideal of a cultivated mind and a sense of community is not only Ferguson's theme. The example of the decline of the highly civilised Roman empire keeps haunting the imagination of Enlightened authors, immersed in the culture of ancient Rome. They reflected in a number of ways on the failure of the corrupted Roman elite, directed by individual and factional interest, to take care of the common interest, of what Ferguson already labelled as "national spirit." The narrative was first based on Montesquieu and his *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*,²⁹ and later on Edward Gibbon, who—in his *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*³⁰—meditated on the Roman decline in a narrative which resembled that of the French thinker, but which was much more substantial and detailed. The two of them shared the popular view that empires, just as individuals, have life cycles, and therefore rising, flourishing

²⁶ Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Part Fifth, Section II: "Of the Temporary Efforts and Relaxations of the National Spirit," 355.

²⁷ Ibid., Section III: "Of Relaxations in the National Spirit incident to Polished Nations," 367.

²⁸ Ibid., 372.

²⁹ See Charles-Louis de Secondat Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (Paris: Libraire Ch. Poussielgue, 1907, available at <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5455291d/f7.image>).

³⁰ See Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 1–6 (London: Strahan & Cadell, 1776–98).

and declining are important phases of the life of these political phenomena. Gibbon cherished the views that were to some extent “conservative” and, like Burke, he warned his readers against excess both in politics and in religion. In his view, in these fields enthusiasm may have disastrous effects. His *magnum opus* obstinately asks the question of what might have let the huge Roman empire fall. His minutely detailed analyses show that civilisations which are beyond their zenith are unable to defend themselves against the cruelty of the uncivilised, barbaric invaders. Relying on a distinction made by Aristotle, Gibbon himself distinguishes between two types of barbarians, i.e., non-Roman people: one is barbaric, because—although once they were cultivated—it has lost its freedom by now, forced to live under the despotism of a powerful autocrat; the other type is rather free, but the political community is unorganised, and their behaviour not humane: these are the savages of the nomadic nations.³¹ Gibbon’s analysis led his readers to regard certain contemporary phenomena as savage, including the revolutionary passion of the democratic spirit, which resulted in the outbreak of the French Revolution just one year after the publication of the last volumes of his magisterial *Decline and Fall*. With this influential warning Gibbon gave voice to one of the most significant teachings of the late Enlightenment, cautioning the readers against the dangers of a culture which is beyond its heyday.

Another internal critic of the Enlightenment was Jean-Jacques Rousseau, who also emphasized—in harmony with the civic traditions of his native city-state, Geneva—a sense of the public, opposing it with the individual interest-hunting, delight-seeking, art-for-art’s sake way of thinking, favoured in Enlightened Parisian saloons where he was sometimes fooled. In his view, the historical phase characterised by the fully grown arts and sciences, characteristic of commercial societies, is antagonistic to moral manners, and cannot be negotiated with a sort of civil society that would meet the expectations of ancient (and Christian) philosophical wisdom: “... [O]ur souls have become corrupted to the extent that our sciences and our arts have advanced towards perfection ... We have seen virtue fly away to the extent that their lights have risen over our horizon.”³² Rousseau confronts the corruption of his supposed-

³¹ “Using the image of the Athenian polis to organize such a scale, Aristotle differentiated ‘barbarians’ into the city and river dwellers of the east, who were civilized but lived under despotisms which made them servile, and the forest and plain dwellers of the north, who were free but wild, ferocious, and what was later called ‘savage.’ This differentiation of barbarians into servile and savage has lasted ever since...” (J.G.A. Pocock, “Edward Gibbon in History: Aspects of the Text in *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*,” in *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 11, ed. G.B. Peterson (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988), 317, available at http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/p/pocock90.pdf).

³² Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Arts and Sciences*, trans. I. Johnston, (Adelaide: The University of Adelaide, eBooks@Adelaide, 2014, available at https://ebooks.adelaide.edu.au/r/rousseau/jean_jacques/arts/).

ly overstrung, declining civilisation (to take his point, think about the two notorieties of the late Enlightenment, both of them paradigmatic in their own way: Casanova and the Marquis de Sade) with his naïve admiration for the innocence of the noble savage, with all his condemnations of the arts and sciences of the moderns as collected in the *Encyclopédie* of his one-time friends, Diderot and D'Alembert, taking as his standard poetry's first, pure and sincere golden age as presented in his theory of the conjectural history of language. Being himself not only a *philosophe*, but also a talented novel (perhaps a less talented opera) writer, Rousseau in his own widely read novels propagated that very same pure innocence, and in his educational novel or *Bildungsroman*,³³ *Émile, or on Education* (1762) emphatically demands that family- or state-supported education should not corrupt the moral conditions of the nature with which man is originally born.

With the strong and passionate voice of Rousseau's oeuvre not only an enlightened critique of the Enlightenment was articulated, but also a criticism of the humanistic *Bildungsideal* itself. The self-educated philosopher convincingly illustrates the sort of (moral and social) risks involved in an exaggerated significance attributed to philosophy exemplified by the plethora of his one-time philosopher-friends. Reframing Pascal's criticism of Descartes, and Shaftesbury's one of Hobbes, Rousseau rationally condemns the exaggerated cult of reason, so characteristic of the French type of the Enlightenment.³⁴ He expresses a philosophically argued preference for the poetics of emotions which, as he claims, is a more reliable guide for the socially active agent as rational arguments. The most important message of his work is the questioning of the primary meaning and significance of the category of *Bildung*: he doubts that culture, politeness and civility necessarily lead the moderns to a moral high ground, or even that they are virtues in the traditional (ancient Greek and Christian) sense.

Certainly, we could only provide here a rather hasty and therefore oversimplified reconstruction of the history of some enlightened approaches to politeness. It did not relate, for example, to any representatives of the German chapter—although Goethe's *Bildungsroman* is undoubtedly the paradigmatic defence of *Bildungsideal*.³⁵ No reconstruction of the discourse of *Bildung*

³³ See Manfred Engel, *Variants of the Romantic "Bildungsroman" (with a Short Note on the "Artist Novel")*, in *A Comparative History of Literatures in European Languages*, vol. 23, *Romantic Prose Fiction*, G. Gillespie, M. Engel and B. Dieterle, ed. (Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2014), 263–95. Engel distinguishes *Bildungsroman* from the novel of education (*Erziehungsroman*), a subgenre of the novel of development (*Entwicklungsroman*).

³⁴ See Friedrich August von Hayek, *The Counterrevolution of Science. Studies on the Abuse of Reason* (Indianapolis: Liberty Press, 1979).

³⁵ See Giovanna Summelfeld, Lisa Downard, *New Perspectives on the European Bildungsroman* (London: Continuum, 2010). This new monograph of *Bildungsroman* also starts the description of the genre with a discussion of Goethe's *Wilhelm Meisters Lehrjahre*.

should disregard the influential practice of the German popular philosophers.³⁶ The present account of the story was simply meant to show that the Enlightenment closely relied upon the ancient-and-Christian humanistic *Bildungsideal*, both in an affirmative and a critical tone. The final section of the paper recalls a systematic defence of the programme of *Bildung*, by way of reconstructing two contradictory moments of the rather extraordinary mindset of the German classical liberal thinker, Wilhelm von Humboldt. This short account of the term, in Humboldt's key, will prepare the ground for a condensed overall assessment of the everlasting significance of the concept of *Bildung*.

HUMBOLDT'S TWO CONCEPTS OF *BILDUNG*

What the classical (mostly nineteenth-century) German liberals thought about the nature and function of *Bildung* is comfortably summarised by Humboldt's educational ideas.³⁷ Through the shift of emphasis within the oeuvre, we can get a glimpse of the inner tension of the characteristically liberal ideology of *Bildung*.

Wilhelm Humboldt started his career as a cosmopolitan, a Franco-German enlightened author, who talks about *Bildung* as a programme to fulfil one's self, in harmony with his political philosophy that connects the concept of the minimal state with the idea of individual liberty. Yet, in his second creative period he puts a Ferguson-like sense of the public at the top of his value-priorities, this way criticising his own earlier views of the concept.

In the chapter on Humboldt, the monographer of German historical thought introduces him the following way: "An aristocrat, cosmopolitan in outlook, a friend of Goethe and especially of Schiller with whom he exchanged over a thousand letters, Humboldt on the eve of the invasion of Germany by revolutionary France shared fully in the *Humanitätsideal*."³⁸ The citizens of the enlightened Republic of Letters, a handful of his contemporaries, might have been used to making sense of Humboldt's purpose. For example, we should remember that even Hegel was recycling Scottish social philosophy, when he was to make a clear philosophical distinction between the state and the civil society.³⁹ Hegel's

³⁶ For an assessment of eighteenth-century German popular philosophy and its relationship to Scottish thinkers, see: Ferenc Hörcher, "Sensus Communis in Gellert, Garva and Feder: An Anglo-Scottish Element in German Popular Philosophy", in Ferenc Hörcher, *Prudentia Iuris: Towards a Pragmatic Theory of Natural Law*, (Budapest: Akadémiai Kiadó, 2000), 137–57.

³⁷ In the following interpretation of Humboldt I will rely heavily on the cited work by Georg G. Iggers.

³⁸ Iggers, *The German Conception of History*, 44.

³⁹ See Norbert Wazek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society,"* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988).

conceptual distinction plays a key role in Humboldt's argument, as it helped to give support to his central (classical) liberal assumption: an unwavering respect for (romantic) individuality. This is the core of his thought, which connects Humboldt to the romantics, too, and through which he reached the ancient focus on self-knowledge, as presented in the Delphic gnome, "know thyself."

In the German cultural context romanticism was also a way to pay tribute to the Greeks. The Delphic warning of taking care of one's own character was interpreted by the German classical authors as the romantic aggrandisement of the self. Humboldt—among others—distilled his own concept of individuality from those two types of spiritual spring. His theory, therefore, is not yet a fully-fledged romantic aggrandisement of the individual, as exemplified for example in John Stuart Mill's later *Autobiography*⁴⁰ (1873). And his concept of the individual does not focus so much on the irrational overflow of human passions, as is manifested in the concept of the artist as genius in Romantic theories of music (think about the figure of Beethoven or Chopin, or later, Wagner) or of literature (think about, above all, Byron). The young Humboldt's world is still a cosmos of Goethe-like enlightened rationality: "man's highest purpose—the one prescribed by eternal immutable reason, not by changing inclinations—(was) the highest and most proportioned development of his resources into one whole."⁴¹ And yet—as the son of the age of sensibility and an admirer of mitigated sentimentalism—he is a careful observer of the importance of soft passions in the individual's character-formation: a harmonious cooperation of human powers include the cultivation of the faculties of sentiments. Instead of suppressing them, as in Stoicism or ascetic Christianity, he suggests to learn how to pacify human passions in order to let the sentiments work in accordance with the best (short- and long-term) rational interests of the individual.

It is also remarkable that in Humboldt's social vision we do not get the sheer interest-driven competition of isolated individuals, aiming at self-realisation, present in mainstream atomistic classical liberal individualism, derived from earlier natural law theory, with which Iggers contrasts Humboldt's way of thinking. In accordance with the Enlightened sociability, Humboldt writes about society as something natural, assuming that "there was a basic harmony among individualities in growth, and did not see in society as such, as distinct from the state, a significant source of constraint."⁴² His vision, in this respect, was much more Aristotelian than Hobbesian, relying on the Greek philoso-

⁴⁰ See John Stuart Mill, *Autobiography* (Adelaide: The University of Adelaide, eBooks@Adelaide, 2014, available at https://ebooks.adelaide.edu.au/m/mill/john_stuart/m645a/).

⁴¹ Wilhelm von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, in Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, vol. 1 (Berlin: B. Behr's Verlag, 1903), 106. Cf. Iggers, *The German Conception of History*, 46.

⁴² Iggers, *The German Conception of History*, 46.

phers' notion of naturally given and socially cultivated friendship (think about such British novel writers as Jane Austen).

Obviously, Humboldt's notion of sociability in his first period is apolitical: cooperation takes place within the framework of what Hegel calls civil society, and not within the state—this latter has only one institutional function: to secure external and internal safety. The state can only provide security for human cooperation, all the other conditions need to be safeguarded by the internal, psychic powers of the individuals and their interplay. Individuals can bring forward their potentials only by relying on their own internal resources: the highest ideal, in Humboldt's view, would come true when "every being develops only out of himself and for his own sake."⁴³ In his first period, Humboldt admittedly preferred that aspect of the *Bildungsideal* which aimed at individual fulfilment through a domestication of the passions, but already this form of his theory is a diverging variant of German classical liberalism's individualistic ideology.

In his individualistic period, Humboldt had good reasons to keep cautious distance from the state: after all, the enlightened absolutism of the Prussian state did not primarily serve as a means to individual fulfilment. And yet it is not surprising that the author saw things in a different light, as soon as he looked at it not in opposition to the state, but in the service of it. When he took on himself the responsibility of a public administrator, his views changed rapidly and radically. As we saw in the case of Ferguson, the public discussions of the age of Enlightenment were joined by a markedly critical voice, which warned against the dangers of an individually oriented social regime, and after the excesses of the French Revolution and the violent imperial conquests initiated and led by Napoleon, this thought became popular, in particular in Germany, where national pride was hurt by the French. It is in this context that one should interpret Humboldt's new thesis, according to which Germans have a chance to minimise military threat only if the individual members of the state are prepared to take sacrifices in order to defend the common good. As he saw it, in his own days his homeland required all possible means to "inspire the citizen with the spirit of true war."⁴⁴ This way he drifts away from his earlier exclusive attention to the—mostly spiritual-intellectual—needs of the individual towards a theoretical direction where public safety enjoys priority. In this context, too, *Bildung* preserves its importance, as it can serve the public

⁴³ Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, 106. Cf. Iggers, *The German Conception of History*, 46.

⁴⁴ Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, 137. Cf. Iggers, *The German Conception of History*, 47.

aim of ensuring that the citizens be attuned to each other, enabling them to defend the homeland together, when that is required.

There is yet another dimension to the concept of *Bildung* that plays a crucial part in Humboldt's ideas. He takes notice of the fact that it can refer both to external reality and to the inner realm of the individual, too. Interestingly this internal-external bipolarity is not disjoined from the other, above mentioned duality: that it can be seen either as individual- or as community-centred. In his fragment entitled *Theory of human Bildung*⁴⁵ (1793—4), the interpersonal relationship takes priority over one's own self, and with it, a stress on the long term effects of one's action become more relevant: "the human being ... with no purpose directed at one particular thing, wants to strengthen and intensify the powers of his nature, and to furnish his own being with value and permanence."⁴⁶ While *Bildung* is still about self-formation, its success is not independent of long term public recognition.

Making use of the Aristotelian conceptual distinction between matter and form, Humboldt joins the main tenor of classical German philosophy, when he writes that the power operating in man, his reasoning capacity is "pure form," which "needs matter, to express itself in it, and thus to survive."⁴⁷ In order to find raw material through which it can express itself, reasoning turns towards the external world, to gather knowledge and pursue activity. This is the explanation why for the individual the important thing is not what he acquires from the world, but what reactions he receives by his own activity, which reconstructs the individual's inner temple. It is "his own internal improvement, ennobling, or at least the pacification of his own turmoil, which tortures him."⁴⁸ By learning more about the world, in fact, he understands only himself better. Through his activity in the external world he wants to make only his inner self free and independent.

One should, of course, recognise that behind these ideas lies the Kantian teaching of the human being knowing herself, and this way showing both to herself and the world her dignity and analogy to God, in a more elaborate form. This is revealed in the detail of his teaching that the individual becomes a part of the wholeness of humanity by the cognition of her own particularity. The human race is characterised by the values that the individual targets through this reflected way: cultivation (*Bildung*), wisdom (*Weisheit*) and virtue (*Tugend*).

⁴⁵ See Wilhelm v o n H u m b o l d t, "Theorie der Bildung des Menschen," in *Allgemeine Bildung. Analysen zu ihrer Wirklichkeit, Versuche über ihre Zukunft*, ed. H.E. Tenroth (Weinheim-München: Juventa Verlag, 1986), 32–8 (available at <http://www2.ibw.uni-heidelberg.de/~aeschule/HumboldtTB.pdf>).

⁴⁶ Ibid., 33.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid.

With this idea of Humboldt we arrive back to the ancient Greco-Roman and Christian-Catholic great tradition with which we started this overview, tracing back the narrative through Cicero to Aristotle. This latter had a crucial impact already on medieval Christianity, partly because of his ethics, which presents virtue as a necessary ingredient of a successful individual life. In Aristotle's practical philosophy a fruitful life is in close connection with philosophy, or rather more, with wisdom (*sophia*). This connection between a fully consumed human life and wisdom was announced by Aristotle along the teachings of his masters, Socrates and Plato, and leached by the doctrine of *ataraxia* in the dark views of the sombre Stoics. The connection is strengthened by Christianity, when it explains the overlap between wisdom and self-formation with an existential struggle in man's this-worldly life, burdened by original sin and predestination, but redeemed by the teaching of an everlasting afterlife. And it is again reaffirmed in the humanistic teachings of the early modern period.

In Humboldt's understanding of this long European tradition, when the individual turns towards the external world, she makes an effort to record the values configured within the make-up of her own micro-cosmos. Through the creative act she wants to get beyond her own transitory nature. The birth of her work of art brings her "the soothing thoughts of a certain continuity of ennobling and *Bildung*".⁴⁹ The active personality strives to transmit (as a kind of heritage) the values that she herself nurtured in her own self to others—culture as a social phenomenon is in this sense a spiritual victory over physical decline, materialised in a physical form.

This is the point where we can recognise the importance attributed to art by Humboldt in his theory of *Bildung*. The individual tries to present the spiritual fruits of his own inner realm, so as "not to lose himself in the process of alienation."⁵⁰ The artist's creative act serves to immortalise those fruits. In order to achieve this, the artist "needs to reach the mass of objects, to bring this material to the figure of his spirit, and to make the two comparable."⁵¹ He can sustain himself in the infinite world, if he sets limits to his own activity, "not to get lost in an empty and barren way in infinity."⁵² Through this self-imposed restrictions he can keep his final aim of overcoming mortality, that is, why "he tries to keep his diverse knowledge and handling of affairs constricted, to turn his pure stock of learning into cultured knowledge and his restless aspiration into wise activity."⁵³

⁴⁹ Ibid., 35.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid., 36.

⁵³ Ibid.

BILDUNG AND SOCIABILITY
FROM A WESTERN HISTORICAL PERSPECTIVE

In Humboldt's conception of *Bildung*, cultivation does not mean factual knowledge, and neither is it an endeavour directly aimed at processing the external world. Man is moved by an inner puzzlement towards a fulfilment of his natural potentials. The aim of self-formation is a perfected form of the self, and *Bildung* is a perfected state of the human character, which achieves flourishing through virtue and practical wisdom, enabling humans to cooperate and live together peacefully.

The paradox is that, in spite of a motivation for self-cultivation, there is no way for the individual to work directly on herself: her spirit needs raw material (matter, in Aristotelian terms) to work on, in other words external objects, in order to project on them her inner values. Arts and science are activities and practical knowledge through which humans cultivate or process the external world, and these impulses have a reflex effect upon the individual, serving her indirectly to overcome her particularity and physical decay, which is surely one of the long-term aims of a creative mind. Culture helps humans to bring their selves to fruition, with an inbuilt detour towards the external world. It offers humans—not only artists, but also art lovers—a hope to bring forth their humanity; or, as both Pascal and Kant would agree, to recognise the dignity (through human reason) of their transitory being: by the reconstruction of the self in a never-ending interaction of learning the world and processing its reactions.

By linking in one narrative the few moments of the intellectual history of sociability, as it is achieved through the concept of *Bildung* reconstructed above, the aim of this paper was to direct attention to the fact that there is a continuous line of practice in our Greco-Roman-Christian-Enlightened world, which is almost unbroken, or which lives underground even in times of political cataclysms. This line of practice aims at a sort of self-knowledge that is not selfish, a sort of practical wisdom that is not Machiavellian, a sort of culture that is not cut away from the daily life of the community. On the contrary: through promoting *Bildung*, a community can initiate its youth, it was argued here, into the traditional knowledge which serves as the safeguard of the community's survival. Without *Bildung*, even the most acceptable political regime, democracy, can also turn into a nightmare. After all, for its smooth operation it requires from those who exercise power a sort of moderation that is hard to be expected from any ruler who has never cultivated her mind nor moderated her passions, disciplining her will. Without political culture democracy is merely majoritarian rule and a set of abstract norms that nobody follows. And political culture is only attainable through self-discipline and a socially open-minded cultivation of one's mind and heart.

Ferenc HÖRCHER

KULTURA, SAMOKSZTAŁCENIE I TWORZENIE WSPÓLNOTY Ideal kształcenia z perspektywy intelektualnej historii społecznej skłonności człowieka

Humanizm chrześcijański został zdefiniowany przez zainteresowanie dziedzictwem antyku, prowadzące do ponownego odkrycia znaczenia sztuk i retoryki dla filozofii oraz dla dyscyplin humanistycznych w ich nowożytnym rozumieniu. W przeciwieństwie do samobiczującej postawy Augustyńskiego chrześcijaństwa, które przedstawia człowieka jako skażonego winą i doświadczającego potrzeby tłumienia swojej pierwotnej natury, humanizm chrześcijański ukazuje osobę jako byt mogący się nieustannie doskonalić.

KSZTAŁCENIE HISTORIA POJĘCIA I JEGO NORMATYWNE ROSZCZENIE

Poszukiwanie jednolitej definicji kultury i sztuki w literaturze interpretującej rewoltę, która dokonała się w dwudziestym wieku, definicji obejmującej wszystkie istniejące formy praktyki artystycznej, pozostaje daremne. Według posługującej się kategoriami Wittgensteina większości, wśród różnych gier składających się na sztukę i wśród ich uczestników zachodzi jedynie podobieństwo rodzinne¹. Od chwili narodzin późnej nowoczesności niemożliwe jest już uchwycenie tego, co w tradycji niemieckiej uchodzi za filozoficzne ujęcie sztuki i piękna, stało się niemożliwe. Również w tym artykule nie odważę podjąć takiego zadania. Tekst ten stanowi jedynie wprawkę z zakresu historii intelektualnej, zmierza do „odkopania” anachronicznego pojęcia kształcenia (niem. Bildung) i zweryfikowania hipotezy głoszącej, że umożliwia ono ożywienie i zaktualizowanie ważnego tradycyjnego dyskursu, który może okazać się pomocny w ocenie zarówno filozoficznej, jak i społecznej doniosłości kultury niezależnie od konkretnych warunków panujących w danym społeczeństwie. Pojęcie to jednak jest nie tylko historycznym eksponatem, zawiera ono również roszczenie normatywne. W tym miejscu, w rudymenarnej postaci, roszczenie to można sformułować następująco: osiemnastowieczna koncepcja kształcenia, stworzona w oparciu o jej starożytne i chrześcijańskie odpowied-

¹ Zob. D.A. K a u f m a n n, *Family Resemblances, Relationalism, and the Meaning of 'Art'*, „British Journal of Aesthetics” 47(2007) nr 3, s. 280-297 (https://www.missouristate.edu/assets/phi/Family_Resemblances_Relationalism_and_the_Meaning_of_Art.pdf).

ni, umożliwia wskazanie dwóch ważnych społecznych funkcji kultury. Po pierwsze, koncepcja ta pozwala interpretować twórczość artystyczną oraz jej odbiór jako dążenie do samokształcenia, a ostatecznie – do samodoskonalenia. Z drugiej strony – nie bez związku jednak z punktem pierwszym – roszczenie to pomaga nam uzmysłwić sobie doniosłość tej pożytecznej funkcji kultury, jaką jest podnoszenie społecznej odpowiedzialności poszczególnych członków wspólnoty oraz rozwijanie społecznego i politycznego uformowania całego społeczeństwa, którego członkowie stają się przez to również bardziej życzliwi i gotowi do działania na rzecz dobra wspólnego.

Należy jednak ostrzec czytelnika, że to, co w kontekście sztuki i kultury nazywamy kształceniem, nie odnosi się do wszystkich możliwych praktyk kulturowych. Nie chcemy sugerować, że dwa wyżej wspomniane aspekty stanowią jedyne zagadnienia, które należy omówić w związku z (historycznymi bądź współczesnymi) zjawiskami artystycznymi. Nie chcemy również sugerować, że pojęcie kształcenia można interpretować wyłącznie w odniesieniu do zjawisk kulturowych, innymi słowy, że jest ono odpowiednim narzędziem do wyodrębnienia wszystkich charakterystycznych cech działalności artystycznej. Pragniemy tylko wykazać, że kwestie te mogą być podnoszone w związku z dobrze definiowalnym obszarem zjawisk artystycznych, samokształcenia i (lub) ideału zaawansowanego uspołecznienia i że w odniesieniu do nich pojęcie kształcenia również dzisiaj zachowuje moc wyjaśniającą. Inaczej mówiąc, wydaje się ono odpowiednie, by podtrzymać żywione przez uczestników świata sztuki pragnienie społecznej legitymizacji, a także może służyć jako ważne kryterium jednostkowej i wspólnotowej edukacji kulturowej.

Przedstawimy poniżej przegląd czy też zarys dziejów pojęcia kształcenia, opierając się na poglądach cenionych filozofów: Hansa Georga Gadamera ujęciu kształcenia zawartym w jego opus magnum, w którym analizuje on głównie pojęcia humanistyczne, na György'ego Márkusa rekonstrukcji relacji między kulturą a nowoczesnością oraz na Raymonda Geuss'a krótkim przyczynku do historii idei².

W aspekcie historycznym wybierzemy trzy odrębne momenty z przeszłości Europy. Najpierw rozważymy starożytne, rzymskie pojęcie kultury. Następnie naszkicujemy średniowieczne, chrześcijańskie poglądy na kształcenie, by na końcu przedstawić ich zastosowania humanistyczno-chrześcijańskie i oświeceniowe (zwłaszcza pochodzące z okresów nazywanych w historii sztuki francuskim renesansem i oświeceniem). Po tych dywagacjach historycznych,

² Por. H.G. G a d a m e r, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993, s. 42-50. Zob. też: G. M á r k u s, *Kultúra, egy fogalom keletkezése és tartalma*, w: tenże, *Kultúra és Modernitás*, T-Twins, Budapest 1992, s. 9-41; R. G e u s s, *Kultur, Bildung, Geist*, w: tenże, *Morality, Culture, and History: Essays on German Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 29-50.

spojrzymy na prawdopodobnie najlepiej znaną konkretną konceptualizację ideału kształcenia w myśli Wilhelma von Humboldta. W tych kontekstach historycznych będziemy szukać odpowiedzi na następujące pytania: Jak pogodzić indywidualne i wspólnotowe poczucie tożsamości w obrębie tych praktyk? Jaka relacja zachodzi między wewnętrznym światem jednostki a światem zewnętrznym działającego podmiotu (zarówno uniwersum natury, jak i uniwersum społecznym)? Rozważymy również, czym różnią się od siebie sposoby, w jakie nauki przyrodnicze i nauki humanistyczne ujmują te dwie relacje.

FILOZOFIA JAKO UPRAWA DUSZY

Pojęcie Bildung – kształcenia – znane jest z niemieckiej literatury teoretycznej³ i nie należy go mieszać z angielskim słowem „building”. W niemieckim terminie „Bildung” znajdujemy rdzeń wyrazu oznaczającego obraz (niem. Bild), etymologia „building” wskazuje zaś na czasownik „to build” („budować”)⁴. Według Geussa na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku istniały trzy terminy o niemal identycznym znaczeniu: „kultura” (niem. Kultur), „kształcenie” (niem. Bildung) i „duch” (niem. Geist). Pola znaczeniowe tych terminów częściowo się pokrywają, zachodzą jednak między nimi również istotne różnice. Ponieważ niemożliwe jest tutaj rozważanie niuansów historii filozofii niemieckiej, wystarczające wydaje się dostrzeżenie ścisłych związków między ideałem kształcenia a pojęciem kultury. Odkrywając ponownie kształceniowy wymiar kultury, zobaczymy, w jakim sensie ideał ten okazuje się pomocny w interpretacji pewnego typu działalności kulturalnej.

Musimy sięgnąć wstecz co najmniej do starożytnych Rzymian, aby odnaleźć punkt wyjścia naszej opowieści, gdzie napotykamy termin „colere”. Márkus scharakteryzował pole znaczeniowe tego terminu w następujący sposób: „«Colere» oznacza źródłowo: opiekować się, pielęgnować, kultywować (głównie w sensie uprawy roli), oznaczało jednak także: mieszkać, ozdabiać,

³ Zob. K.P. Hansen, *Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung*, A. Francke Verlag, Tübingen 2011.

⁴ Geuss opiera się na informacjach podanych przez Rudolfa Vierhausa (zob. Vierhaus, hasło „Bildung”, w: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, t. 1 (A-D), red. R. Koselleck, Ch. Meier, Klett-Cotta, Stuttgart 1972, s. 508-551), który tłumaczy słowo „Bild” jako „obraz” (lub „symbol”), a termin „Bildung” jako „nadawanie czemuś formy lub obrazu” bądź też jako rezultat tego procesu. Słowo „build” ma zaś rdzeń indoeuropejski, który znaczy „mieszkać”. György Márkus najprawdopodobniej odwołuje się do Gadamera, gdy twierdzi: „«Bildung» jest rzeczownikiem staroniemieckim, który można wyprowadzić od słowa «bilden» (kształtować, tworzyć). Jest on jednak również ściśle związany z rzeczownikiem «Bild», który oznacza obraz lub podobieństwo” (Márkus, dz. cyt., s. 24). (Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.M.)

uświećniać, wielbić lub czcić”⁵. W tym sensie było ono związane z najstarszymi przejawami ludzkiej aktywności. Uprawa ziemi, zamieszkiwanie i wielbienie Boga (bogów) to działania pierwotne niemal we wszystkich rozwijających się społecznościach ludzkich⁶.

Jak zobaczymy, fakt, że termin „kultura” był początkowo odnoszony do uprawy roli okazał się decydujący dla naszego rozumienia jego moralnych implikacji, jego sens obejmuje bowiem starożytny wątek, który zostanie zaakcentowany przez Fichtego. W jego ujęciu narodowi niemieckiemu udało się zachować tę źródłowość (niem. Ursprünglichkeit), która stanowiła gwarancję uczciwości, czystości i godności niemieckich słów⁷. Pogląd ten oparty jest na przyjmowanym przez Johanna Gottfrieda Herdera przekonaniu o istnieniu ducha narodu (niem. Volksgeist), który ma określać jego potencjał rozwoju i który sam potrzebuje obrony równoważącej szkodliwe wpływy postępu. Idea ta okazuje się bardzo popularna i staje się podstawą tego, co nazywano niemieckim historycyzmem. Została ona także przejęta przez Fichtego: „Wy-różniał [on] Niemców jako naród pierwotny, który – inaczej niż pozostałe (na przykład Francuzi) – nie utracił związku ze swoim pierwotnym duchem (niem. Geist) przekazywanym za pośrednictwem jego mowy”⁸. Postawa taka, odnosząca się z wielkim szacunkiem do przodków, wyrażająca jednak również pogląd niezwykle nowoczesny i typowo niemiecki, opiera się na długiej tradycji: podobne podejście do dawnej mądrości obecne jest już u pismaków i mówców Cyserona, który – można powiedzieć – był również jednym z pierwszych teoretyków kultury. To właśnie on – między innymi w swoim traktacie *O państwie* – ugruntował teoretycznie doktrynę mądrości przodków. Według Mária Markusa funkcją tej doktryny jest zapewnienie pewnego rodzaju jedności w imperium, które zamieszkuje wiele różnych narodów, przez dostarczenie

⁵ M á r k u s, dz. cyt., s. 13n. Termin ten oznaczał wówczas zarówno uprawę, jak i zamieszkiwanie. Więcej na temat jego znaczenia w starożytnym Rzymie zob. J. N i e d e r m a n n, *Kultur: Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Bibliopolis, Firenze 1941.

⁶ Naturalne wydaje się w tym miejscu odniesienie do przyjmowanego przez Martina Heideggera związku między greckim terminem „poiesis” a zwyczajną czynnością zamieszkiwania. Zob. M. H e i d e g g e r, „...poetycko mieszka człowiek...”, tłum. J. Mizersa, w: tenże, *Odczyty i rozprawy*, Aletheia, Warszawa 2007, s. 183-201. Ten zaprezentowany w roku 1951 wykład dopełnia rozważania zawarte w pracy Heideggera *Budować, mieszkać, myśleć* (tłum. K. Michalski, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski i in., Czytelnik, Warszawa 1977, s. 316-334).

⁷ Zob. J.G. F i c h t e, *Siebente Rede. Noch tiefere Erfassung der Ursprünglichkeit und Deutschtum eines Volkes*, w: tenże, *Reden an die deutsche Nation*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978, s. 106-124.

⁸ G.G. I g g e r s, *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, 1984, s. 41.

tradycji kulturowej, zbierającej w sobie wspólną wiedzę, stanowiącą część tożsamości każdego obywatela rzymskiej *res publica*. Kultura według Cyserona nie ma jednak na celu po prostu wprowadzenia rzymskiego obywatela w historię jego wspólnoty, lecz także zaleca jednostce program „uprawy siebie”, innymi słowy, program uprawy (przede wszystkim) duszy (łac. *cultura animi*). Zalecenie to skierowane jest zwłaszcza do tych, którzy pragną dołączyć do elity przeznaczonych do przewodzenia wspólnocie. Program ten – który Mάρkus nazywa arystotelesowskim (co my uzupełniamy określeniem „platońsko-sokratejski”) – został ostatecznie zbudowany na założeniu, że z punktu widzenia politycznego przywództwa wspólnoty filozofia może okazać się pożyteczna. Bo w tej perspektywie filozofia stanowi niewiele więcej niż środek uprawy duszy: „Uprawą duszy zaś jest filozofia”⁹. Rolnik uprawia ziemię, aby uczynić ją urodzajną; podobnie niewinna dusza wymaga uprawy, aby mogła się rozwijać. Kultura w tym szczególnym sensie oznacza uprawę duszy.

KSZTAŁCENIE JAKO DROGA KU IMAGO DEI

Następny epizod w historii idei kształcenia – czy też kultury – na który zwrócimy uwagę, należy już do zupełnie innej epoki, do czasów panowania myśli chrześcijańskiej. Tym razem jako do naszych przewodników odwołujemy się do Hansa Georga Gadamera oraz do francuskiego filozofa Pierre’a Hadota.

Mάρkus przedstawia renesansowe pojęcie kształcenia w taki sposób, jakby przeciwstawiało się ono myśli scholastycznej¹⁰. W innym jednak miejscu ten sam uczony podkreśla, że oświeceniowa koncepcja kształcenia powstała w wyniku sekularyzacji idei samokształcenia należącej do tradycji chrześcijańskiej¹¹. W naszej opowieści, jak w opus magnum Gadamera, a także w cytowanej przez Mάρkusa teorii Samuela von Pufendorfa, humanistyczne pojęcie kształcenia jest nieodłączne od chrześcijańskiej idei samoformowania się. Aby uzasadnić to stwierdzenie, musimy najpierw powrócić do pojęcia „formatio”, a następnie odwołać się do chrześcijańskiej tradycji rozumienia filozofii jako

⁹ C y c e r o n, *Rozmowy tuskulańskie*, ks. II, 5, tłum. J. Śmigaj, w: tenże, „*Rozmowy tuskulańskie*” i inne pisma, tłum. J. Śmigaj, A. Cierniakowa, W. Kornatowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 69. Por. M á r k u s, dz. cyt., s. 14.

¹⁰ Według Mάρkusa „całościowa zmiana koncepcji edukacji” dokonuje się „w opozycji do średniowiecznej praktyki scholastycznej” (M á r k u s, dz. cyt., s. 15n.).

¹¹ „Temin «kształcenie» był niegdyś używany na oznaczenie procesu intelektualnego, w wyniku którego człowiek własnym działaniem przekształca swoją duszę w obraz Boga. Religijne znaczenie tego terminu zostało później zsekularyzowane przez przedstawicieli niemieckiego oświecenia”. Tamże, s. 24.

ćwiczenia duchowego, zrekonstruowanej przez Hadota. W świetle tych historycznych rekonstrukcji przedstawimy argumenty na rzecz tezy, że w koncepcji chrześcijańskiego humanizmu – w przeciwieństwie do jej zsekularyzowanej wersji – ważną rolę odgrywa rozumienie człowieka jako imago Dei.

Gadamer pisał o chrześcijańskim kontekście kształcenia w sposób raczej płytki, opierając się na pewnej niemieckiej pracy doktorskiej na temat dziejów tego pojęcia¹². Zwrócił on uwagę na „jego źródło w średniowiecznej mystyce, obecność w mystyce baroku, religijnie ugruntowaną spirytualizację w *Mesjaszu Klopstocka*”¹³.

Podstawą chrześcijańskiej idei kształcenia jest podobieństwo, które – jak wskazuje już Biblia – łączy Syna Bożego Jezusa Chrystusa i człowieka. Podobieństwo to jest częścią kondycji wspólnej wszystkim ludzkim istotom, skutkiem stworzenia człowieka przez Boga, i samo w sobie stanowi jedynie potencjał, który może zostać zrealizowany, jeśli jednostka gotowa jest podjąć działania w tym kierunku; w przeciwnym razie potencjał ten może nawet nie zostać rozbudzony. Gadamer następująco objaśnia tradycję mistyczną: „Awans słowa «kształcenie» ożywia dość starą tradycję mistyczną, wedle której Boży obraz, na podobieństwo którego został stworzony, człowiek nosi w swej duszy”¹⁴. Dodaje jednak natychmiast, że podobieństwo to nie jest zastanym faktem, lecz czymś, o co jednostka musi walczyć: człowiek „ma [to podobieństwo] w sobie rozbudowywać”¹⁵. Chociaż nosi w sobie obraz Boży, nie wolno mu ustawać w walce o jego realizację – proces ten nazywany jest w języku łacińskim „formatio”. Gadamer przyrównuje go do angielskich słów „form” i „formation” oraz do ich synonimów, które – jak twierdzi – są obecne jeszcze w pismach Shaftesbury’ego, gdy pisze on o programie autoformacji jednostki.

Siłą filozoficznej etymologii, którą przedstawia Gadamer, stanowi fakt, że ujawnia ona konflikt, czy – dokładniej mówiąc – paradoks zawarty w samym pojęciu kształcenia. Obraz Boga jest w nas i powinniśmy być za niego wdzięczni Stwórcy, który obdarował tą własnością wyłącznie nas ludzi. Z drugiej strony, chociaż źródło owego podobieństwa znajduje się w nas od początku, stanowi ono jedynie potencjał, którego realizacja w procesie autoformacji wymaga naszego wysiłku. Gadamer odnosi się do tej związanej z imago Dei podwójnej natury autoformacji we fragmencie swojego dzieła, w którym rozważa rywalizację pojęć „formatio” i „Bildung”: „W słowie «Bildung» tkwi «Bild» [obraz]. Pojęcie formy pozostaje w tyle za tajemniczą dwo-

¹² Zob. I. S c h a a r s c h m i d t, *Der Bedeutungswandel der Worte «Bilden» und «Bildung»*, Weidmann, Berlin 1931.

¹³ G a d a m e r, dz. cyt., s. 42.

¹⁴ Tamże, s. 43.

¹⁵ Tamże.

istością, z jaką «Bild» obejmuje zarazem «Nachbild» [podobiznę] i «Vorbild» [wzór]”¹⁶. W naszej interpretacji owa tajemnicza dwoistość ideału kształcenia polega na jego wewnętrznym napięciu: bo chociaż człowiek posiada już obraz Boga w sobie, musi jednak dążyć do realizacji tego podobieństwa. Obraz w tym kontekście jest zarówno pojęciem opisowym (łac. imago), jak i normatywnym (łac. exemplum). Co więcej, normatywność owa nie jest po prostu natury teoretycznej, jej celem nie jest wpływanie na bieg rzeczy przez wpływ na świat idei. Aby stać się w pełni prawdziwy, ideał kształcenia musi zostać zastosowany w praktyce. Francuski filozof i historyk filozofii Pierre Hadot niemal równolegle do Gadamera kierował uwagę filozofii współczesnej na historyczny fakt, że filozofia – zarówno w rozumieniu grecko-rzymskim, jak i chrześcijańskim z okresu jej rozkwitu – nie była systemem abstrakcyjnych idei, konstrukcją wyłącznie teoretyczną, lecz przedmiotem egzystencjalnego wyboru, który wywierał bezpośredni wpływ na życie codzienne zarówno na życie myśliciela, jak i jego odbiorców. Według filologicznie uzasadnionej, rewizjonistycznej tezy Hadota, filozofia była niegdyś postrzegana jako sposób życia i postać ćwiczenia duchowego¹⁷. Sposobem życia była zaś w tym sensie, że ten, kto pragnął zostać wtajemniczony w filozofię, musiał studiować propozycje bardziej godnych uwagi szkół filozoficznych i dowieść swojej dojrzałości przez przyłączenie się do jednej z nich. Owo przyłączenie się nie było przedsięwzięciem teoretycznym, lecz na wskroś praktycznym: podejmując taką decyzję, człowiek wybierał nie tylko zasady, lecz sposób życia, nie uzyskiwał po prostu racjonalnych wglądów, lecz przyjmował pewien sposób postępowania. Filozofia była uważana za ćwiczenie duchowe w tym znaczeniu, że wybór filozoficznej drogi życia propagowanej przez jedną ze szkół wymagał nie tylko wysiłku intelektualnego, lecz zakładał pewnego rodzaju samokształcenie, które pod wieloma względami przypominało ćwiczenia duchowe, których podjęcia oczekiwano od wyznawcy religii chrześcijańskiej. Student filozofii musiał wyrzec się własnej woli, pragnień, które prowadziłyby go na manowce, i przez swego rodzaju praktykę medytacyjną utożsamiać się ze sposobem życia odpowiadającym jego naturze – wszystko to mógł zrealizować przez umiarkowanie i samokontrolę, przez ćwiczenie się w cnocie praktycznej mądrości.

Ważnym elementem Hadota interpretacji działalności filozofa jest wskazanie, że w tradycji starożytnej filozofia sąsiadowała z religią i zakładała podjęcie przez podmiot ryzyka egzystencjalnego. Co więcej, tradycja ta nie zanikła wraz z upadkiem świata starożytnego, lecz przetrwała w nowo powstającym

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Zob. P. H a d o t, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.

w obrębie chrześcijaństwa sposobie myślenia. Jak wyjaśnia Hadot, myśliciele chrześcijańscy z powodzeniem dostosowali tę tradycję do chrześcijańskiej doktryny religijnej. W wyniku tego dostosowania narodził się chrześcijański idiom filozoficzny, którego ilustrację stanowią dzieło Boecjusza *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* czy *Wyznania* św. Augustyna – idiom ten zabezpieczył przetrwanie tradycji starożytnej praktyki filozoficznej w zmieniających się warunkach średniowiecznej i wczesnonowożytnej Europy co najmniej do czasów, w których tworzyli Montaigne i Pascal. Ważnym elementem tej tradycji jest idea, że myśli nie można oddzielać od myśliciela, że jej kształtowanie jest blisko związane ze sposobem, w jaki myśliciel kształtuje swoje dni pracy, a także siebie samego. Nigdy też myśl nie odcina się od wzorca, który określił jej powstanie i posłużył jako wskazówka do jej realizacji – od przykładu, jakiego dostarczyło życie i nauczanie Chrystusa.

OŚWIECENI IDEOLOGOWIE I KRYTYCY OGŁADY

W perspektywie koncepcji kształcenia łatwiej jest zrozumieć powstanie chrześcijańskiego humanizmu i jego pokłosia – oświecenia, które miało częściowo świecki a częściowo wyznaniowy charakter. Możemy powiedzieć – przeciwstawiając się pogładowi György’ego Márkusa – że religijne odniesienia tej koncepcji nie są jedynie niekoniecznym dodatkiem, który można we właściwym momencie odrzucić. Uzyskamy znacznie rzetelniejszy pogląd na jej rzeczywiste znaczenie, jeśli zrozumiemy, że zachowała ona wymiar transcendentálny również w swojej późnej, zsekularyzowanej wersji, jako pozostałość tej wcześniejszej fazy jej historii.

Zobaczmy, w jaki sposób zmienia się pojęcie kształcenia w okresie, w którym narodziła się nowożytność (i który dlatego jest jednoznacznie nazywany wczesną nowożytnością, chociaż i on może zostać podzielony na mniejsze części w bardziej zniuansowanej historii idei). Humanizm chrześcijański został zdefiniowany przez jego zainteresowanie dziedzictwem antyku, prowadzące do ponownego odkrycia znaczenia sztuk i retoryki dla filozofii oraz dla dyscyplin humanistycznych w ich nowożytnym rozumieniu. W przeciwieństwie do samobiczującej postawy Augustyńskiego chrześcijaństwa, które przedstawia człowieka jako skażonego winą i doświadczającego potrzeby tłumienia swojej pierwotnej natury, humanizm chrześcijański ukazuje osobę jako byt mogący się nieustannie doskonalić, czego gwarancję stanowi fakt stworzenia jej na obraz Boga. To, jaką osiągnie doskonałość, zależy w dużym stopniu od edukacji i samokształcenia. Ideał edukacji ma już wówczas zasięg wykraczający poza wąską elitę i nie oznacza zinstytucjonalizowanego programu nauczania średniowiecznego uniwersytetu. W tym nowym ideale celem nie jest po pro-

stu przekaz pewnej wiedzy mającej określoną jakość, lecz kształcenie istoty ludzkiej ze wszystkimi jej zdolnościami – swoiste formowanie charakteru. Ostatecznie człowieka od innych stworzeń odróżnia nie sama obiektywna wiedza zdobyta przez ludzki rozum, nie sama racjonalność człowieka, przypomina o jego Stwórcy – równie ważne są bowiem uczucia i wrażliwość – co stwierdza literatura retoryczna tamtych czasów – gdyż stanowią one również materię cnoty i mogą zbliżyć człowieka do jego Stwórcy, jeśli zostaną udoskonalone. W tym sensie retoryka ujawnia swoją doniosłość – w przeciwieństwie do filozofii scholastycznej czy nawet do nowożytnego pojmowania nauki (należących do dziedziny logosu) – którą uzyskuje przez moc wpływania na subtelne uczucia i uspokajania gwałtownych namiętności (należących do dziedziny pathosu), a także przez rolę, jaką odgrywa w kształtowaniu ludzkiego charakteru, czy też – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – osobowości (ethosu).

*Księga dworzanina*¹⁸ Baldassare Castiglione odegrała ważną rolę w dziejach pojęcia kształcenia w epoce humanizmu chrześcijańskiego. Dzieło to, napisane według zmodyfikowanych zasad literackiego gatunku zwierciadła, zawiera rady dotyczące właściwego sposobu zachowania przeznaczone dla szlachciców i szlachcianek, którzy pragną uzyskać wysoką pozycję na dworze. Chociaż moglibyśmy posłużyć się wieloma podobnymi przykładami, książka Castiglione warta jest wzmianki zarówno ze względu na jej niezwykle szerokie oddziaływanie¹⁹, jak i dlatego, że mówi ona wiele o społecznych uwarunkowaniach rodzącego się zainteresowania edukacją humanistyczną. *Księga dworzanina* jest charakterystycznym wytworem życia dworskiego we włoskim mieście-państwie w czasach, które nazwano renesansem. W tym właśnie kontekście przywileje społeczne uzyskiwane niegdyś przez urodzenie – co było charakterystyczne dla systemu feudalnego – zostają zastąpione lub przynajmniej częściowo uzupełnione indywidualnymi zaletami związanymi z erudycją humanistyczną, ogładą oraz innymi doskonałościami artystycznymi i społecznymi, jak biegłość w sztukach pięknych, muzyce, języku i architekturze, które stały się częściami tego, co dużo później nazwano ideałem kształcenia. *Księga dworzanina* stała się szeroko znana jako przydatne streszczenie norm grzeczności charakterystycznych dla tego wieku w całej Europie; stała się także kamieniem milowym na drodze do wyraźnie skonceptualizowanej postaci tego ideału.

Dzieło Castiglione jest istotne dla naszej opowieści z jeszcze innego powodu: rozbudziło ono w swoich ówczesnych czytelnikach świadomość

¹⁸ Zob. B. de Castiglione, *Księga dworzanina* (fragmenty), tłum. A. Jaźwińska-Pudlis, http://www.demusica.pl/cmsimple/images/file/diagonali_2_castiglione.pdf. Zob. też: Ł. Górnicki, *Dworzanin polski*, t. 1-2, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1954 (przyp. tłum.).

¹⁹ Na temat recepcji tej książki zob. P. Burke, *The Fortunes of the „Courtier”: The European Reception of Castiglione’s „Cortegiano”*, Polity Press, Cambridge 1995.

wagi norm samokształcenia czy samourabiania (ang. self-fashioning)²⁰. Innymi słowy, skierowała ich uwagę na niedostrzeganą wcześniej możliwość osiągnięcia przez wszystkich poziomu samowiedzy pozwalającego im przekształcać swoją duchową strukturę i kształtować charakter – a także na fakt, iż ta wewnętrzna praca może im również pomóc w zyskaniu zewnętrznego uznania. Zdanie sobie z tego sprawy mogło doprowadzić czytelnika książki Castiglione do wniosku, że los jednostki nie jest zdeterminowany, że jest ona zdolna do odegrania w nim znaczącej roli. Chociaż nacisków zewnętrznych nie można pominąć, można je jednak w pewnych granicach zmodyfikować. Wewnętrzny świat jednostki, jej postawy, uczucia, namiętności, życzenia i akty woli są znane – w pewnej mierze – tylko jej; i w tej mierze tylko ona może je świadomie zmienić. Oczywiście myśl psychologiczna tamtych czasów nie da się łatwo porównać z dzisiejszym stanem psychologii: polegano wówczas przede wszystkim na wynikach filozofii starożytnej, lecz monumentalne dzieło Montaigne’a jest dowodem, że we wczesnej nowożytności dokonano ważnych praktycznych obserwacji z zakresu samowiedzy, niepozbawionych związków z tradycją chrześcijańskiej literatury duchowej (włącznie z działami Augustyna) i jej wytworami (takimi jak pisma św. Jana od Krzyża czy św. Teresy z Ávila)²¹. Gatunki literackie, w których znajdowała swój wyraz chrześcijańska duchowość, zwykle służą dzisiaj fikcji literackiej. Literatura samokształceniowa natomiast została przywrócona do życia w wieku oświecenia²².

Oczywisty wydaje się wybór lorda Anthony’ego Ashleya Coopera, trzeciego hrabiego Shaftesbury, jako reprezentanta tego okresu. Jego prywatnym nauczycielem był John Locke, jeden z największych filozofów tej epoki. Uczeń jednak zwrócił się przeciwko swemu mistrzowi, krytykując epistemologicznie zorientowaną filozofię, jaką Locke uprawiał w ślad za Kartezjuszem, i powracając do radykalnego programu neohumanizmu jako podstawy własnego projektu oświeceniowego. Zderzenie dyskursów intelektualnych postawiło w innym świetle prowadzony wówczas spór między – jak ich nazywano – starożytnikami a nowożytnikami. Okazało się, że reinterpretacja dziedzictwa antyku w wieku osiemnastym może zawierać realny społeczny potencjał reformatorski. Shaftesbury pojmował mądrość w sposób sokratejski, lecz intereso-

²⁰ Pojęcie „self-fashioning” zostało wprowadzone przez historyka literatury Stephena Greenblatt (zob. S. Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, University of Chicago Press, Chicago 1984).

²¹ Na temat znaczenia piśmiennictwa duchowego dla literatury zob. Á. Cséke, *Jezuita barokk?*, w: *Fejezetek a kora modern esztétikai gondolkodás történetéből* (1450-1650), red. F.H. Hörcher, L’Harmattan, Budapest 2013, s. 61-86.

²² Ważne stadium pośrednie w tym procesie stanowi barok, który koncentruje się na nieszczerości przedstawienia, na symulacji i fałszu. Barokowym mistrzem samokształcenia, istotnym dla metanarracji Gadamera, jest Baltasar Gracián.

wał się także innymi wielkimi poprzednikami i był otwarty na idee wywodzące się z teorii retorycznej, sztuk pięknych i literatury – form sztuki, które miały wkrótce zostać objęte w rodzących się wówczas dyskursach jednym pojęciem sztuki. Miłość mądrości (philo-sophia) uważał on za coś więcej niż szczegółowy dyskurs naukowy, określony ścisłą metodologią badań. Odkrył w niej drogę, która mogła zaprowadzić do samowiedzy, a przez nią – również do samokształcenia.

Program Shaftesbury’ego nie miał jednak na celu po prostu rozwiązania egzystencjalnych problemów jednostki, nie był wyłącznie techniką samowychowania. Spełniał również inną funkcję: przygotowanie do umiarkowanej transformacji społecznej. Ktoś, kto wyrobił w sobie idealnie wszechstronnego ducha, nie jest już uprzywilejowany w sensie właściwym społeczeństwu feudalnemu, lecz staje się zdolny do włączenia się w idealną, duchową arystokrację w sensie, w jakim rozumiał ten termin Arystoteles. Stanowi ona elitę, która może sprawować prawowitą władzę w społeczeństwie, jej członkowie są bowiem najlepiej wyposażeni do tej misji – intelektualnie, moralnie, a także pod względem umiejętności właściwego zachowania się. Duchowe wyrobienie nie oznacza po prostu nabycia wiedzy o świecie bądź odpowiednich zewnętrznych manier. Oznacza raczej (czy też poza tym) posiadanie pewnych duchowych cnót, które charakteryzowały w tradycji grecko-rzymskiej i chrześcijańskiej męża stanu (bądź aktywną politycznie kobietę) zdolnego podejmować właściwe decyzje we właściwym czasie.

Innymi słowy, oświecenie przejmując od chrześcijańskiego humanizmu pojęcie cnoty opartej na (samo)kształceniu i dostrzega w niej warunek odnowy społecznej, aktualizując za pomocą republikańskiego modelu odpowiedzialnych i odpowiednio ukształtowanych obywateli wcześniejsze modele bios i zmierzając ku ideałowi nowej arystokracji (która zastąpi rządy właścicieli ziemskich reprezentujących swoje interesy wybieranym parlamentem reprezentującym całą populację) bądź filozofa-króla (innymi słowy, oświeconego władcy absolutnego). W wizji tej ważną rolę przypisuje się idei postępu, rozwoju i reformy. Życie społeczne w tym ujęciu charakteryzuje się pewnego rodzaju teleologiczną dynamiką: nie tylko jednostka może realizować swój potencjał, lecz podobny cel motywuje również wspólnotę polityczną, a czasami nawet państwo.

Postęp społeczny to idea, która na wiele sposobów pojawia się w konkurujących paradygmatach oświecenia narodowego i kosmopolitycznego. Model brytyjski na przykład oparty jest na szkockiej filozofii historii, nazywanej też ogólnie teorią czterech etapów. Zgodnie z tym modelem, społeczeństwa europejskie rozwijają się według pewnego idealnego wzoru, określonego porządku następujących po sobie faz. Dzieje tej idei sięgają wczesnonowożytnej teorii prawa naturalnego. Jest ona obecna na przykład w myśli Pufendorfa w wieku

siedemnastym, a osiąga w pełni rozwiniętą postać w osiemnastowiecznych teoriach powstałych we Francji i Szkocji²³. W tym miejscu należy zauważyć zwłaszcza twórczość Anne Roberta Jacquesa Turgota oraz Adama Smitha *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*²⁴. Książką poświęconą w całości temu modelowi rozwoju jest Adama Fergusona *An Essay on the History of Civil Society* z roku 1767²⁵.

Dzieła wspomnianych myślicieli mają wspólne przesłanie i nie stanowią jedynie opisu dziejów, charakteryzuje je bowiem również wymiar normatywny, stanowiący część doktryny moralnej ich autorów. W tym ujęciu rozwój społeczeństw ludzkich powinien dokonywać się w następujących etapach: społeczeństwa łowiecko-zbierackiego, pasterskiego, rolniczego i kupieckiego. Postęp pozwalający na przejście z jednej fazy do następnej nie ma wyłącznie charakteru technicznego. Według przyjmowanej przez tych autorów hipotezy nowa faza zawsze charakteryzuje się wyższym stopniem wyrafinowania obyczajów moralnych i ogłady. Oczywiście Wielka Brytania reprezentuje najwyższy poziom wyrafinowania pod względem ogłady i obyczajów obywatelskich panujących w jej społeczeństwie kupieckim. Przyczyną postępu jest fakt, że w społeczeństwie tym, gdy tylko minie niebezpieczeństwo, zaczynają rozkwitać nauki i sztuki, co pozwala wydać owoce działaniom ludzkich podmiotów. Każdy zaś członek społeczeństwa może z tych owoców swobodnie korzystać, rząd bowiem jest w stanie zabezpieczyć własność jednostek i ich osobiste bezpieczeństwo: „Jak starożytne republiki zaraz po niepokojących zamieszkach albo jak królestwo Wielkiej Brytanii po zakończeniu wojen domowych, zachowują one ducha aktywności, który się niedawno przebudził, i z równym wigorem oddają się wszystkim zajęciom, czy to polityce, czy to nauce, czy sztuce”²⁶. Ferguson, który pochodził ze szkockich gór, służył w wojsku jako kapelan i uczestniczył w kilku poważnych bitwach na kontynencie, uznał za istotne podkreślić, że cnoty obywatelskie nie powinny prze-

²³ Zob. I. H o n t, *The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundations of the „Four-Stages Theory”*, w: *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, red. A. Pagden, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 253-276.

²⁴ Zob. A. S m i t h, *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*, Clarendon Press, Oxford 1896 (<http://archive.org/stream/lecturesonjustic00smituoft#page/n7/mode/2up>). Warto jednak zauważyć, że argumentacja samego Smitha na rzecz odwróconego porządku etapów w rozwoju handlu w nowożytnej Europie odbiega od przypadku paradygmatycznego.

²⁵ Zob. A. F e r g u s o n, *An Essay on the History of Civil Society*, T. Cadell, London 1782 (<http://oll.libertyfund.org/titles/1428>). Zob. też szczegółowe omówienie historii rozumowanej uprawianej przez uczonych szkockiego oświecenia: F.H. H ö r c h e r, *A mérséklet filozófiája a skót felvilágosodásban*, w: *A skót felvilágosodás. Morálfilozófiai szöveggyűjtemény*, red. F.H. Hörcher, Osiris, Budapest 1996, s. 295-396.

²⁶ F e r g u s o n, dz. cyt., cz. 5, rozdz. 2, „Of the Temporary Efforts and Relaxations of the National Spirit”, s. 355.

słaniać cnót wojennych, w przeciwnym razie prowadzą do błędu: „Lecz jeśli narody starają się urzeczywistnić plan powiększenia i zaprowadzenia pokoju, tak że ich członkowie nie będą już dostrzegać wspólnych więzi społecznych, ani też, powodowani przywiązaniem, angażować się dla sprawy swojego kraju, to muszą one popełniać błąd odwrotny i pozostawiając zbyt mało, by poruszyć ludzkie dusze, sprowadzają wieki niemocy, jeśli nie rozkładu”²⁷. W jego ujęciu niezakłócone działanie społeczeństwa wymaga od jednostek, oprócz troski o indywidualną wolność, również gotowości do ofiar w służbie wolności wspólnoty. Żadne społeczeństwo nie może funkcjonować, jeśli „okaleczono zmysł publiczny w umysłach ludzkich”²⁸.

Konflikt między ideałem wyrobionego umysłu a poczuciem wspólnoty nie stanowi tematu poruszanego jedynie w pismach Fergusona. Przykład zmierzchu wysoce cywilizowanego cesarstwa rzymskiego nie przestaje nawiedzać wyobraźni oświeceniowych autorów, zagłębianych w kulturze starożytnego Rzymu. Rozważali oni na wiele sposobów brak dbałości ze strony skorumpowanej rzymskiej elity, kierującej się interesem jednostkowym lub frakcyjnym, o interes wspólny, o to, co Ferguson nazwał duchem narodowym. Narracja ta opierała się najpierw na pracy Monteskiusza *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*²⁹, później na dziele Edwarda Gibbona, który medytował nad upadkiem Rzymu w sposób podobny do francuskiego myśliciela, lecz dużo bardziej konkretnie i szczegółowo³⁰. Obydwaj podzielali popularny pogląd, że imperia przeżywają cykle życiowe tak samo, jak jednostki, i dlatego powstanie, rozwój i upadek stanowią ważne fazy w życiu tych politycznych zjawisk. Gibbon był do pewnego stopnia „konserwatywny” w swoich poglądach i – podobnie jak Burke – ostrzegał swoich czytelników przez przesadą zarówno w polityce, jak i w religii. Jego zdaniem entuzjazm w tych dziedzinach może przynosić katastrofalne skutki. W swoim opus magnum uparcie poszukuje on odpowiedzi na pytanie, co doprowadziło potężne imperium rzymskie do upadku. Jego drobiazgowo analizy pokazują, że cywilizacje, które przekroczyły już swój zenit, są niezdolne do obrony przed niecywilizowanymi, barbarzyńskimi najeźdźcami. Opierając się na rozróżnieniu dokonany przez Arystotelesa, Gibbon wyróżnia dwa typy ludów barbarzyńskich (czyli nie-rzymskich): jedni są barbarzyńcami, ponieważ – chociaż niegdyś byli wyrobieni duchowo – utracili wolność, zmuszeni

²⁷ Tamże, cz. 3, „Of Relaxations in the National Spirit Incident to Polished Nations”, s. 367.

²⁸ Tamże, s. 372.

²⁹ Zob. Ch.L. de S e c o n d a t M o n t e s q u i e u, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Librairie Ch. Poussielgue, Paris 1907 (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5455291d/f7.image>).

³⁰ Zob. E. G i b b o n, *Upadek cesarstwa rzymskiego na Zachodzie*, tłum. J. Szymańska, M. Szymański, PIW, Warszawa 2000.

do życia pod despotycznymi rządami potężnego autokraty; do drugiego typu należą ludzie wolni, lecz żyjący w niezorganizowanych wspólnotach i zachowujący się w sposób niehumanitarny, dzikie narody wędrowne³¹. Analiza Gibbona kazała jego czytelnikom uznawać pewne współczesne im zjawiska za barbarzyńskie, włącznie z rewolucyjnymi namiętnościami demokratycznego ducha, które znalazły ujście w wybuchu rewolucji francuskiej dokładnie rok po publikacji ostatnich tomów jego autorytatywnego dzieła³². W swoich wpływowych ostrzeżeniach Gibbon wyraził jedną z najdonioślejszych doktryn późnego oświecenia, wskazując czytelnikom niebezpieczeństwa związane z kulturą, której okres rozkwitu przeminął.

Innym „wewnętrznym” krytykiem oświecenia był Jean-Jacques Rousseau, który podkreślał – zgodnie z obywatelskimi tradycjami swojego rodzinnego miasta-państwa Genewy – zmysł publiczny, przeciwstawiając go pogoni za własną korzyścią, poszukiwaniu przyjemności, sposobowi myślenia według formuły „sztuka dla sztuki” popularnemu w oświeconych salonach paryskich, gdzie myśliciel ten bywał przedmiotem drwin. Jego zdaniem rozkwit sztuki i nauk, charakterystyczny dla niektórych okresów dziejowych – na przykład dla społeczeństw kupieckich – jest wrogi obyczajom moralnym i niemożliwy do pogodzenia ze społeczeństwem obywatelskim, które spełniałoby wymogi starożytnej (i chrześcijańskiej) mądrości: „Nasze dusze uległy zepsuciu w takiej mierze, w jakiej nasze nauki i sztuki postąpiły ku doskonałości. [...] Zobaczyliśmy cnotę ulatującą tak wysoko, że jej światło wzniosło się nad naszym horyzontem”³³. Rousseau przeciwstawia zepsucie rzekomo wyczerpanej, upadającej cywilizacji (żeby zilustrować jego twierdzenie, pomyślmy o dwóch głośnych postaciach późnego oświecenia, z których każda jest na swój sposób paradygmatyczna: Casanovie i markizie de Sade), naiwnemu zachwytowi niewinnością szlachetnego dzikusa, potępieniu współczesnych sztuk i nauk zebranych w encyklopedii sporządzonej przez jego niegdysiejszych przyjaciół, Diderota i D’Alemberta, przyjmując jako standard opiewany w po-

³¹ „Posługując się obrazem ateńskiej polis w celu stworzenia takiej skali [rozwoju – P.M.], Arystoteles podzielił «barbarzyńców» na mieszkańców miast i brzegów rzek Wschodu, cywilizowanych, lecz żyjących pod rządami despotów, które uczyniły z nich niewolników, oraz mieszkańców lasów i równin Północy, wolnych, lecz gwałtownych, krwiożerczych i odznaczających się tym, co później zyskało im określenie «dzicy». Od tego czasu przyjęło się rozróżnienie barbarzyńców służalczych i dzikich”. J.G.A. Pocock, *Edward Gibbon in History: Aspects of the Text in „The History of the Decline and Fall of the Roman Empire”*, w: *The Tanner Lectures on Human Values*, t. 11, red. G.B. Peterson, University of Utah Press, Salt Lake City 1988, s. 317 (http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/pocock90.pdf).

³² Zob. E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, t. 1-6, Strahan & Cadell, London 1776-1789.

³³ J.J. Rousseau, *Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*, http://athena.unige.ch/athena/rousseau/rousseau_discours_sciences_arts.html.

eżji pierwszy czysty i szczerzy złoty wiek, który przedstawił w swojej teorii rozumowanej historii języka. Będąc nie tylko filozofem, lecz także utalentowanym powieściopisarzem (i może nieco mniej utalentowanym autorem librett operowych), w swoich powszechnie czytanych powieściach propagował ten sam ideał niewinności. W swoim Bildungsroman (powieści o kształceniu³⁴), *Emil, czyli o wychowaniu* z roku 1762 z naciskiem domaga się, by rodzina – bądź wspomagany przez państwo system wychowawczy – nie niszczyły naturalnej kondycji moralnej, w jakiej się człowiek urodził³⁵. Mocny, przeniknięty pasją głos dzieła Rousseau nie tylko wyraził oświeceniową krytykę oświecenia, lecz także krytykę humanistycznego ideału kształcenia jako takiego. Filozof-samouk licznymi przykładami swoich dawnych przyjaciół przekonująco ilustruje moralne i społeczne ryzyko związane z przypisywaniem filozofii nadmiernej wagi. Przeformułowując Pascalowską krytykę Kartezjusza oraz Shaftesbury’ego krytykę Hume’a, racjonalnie potępia on przesadny kult rozumu, tak charakterystyczny dla oświecenia francuskiego³⁶. Przedstawia filozoficzne uzasadnienie pierwszeństwa poetyki emocji, która – jak twierdzi – jest bardziej wiarygodnym przewodnikiem dla działającego w społeczeństwie podmiotu niż argumenty rozumowe. Najważniejszym przesłaniem tej książki jest zakwestionowanie sensu i doniosłości kategorii kształcenia: Rousseau wątpi, że kultura, ogłada i grzeczność wprowadzą jego współczesnych na wyższy poziom moralny, a nawet, że są one cnotami w tradycyjnym (starożytnym i chrześcijańskim) znaczeniu.

Oczywiście możemy tutaj przedstawić jedynie bardzo pospieszną i dlatego nadmiernie uproszczoną rekonstrukcję historii niektórych oświeceniowych poglądów dotyczących ogłady. Nie odnieśliśmy się na przykład do niemieckiego rozdziału tych dzieł – chociaż Bildungsroman Goethego stanowi niewątpliwie paradygmatyczną obronę ideału kształcenia³⁷. Żadna rekonstrukcja dyskursu na temat kształcenia nie powinna pomijać wpływowej działalności

³⁴ Zob. M. Engel, *Variants of the Romantic „Bildungsroman” (with a Short Note on the „Artist Novel”)*, w: *A Comparative History of Literatures in European Languages*, t. 23, *Romantic Prose Fiction*, red. G. Gillespie i in., John Benjamins Publishing Company, Amsterdam–Philadelphia 2014, s. 263–295. Engel odróżnia Bildungsroman od Erziehungsroman (powieści o wychowaniu), która stanowi podgatunek Entwicklungsroman (powieści o rozwoju).

³⁵ Zob. J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. W. Husarski, t. 1–2, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1955.

³⁶ Zob. F.A. Hayek, *Nadużycie rozumu*, tłum. Z. Siembierowicz, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2002.

³⁷ Na temat Bildungsroman zob. G. Summerville, L. Downard, *New Perspectives on the European Bildungsroman*, Continuum, London 2010 (tę nową monografię również rozpoczyna omówienie dzieła Goethego *Lata nauki Wilhelma Meistra*).

popularnych filozofów niemieckich³⁸. Obecne omówienie tej historii zmierzało jednak tylko do wykazania, że oświecenie zachowało bliski związek z antycznym i chrześcijańskim humanistycznym ideałem kształcenia, odnosząc się do niego zarówno w tonie afirmatywnym, jak i krytycznym.

Ostatnia część artykułu przypomina systematyczną obronę tego ideału przez rekonstrukcję dwóch sprzecznych momentów niezwykle umysłowości klasycznego niemieckiego myśliciela liberalnego Wilhelma von Humboldta. To krótkie omówienie pojęcia kształcenia według przyjętego przez niego klucza przygotowuje grunt dla zwięzłej, ogólnej oceny nieprzemijającej doniosłości tego pojęcia.

HUMBOLDTA DWA POJĘCIA KSZTAŁCENIA

Poglądy klasycznych (w większości dziewiętnastowiecznych) liberałów niemieckich na temat funkcji kształcenia zostały swobodnie streszczone w zaproponowanych przez Humboldta ideach wychowawczych³⁹. Przesunięcie akcentów w jego myśli pozwoli nam również dostrzec wewnętrzne napięcie charakterystyczne dla liberalnej ideologii kształcenia.

Wilhelm Humboldt rozpoczynał karierę jako kosmopolityczny, francusko-niemiecki autor oświeceniowy, który kształcenie uważał za realizację programu spełniania własnego „ja” – zgodnie ze swoją filozofią polityki łączącą koncepcję państwa minimalnego z ideą wolności jednostki. W drugim okresie swojej twórczości umieścił on jednak zmysł publiczny, pojmowany podobnie jak u Fergusona, na szczycie swojej hierarchii wartości, poddając w ten sposób krytyce również własne wcześniejsze poglądy.

W rozdziale poświęconym Humboldtowi Georg G. Iggers, autor monografii na temat niemieckiej myśli historycznej, przedstawia go w następujący sposób: „Arystokrata o kosmopolitycznym światopoglądzie, przyjaciel Goethego i – przede wszystkim – Schillera, z którym wymienił ponad tysiąc listów, Humboldt, w przededniu inwazji rewolucyjnej Francji na Niemcy, w pełni podzielał ówczesny ideał człowieczeństwa (niem. Humanitätsideal)”⁴⁰. Obywatele oświeczonej Republiki Literackiej, garstka współczesnych Humboldtowi twórców, potrafiła zrozumieć jego cel. Rozróżnienie pojęciowe, z którego korzystał nawet Hegel, kiedy dokonywał wyraźnego, filozoficznego rozróż-

³⁸ Zob. F. H ö r c h e r, *Sensus Communis in Gellert, Garva and Feder: An Anglo-Scottish element in German Popular Philosophy*, w: tenże, *Prudentia Iuris: Towards a Pragmatic Theory of Natural Law*, Akadémiai Kiadó, Budapest 2000, s. 137-157.

³⁹ W mojej interpretacji myśli Humboldta opieram się w dużej mierze na cytowanym już dziele Georga G. Iggersa.

⁴⁰ Iggers, dz. cyt., s. 44.

nienia państwa i społeczeństwa obywatelskiego⁴¹, odegrało kluczową rolę w argumentacji Humboldta, stanowiło bowiem poparcie jego centralnej (klasycznej) liberalnej przesłanki: niezachwianego szacunku dla indywidualności (romantycznej). Oto rdzeń jego myśli, łączący go także z romantykami, dzięki któremu powrócił do starożytnego skupienia się na samowiedzy wyrażonej w delfickiej maksymie „Poznaj samego siebie”.

W kulturowym kontekście niemieckiego romantyzmu również odnajdujemy sposób składnia hołdu Grekom. Delfickie ostrzeżenie, by troszczyć się o swój charakter, zostało zinterpretowane przez klasycznych autorów niemieckich jako wyniesienie „ja”. Humboldt – między innymi – wydestylował swoje pojęcie indywidualności z tego dwojakiego duchowego źródła. Dlatego też jego teoria nie jest jeszcze dojrzałym romantycznym wyniesieniem jaźni, którego przykładem może być ogłoszona w roku 1873 *Autobiografia*⁴² Johna Stuarta Milla. Humboldta pojęcie indywidualności nie koncentruje się na irracjonalnym strumieniu ludzkich namiętności w takim stopniu, jak ma to miejsce w przypadku pojęcia artysty-geniusza w romantycznych teoriach muzyki (pomyślmy o postaciach takich, jak Beethoven, Chopin czy później Wagner) czy też literatury (przypomnijmy przede wszystkim postać Byrona). Świat młodego Humboldta jest wciąż kosmosem Goetheańskiej, oświeconej racjonalności: „Prawdziwym celem człowieka – celem wyznaczonym dlań nie przez zmieniające się skłonności, lecz przez wieczny, niezmienny rozum – [jest] jak najwyższe i jak najbardziej proporcjonalne ukształtowanie jego zdolności, tak by stworzyły one całość”⁴³. A jednak Humboldt – dziecko „epoki wrażliwości”, miłośnik umiarkowanego sentymentalizmu – jest uważnym obserwatorem roli, jaką odgrywają łagodne namiętności w kształtowaniu charakteru jednostki: harmonijna współpraca władz człowieka obejmuje również pielęgnowanie uczuć. Proponuje on, by zamiast wypierać ludzkie namiętności – co zalecały stoicyzm i ascetyczne chrześcijaństwo – nauczyć się wyciszać je tak, aby mogły działać w zgodzie z najlepszymi (krótko- i długoterminowymi) interesami jednostki.

Co również godne uwagi, w społecznej wizji Humboldta nie znajdziemy idei prostej, motywowanej korzyścią konkurencji poszczególnych jednostek, które dążą do samorealizacji, jaka występuje w głównym nurcie atomistycznego, klasycznoliberalnego indywidualizmu, wywodzącego się z wcześniejszych

⁴¹ Zob. N. W a s z e k, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of „Civil Society”*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988.

⁴² Zob. J.S. M i l l, *Autobiografia*, tłum. M. Szerera, Spółdzielnia Wydawnicza Wiedza, Warszawa 1946.

⁴³ W. v o n H u m b o l d t, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, t. 1, B. Behr's Verlag, Berlin 1903, s. 106. Por. I g g e r s, dz. cyt., s. 46.

teorii prawa, którym Iggers przeciwstawia sposób myślenia Humboldta. Zgodnie z oświeceniowym rozumieniem skłonności społecznych Humboldt ujmował społeczeństwo jako twór naturalny i twierdził, że „wśród rozwijających się indywidualności panuje podstawowa harmonia, a społeczeństwa jako takiego, które odróżniał od państwa, nie uważał za istotne źródło przymusu”⁴⁴. Jego wizja była pod tym względem dużo bardziej arystotelesowska niż hobbes’owska i opierała się na pochodzącym od filozofów greckich pojęciu naturalnie danej i społecznie pielęgnowanej przyjaźni (pomyślmy o takich powieściopisarzach brytyjskich, jak Jane Austen).

Oczywiście Humboldt ujęcie skłonności społecznych w pierwszym okresie jego twórczości jest apolityczne: współpraca ma miejsce w ramach tego, co Hegel nazywa społeczeństwem obywatelskim, a nie w państwie – to ostatnie spełnia jedynie funkcję instytucjonalną, zapewnia bezpieczeństwo wewnętrzne i zewnętrzne. Państwo może jedynie ochraniać ludzką współpracę – spełnienie wszystkich innych warunków musi zostać zagwarantowane przez wewnętrzne, psychiczne zdolności jednostek i ich interakcje. Jednostki mogą zrealizować swój potencjał, jedynie polegając na własnych wewnętrznych zasobach: według Humboldta najwyższy ideał zostałby spełniony, gdyby „każdy rozwijał się sam z siebie i ze względu na siebie”⁴⁵. W pierwszym okresie twórczości Humboldt bezsprzecznie preferował aspekt ideału kształcenia ukazujący opanowanie namiętności jako środek do spełnienia się jednostki, lecz już nawet ta postać jego teorii odbiega od indywidualistycznej ideologii klasycznego liberalizmu niemieckiego.

Humboldt w indywidualistycznym okresie swojej twórczości miał dobre powody, by zachowywać ostrożny dystans wobec państwa: ostatecznie oświecony absolutyzm państwa pruskiego nie miał przede wszystkim na celu spełniania się jednostek. A jednak nie jest zaskakujące, że autor ten ujrzał rzeczy w innym świetle, gdy uznał, że samorealizacja jednostki nie znajduje się w opozycji do państwa, lecz mu służy. Kiedy przyjął na siebie odpowiedzialność związaną ze stanowiskiem w administracji publicznej, jego poglądy zmieniły się szybko i radykalnie. Jak widzieliśmy w przypadku Fergusona, w dyskusjach publicznych już w oświeceniu pojawił się głos wyraźnie krytyczny, ostrzegający przed niebezpieczeństwami ustroju społecznego zorientowanego na jednostkę, a po okrucieństwach rewolucji francuskiej i brutalnych podbojach zainicjowanych przez Napoleona i dokonanych pod jego wodzą, idea ta stała się popularna, zwłaszcza wśród Niemców, których duma narodowa została przez Francuzów zraniona. W tym właśnie kontekście należy interpretować nową tezę Humboldta, zgodnie z którą Niemcy mają szansę

⁴⁴ Iggers, dz. cyt., s. 46.

⁴⁵ Von Humboldt, dz. cyt., s. 106. Por. Iggers, dz. cyt., s. 46.

zminimalizować zagrożenie militarne tylko wtedy, gdy poszczególni obywatele państwa będą gotowi do poświęceń dla obrony dobra wspólnego. Był on przekonany, że ojczyzna w jego czasach potrzebuje wszystkich możliwych środków, aby „natchnąć obywatela duchem prawdziwej wojny”⁴⁶. W ten sposób odchodzi on od swojego wcześniejszego zainteresowania głównie duchowo-intelektualnymi potrzebami jednostki w kierunku teorii, w której priorytet stanowi bezpieczeństwo publiczne. Również w tym kontekście kształcenie zachowuje swoją wagę, gdyż może służyć społecznemu celowi zapewnienia harmonii między obywatelami, co umożliwi im wspólną obronę ojczyzny, kiedy zajdzie taka potrzeba.

Pojęcie kształcenia ma jednak jeszcze jeden wymiar, który odgrywa kluczową rolę w koncepcji Humboldta. Zauważa on, że pojęcie to może odnosić się zarówno do rzeczywistości zewnętrznej, jak i do wnętrza jednostki. Co interesujące, dwubiegunowość ta wiąże się z inną, wspomnianą wcześniej dwoistością: kształcenie można ujmować zarówno z punktu widzenia jednostki, jak i wspólnoty. We fragmencie zatytułowanym *Theorie der Bildung des Menschen*⁴⁷ [„Teoria kształcenia człowieka”] z lat 1793-1794 przypisuje on relacjom międzyosobowym większą wagę niż własnemu „ja”, długoterminowe skutki działań jednostek nabierają więc dla niego dużo większego znaczenia: „Człowiek [...] niezmierzający do żadnego konkretnego celu pragnie tylko wzmocnić i powiększyć swoje naturalne siły, i nadać swojemu bytowi wartość i trwałość”⁴⁸. Chociaż kształcenie nadal uważane jest za autoformację, jego powodzenie nie jest niezależne od długotrwałego społecznego uznania.

Posługując się arystotelesowskim rozróżnieniem materii i formy, Humboldt włącza się w główny nurt klasycznej filozofii niemieckiej, gdy pisze, że działająca w człowieku siła, jego zdolność rozumowania, jest „czystą formą”, która „potrzebuje materii, aby się w niej wyrazić, i w ten sposób przetrwać”⁴⁹. Rozum, aby znaleźć tworzywo, przez które będzie się mógł wyrazić, zwraca się ku światu zewnętrznemu, co pozwala mu zdobyć wiedzę i podjąć działanie. Wyjaśnia to, dlaczego dla indywiduum ważne jest nie to, co od świata uzyskuje, ani jakie skutki przynosi jego działanie na zewnątrz, lecz odbudowa jego wewnętrznej świątyni. Chodzi mu właśnie o „wewnętrzną poprawę i uszlachetnienie, a przynajmniej o ukojenie wewnętrznego niepokoju, który go zjada”⁵⁰. Dowiadując się bowiem więcej o świecie, lepiej rozumie tylko sie-

⁴⁶ V o n H u m b o l d t, dz. cyt., s. 137. P o r. I g g e r s, dz. cyt., s. 47.

⁴⁷ Zob. W. v o n H u m b o l d t, *Theorie der Bildung des Menschen*, w: *Allgemeine Bildung. Analysen zu ihrer Wirklichkeit, Versuche über ihre Zukunft*, red. H.E. Tenroth, Juventa Verlag, Weinheim-München 1986, s. 32-38 (<http://www2.ibw.uni-heidelberg.de/~aeschule/HumboldtTB.pdf>).

⁴⁸ Tamże, s. 33.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

bie. Przez swoją aktywność w świecie zewnętrznym pragnie jedynie uczynić swoje wewnętrzne „ja” wolnym i niezależnym.

Należy oczywiście zauważyć, że za tymi ideami stoi bardziej wyszukana postać Kantowskiej doktryny o człowieku poznającym samego siebie i w ten sposób ukazującym zarówno sobie, jak i światu swoją godność i analogiczność do Boga. Ujawnia się to w pewnym szczególe jego doktryny: w tezie, że jednostka stanie się częścią całej ludzkości poprzez poznanie swojej jednostkowości. Rasę ludzką charakteryzują wartości, do których jednostki dążą w ten refleksyjny sposób: wykształcenie (niem. *Bildung*), mądrość (niem. *Weisheit*) i cnota (niem. *Tugend*).

Wraz z tą ideą Humboldta powracamy do tradycji starożytnej, grecko-rzymskiej, oraz do wielkiej tradycji chrześcijańsko-katolickiej, od których rozpoczęliśmy nasz przegląd, przeprowadzając wpierw narrację przez idee Cyserona do poglądów Arystotelesa. Ten ostatni wywarł decydujący wpływ na średniowieczne chrześcijaństwo, częściowo ze względu na swoją etykę, w której przedstawia cnotę jako konieczny element udanego życia jednostki. W Arystotelesa filozofii praktycznej owoce życia pozostaje w ścisłym związku z filozofią, a raczej z czymś więcej – z mądrością (gr. *sophia*). Głoszona przez Arystotelesa – zgodnie z nauczaniem jego mistrzów, Sokratesa i Platona – teza o związku spełnionego ludzkiego życia i mądrości została w poglądach posępnych stoików przefiltrowana przez doktrynę ataraksji. Afirmację tego związku wzmocniło chrześcijaństwo, wyjaśniając zbieżność mądrości i samokształcenia z egzystencjalną walką prowadzoną w ziemskim życiu przez człowieka obciążonego grzechem pierworodnym i predestynacją, zbawionego jednak przez naukę o życiu wiecznym. Zachodzenie owego związku zostało ponownie potwierdzone w humanistycznych ideach okresu wczesnonowoczesnego.

Według Humboldta rozumienia tej długiej tradycji europejskiej, jednostka, zwracając się ku światu zewnętrznemu, podejmuje wysiłek utrwalenia wartości zawartych w strukturze jej mikrokosmosu. Przez akty twórcze chce ona przekroczyć swoją przemijającą naturę. Narodziny stworzonego przez nią dzieła sztuki budzą w niej „kojące myśli o pewnej ciągłości doskonalenia i kształcenia”⁵¹. Aktywna osobowość dąży do przekazania innym (jako pewnego rodzaju dziedzictwa) wartości, które pielęgnowała w swoim wnętrzu – kultura jako zjawisko społeczne jest w tym znaczeniu duchowym zwycięstwem nad fizycznym rozkładem, zwycięstwem zmaterializowanym w fizycznej formie.

W tym miejscu możemy dostrzec doniosłość, jaką Humboldt przypisywał sztuce w swojej teorii kształcenia. Jednostka stara się przedstawić duchowe owoce swojego wewnętrznego świata, by „nie zagubiła samej siebie w tym

⁵¹ Tamże, s. 35.

procesie alienacji”⁵². Twórczy akt artysty służy unieśmiertelnieniu tych owoców. Aby to osiągnąć, artysta „musi zbliżyć się do masy przedmiotów, odcisnąć w tym tworzywie kształt swojego ducha i bardziej upodobnić jedno do drugiego”⁵³. Może on zachować siebie w nieskończonym świecie, jeśli wytyczy granice swojej aktywności, „aby w sposób pusty i jałowy nie zagubić się w nieskończoności”⁵⁴. Dzięki temu nałożonemu na siebie ograniczeniu może on osiągnąć ostateczny cel, którym jest przewyciężenie śmiertelności. Dlatego właśnie „stara się opanować rozproszone wiadomości i czynności, by przekształcić czystą erudycję w ukształtowaną kulturowo wiedzę, a niespokojne dążenia w mądre działanie”⁵⁵.

KSZTAŁCENIE I SKŁONNOŚĆ SPOŁECZNA W PERSPEKTYWIE HISTORII ZACHODU

W koncepcji Humboldta wykształcenie nie oznacza wiedzy o faktach, ani też nie jest przedsięwzięciem zmierzającym bezpośrednio do przetworzenia świata zewnętrznego. Wewnętrzne zadziwienie prowadzi człowieka do realizacji jego naturalnych potencjałów. Cel samokształcenia stanowi udoskonalona postać „ja”, wykształcenie zaś oznacza udoskonalony stan ludzkiego charakteru osiągającego rozkwit przez cnotę i mądrość praktyczną, które umożliwiają ludziom współpracę i życie razem w pokoju.

Paradoksalnie, pomimo wewnętrznej motywacji do samokształcenia, jednostka nie ma możliwości podjęcia bezpośredniej pracy nad sobą: jej duch potrzebuje tworzywa (w terminologii Arystotelesa: materii), nad którym może pracować, innymi słowy, zewnętrznych przedmiotów, aby rzutować na nie swoje wewnętrzne wartości. Sztuka i nauka są działaniami i wiedzą praktyczną, przez którą ludzie kultywują bądź przekształcają świat zewnętrzny; impulsy te oddziałują również na indywiduum, służąc mu do przewyciężenia jednostkowości i fizycznego rozkładu, co oczywiście stanowi jeden z długofalowych celów twórczego umysłu. Kultura pomaga człowiekowi doprowadzić jego „ja” do rozkwitu, a koniecznym etapem tej drogi jest skierowanie się ku światu zewnętrznemu. Kultura przynosi ludziom – nie tylko artystom, lecz także miłośnikom sztuki – nadzieję na realizację ich człowieczeństwa czy też – z czym zgodziliby się zarówno Pascal, jak i Kant – na uznanie godności (przysługującej im ze względu na rozumność) ich przemijającego bytu przez

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 36.

⁵⁵ Tamże.

rekonstrukcję swojego „ja” w nigdy niekończącej się interakcji ze światem, w poznawaniu go i przetwarzaniu udzielanych przez świat odpowiedzi.

Łącząc w jednej narracji kilka momentów intelektualnych dziejów społecznej skłonności człowieka za pomocą zrekonstruowanej wyżej idei kształcenia, w artykule tym zamierzaliśmy skierować uwagę na fakt, że istnieje pewna praktyczna ciągłość w naszym grecko-rzymsko-chrześcijańsko-oświeceniowym świecie, ciągłość niemal nieprzerwana, a w czasach kataklizmów politycznych ukrywająca się „w podziemiu”. Cel tej nieprzerwanej praktyki stanowi rodzaj samowiedzy, która nie jest samolubna, rodzaj wiedzy praktycznej, która nie jest makiaweliczna, rodzaj kultury, która nie jest oderwana od codziennego życia wspólnoty. Przeciwnie: przez promowanie wykształcenia, wspólnota – jak przekonywaliśmy – może wprowadzać młodych ludzi w tradycyjną wiedzę, która służy zabezpieczeniu jej przetrwania. Wskutek braku kształcenia nawet demokracja, najbardziej znośny ustrój społeczny, może zmienić się w koszmar. Ostatecznie, by działać sprawnie, potrzebuje ona pewnego rodzaju umiarkowania ze strony sprawujących władzę, umiarkowania, jakiego trudno byłoby oczekiwać od władcy, który nigdy nie kultywował swojego umysłu ani nie powściągał namiętności, dyscyplinując wolę. Bez kultury politycznej demokracja to tylko rządy większości i zestaw abstrakcyjnych norm, których nikt nie przestrzega. A kultura polityczna jest osiągalna jedynie poprzez samodyscyplinę oraz kultywowanie umysłu i serca w duchu społecznej otwartości.

Tłum. z języka angielskiego *Patrycja Mikulska*

Jolanta ZDYBEL

KONDYCJA FILOZOFII I UNIWERSYTETU DZIŚ

Diagnoza Alasdaira MacIntyre’a¹

Ostatecznym efektem edukacji winien być człowiek dysponujący właściwym rozeznanem w sferze moralnej. Stan ten przekłada się na poczucie tożsamości osobowej, ta zaś jest wypadkową tożsamości społecznej i historycznej. W tym sensie grecka filozofia moralna preferowała zasadniczo ideał wyedukowanego człowieka, którego wybory, determinowane odpowiednimi cnotami, powinny prowadzić go do osiągnięcia autentycznych dóbr, a w końcu dobra najwyższego.

Czy współczesna kultura potrzebuje jeszcze filozofii w takim kształcie, który czyniłby zadość intelektualnym roszczeniom, poznawczym rozstrzygnięciom i praktycznym wskazówkom oferowanym przez „matkę” wszystkich nauk? Czy też trzeba raczej bez protestu przyjąć do wiadomości, że jej doniosła w tym sensie rola już się zakończyła, problemy zaś, które były jej domeną, są dziś przedmiotem nauk szczegółowych, podejmujących i rozwiązujących kwestie przez wieki uważane za niezbywalnie filozoficzne? Jeśli na pytania te należy udzielić odpowiedzi twierdzącej, to oksfordzki filozof Isaiah Berlin mylił się, gdy metaforycznie twierdził, że filozofia jest niczym słońce, „wyrzuca” bowiem w świat swe „części” w postaci idei i problemów (żyjących zazwyczaj później swym własnym, naukowym życiem) i, tak jak słońce, właściwie nic nie traci ze swej wielkości i mocy – pozostaje w centrum i „nie wypala się”².

Generalnie, osoby zabierające na ten temat głos można podzielić na dwie grupy – „katastrofistów” oraz „przystosowanych”. Terminologię tę zapożyczam na potrzeby niniejszego wywodu od Umberta Eco, który w ten sposób charakteryzuje krytyków współczesnej kultury. „Katastrofiści” (wł. apocalitici) ubolewają nad jej stanem, wskazując na zanik czy wręcz upadek kultury wysokiej na rzecz kultury popularnej. Tę drugą traktują przy tym jako wykwit kultury masowej, której nadają w związku z tym status antykultury. Za tę sytuację obwiniają kapitalizm jako system prowadzący ostatecznie do komercjali-

¹ W kilku fragmentach niniejszego artykułu wykorzystałam analizy zawarte w swojej pracy *Miedzy wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre’a* (Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005).

² Por. I. B e r l i n, *Does Political Theory Still Exist?*, w: tenże, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, red. H. Hardy, Oxford University Press, Oxford 1980, s. 146.

zacji każdego kulturowego dobra. „Przystosowani” (wł. integrati) dostrzegają natomiast pozytywne aspekty masowego konsumowania kultury³.

Terminologia Eco wydaje się tu konceptualnie zasadna, z jego rozważań wynika bowiem, że „katastrofiści” wywodzą się przede wszystkim z kręgu intelektualistów europejskich, „przystosowani” zaś z kręgu krytyków amerykańskich⁴. Na problem miejsca i roli nauk humanistycznych we współczesnej kulturze, umasowionej i skomercjalizowanej – co się w tym kontekście szczególnie podkreśla – proponuję spojrzeć z perspektywy stanowiska Alasdaira MacIntyre’a. Poglądy tego współczesnego filozofa polityki, uważanego za czołowego przedstawiciela amerykańskiej myśli komunitarystycznej, są jednak mocno osadzone – z racji jego szkockiego pochodzenia oraz przebytej drogi intelektualnej – w tradycji myśli europejskiej.

Pytanie o przyszłość nauk humanistycznych (szczególnie zaś filozofii) – obejmujące też kwestię roli tych nauk w kształceniu na poziomie szkolnictwa wyższego – jest zarazem, według MacIntyre’a, pytaniem o kondycję instytucji uniwersytetu we współczesnej kulturze. Problem ten należy rozbić na szereg pytań podstawowych. Oto niektóre z nich: Co dziś jest (powinno być) przedmiotem wiedzy akademickiej? Co jest dziś warte (godne) poznawczych zabiegów? Co jest (powinno być) celem wiedzy? Cemu i komu wiedza ma służyć? Na czym polega „użyteczność” wiedzy? Kim jest (powinien być) uczony? Jakimi walorami winien się odznaczać? Kto może pretendować do miana uczonego? Na czym polega rola uczonego jako dysponenta wiedzy? Do kogo wiedza akademicka jest dziś kierowana? Kto może (powinien) być jej odbiorcą i co może (powinien) z tą wiedzą uczynić? Jaka dziś jest (powinna być) kulturowa rola uniwersytetu?

Satysfakcjonująca odpowiedź na pytanie o kondycję nauk humanistycznych en bloc (oraz o ich przyszłość) wymagałaby zatem gruntownego prześledzenia debat toczących się wokół tych pytań, a następnie wyciągnięcia z nich jednoznacznego poznawczo wniosku. Nie jest to jednak możliwe z racji mnogości wyrażanych opinii, a także dlatego, że debaty takie toczą się nie od dziś, a te najbardziej interesujące najczęściej uwikłane są w szerszą dyskusję na temat stanu współczesnej kultury jako całości. Tak też rzecz się ma w przypadku poglądów MacIntyre’a, który generalnie przestrzega przed kulturą opanowaną przez współczesnych „barbarzyńców”⁵.

³ Zob. U. Eco, *Apokaliptycy i dostosowani. Komunikacja masowa a teorie kultury masowej*, tłum. P. Salwa, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2010.

⁴ Zob. P. Bondanella, *Umberto Eco. Semiotyka, literatura, kultura masowa*, tłum. M.P. Markowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.

⁵ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 466.

Przykładem tego typu namysłu były też rozważania prowadzone swego czasu już przez Edmunda Husserla⁶ czy Martina Heideggera⁷. Na gruncie amerykańskim alarmistyczne głosy od kilkudziesięciu lat płyną z ust chociażby Ivana Illicha, który twierdzi, że wiedza stała się dziś towarem i jest przedmiotem manipulacji⁸, Allana Blooma diagnozującego zdeprawowanie umysłów amerykańskich studentów przez tamtejsze szkolnictwo⁹ czy Sheldona Krimsky'ego, który pisze o skorumpowanej nauce i utracie niezależności uczelni w efekcie pogoni za pieniądzem¹⁰. Richard Pratte twierdzi z kolei, że szkolnictwo wyższe, zamiast być miejscem uprawiania nauki, stało się swoistą szkołą przetrwania, uczącą studentów tych wszystkich „sztuczek”, które pozwalają im następnie sprytnie funkcjonować w dorosłym świecie¹¹.

Jeśli tak jest, to nic dziwnego, że mamy dziś do czynienia z „przerabianiem uniwersytetu w skrzyżowanie firmy badania rynku i szkoły zawodowej”, z „presją zysku”¹² czy mówieniem o „nieopłacalności” pewnych kierunków studiów. Nie należy się też dziwić, że biurokratyczny system narzuca uczelniom – wbrew woli społeczności akademickiej – określone procedury działania. Już w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku Jean-François Lyotard ubolewał: „Strumień kredytów omija te działy pracy badawczej, które nie mogą wykazać swojej choćby pośredniej przydatności do optymalizacji osiągnięć systemu, które są zatem skazane na uwiąd. Administracje otwarcie przywołują kryterium skuteczności, uzasadniając odmowę wsparcia takiego czy innego ośrodka badawczego”¹³. W efekcie miejsce uniwersyteckiego mędrca zajmuje dziś już nie uczony czy naukowiec, lecz de facto menedżer – człowiek biznesu kalkulujący, czy problematyka, którą się zajmuje, „da się sprzedać” i zapewni mu zysk w postaci lepszej pozycji przetargowej na rynku pracy. Założono bowiem, że – czy chcemy, czy nie – na kształt uniwersytetu mają wpływ dwa

⁶ Zob. E. H u s s e r l, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993.

⁷ Zob. M. H e i d e g g e r, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., Czytelnik, Warszawa 1977, s. 76-127.

⁸ Por. I. I l l i c h, *The Alternative to Schooling*, „Saturday Review” 54(1971) nr 25 z 19 VI 1971, s. 48.

⁹ Zob. A. B l o o m, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 1997.

¹⁰ Zob. S. K r i m s k y, *Nauka skorumpowana? O niejasnych związkach nauki i biznesu*, tłum. B. Biały, PIW, Warszawa 2006.

¹¹ Zob. R. P r a t t e, *Conspiracy, Schools and Schooling*, „Educational Theory” 27(1977) nr 3, s. 186-195.

¹² Zespół KP, *Trzeba bronić uniwersytetu*, w: *Uniwersytet zaangażowany. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 8.

¹³ J.F. L y o t a r d, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1997, s. 133n.

najważniejsze dziś czynniki: dynamiczny rozwój techniki i technologii oraz „pomyślny rozwój kapitalizmu”¹⁴.

Jak się wydaje, oba te czynniki kulminują w pewnym typie racjonalności, który zdominował dzisiejszą kulturę, a mianowicie racjonalności instrumentalnej. Jest to racjonalność, jaką posługujemy się, aby wyliczyć najbardziej ekonomiczny sposób wykorzystania środków prowadzących do danego celu. Maksymalna efektywność, najlepsza relacja nakładów do zysków – oto kryterium sukcesu według takiego rozumowania¹⁵.

Krytyczne stanowisko MacIntyre’a wobec tych rozwiązań zasadza się na zakwestionowaniu kulturotwórczej roli racjonalności instrumentalnej oraz na optowaniu za racjonalnością aksjologiczną. Ten typ racjonalności łączy się ściśle z wyznaczaniem i realizowaniem celów wartościowych (zarówno tych ostatecznych, jak i pośrednich). Zdaniem MacIntyre’a to poszczególne podmioty wyznaczają cele, „szacując” wartości (tak zwane dobra wewnętrzne) poszczególnych „praktyk życiowych”. Uznanie czynności za racjonalną uzależniają one od tego, czy: (1) zmierza ona do celu wartego akceptacji; (2) dany cel jest możliwy do osiągnięcia; (3) podmiot, realizując określony cel, kieruje się wiedzą zapewniającą jego osiągnięcie.

FILOZOFIA A NAUKI SZCZEGÓŁOWE

Postęp naukowo-techniczny przyczynił się do upowszechnienia kultu nauki i naukowości. Człowiek preferujący naukowy obraz rzeczywistości przede wszystkim akceptuje niezbędność istnienia określonych, misternych konstrukcji teoretycznych, które stanowią podstawę opisu rzeczywistości. Konstrukcje te uważane są za klucz do poprawnego oglądu tej rzeczywistości. Według obecnego paradygmatu naukowości wiedza naukowa winna spełniać dwa podstawowe warunki: bazować na empirycznym podejściu do rzeczywistości oraz budować wewnętrznie spójne modele. Wiedza naukowa formułowana na gruncie poszczególnych nauk charakteryzuje się zwykle wysokim stopniem usystematyzowania, uteoretycznienia, ogólności, pewności, prawdziwości oraz intersubiektywnej sprawdzalności. Przedstawiciele nauk szczegółowych zdają sobie jednak sprawę, że posługując się określonymi procedurami naukowymi, dysponują jedynie przybliżonym opisem rzeczywistości. Nie przywiązują wagi do całościowego rozumienia „natury”, tak zwanego porządku rzeczy czy ludzkiej kondycji. Na pytanie „kim jest człowiek?” uzyskujemy szereg

¹⁴ Tamże, s. 112.

¹⁵ Zob. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Warszawa 1996.

różnych odpowiedzi formułowanych w obrębie nauk szczegółowych. Nie są one jednak odpowiedziami na stricte filozoficzne pytania w rodzaju: „Na czym polega jedność człowieka? Jak odkrycia każdej z tych dyscyplin powinny przyczyniać się do naszego rozumienia siebie i swojego miejsca w przyrodzie?”¹⁶. Jak bowiem podkreśla MacIntyre, „w przeszłości to właśnie filozofii przypadało zadanie formułowania i przeformułowywania pytań, odpowiadania na nie i znajdowania nowych odpowiedzi. Przypisując to zadanie filozofii, zakładano, że badacze uprawiający wszystkie pozostałe dyscypliny nie będą mogli w pełni zrozumieć znaczenia tego, co robią i co odkrywają, dopóki nie uzyskają filozoficznego zrozumienia własnej dyscypliny oraz jej powiązań z innymi dyscyplinami”¹⁷.

Analizując zmiany, jakie dokonały się – i ostatecznie doszły dziś do głosu – we wzajemnych relacjach między filozofią a naukami szczegółowymi, a także w obrębie samej filozofii, MacIntyre wskazuje na trzy istotne modyfikacje. Po pierwsze, nastąpiło oddzielenie problemów natury filozoficznej od problemów podejmowanych na gruncie nauk szczegółowych oraz doszło do niemal zupełnego wyeliminowania perspektywy historycznej (zasady twórczego czy też poznawczo inspirującego odniesienia do przeszłych koncepcji) w naukach ścisłych. Po drugie, nastąpiła zmiana struktury w obrębie samej filozofii, a to w związku z wyodrębnieniem problemów centralnych i peryferyjnych oraz podziałem metod badawczych na „owocne” (skuteczne) oraz „nieowocne” (nieskuteczne). Po trzecie, zmieniły się preferencje dotyczące formy wypowiedzi (gatunku literackiego) odpowiedniej do przekazania istotnych treści filozoficznych: od dialogu (np. u Platona, George’a Berkeleya, Denisa Diderota czy Johna Wisdoma), filozoficznej modlitwy (np. u Aureliusza Augustyna czy Anzelma), intelektualnej debaty (np. u Tomasza z Akwinu czy Jana Dunsza Szkota), poezji (np. u Dantego czy Alexandra Pope’a), rodzaju geometrii (np. u Barucha Spinozy), historii (np. u Georga W.F. Hegla), powieści (np. u George Eliot, Fiodora Dostojewskiego czy Jeana-Paula Sartre’a), aż po „najbardziej ekscentryczny twór” – czyli artykuł pisany do profesjonalnych periodyków akademickich.

Metakrytyka w obszarze filozofii nie może wykazać się tak wymiernymi efektami, jak tenże typ refleksji w obszarze nauk przyrodniczych. Nie jest mianowicie w stanie rozstrzygać jednoznacznie, a tym bardziej raz na zawsze, fundamentalnych kontrowersji rodzących się w obrębie filozoficznego myślenia. W przypadku filozofii nie można w kwestiach wątpliwych (dotyczących zasad i prawomocności konkluzji) zwrócić się ku jakimś „neutralnym” danym,

¹⁶ A. MacIntyre, *Bóg filozofia, uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, tłum. A. Łagodzka, Pax, Warszawa 2013, s. 240.

¹⁷ Tamże.

jak ma to miejsce w przyrodoznawczej nomologii zakładającej weryfikacyjny charakter danych doświadczenia (faktów)¹⁸. Do weryfikacji poszczególnych teorii oraz ich zespołów powstających w obszarze filozofii nie da się zastosować takiego „obiektywnego” (niezależnego) kryterium, dzięki któremu możliwa stałaby się ocena „niewspółmiernych” teorii.

MacIntyre podkreśla również, że każda teoria osadzona jest w jakimś większym zespole teorii, te zaś partycypują w ogólnych schematach przekonań. Te właśnie schematy tworzą ramy ciągłości rozwoju nauk przyrodniczych. Dzięki owym schematom można zespoły dwu lub kilku teorii rozpoznać jako na przykład niezgodne i rywalizujące oraz oferujące różne sposoby osiągania tego samego zespołu celów teoretycznych. Innymi słowy, bez ogólnego sprecyzowania i konceptualizacji treści oraz określenia teoretycznych celów na poziomie zespołu przekonań, „wierzeń” (ang. beliefs) czy „światopoglądu” (niem. Weltanschauung) teorie pozbawione będą tych logicznych podstaw, poprzez które mogą być zakwalifikowane jako rywalizujące ze sobą bądź też dopełniające się. „To właśnie owo wspólne słownictwo wyższego rzędu, ten zasób sensów i odniesień dostarczanych na poziomie Weltanschauung, umożliwia zwolennikom rywalizujących, niewspółmiernych ze sobą teorii rozpoznanie siebie nawzajem jako zmierzających w kierunku tego, co można określić na tym poziomie jako te same cele”¹⁹. W tym też kontekście możliwe staje się mówienie o sukcesie bądź porażce, postępie bądź regresie w odniesieniu zarówno do podejmowanych problemów, jak i wyznaczanych celów. Tworzy się też możliwość porównywania teorii, jak się wydaje, ze sobą niewspółmiernych.

MacIntyre sugeruje, że jeden zespół teorii naukowych może oddziaływać na inny ich zespół w ten sposób, że dostarcza lepszego rozstrzygnięcia zasadniczych problemów. Wartościowany i osądzany zespół teorii nauk szczegółowych, uważany za racjonalnie doskonalszy, winien zatem charakteryzować się kreatywnością i postępem w rozwiązywaniu problemów oraz tak zwaną względną spójnością. „Względna spójność” bowiem – jak chce MacIntyre – stanowi źródło intelektualnego postępu²⁰.

Wykazując doniosłość perspektywy historycznej w rozwiązywaniu problemów właściwych naukom szczegółowym, MacIntyre stara się odnieść tę prawidłowość do zagadnień stricte filozoficznych. Dla przejrzystości dalszego wywodu istotne jest zatem dokonanie chociażby pobieżnej prezentacji kryte-

¹⁸ Por. tenże, *The Relationship of Philosophy to Its Past*, w: *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, red. R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 40n.

¹⁹ Tamże, s. 43 (O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – J.Z.).

²⁰ Por. tamże, s. 44.

riów odróżniania przez niego problemów i konkluzji formułowanych w obrębie nauk szczegółowych od tych o filozoficznej naturze.

Pierwsza różnica polega na tym, że w naukach szczegółowych operować można tak zwaną minimalną definicją jednoczącą, w której uwzględniony zostaje stan (aktualność) osiągnięć tych nauk. W filozofii zaś „najnowsze rozstrzygnięcia” w znacznej mierze „wykorzystują” jej przeszłość. Minimalnej definicji należy zatem poszukiwać nie w punkcie dojścia (w aktualnych rozstrzygnięciach), lecz w punkcie wyjścia, czyli w momencie narodzin filozofii i w formułowanych przez nią pierwszych definicjach (na przykład u Platona czy Arystotelesa). Druga różnica polega na tym, że w przypadku nauk szczegółowych stałym punktem odniesienia uczynić można system wyjściowych, bazowych twierdzeń i przekonań – *Weltanschauung*. Z kolei na gruncie filozofii „światopogląd” nie jest tym, co jednoczy różne teorie i stanowiska, a wręcz przeciwnie – staje się on przedmiotem sporów i konfliktów. W filozofii stałym punktem odniesienia, w jakimś sensie unifikującym różne rozstrzygnięcia i koncepcje, jest zestaw czy też katalog pojęć kluczowych, idei, wartości (dóbr), które jakkolwiek są różnorodnie artykułowane, to poprzez swoją permanentną obecność w poszczególnych teoriach i koncepcjach odpowiedzialne są za ciągłość problematyki pojawiającej się w obrębie różnych stanowisk oraz decydują o jej podobieństwie i powtarzalności. Wreszcie trzecia różnica sprowadza się do tego, że w obszarze nauk szczegółowych można mówić o ciągłym postępie, o późniejszych rozstrzygnięciach jako – zasadniczo – doskonalszych od wcześniejszych. Z kolei cechą charakterystyczną dla myśli filozoficznej są debaty i spory nieustannie toczone w jej obrębie na skalę małą (w ramach jednej teorii) i dużą (między rywalizującymi stanowiskami i teoriami).

Jeśli zaś mówimy tu o postępie, to w aspekcie swoiście pojętej „wyższej racjonalności” (ang. *rational superiority*) jednego ujęcia nad drugim²¹. Stanowisko filozoficzne o „wyższej racjonalności” charakteryzuje się tym, że przybiera formę bardziej zrozumiałego i adekwatnego sprawozdania relacjonującego problemy, jakie miały miejsce wewnątrz tego stanowiska i sprawiała, że stanowisko to okazało się bardziej otwarte na rozpoznanie błędów i nieścisłości w obrębie proponowanych rozwiązań, w konfrontacji ze stanowiskami opozycyjnymi. Stanowisko o znamionach „niższej racjonalności” nie może dostarczyć tego rodzaju swojego obrazu. Stopniowanie „racjonalności” jest więc ściśle związane z możliwością krytycznego rozpoznawania braków i wad we własnych rozstrzygnięciach, a także z podejmowaniem działań mających na celu ich wyeliminowanie – to zaś nie jest możliwe bez spojrzenia historycznego. „Jest to konkluzja, która będzie wydawała się paradoksalna dla

²¹ Por. t e n ż e, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. A. Chmielewski i in., Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 38-60.

niektórych i niepożądana dla wielu. Ale ma ona przynajmniej jedną zaletę: jest oryginalna. Vico, Hegel i Collingwood, każdy z innej pozycji, dochodzą do tego w znacznej mierze i faktycznie nieprzypadkowo podobnych. [...] Podstawowe pytanie zaś brzmi: czy pożądaný rodzaj historii rzeczywiście może być napisany? A jedynym sposobem odpowiedzi na to pytanie jest spróbować ją napisać – i odnieść albo porażkę, albo sukces”²².

Konieczność pisania takiej historii dostrzegł już Arystoteles. Przedstawiona bowiem w *Metafizyce* opowieść o sformułowaniu przez niego pierwszych zasad jest zarazem relacją z wysiłków jego poprzedników skoncentrowanych na poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o arche. Jest to więc niejako opowieść o postępach na drodze rozumienia pierwszych zasad, na drodze postępu racjonalności w ich rozumieniu. A zatem: „Określone rozumowanie można opowiedzieć, zaś istota zdolna pojąć to rozumowanie nie może nie być w stanie, pośrednio lub bezpośrednio, rozpocząć tego opowiadania i podążać za nim. Podobnie każde filozoficzne ujęcie rozumowania zakłada jakieś ujęcie tego, jak powinny być pisane opowiadania poszczególnych rozumowań. I rzeczywiście, każde opowiadanie jakiegoś określonego rozumowania, o ile opisuje postęp tego rozumowania poprzez ukazanie drogi jego zwycięstw i klęsk, jego upadków i wzlotów, zmian w jego strategii i taktyce, zakłada z góry jakieś uporządkowanie przypadków tego rodzaju, jakie daje tylko odpowiednie, filozoficzne ujęcie rozumowania”²³.

Porażka albo sukces – o których mówi MacIntyre – nie są tylko kwestią historii racjonalności w odniesieniu do pierwszych zasad teoretycznych. Ma on również na myśli zasady praktyczne. I tak, na przykład, warunkiem wstępnym eliminowania konfliktów w obrębie moralności i polityki jest „zrozumienie” historii tych konfliktów. Nie chodzi tu jednak o awartościujący, kronikarski zapis faktów (zdarzeń). Kronikarskiemu modelowi historii przeciwstawia MacIntyre model narratywistyczny. Zakłada on ujęcie obrazu przeszłości w formę narracji, jako że wiedza historyczna (zbiór konstatacji dotyczących przeszłości) jest formą odpowiedzi na pytania. Odpowiadający na pytania historyk przyjmuje *implicite* czy *explicite* tak zwane absolutne presupozycje. Dokonując podziału zdarzeń na etapy, posługuje się wszak określonymi wzorcami osiągnięć, niepowodzeń, regresu, postępu, porządku czy chaosu. Narracyjna historia daje możliwość stwierdzenia, na czym polega właściwy, to znaczy uporządkowany, zorganizowany stan określonego zespołu zasad i praktyk, na czym zaś stan nieporządku czy dezintegracji. Narracja powinna umożliwiać także zrozumienie

²² T e n z e, *The Relationship of Philosophy to Its Past*, s. 47.

²³ T e n z e, *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Marquette University Press, Milwaukee 1990 s. 49.

kolejnych etapów, poprzez które stan wyjściowy (bądź wcześniejszy) danej praktyki przekształcił się w jej stan późniejszy (bądź obecny).

FILOZOFOWIE I HISTORYCY FILOZOFII

MacIntyre – jako historyk etyki, historyk filozofii, filozof polityki i moralności – stawia też czoła „nowoczesnym” (w sensie: aktualnie dominującym) koncepcjom filozoficznym²⁴. Zachowanie dystansu wobec popularnych i atrakcyjnych teorii uważa on bowiem za wymóg bycia historykiem filozofii. Z tej też perspektywy twierdzi, iż „badania historyczne są niezbędne dla ustalenia, na czym polega określony punkt widzenia i że tylko w historycznym dialogu dany punkt widzenia jest w stanie wykazać swoją racjonalną wyższość w pewnych konkretnych kontekstach nad konkurencyjnymi punktami widzenia”²⁵.

Diagnostując stan dwudziestowiecznej myśli filozoficznej, MacIntyre dochodzi do wniosku, że cechuje się ona licznymi, dość charakterystycznymi uchybieniami o daleko idących konsekwencjach. Otóż u podłoża refleksji społecznej (teorii politycznych, socjologicznych czy ekonomicznych) ostatecznie tkwią pryncypia filozoficzne, a to oznacza, że zła kondycja współczesnej filozofii wpływa niekorzystnie także na nauki społeczne, generalnie zaś na kondycję zachodniej kultury.

MacIntyre ma jednak nadzieję na konstruktywne rozwiązanie tego problemu. Nadzieję tę pokłada w możliwości czerpania sanacyjnych inspiracji z wyraźnie określonej tradycji filozoficznej.

Niepokojąca kondycja współczesnej filozofii to bowiem – w istotnej mierze – efekt odziedziczenia niespójnych (względem siebie) fragmentów z różnych historycznie zaistniałych, pierwotnie względnie wewnątrznie spójnych koncepcji filozoficznych wiążących w całość sferę myślenia i działania. Krytyczny wgląd w specyfikę naszej (zachodniej) tradycji stanowi, zdaniem MacIntyre’a, pierwszy krok do naprawy filozoficznego myślenia. Krytyczne śledzenie myślenia filozoficznego i historii wspólnot, będących nosicielami określonych tradycji filozoficznych, stwarza możliwość wykazania źródeł sukcesów poszczególnych orientacji filozoficznych w dialogu toczącym się między nimi tak na przestrzeni dziejów, jak i współcześnie.

Zgodnie bowiem z ujęciem MacIntyre’a, podstawową cechą pojęcia „tradycji myślowej” jest to, iż „przeszłość nigdy nie zasługuje na odrzucenie i że teraźniejszość jest zrozumiwała tylko jako komentarz do przeszłości i odpowiedź na nią, poprzez które przeszłość – jeżeli to konieczne i możliwe – ulega prze-

²⁴ Por. t e n ż e, *Dziedzictwo cnoty*, s. 5-19.

²⁵ Tamże, s. 476.

mianie i przekroczeniu, lecz ulega przemianie i przekroczeniu w taki sposób, iż pozostawia teraźniejszość otwartą na dalsze przemiany i przekształcenia z przyszłego, być może bardziej adekwatnego punktu widzenia”²⁶. Partycypowanie w określonej wspólnotcie oraz świadomość własnej tradycji stwarzają podstawy do włączenia się w debatę dotyczącą celów życia, możliwości i środków ich osiągania, a także w definiowanie dobra wspólnego. Tymczasem, jak pisze MacIntyre: „Historia filozofii jest wciąż zbyt często pisana tak, jakby była wyłącznie kwestią tez i argumentów. Ale powinniśmy się do tej pory nauczyć od R.G. Collingwooda, że nie wiemy, jak ustalić, nie mówiąc o tym, jak rozwijać, takie tezy i argumenty, dopóki nie wiemy, na jakie pytania miały udzielić odpowiedzi”²⁷.

Kreatywność i dynamiczność tradycji można zatem mierzyć, śledząc czy (i w jakim stopniu) tradycje te radzą sobie z problemami, które niesie ze sobą teraźniejszość. Każdą tradycję współkonstryuuje i warunkuje w jej historycznym przebiegu zmienny kontekst społeczno-polityczny. O dojrzałości danej tradycji świadczy zdolność dostrzeżenia i przekraczania jej własnych ograniczeń oraz zdolność absorpcji tych elementów z innych tradycji, które pozwalają na przezwyciężenie kryzysu.

HISTORIA NARRACYJNA

Zdaniem MacIntyre’a przeszłość jest dostępna poznawczo jednostce przez to, że jest ujęta w narrację, czyli dialog będący ciągiem pytań i odpowiedzi formułowanych w obrębie określonej wspólnoty czy też w dyskusji między poszczególnymi wspólnotami. W ten sposób konkretny człowiek (podmiot poznający) zastanawia się nad przeszłością, stawiając pytania i odpowiadając na nie. Tym samym staje się on częścią danej całości – współtworzy narracyjny obraz przeszłości.

Narracja to wypowiedź relacjonująca uporządkowany przebieg zdarzeń. Przedstawia ona zatem zdarzenia w określonym porządku czasowym i przyczynowo-skutkowym wraz z powiązanymi z tymi zdarzeniami postaciami umiejscowionymi w określonym kontekście. Jako taka, dominuje ona w epickich formach wypowiedzi, geneza epiki wiąże się zaś zwykle z ludowymi, ustnymi opowiadaniem o przeszłości „zachowanej” (przekazywanej) w postaci legend, mitów, sag – odrębnych dla poszczególnych narodów. Życie bohaterów osadzone jest tu w określonych realiach obyczajowych, prezentowane w kontekście jakiejś sytuacji społecznej, politycznej czy ekonomicznej.

²⁶ Tamże, s. 269.

²⁷ T e n ż e, *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, s. 64.

W tym sensie narracja jest najprostszą formą wyjaśniania, gdyż zdarzeniom nadaje się sens przez ujmowanie ich w opowieści. Jeśli więc uda się dane zdarzenia i praktyki tak uporządkować, by móc o nich opowiedzieć, oznacza to, że zostały one zrozumiane (dokonana została ich konceptualizacja). Historia narracyjna stanowi oczywiście jedną z form ujmowania dziejów (form myślenia historycznego). Wypowiadanie się historyka na temat pewnej liczby faktów jest bowiem możliwe wówczas, gdy nadane zostanie im odpowiednie znaczenie – gdy zostaną one ze sobą połączone. Wydarzenia historyczne, ujęte w formę narracyjną, stają się właśnie częścią uporządkowanej całości.

W odniesieniu do dziejów myśli moralnej MacIntyre pisze: „Jedną z trudności na drodze do stworzenia takiej prawdziwej narracji historycznej jest utarty wśród filozofów współczesnych obyczaj traktowania filozofii moralności – zarówno w nauczaniu, jak i w pismach poświęconych jej zagadnieniom – w sposób ahistoryczny. [...] Taka postawa teoretyczna prowadzi do sytuacji, w której ujmujemy pisarzy z przeszłości w oderwaniu od ich środowisk kulturowych i społecznych, w których żyli i rozmyślali, wskutek czego historia ich myśli przybiera mylący pozór niezależności od całej reszty kultury. [...] W rezultacie takiego postępowania okazuje się, że historia to jedno, filozofia zaś to zupełnie coś innego”²⁸.

Narracja nie stanowi jedynie odtworzenia chronologicznego następstwa zdarzeń, ale jest swoistą interpretacją przeszłości bazującą na określonych założeniach filozoficznych. Działania innych ludzi są zaś dla nas zrozumiałe, gdyż sam czyn ma charakter historyczny. Zrozumienie jest natomiast konceptualnym łącznikiem między działaniem a narracją: „Czynność jest momentem w możliwej lub prawdziwej historii albo też momentem w pewnej ilości takich historii. Pojęcie historii jest tak samo fundamentalne, jak pojęcie czynności”²⁹. Analiza form narracji bohaterów „praktyk narracyjnych” umożliwia zrozumienie oraz ocenę ich czynów. „Praktyki narracyjne, tj. opowiadanie o sobie i własnej przeszłości, projektowanie w trybie teleologicznym własnej przyszłości – wynikającej zawsze do pewnego stopnia z przeszłości – jest w równej mierze życiodajne, jak praktyki materialne”³⁰.

ZNACZENIE PRAKTYK NARRACYJNYCH

Cechą charakterystyczną „praktyk narracyjnych” jest ich swoista nieprzewidywalność. Trudno bowiem precyzyjnie określić nawet to, co stanie się

²⁸ T e n ż e, *Dziedzictwo cnoty*, s. 38

²⁹ Tamże, s. 382.

³⁰ A. C h m i e l e w s k i, *Spółczesność otwarta czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Oficyna Wydawnicza „Arboretum”, Wrocław 2001, s. 286.

za chwilę. Ale choć w realnym życiu nie wiadomo, jakie wydarzenia będą miały miejsce, to jednak bieżący kształt życia ukierunkowuje podmiot narracji ku jakiejś przyszłości. Przeżywane przez nas wydarzenia ujmujemy zwykle w formę narracji w ten sposób, że „z wyjątkiem fantazji, opowieści są najpierw przeżywane w realnym życiu”, a „opowiada się o nich później”³¹. Różnica między postaciami autentycznymi a fikcyjnymi w narracji polega zaś na tym, że postacie fikcyjne nie są kreatorami własnych czynów – tę rolę pełni autor narracji. Zdaniem MacIntyre’a to, co określamy mianem historii, faktycznie jest narracją historyczną. Określenie statusu podmiotu „praktyk narracyjnych” oraz rozpoznanie kierunku jego działań wymaga zatem odpowiedzi na pytanie: w jakich historiach ktoś odgrywa pierwszoplanową rolę, w jakich jest głównym bohaterem? Każdy człowiek odgrywa bowiem co najmniej jakąś jedną główną rolę oraz szereg ról drugoplanowych.

Z punktu widzenia MacIntyre’a charakter każdej wspólnoty konstytuowany jest zarówno przez zespół materialnych praktyk życiowych, jak i związanych z nimi praktyk narracyjnych. Dlatego odgrywanie przez jednostkę ról społecznych powinno być poprzedzone edukacją ukierunkowaną na poznanie wyznaczników ich wspólnotowo adekwatnego odgrywania, co wiąże się z wiedzą na temat sposobu (kryteriów) reagowania innych członków wspólnoty na nasze zachowania, a to z kolei ze swoistą sprawnością moralną, którą musimy posiadać, jeśli chcemy – a zasadniczo przecież tego chcemy – aby nasze działania zostały odebrane (rozpoznane i ocenione) we właściwy sposób. Konstruktywna forma edukacji polega więc – w pierwszym rzędzie – na kontakcie młodego człowieka z różnymi opowieściami: mitami, legendami, baśniami, bajkami. To właśnie dzięki nim dziecko wkracza w świat społecznej aksjologii, ucząc się odróżniać dobro od zła. Tym samym – zdaniem MacIntyre’a – zainicjowany zostaje proces „ćwiczenia w cnotach”. Kolejny etap moralnego edukowania wiąże się z możliwością partycypowania członka społeczeństwa w tak zwany kanon wykształcenia ogólnego, dającego szansę poznania poezji bohaterskiej – opowieści o „społecznościach heroicznych”. Czytelna struktura tych społeczności, zwłaszcza zaś obowiązujących w nich zasad moralnych, ufundowana jest na trójdzielnym schemacie obejmującym następujące aspekty: po pierwsze, koncepcję tego, czego wymaga dana rola społeczna od osób ją spełniających; po drugie, ideę doskonałości lub wachlarz cnót stwarzających możliwość właściwego spełniania przynależnej roli; po trzecie, wizję kondycji ludzkiej, której rysami charakterystycznymi są kruchość, przeznaczenie oraz śmierć. Elementy te układają się w określoną całość w ramach większej struktury (epiki) oferującej obraz świata, który uważany

³¹ MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 378.

jest za prawdziwy: „Struktura społeczeństwa heroicznego faktycznie jest odgrywaną w rzeczywistości narracją epicką”³².

Ostatecznym efektem edukacji winien być człowiek dysponujący właściwym rozeznaniem w sferze moralnej. Stan ten przekłada się na poczucie tożsamości osobowej, ta zaś jest wypadkową tożsamości społecznej i historycznej. W tym sensie na przykład grecka filozofia moralna preferowała zasadniczo ideał wyedukowanego człowieka, którego wybory, determinowane odpowiednimi cnotami, powinny prowadzić go do osiągnięcia autentycznych dóbr, a w końcu dobra najwyższego. „We wszystkich kulturach – pisze MacIntyre – w których refleksja moralna i postępowanie praktyczne podlega strukturalizacji według jakiejś wersji schematu klasycznego – w kulturze greckiej i średniowiecznej, czy renesansowej – najważniejszym sposobem edukacji moralnej jest opowiadanie opowieści. [...] Z mojego punktu widzenia istotne znaczenie ma fakt historyczny, że takie narracje rzeczywiście stanowiły świadomość historyczną – adekwatną lub też niepoprawną – społeczeństw, w których zostały zapisane”³³. Tymczasem w centrum współczesnej filozofii moralnej ukonstytuowała się charakterystyczna idea podmiotowości i autokreacji. Jest to idea autonomicznej jednostki, sankcjonująca w praktyce postawy promujące przekonania, że jednostkowe wybory są suwerenne i – jako takie – ostateczne, to znaczy niepodlegające normatywno-społecznym zawłaszczeniom. To zaś świadczy, że „myślenie o ludzkim życiu jako o narracyjnej jedności oznacza myślenie w sposób obcy dominującej obecnie indywidualistycznej i biurokratycznej kulturze nowożytnej”³⁴.

FILOZOFICZNA TRADYCJA

Zdaniem MacIntyre’a standardowe ujęcia historyczno-filozoficzne zwykle posiłkują się zasadą ciągłości w ujmowaniu myśli filozoficznej, co prowadzi do zacierania różnic w obszarze filozoficznej tradycji. Tymczasem dzieje filozofii (tradycja filozoficzna) jako przedmiot badań stwarzają rzeczywiste problemy: oto bowiem pewne okresy bywają „mniej czytelne”, trudniejszy jest do nich intelektualno-racjonalny dostęp, co jednak nie musi oznaczać, że są one niemożliwe do poznania. Nie należy pojmować filozofii – twierdzi MacIntyre – jako przedsięwzięcia zajmującego się problemami niehistorycznymi w sensie problemów „samyh w sobie”, czyli ruchu (albo też rozwoju) „autonomicznej” myśli niezależnej od społecznej praktyki i ludzkich oczekiwań. Z drugiej stro-

³² Tamże, s. 240.

³³ Tamże, s. 226n.

³⁴ Tamże, s. 403.

ny przestrzega on przed interpretacyjnym traktowaniem – czerpiącym inspirację z demystyfikujących założeń socjologii wiedzy – filozoficznego myślenia jako *sui generis* ideologicznej „maski” wyrażającej społeczne (polityczne, ekonomiczne) interesy określonych grup³⁵.

Faktem jest natomiast, że „każdy wiek, czasami każde pokolenie, ma swój własny kanon wielkich filozoficznych pisarzy, nawet wielkich filozoficznych książek”³⁶. Istnieją też w dziejach myśli filozoficznej okresy względem siebie intelektualnie obce. Nic dziwnego zatem, że trudno jest je zrozumieć i zinterpretować. Pokonanie zaś owych trudności i odniesienie sukcesu poznawczego (interpretacyjnego) sugerować może istnienie jakichś standardów racjonalności, a tym samym możliwość zestawienia, porównania czy nawet przekładania jednych narracji filozoficznych na drugie. Nie oznacza to jednak możliwości dostarczenia racjonalnego argumentu na rzecz bezwzględnej wyższości jakiejś koncepcji filozoficznej czy filozoficznego stylu nad koncepcjami i stylami konkurencyjnymi.

Analizując zjawisko niewspółmierności teorii, MacIntyre podkreśla, że nie tylko w naukach szczegółowych, ale również w filozofii nie należy lekceważyć znaczenia historycznej perspektywy badawczej³⁷. Dopiero bowiem w związku z nią można oceniać, w jakim stopniu propozycje nowych rozwiązań są od poprzednich bardziej „postępowe”, to znaczy reprezentują to, co w studium *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* nazywa on postępowaniem w racjonalności, który wyraża się w tym, że nowe propozycje lepiej rozwiązują określone problemy. Także ewentualnych niespójności w obrębie teorii, tak w naukach szczegółowych, jak i filozofii, MacIntyre nie każe traktować jedynie w kategorii elementu regresywnego, wstrzymującego ów postęp. Jeśli bowiem rzeczzone niespójności (czy sprzeczności) zostaną zauważone i towarzyszyć im będą odpowiednie kroki mające na celu ich wyeliminowanie, to takie działanie jest jawną oznaką poznawczej płodności.

Obawy MacIntyre’a o kondycję współczesnej kultury wzmaga – konstatawana przez niego – równoległe postępująca, chyba nieprzypadkowo, tendencja do autonomizowania się dyscyplin i badań humanistycznych. Zapoznaje ona fakt, że w obrębie danego zespołu teorii kluczowe pojęcia są ze sobą wzajemnie powiązane w zespół przekonań, wierzeń, postaw i praktyk tak, że próba wyabstrahowania poszczególnych rozstrzygnięć – podyktowana zamiarem zajmowania się nimi jako odrębną całością – grozi ich zniekształceniem, ergo zafałszowaniem. „Rozumiejąco” słuszne są zatem ujęcia całościowe. MacIntyre precyzuje swój pogląd następująco: „Grecka myśl, tak jak grecka praktyka, pojmują zasady moralne i politykę jako zunifikowany przedmiot badań; współ-

³⁵ Por. tenże, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, s. 519.

³⁶ Tenże, *The Relationship of Philosophy to Its Past*, s. 33.

³⁷ Por. tenże, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, s. 519n.

czesna teoria moralna odróżnia się od filozofii politycznej, a jeszcze bardziej ostro od politycznej praktyki. A więc akademicki podział prac badawczych pozwala nam udawać, że nasi uczniowie mogą zrozumieć *Etykę* Arystotelesa bez czytania *Polityki* i odwrotnie³⁸.

Podnoszenie przez MacIntyre'a wagi badań historycznych – oraz wykazywanie, że historyk-narratywista dokonuje wartościowania poszczególnych teorii, posługując się określonymi wzorcami (racjonalności) – wiedzie go do konkluzji, iż nie ma teorii doskonałej lub zbliżającej się do doskonałości w tym sensie, że możliwa byłaby ona do zaakceptowania przez każdą racjonalną istotę. Po pierwsze więc, nie ma teorii, która mogłaby się obronić przed wszelkimi zarzutami. Po drugie, nie znaczy to wcale, że nie należy dążyć do sformułowania teorii możliwie najlepszej. Wiedza o tym pierwszym jest jednak warunkiem sensownych działań na poziomie drugim. Toteż świadomy tego naukowiec, poważnie traktujący swą działalność badawczą, wie, że pisanie historii – tak, jak w przypadku MacIntyre'owskiej historii filozofii moralnej – jest przedsięwzięciem, które nie kończy się nigdy. „Tego rodzaju historycyzm, w przeciwieństwie do Hegłowskiego, implikuje więc pewną formę fallibilizmu; jest to historycyzm, który wyklucza wszelkie roszczenia do wiedzy absolutnej”³⁹. Warto w tym miejscu nadmienić, że MacIntyre ma tu na myśli historycyzm metodologiczny, czyli ujmowanie badanego przedmiotu w historycznym kontekście – jako wyniku określonego rozwoju, który można śledzić w historii.

Pisana przez MacIntyre'a historia głosi zatem – na dzisiejszym jej etapie – że filozoficzne przedsięwzięcia, wraz z sukcesami i porażkami, jakie są ich udziałem na poziomie teoretycznym, mają wpływ na dzieje, i to znacznie większy niż oficjalnie przyznają akademicy historycy. Napisanie więc możliwie najlepszej historii myśli filozoficzno-moralnej, historii jej racjonalności i historii postępu w tym obszarze, ma poniekąd wymiar sanacyjny w obliczu współczesnej kulturowej katastrofy, której obraz stanowi punkt wyjścia narracji *Dziedzictwa cnoty*.

Historia filozofii jest zapisem zaistniałych, różnorodnych – tych dziedziczonych, jak i odrzuconych przez daną społeczność – sposobów myślenia i rozstrzygania najważniejszych pytań: Jaka jest natura świata? Kim jest człowiek? Jakie są wyznaczniki praktyk społecznych?. Zaakceptowanie doniosłości badań historycznych implikuje przyjęcie jakiejś określonej perspektywy poznawczej. Może to być ujęcie prezentystyczne, zgodnie z którym interpretacja przeszłości czyni przeszłość „częścią” współczesności. Ta perspektywa, zdaniem MacIntyre'a, preferowana jest zwykle przez filozofów, którzy wprawdzie postulują dopuszczenie do dyskusji (dialogu) koncepcji filozoficznych z przeszłości, ale

³⁸ T e n z e, *The Relationship of Philosophy to Its Past*, s. 38.

³⁹ T e n z e, *Dziedzictwo cnoty*, s. 478.

jedynie przez pryzmat kategorii obowiązujących we współczesnej filozofii – nawet jeśli pociąga to za sobą zniekształcenie koncepcji wcześniejszych. Mogą to być też opcje o proveniencji pozytywistycznej, wedle MacIntyre’a nadal dominujące wśród historyków filozofii. W skrajnej postaci ograniczają się one do postulatu wiernego relacjonowania przeszłości – do faktografii, opartej oczywiście na przeświadczeniu, że takie czysto relacjonujące doświadczenie przeszłości nie tylko jest możliwe, ale pozostaje jedynie słuszne poznawczo. Przy tym nastawieniu badawczym szczególny wysiłek włożony zostaje w odтворzenie przeszłości w takiej jej postaci, jaką ona „faktycznie” była. Nie ma tu miejsca na wartościowanie, a co za tym idzie, na preferowanie rozwiązań ocenionych jako „właściwe” („słuszne”)⁴⁰. „Ten szczególny podział pracy między pozytywistycznym historykiem a filozofem gwarantuje, że w ciągu jakiegoś czasu wszystko zostanie przekazane historycznej bezwzględności”⁴¹.

Uproszczony (i dlatego czytelny) podział zadań rodzi jednak określone problemy. Wszak zalecenie, by historyk koncentrował się jedynie na sferze „faktów”, jest – z punktu widzenia MacIntyre’a – sensowne w odniesieniu do nauk przyrodniczych, nie zaś w stosunku do historii filozofii. Należy przy tym zdawać sobie sprawę z nieuniknionej prawidłowości polegającej na tym, że efekty pracy filozofów w miarę upływu czasu stają się przedmiotem badań i namysłu właśnie historyka filozofii. Bagatelizowanie (czy nawet dezawuowanie) przez tak zwanego prawdziwego filozofa znaczenia historii filozofii prowadzi w efekcie do skazania również jego własnej koncepcji na to, by ostatecznie funkcjonowała jedynie jako historyczny „fakt”.

„W moim przekonaniu – pisze MacIntyre – filozofia nie jest po prostu sprawą twierdzeń, które się przyjmuje albo którym się zaprzecza, i wysuwanych oraz poddawanych krytycznej ocenie argumentów, lecz sprawą filozofów, którzy w określonych sytuacjach społecznych i kulturowych oddziałują na siebie nawzajem, twierdząc coś lub czemuś przecząc i wdając się w walkę na argumenty. Toteż społeczne formy i instytucjonalizacje ich wzajemnych oddziaływań są ważne, a żadna nie jest ważniejsza od uniwersyteckich ram kształtowania filozoficznej rozmowy, zarówno ku jej pożytkowi, jak i ze szkodą”⁴².

UNIwersYTET DZIś

Analizując specyfikę badań prowadzonych w ramach nauk humanistycznych, w tym podnosząc kulturotwórczą wagę filozoficznych rozważań i roz-

⁴⁰ Por. t e n ż e, *The Relationship of Philosophy to Its Past*, s. 31-48.

⁴¹ Tamże, s. 39.

⁴² T e n ż e, *Bóg, filozofia, uniwersytety*, s. 5.

strzygnąć (tak w aspekcie stanowienia teoretycznych pryncypiów dla szeregu nauk, jak też fundowania aksjologicznych drogowskazów dla codziennych, moralnych praktyk), MacIntyre niejednokrotnie łączy te kwestie z pytaniem o kierunek przeobrażeń zachodzących w łonie uniwersytetu jako instytucji odpowiedzialnej za kondycję owych nauk i poziom badań humanistycznych. Zagadnienie to łączy z pytaniem o optymalny model pracy dydaktycznej, w tym z kwestią wartości wykładu jako tradycyjnej akademickiej formy dydaktyki⁴³.

Spostrzeżenia poczynione przez MacIntyre'a co do tej kwestii mają niestety wyraźny rys „katastroficzny”. „Uniwersytety badawcze – pisze – w początkach dwudziestego pierwszego stulecia są świetnie prosperującymi korporacjami biznesowymi, korzystającymi z subsydiów w postaci ulg podatkowych i przejawiającymi wszystkie zachłanne ambicje takich korporacji. [...] Współczesny uniwersytet badawczy jest zatem, ogólnie rzecz biorąc, miejscem, w którym nie zadaje się pewnych pytań, a jeżeli się je zadaje, to robią to jedynie jednostki, i to w takich okolicznościach, że pytania te słyszy możliwie najmniej osób”⁴⁴.

MacIntyre szczególnie ubolewa nad marginalizowaniem filozofii – nad traktowaniem jej co najwyżej jako jednej z wielu dyscyplin, i to pod warunkiem, że „w wyniku studiowania tej dyscypliny studenci są dobrze przygotowani do dalszych karier, dokładnie tak, jak ceni się każdą inną [dyscyplinę – J. Z.], która przynosi taki wynik”⁴⁵.

W przeciwieństwie jednak do wielu krytyków MacIntyre nie zrzuca odpowiedzialności za tę sytuację jedynie na instytucjonalne czynniki zewnętrzne. Stwierdza bowiem, że „współczesny uniwersytet [...] sam siebie czyni instytucją kulturowo podrzędną”⁴⁶. Zdeprecjonowanie roli filozofii to bowiem nie tyle efekt zbiurokratyzowanego oraz instrumentalnego myślenia, ile raczej syndrom niepokojących zmian, jakie zaszły w obszarze akademickiej samowiedzy. Zapoznała ona mianowicie fakt, że filozofia formułuje pytania i udziela odpowiedzi, które pozostają poza kompetencją innych dyscyplin. Tak więc „wyobrażenie, że ludzie potrzebują filozofii, że filozofia artykułuje pytania, których zadawanie jest kluczowe dla ludzkiego rozwoju i zachęca do odpowiadania na te pytania – to wyobrażenie o filozofii jest całkowicie obce etosowi uniwersytetu badawczego”⁴⁷.

W tej nowej rzeczywistości potrzebni są mądrzy nauczyciele akademicy. Jeśli zaś chodzi o mądrość, nie sądzę, by pojęcie to trzeba było jakoś redefi-

⁴³ Por. t e n ż e, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych: etyka, genealogia i tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009, s. 265-287; t e n ż e, *Bóg, filozofia, uniwersytety*, s. 17-27, 237-246.

⁴⁴ T e n ż e, *Bóg, filozofia, uniwersytety*, s. 238n.

⁴⁵ Tamże, s. 241.

⁴⁶ T e n ż e, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych...*, s. 268.

⁴⁷ T e n ż e, *Bóg, filozofia, uniwersytety*, s. 241.

niować. Mądrość tradycyjnie ujmowana polega bowiem na opowiadaniu się za wartościami uniwersalnymi (prawdą, dobrem, wolnością i godnością osoby ludzkiej), na myśleniu i działaniu w kategoriach dobra wspólnego, nie zaś na realizowaniu partykularnych interesów. Można powiedzieć, że to ona sama jest wartością uniwersalną. Niestety, mądrość coraz częściej bywa utożsamiana z wiedzą (zwłaszcza z wiedzą specjalistyczną) albo, co gorsza, ze zdolnością do gromadzenia i odtwarzania informacji.

Na koniec należałoby zauważyć, że studiowanie wiąże się z uczestnictwem jednostki w życiu szerszej, specyficznej wspólnoty. Nie do przecenienia jest więc tu rola owej wspólnoty polegająca na kształtowaniu życiowych priorytetów jednostki. Idea „uniwersytetu dziś” to zatem również idea takiej akademickiej wspólnoty, która pielęgnowałaby wartości stanowiące gwarancję naszego człowieczeństwa oraz byłaby wyczulona na tradycyjne i nowe formy totalitaryzmu.

HUMANIŚCI O HUMANISTYCE

Mirosława HANUSIEWICZ-LAVALLEE

CO MA HUMANITAS DO HUMANISTYKI?

Myślenie i mówienie to awers i rewers specyficznie ludzkiej aktywności, semantyczny dualizm logosu każe łączyć racjonalność z ekspresją, orientując paideię na rozwijanie tej właśnie władzy człowieka. Klasyczna, grecko-rzymska humanizacja jest więc edukacją w dużej mierze filozoficzno-sermocynalną, gdyż nie sposób słowa odłączyć od myśli. Stawanie się bardziej człowiekiem wymaga zanurzenia się w logosferę.

Wspólną etymologię, która wtrąca oba terminy w podobną sieć skojarzeń; pewne tradycje klasyczno-renesansowe, które zdecydowały o przejściu od ideału etycznego i intelektualnego ku – stopniowej, co prawda – profesjonalizacji. To pewnie wszystko. Humanistyka poza tym, że – jak powszechnie wiadomo – jest rodzajem luksusu, fanaberii czy nawet formą kosztownego eskapizmu w społeczeństwie postindustrialnym, nie wpisuje się w świadomości społecznej w żaden wyższy porządek wartości, nie ma nic wspólnego z kształtowaniem człowieczeństwa – bo też nikt już poważnie nie zakłada, że domaga się ono jakiegokolwiek kształtowania. Biologicznie niedorośle osobniki można w najlepszym razie poddać procesowi certyfikacji, której następujące po sobie etapy dopuszczają do kolejnych poziomów udziału w życiu publicznym. Nie kryje się za tym idea stawania się człowiekiem, a jedynie potrzeba nabywania i potwierdzania takich czy innych społecznie użytecznych kompetencji.

Tymczasem u źródeł klasycznej myśli europejskiej tkwi założenie, że człowieczeństwo jest wartością raczej zadaną niż zastaną. „Humanitas”, niezwykła kategoria etyczna, mająca korzenie zarówno w greckiej filantropii, jak i w paidei, stanowiła postulat skierowany do – by tak rzec – kandydata na człowieka, tego, który gotów byłby podjąć wyzwanie wewnętrznej transformacji, transcendowania zwierzęcej natury¹. W tym trudnym procesie przychodzi mu

¹ Zob. W. P a w ł a k, *Z dziejów pojęcia humanitas (do XVII wieku)*, w: *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, cz. 1, *Paradygmaty – tradycje – profile historyczne*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Neriton, Warszawa 2009, s. 165-204. Nie miejsce tu na przegląd ogromnej literatury przedmiotu dotyczącej kategorii humanitas (paidei), tym bardziej że odpowiednie zestawienia bibliograficzne, najnowszy stan badań i oryginalne ujęcia interpretacyjne znajdzie czytelnik w monumentalnej, dwunastotomowej serii *Humanizm: Idee, nurty, paradygmaty w kulturze polskiej* pod redakcją Aliny Nowickiej-Jeżowej (Neriton, Warszawa 2009-2011). Warto jednak podkreślić nieprzemijającą wartość klasycznej monografii Wernera Jaegera (zob. W. J a e g e r, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001), która ukierunkowała poglądy wielu pokoleń badaczy.

naśladować wspaniałomyślną filantropię bogów, odczytywać i aktualizować utajony w nim potencjał intelektualny, by stać się naprawdę sobą, czyli właśnie człowiekiem. Oczywiście, społecznie akceptowany proces humanizacji musi być zorientowany na jakiś ideał człowieka, co do którego wszyscy się zgadzają. Platon, Arystoteles i stoicy podkreślali więc rozumność zespoloną ze zdolnością mowy (istoty rozumne to *logon echon*) czy może raczej znajdującą w niej wyraz. Myślenie i mówienie to awers i rewers specyficznie ludzkiej aktywności, semantyczny dualizm *logosu* każe łączyć racjonalność z ekspresją, orientując *paideię* na rozwijanie tej właśnie władzy człowieka². Klasyczna, grecko-rzymska humanizacja jest więc edukacją w dużej mierze filozoficzno-sermocynalną, gdyż nie sposób słowa odłączyć od myśli. Stawanie się bardziej człowiekiem wymaga zanurzenia się w *logosferę* i aktualizowania dzięki niej potencjału kognitywnego (i moralnego), językowo-racjonalnego strukturyzowania doświadczeń, które stają się naszym udziałem. Otwiera ona (o czym przekonani byli zarówno Platon, jak i Cyceon – mimo wszelkich różnic między grecką *paideią* a rzymską *humanitas*)³ istoty biologiczne na rzeczywistość, której biologia nie tłumaczy, funduje właściwe człowieczeństwo jako sferę wartości intelektualno-moralnych niedostępnych innym stworzeniom żywym. Zwłaszcza w myśli Cyceona silnie akcentowane jest „uczłowieczające” działanie poezji i – szerzej – retoryki, z pewnym umniejszeniem (w porównaniu do tradycji greckiej) roli filozofii. *Studia humanitatis ac litterarum* bowiem, jak pisał Arpinata w *Mowie w obronie poety Archiasza*, „w młodości wychowują, na starość dają wytchnienie, w powodzeniu podnoszą, w przeciwnościach stanowią ucieczkę i pociechę, w domu zabawiają, poza domem nie stają na zawadzie, towarzyszą nam w nocy, w podróży, na wsi”⁴. Tę właśnie orację odkrył w roku 1333 w Liège Petrarka, dzięki któremu stała się ona jednym z najważniejszych tekstów renesansowego humanizmu.

Artes liberales pozwalają wydobyć i rozwinąć potencjał intelektualny i moralny człowieka wolnego (stąd ich nazwa). Edukacja jest zatem formą autokreacji i właściwej humanizacji, choć wolność w pojęciu Cyceona to przede wszystkim polityczno-społeczna wolność obywatela republiki rzymskiej. W *Nocach attyckich* (XIII, 17) Aulus Gelliusz będzie już wprost mówił o *humanitas* nie tyle jako o ekwiwalencie, ile konsekwencji *paidei* opartej na sermocynalnych w swej istocie *bonis artibus*, których studiowanie sprawia, że ich adepci stają się *humanissimi*⁵. Humanizująca moc obcowania ze sztukami wyzwolonymi, zanurzenia

² Por. K. N a r e c k i, *Logos we wczesnej myśli greckiej. Studium semantyczno-filozoficzne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 5.

³ Zob. J. D o m a ń s k i, *Paideia Platona i humanitas Cyceona*, w: *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, cz. 1, s. 137-164.

⁴ C y c e r o n, *Mowa w obronie poety Archiasza*, tłum. D. Turkowska, w: tenże, *Mowy wybrane*, tłum. i oprac. J. Krukówna, D. Turkowska, S. Kołodziejczyk, Czytelnik, Warszawa 1960, s. 124.

⁵ Por. D o m a ń s k i, dz. cyt., s. 151n.

się w przestrzeni słowa, wynika z jednej strony z ich – by tak rzec – nasycenia aksjologicznego, co autorzy dawnych wieków często podkreślają, pisząc o obecnych w literaturze przykładach cnotliwych czynów i owocach myśli sławnych mędrców. Z drugiej strony, słowo nadaje strukturę intelektualną doświadczanej rzeczywistości, czyni ją zarazem inteligibilną i komunikowalną.

Traktowanie sztuk sermocynalnych jako instrumentu wspierającego „stawanie się bardziej człowiekiem”, właściwe kulturze klasycznej i średniowiecznej, zyskało na znaczeniu dzięki nurtom renesansowego i w ogóle wczesnonowożytnego humanizmu. Studia humanitatis, wyemancypowane ze średniowiecznego programu trivium i quadrivium, obejmujące gramatykę, retorykę, poetykę, historię oraz filozofię moralną, stały się w dużej mierze samodzielną przestrzenią edukacji. W pierwszej połowie piętnastego wieku w żargonie studentckim pojawia się po raz pierwszy łaciński termin „humanista” na określenie wykładowcy tychże dyscyplin. Renesansowy „humanizm” (nienazywany tak aż do początku dziewiętnastego wieku) rozwinął się więc jako program edukacyjny, i jest niezwykle paradoksem historii, że – nie będąc w żadnej mierze nurtem filozoficznym ani ideologią polityczną czy religijną – oddziałał tak silnie na kulturę i cywilizację europejską⁶. Czyżby bonae litterae, rekomendowane przez „humanistów” jako przedmiot studiów, miały w istocie tak wyjątkowe znaczenie dla rozwoju człowieka, jak był o tym przekonany Ciceron?

Humaniści nie rewidowali tradycji arystotelesowsko-scholastycznej, nie głosili antropocentryzmu, ateizmu czy „nowej filozofii” (co przypisywano im jeszcze w dziewiętnastowiecznych interpretacjach nurtu); pozostawali bez wątpienia synami swojej epoki i dziedzicami kultury średniowiecznej, w której znakomita większość tekstów starożytnych – ponownie „odkrywana” przez humanistów – była znana i otaczana szczerą admiracją. A jednak potraktowane z większą niż w wiekach poprzednich uwagą i wyraźnie zautonomizowane studia humanitatis miały pewne implikacje polityczne i filozoficzne. Oczywiście dla Rzymian, a mało atrakcyjny dla wieków średnich związek między edukacją humanistyczną – dającą młodzieży rzymskiej narzędzia retoryczne, wiedzę o historii i polityce, ale też świadomość moralnych zobowiązań wobec społeczeństwa – a praktyką życia społecznego zyskał na znaczeniu w miastach włoskich, w których odrodził się ideał obywatelskiej partycypacji w rządach, a pragmatyczni i trzeźwi Medyceusze stali się najważniejszymi

⁶ Najbardziej wpływową obecnie wizję humanizmu jako programu edukacyjnego, niesprzecznego z tradycją średniowieczną i będącego w istocie fazą rozwoju zachodniej tradycji retorycznej, przedstawił w swoich pracach Paul Oskar Kristeller. Zob. np. P.O. Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1955; tenże, *Renaissance Thought and Its Sources*, Columbia University Press, New York 1979. W języku polskim zob. tenże, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, tłum. G. Błachowicz, L. Szczucki, M. Szymański, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1985.

mecenasami humanizmu, dostrzegając w nim instrument sprawowania i utrzymania władzy⁷. Wczesnonowożytny republikanizm we wszystkich kulturowych wersjach europejskich, później zaś północnoamerykańskich, uczynił swym zapleczem właśnie humanistyczne kompetencje obywateli aspirujących do udziału w rządach. To bardzo praktyczna i ściśle polityczna konsekwencja klasyczno-renańskiego programu edukacyjnego, z którym bezpośrednio wiązały się narodziny nowożytnych demokracji. Miał on też wielkie znaczenie dla Rzeczypospolitej polsko-litewskiej, rozwijającej się od połowy piętnastego wieku jako monarchia mixta z umacniającym się coraz bardziej komponentem republiki szlacheckiej, w której umiejętność negocjowania, perswadowania, pozyskiwania zwolenników dla własnych koncepcji politycznych czy choćby tylko interesów okazywała się podstawowym narzędziem sprawowania władzy, a edukacja retoryczna, jaką zapewniały kolegia jezuickie, przygotowywała młodzież szlachecką do tak właśnie pojętego uczestnictwa w życiu publicznym⁸.

Studia humanitatis miały też jednak implikacje filozoficzne, przesuwając akcenty, zmieniając postawy i ostatecznie modyfikując paradygmat poznawczy odziedziczony po scholastyce. Pewność uzyskiwana na drodze dialektycznego dowodzenia w praktyce życia społecznego i politycznego okazywała się iluzją, ustępując miejsca kalkulacjom odwołującym się raczej do prawdopodobieństwa, tak ważnego dla retoryki cycerońskiej⁹. Najważniejsza bowiem w tym zmiennym i słabo czytelnym kontekście jest sztuka wyborów – moralnie słusznych, możliwie najbardziej efektywnych, zawsze jednak obarczonych ryzykiem błędu, nieopartych właściwie nigdy na niepodważalnych przesłankach. Jak pisze Charles Nauert: „Co ludziom współczesnym trudno pojąć, a co wydaje się oczywiste dla Włochów okresu renesansu, to fakt, że edukacja w zakresie przedmiotów humanistycznych jawiła się jako praktyczna, podczas gdy ta w zakresie logiki i nauk przyrodniczych, a więc przedmiotów dominujących w średniowiecznym curriculum sztuk wyzwolonych, wydawała się żywić jałową debatę dotyczącą czysto spekulatywnych zagadnień, które były bezużyteczne w realnym życiu. Przede wszystkim bowiem użyteczna okazywała się nie wiedza o faktach z dziedziny natury (nawet jeśli były one prawdziwe), ale dokonywanie mądrych wyborów moralnych”¹⁰.

⁷ Por. Ch. Nauert, *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 13n.

⁸ Zob. A. Mączak, *Przestrzeń władzy*, w: *Cywilizacja europejska. Wykłady i eseje*, red. M. Koźmiński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 203-220.

⁹ Por. Nauert, dz. cyt., s. 13n. Por. też: G. Reimer, *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, The Pennsylvania State University Press, University Park 1996, s. 23-25.

¹⁰ Nauert, dz. cyt., s. 15 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.H.L.).

Swoisty praktycyzm i towarzyszące mu przekonanie, że uzyskanie pewności co do prawd jest na ogół trudno osiągalne (a może nawet nieosiągalne), prawdziwe zaś cele nie mają charakteru poznawczego, lecz etyczny – to były założenia, które animowały nowe postawy i zarazem nurty intelektualne. Już Coluccio Salutati powie, że Boga trzeba nie tyle poznać (bo to i tak niemożliwe), ile miłować¹¹, a półtora wieku później Erazm z Rotterdamu napisze w liście do Jana Carondeleta: „Nie zostaniecie potępieni, jeśli nie będziecie wiedzieli, czy Duch pochodzi od Ojca i Syna wedle jednej czy podwójnej zasady, ale nie ujdziecie zguby, jeśli na czas nie zatroszczycie się o to, by mieć owoce Ducha, którymi są miłość, radość, pokój, cierpliwość, łagodność, dobroć, wyrozumiałość, uprzejmość, wierność, skromność, powściągliwość, czystość. [...] Istotą naszej religii jest pokój i zgoda. To z trudem tylko uda się zachować, jeśli nie będziemy definiować jak najmniejszej liczby [prawd – M.H.L.] i nie pozostawimy wolności indywidualnego osądu w wielu kwestiach”¹². Humanistyczna tolerancja miała źródło w takim właśnie, etyczno-praktycznym podejściu zarówno do problemów religijnych, jak i politycznych, a także w uznaniu bardzo ograniczonej poznawalności prawd. Uwielbienie dla cycerońskiej *humanitas* torowało bowiem drogę oddziaływaniu akademickiego sceptycyzmu, który sprzymierzał się z inspiracjami wywiedzionymi z pism Sekstusa Empiryka i dostarczał uzasadnień dla tak ważnej dla humanistów *ars dubitandi*¹³. Chodzi tu przede wszystkim o znamienne dla sceptycyzmu cycerońskiej retorykę *deliberacyjną*, argumentację *in utramque partem*, służącą edukacji humanistycznej i kształtowaniu rozumu praktycznego¹⁴. Formację humanistyczną nazначył mentalny nawyk systematycznego wątpienia, pewien stopień przekonania o względności rzeczy, co oczywiście narażało humanistów na zarzuty za strony teologów różnych wyznań, z drugiej jednak strony stwarzało bardzo sprzyjające warunki dla rozwoju nauk, zwłaszcza przyrodniczych. Ostatecznie więc filozoficzną implikacją humanizmu okazało się – jakże przecież twórcze – odkrycie ograniczoności ludzkiego umysłu i poznania, ich uwikłania w tak wiele zmiennych, że formułowanie jakichkolwiek orzeczeń (od czego w wielu wypadkach uchylić się jednak nie można) wymaga

¹¹ Por. tamże, s. 16.

¹² Desiderius Erasmus Roterodamus, *Reverendissimo in Christo Patri ac Domino D. Ioanni Carondileto, Archiepiscopo Panormitano, Aulae Cesariae apud Brabantos consiliario summo Erasmus Roterodamus S.D.*, w: tenże, *Opus epistolarum*, red. P.S. Allen, H.M. Allen, H.W. Garrod, Oxford University Press, Oxford 1906, t. 5, s. 176.

¹³ Na temat roli sceptycyzmu w kulturze renesansowej pisali przede wszystkim Richard Popkin i Gianni Paganini. Zob. R.H. Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, Oxford 2003; G. Paganini, *Skepsis. Le débat des Modernes sur le scepticisme: Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle, Vrin*, Paris 2008.

¹⁴ Por. R e m e r, dz. cyt., s. 25n., 38; V. K a h n, *Rhetoric, Prudence, and Skepticism in the Renaissance*, Cornell University Press, Ithaca 1985, s. 29-54.

najwyższej ostrożności i gotowości do ciągłej weryfikacji własnych sądów. Następstwem humanizmu było także odkrycie konieczności uwzględniania zmiennego kontekstu w prawidłowej interpretacji tekstów i zdarzeń. By raz jeszcze zacytować Charlesa Nauerta, któremu ten szkic tak wiele zawdzięcza: „Poezja była rzeczywiście bardziej praktyczna niż fizyka, a fakt, że brzmi to obco w uszach ludzi nowoczesnych, nie wynika jedynie z tego, że mamy lepsze rozumienie fizyki. Odzwierciedla raczej duchowe, etyczne i społeczne ubóstwo współczesnego świata”¹⁵.

Wczesnonowożytne studia humanitatis mało przypominały nawet najlepsze współczesne humanistyczne curricula. Słowo nie było badaniem przedmiotem ani celem studiowania. Używane, interioryzowane, przeżywane, miało się stawać składnikiem osobistego doświadczenia, dopełniać i przekształcać samą egzystencję odbiorcy. Do połowy wieku osiemnastego w kulturze europejskiej modelem zalecanym w parenezie czytelniczej jest lektura intensywna (choć oczywiście nie brak przykładów czytelników ekstensywnych, „pożeraczy książek”), stawiająca raczej na głębię przyswojenia sobie stosunkowo niewielkiej liczby dzieł niż na mnogość przeczytanych tekstów¹⁶. Ta intensywność urzeczywistniała się wielorako – w procedurach zapamiętywania, notowania i sporządzania ekscerptów, ale także w czytaniu i przepisywaniu (niezależnie od możliwości druku). Dzieło zostawało nie tylko poznane, ale w pewien sposób „zaanektowane”, włączone w porządek egzystencji odbiorcy, który używał mu zarówno swego czasu, jak i głosu, ręki, pamięci i który najdosłowniej stawał się uczniem auctorem, uobecnionych w jego czytelniczej konkretyzacji. W skierowanym do Boccaccia drugim liście z dwudziestej drugiej księgi *Epistolae familiares* Petrarca tak pisał o „zawłaszczonych” w akcie intensywnej lektury książkach: „Stały się częścią mojego umysłu, tak że gdybym nawet przez całe życie więcej ich nie czytał, one same trzymają się korzeniami najgłębszej części mojej duszy. Zapomnę tymczasem autora, zwłaszcza że przez długie użycie i ciągle posiadanie będę je uważał jakby za własne, a osaczony ich ilością nie będę pamiętał czyje są ani że są cudze”¹⁷. Model idealnej lektury utrwalony tu przez „ojca humanizmu” był nie tylko miarą osobistych praktyk czytelniczych, ale stawał się źródłem twórczości, często zakorzenionej w procedurach pracowitego ekscerpowania czytanych tekstów, opartej na klasycznym postulatcie imitacji i zacierającej granice między naśladowanym wzorem a jego literackim „potomstwem”, traktującej wreszcie dzieło cudze

¹⁵ Nauert, dz. cyt., s. 16.

¹⁶ Zob. W. Pałak, *Humaniści i modele lektury*, w: tenże, *De eruditione comparanda in humanioribus. Studia z dziejów erudycji humanistycznej w XVII wieku*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 256-316.

¹⁷ Cyt. za: Pałak, *Humaniści i modele lektury*, s. 301.

jako budulec własnego – dzieła i świata¹⁸. W tym trybie obcowania z księgami są one w istocie użytkowane i przetwarzane, w toku osobliwej konkwisty pęka granica między przestrzenią autora a przestrzenią jego czytelnika. Przy takim zespoleniu, tak głębokiej (przynajmniej na poziomie parenezy) aneksji świata dzieła „oddaje” ono odbiorcy nie tylko swoje wartości poznawcze, ale też moralne i estetyczne, zostaje rozpoznane właśnie jako locus aksjologiczny, w którym dokonuje się *paideia*.

Porzucenie tego trybu użytkowania i „zawłaszczania” (wybranych) tekstów na rzecz modelu lektury, w którym dzieło nie jest już nauczycielem i nauką w jednym, ale staje się obiektem oglądu i badania, wyznacza kres oddziaływania klasyczno-renesansowej *humanitatis*, która na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku, pod wpływem metodologicznie zdyscyplinowanych nurtów neohumanizmu, później zaś pozytywizmu, ustępuje miejsca humanistyce w takiej mniej więcej formie, jaką znamy dzisiaj¹⁹, czyli w formie dyscypliny naukowej. *Bonae litterae* są nadal studiowane, nieraz ze znakomitymi skutkami (poznawczymi), ale same już nie uczą. Dzieła okazują się przedmiotami, jak martwe owady, i bada się je ze skrupulatnością, której nie powstydziliby się entomolog, z tym samym dążeniem do obiektywizmu i sprawdzalności wyników. Jeśli zachowują integralność w odbiorze czytelniczym, to głównie dla potrzeb badawczych (nie zapomnieliśmy przecież humanistycznego odkrycia znaczeniowość roli kontekstu), ale nie mają już – jeśli można się tak wyrazić – gwarancji antropologicznej, nauczyciela, który stoi za nimi jako ten, który wprowadza w świat wartości.

Ta scjentyfikacja i profesjonalizacja humanistyki była pewnie nieunikniona, a nie można zaprzeczyć, że źródła także tych procesów można wskazać w pewnych nurtach i procedurach renesansowego humanizmu z jego filologiczną pasją i dążeniem do uchwycenia autentycznej postaci tekstu czy jego prawdziwych (a więc dających się zweryfikować i potwierdzić) sensów. To cenne dziedzictwo, bo filologia jest bez wątpienia najważniejszym instrumentem pozwalającym nawigować wśród zwielokrotniającej się z każdą chwilą liczby tekstów, dawnych i nowych, a sprawdzalność jej ustaleń zapewnia jej elementarną wiarygodność. Różne inkarnacje humanistyki „woluntarystycznej”, niemoderowanej wymogami logiki czy uznaniem roli kontekstu, traktującej dzieła jako swobodnie dryfujące w nieokreślonej przestrzeni kulturowej fakty językowe czy artystyczne, które nasycają się znaczeniem tylko za sprawą

¹⁸ Zob. J. D o m a ń s k i, *Recepcja – imitacja – emulacja. Kilka uwag o twórczości łacińskiej humanistów jako wyrazie postawy użytkowniczej wobec dziedzictwa antycznego*, w: tenże, *Philologica, litteraria, humaniora. Studia i szkice z dziejów recepcji dziedzictwa antycznego*, Instytut Filologii Klasycznej UW, Warszawa 2009, s. 185-198.

¹⁹ Por. t e n ż e, *Użytkownicy i badacze dziedzictwa antycznego, czyli o różnicy między humanizmem i humanistyką*, w: tenże, *Philologica, litteraria, humaniora*, s. 51n.

arbitralnej decyzji interpretatora, często okazują się po prostu narcystyczne i – jak to z narcyzmem bywa – w końcu nudne. Nie podjęłabym się oceny, czy dominują one we współczesnym dyskursie, ani jakie są rzeczywiste proporcje między refleksją „sprawdzalną” a „woluntarystyczną”, ale też nie sądzę, by z czysto poznawczego punktu widzenia humanistyka miała się znacząco gorzej (albo też znacząco lepiej) niż w wiekach poprzednich. Zmiana dotyczy przede wszystkim społecznego stosunku do logosfery, co rzecz jasna nie pozostaje bez wpływu na samych humanistów, poniekąd zawodowo odpowiedzialnych za ten trudny depozyt. Ani też bez ich udziału.

Bonae litterae oraz związane z nimi dyscypliny odnoszone są dziś do tych samych standardów użyteczności, co nauki przyrodnicze i ścisłe, gdyż nie tylko nie wierzymy już w ich moc „humanizującą”, ale też nie widzimy nawet potrzeby podejmowania jakichś szczególnych czynności i procedur, które pomagałyby komukolwiek stawać się bardziej człowiekiem. Cycerońskie „człowieczeństwo kwalifikowane” okazuje się pustą kategorią w egalitarnym świecie, w którym ewentualne różnice są jedynie wielorakością, nie zaś różnicami stopnia. Trudno też byłoby wskazać jakiś powszechnie akceptowany ideał człowieka. Jeśli zatem nie ma do czego dążyć, wysławiane przez Arpinatę jako instrument samodoskonalenia sztuki sermocynalne muszą być bezużyteczne, a ich studium w najlepszym razie jest na wpół snobistycznym, na wpół antykwarycznym trybutem składanym przez społeczeństwo jakiemuś wspomnieniu dawnej tożsamości. Ten trybut to właśnie przestrzeń sprofesjonalizowanego dyskursu humanistycznego, który – z racji swej niskiej użyteczności – powinien mieć (w przekonaniu wielu) ograniczony zakres. Nic dziwnego, że szkolna tradycja nauczania literatury, języka czy historii, znajdująca teoretyczne uzasadnienie w klasyczo-renańskim pojmowaniu „sztuk wyzwolonych” i ich funkcji, a jednocześnie świecąca odbitym światłem współczesnego już, bieżącego akademickiego dyskursu humanistycznego, ujawnia wewnętrzną sprzeczność i wzbudza sprzeciw.

Humanistyka, kształcenie humanistyczne mają sens społeczny tylko w kontekście aksjologicznym. Uprzywilejowana funkcja bonarum artium w tradycji edukacyjnej wynikała z tego, że dzieła rozpoznawane były jako szczególne loci wartości i jako takie były wykładane, przyswajane, absorbowane, wreszcie jako takie mogły – przynajmniej czasem – mieć moc przemieniającą i humanizującą. Nie czytamy już literatury w ten sposób, nie studiujemy jej jako głosu konfrontującego nas z samymi sobą. Badamy funkcjonowanie tradycji, techniki narracji i struktury obrazowania. Nie chłoniemy poezji tak, że „trzyma się korzeniami najgłębszych części naszych dusz” (by znów sparafrazować przywołany wcześniej fragment listu Petrarke). Być może z czasem będziemy w stanie obmyślić jakieś inne sposoby „stawania się bardziej ludźmi”. Choć bardziej prawdopodobne jest jednak to, że okaże się, iż mimo wszystko

rację mieli starożytni i jesteśmy naprawdę logon echon, skazani na logos. I że to w słowie (w Słowie...) dopełnia się nasze człowieczeństwo. Nie jest pierwszorzędnym problemem naszej cywilizacji ani merytoryczny poziom profesjonalizowanej humanistyki, ani też społeczny stosunek do niej, ale jest nim, jak sądzę, kurczenie się logosfery stwarzającej aksjologiczną przestrzeń, w której przeżywalibyśmy scenariusze własnego losu i doświadczali własnych granic. Oraz własnej nieskończoności.

Dariusz SKÓRCZEWSKI

DYSKUTOWAĆ Z ARTYSTĄ CZYLI HUMANISTYKA W RUINIE

Esej nie tylko pro domo sua

Dlaczego humanistyka ustawicznie musi uzasadniać swe istnienie i przekonywać o swojej niezbędności dla współczesnego społeczeństwa? Z nakładów na dziedziny nauki, których końcowym efektem mają być „digitalizacja” i „społeczeństwo informacyjne”, nikt tłumaczyć się nie musi. Natomiast refleksja nad człowiekiem i światem jego kulturowych wytworów, nad historycznością jego istnienia i perspektywicznością jego poznania, tak bardzo potrzebna ludzkości na każdym kolejnym etapie cywilizacyjnego rozwoju, spotyka się z niezrozumieniem czy wręcz administracyjnymi obostrzeniami i ograniczeniami.

Niniejszy tekst nie ma charakteru opracowania stricte naukowego, chociaż nauki bezpośrednio dotyczy. Można go potraktować jako eseistyczny głos w niekończącej się dyskusji nad kondycją współczesnej humanistyki. Dyskusja, która toczy się u nas od lat dziewięćdziesiątych, na Zachodzie rozpoczęła się o dekadę wcześniej, przybierając formę debaty na temat kondycji i roli uniwersytetu w obliczu takich zjawisk i zagadnień, jak polityczna poprawność, polityka naukowa, wielokulturowość, relacja między wiedzą a władzą czy bankructwo projektu edukacji liberalnej. Przełomowym wydarzeniem, zamykającym pewien etap w debacie prowadzonej poza naszymi granicami, była głośna książka Billa Readingsa o wymownym tytule *The University in Ruins*¹.

Sam fakt, iż dyskusja o położeniu humanistyki ma u nas miejsce i (jeszcze) trwa, może nastrajać optymistycznie dlatego, że świadczy o istnieniu jej przedmiotu, czyli humanistyki. Nie oznacza jednak, że przedmiot ów ma się dobrze. Przeciwnie, obraz sytuacji polskiej humanistyki, jaki wyłania się z dziesiątek wypowiedzi na jej temat w prasie naukowej i popularnej, budzi raczej pesymizm. Niniejsza wypowiedź uderza w kasandryczną tonację, jaka cechuje wiele spośród tych wystąpień, choć jej poetyka nieco ów dramatyczny ton zaciera. Mam mimo to nadzieję, że nie zostanie odebrana jedynie jako powtórzenie też dobrze znanych, lecz także jako próba zarysowania własnego stanowiska, głównie w formie pytań pobudzających do refleksji nad tym, do-

¹ Zob. B. R e a d i n g s, *The University in Ruins*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996.

kałą zabrnęliśmy w rozplątywaniu tego gordyjskiego węzła i co jeszcze można zrobić, by ocalić to, czego nie zdążono zniszczyć.

W styczniu tego roku we wszystkich niemal kanałach telewizyjnych wyświetlano reklamę znanej międzynarodowej marki spożywczej. Fabuła krótkiego klipu była kuriozalna: para zamawia w restauracji pieczeń szefa kuchni, a na talerzu otrzymuje... śledzia, i to w fabrycznym opakowaniu. Zaskoczeni klienci lokalu zgłaszają problem kelnerowi, który wykręca się przysłowiowym sianem, wzywając na odsiecz szefa kuchni. Dalszego ciągu łatwo się domyślić, nawiązuje bowiem do długiej tradycji dowcipów o kelnerach, aczkolwiek reżyser sięgnął w tym przypadku po oryginalną konwencję, rodem z innego gatunku. Oto szef, zdecydowanym krokiem kowboja przemierzającego saloon podchodzi do stolika i na pytanie mężczyzny (kobieta przez cały czas milczy), dlaczego zamiast zamówionego dania dostali to, co im zaserwowano, udziela odpowiedzi, która ucina wszelką dysputę: Chce pan dyskutować z artystą?

Uważam, że film ten – być może jeden z najbardziej niedorzecznych filmów reklamowych w historii gatunku, prawdopodobnie wywołujący efekt odwrotny do zamierzonego – można potraktować jako przypowieść o sytuacji współczesnej humanistyki akademickiej. Nie tylko zresztą polskiej, zjawiska bowiem, jakie w niej zachodzą, są częścią przemian cywilizacyjnych, kulturowych i ekonomicznych w całym tak zwanym zachodnim świecie. Mimo to jednak odnosi się nieodparte wrażenie – zwłaszcza w konfrontacji z uczonymi na przykład z Niemiec – że to, co dzieje się pod wpływem owych przemian na naszym własnym podwórku, czyli w polskich uniwersytetach, przybiera często formy tak groteskowe, jakbyśmy prześcigali się w powielaniu najgorszych biurokratycznych wzorów, przy których historyczne zmagania z ograniczeniami wolności nauki narzuconymi przez komunistyczny reżim jawią się w najlepszym razie jako dziecinna zabawa. Myślę przede wszystkim – by kontynuować wywód w kuchenno-restauracyjnej retoryce – o pieczeni, jaką pitraszą w swoich gabinetach urzędnicy Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod okiem i za wiedzą swojego obecnego „szefa kuchni” – niegdyś „kelnera” w „restauracji”, ale oczywiście również wcześniejszych „szefów”, którzy przez lata budowali „markę” swojego „lokalu”. Efektem pracy urzędników jest „pieczeń szefa kuchni”, która w bohaterach klipu budzi zaskoczenie, w widzach jednak przede wszystkim konsternację i irytację, najogólniej rzecz ujmując. Kto bowiem, licząc na smakowite, dymiące mięsiwo, ucieszy się na widok śledzia w śmietanie, i to w sklepowym opakowaniu?

A jednak pracownicy ci pod kierownictwem ministra robią dobrą minę do złej gry, tak jak dobrą minę robi Michel Moran w roli szefa kuchni w reklamie Lisnera. Im lepsza mina, tym gorszy efekt końcowy... Efekty zaś widzimy co rusz jak na dłoni, patrząc na to, co dzieje się na wydziałach humanistycznych, filologicznych, historycznych i filozoficznych polskich uniwersytetów. A co się

tam dzieje? Owszem, wre robota, lecz nie koncepcyjna, posuwająca naprzód badania naukowe, ale tabelaryczno-papierkowa, drenująca ad absurdum siły środowiska. Środowisko to z roku na rok absorbowane jest dostosowywaniem programów studiów i sylabusów do aktualnie obowiązujących wytycznych ministerialnych, które – a jakżeby inaczej – nie stwarzają miejsca na oryginalną twórczość w tym zakresie, lecz przeciwnie, wymagają bezwzględnego dostosowania języka opisu do jedynego dozwolonego wzorca, zgodnego ze schematem i terminologią przyjętą w nakazowo-rozdzielczym systemie władzy, sprawowanej przez urzędników Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Tym, którzy pamiętają peerel, nie mogą w związku z tym nie przypomnieć się fatalne wzorce, wcielane wówczas na każdym „odcinku” życia społecznego. Czyżbyśmy mieli do czynienia z jakimś stałym, iście piekielnym biurokratycznym determinizmem, podnoszącym do kwadratu, a może i sześcianu te sprawy, które mogłyby biec normalnym trybem, gdyby pozostawiono je w rękach władz i pracowników uczelni? Z jakąś osobliwą spćcialitć polonaise, która to, co w innych miejscach na ziemi funkcjonuje może nie idealnie, ale w miarę znośnie, u nas obraca w maszynierić sprzeczną ze zdrowym rozsądkiem, horrendalnie utrudniającą życie wszystkim, od rektora i dziekanów, po świeżo rekrutowanych studentów – bezbronne, pozbawione głosu ofiary w ostatnim ogniwie tego procesu? A przecież to, o czym tu wspomniałem, stanowi zaledwie czubek góry lodowej, reszta pływa, ukryta głębiej pod powierzchnią.

ZWYCIĘSTWO NOMINALIZMU?

Zdaję sobie sprawę, że stwierdzenie, iż wszystkiemu winne jest ministerstwo, to teza tyleż mocna, co banalna, a przy tym można jej zarzucić, że upraszcza sprawy trudne i skomplikowane. Zapewne jednak niemal wszyscy, którzy śledzą (ach, znowu te śledzie!) proces przebudowy systemu kształcenia wyższego w Polsce w ostatnich latach, a zwłaszcza ci, którzy są w ten proces bezpośrednio zaangażowani jako jego przedostatnie ogniwo, czyli pracownicy naukowo-dydaktyczni, zgodzą się w jednym: coraz to nowe, z roku na rok implementowane pomysły ministerialnych urzędników na „transfer wiedzy”, „świadczanie usług edukacyjnych” na (rzekomo) coraz to wyższym poziomie czy zbiurokratyzowanie nauczania akademickiego poprzez „definiowanie” jego „standardów”, jak to określa urzędnicza nowomowa, reformują polskie uniwersytety jedynie kosmetycznie. Są to działania pozorne, bo niewątpliwie potrzebna reforma dokonuje się tu poprzez zaklinanie rzeczywistości za pomocą słów. Można wręcz mówić o swego rodzaju zwycięstwie nominalizmu, który z obszaru myśli naukowej, gdzie chętnie ulegli mu postmoderniści, przeniósł się, niestety, na teren zarządzania nauką. Problem tylko w tym, że

choć w nauce nominalizm można potraktować – z perspektywy nazwanej przez Alasdaira MacIntyre’a „tradycją”² – jako intelektualną ekstrawagancję, która wszak nie jest „niewinna”, bo prowadzi do katastrofalnych dla epistemologii skutków, podważając kategorię prawdy, to w dziedzinie zarządzania nauką nominalistyczny styl myślenia przyniósł co najmniej równie zatruty owoc w postaci ustanawiania rzeczywistości metodą administracyjną, poprzez ujmowanie jej w uniformizujące tabele opisujące tak zwane zestandaryzowane efekty kształcenia. To, co w zamierzeniu służyć miało zwiększeniu konkurencyjności polskich uniwersytetów w Europie i świecie, przenieść je na wyższe pozycje w rankingach, a także wzmocnić tak zwaną mobilność studentów dzięki możliwości transferu punktów kredytowych, obrócone zostało w instrument opresji uniwersytetu jako instytucji, jak również jego kadry naukowo-dydaktycznej. Tajemnicą poliszynela jest, że rok w rok marnotrawstwu ulega olbrzymia ilość energii profesorów, dyrektorów instytutów, szefów katedr i ich podwładnych, którzy tygodniami ślęczą nad przebudową programów studiów i konstruowaniem nowych, by z jednej strony ocalić swoje instytucje i etaty, z drugiej zaś dopasować to, co przecież i tak robią od lat, do mdłego języka przepisów, próbując nadażyć za szalonym tempem mielenia nieubłaganych młynów maszyny nadzorowanej przez ministra nauki.

Potężny ten wysiłek okazuje się najczęściej w całości lub częściowo daremny, a jedyne jego efekty to chwilowe ocalenie „stanu posiadania” i względny spokój przez jeszcze jeden rok akademicki, by przed rozpoczęciem kolejnego ponownie balansować, niczym cyrkowiec na linie, między wynikiem rekrutacji (niżem demograficznym), limitem przyjęć i minimami liczebności grup a konstrukcją pensum. Frustrację lokalną sytuacją wzmacnia gorycz spowodowana poczuciem braku zrozumienia ze strony państwowych urzędników dla specyfiki i potrzeb humanistyki, a przede wszystkim niedostrzegania jej kluczowego znaczenia dla kondycji umysłowej i moralnej oraz rozwoju społeczeństwa, również tego „informacyjnego opartego na wiedzy”. Odstawianie na boczny tor, traktowanie niepriorytetowe wbrew rozmaitym hasłom i zapewnieniom to standardowe metody polityki wobec dyscyplin humanistycznych. Za jeden z symboli tego lekceważenia można uznać fakt, że dopiero po czterech latach od powstania (w lutym 2011 roku) Narodowy Program Rozwoju Humanistyki – flagowy program naprawy i poprawy kondycji tego sektora nauki – doczekał się własnej witryny internetowej³. Innych dowodów dostarcza regularnie samo życie. Oto na przykład na Kongres Komitetu Kryzysowego Humanistyki Polskiej (3 lutego bieżącego roku) zamiast zaproszonej minister nauki prof. Leny

² Zob. A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1990.

³ Zob. *Narodowy Program Rozwoju Humanistyki*, www.nprh.org.

Kolarskiej-Bobińskiej przybył oddelegowany niższy urzędnik resortu, zdolny jedynie do skomentowania postulatów obradujących przymiotnikiem „ciekawe”.

Nie dziwi przeto, że wielu pracowników naukowych polskich uniwersytetów ma świadomość trwałego upośledzenia i rosnącej podrzędności humanistyki. Poczucie to nie jest, oczywiście, wyłącznie efektem niedostatków dotychczasowej polityki informacyjno-komunikacyjnej. Ma ono również źródło w wyraźnym faworyzowaniu studiów technicznych i przyrodniczych, zarówno w nakładach na naukę, jak i w konkursach grantowych. Uczestnicy tych konkursów reprezentujący nauki humanistyczne, ażeby uzyskać finansowanie, prześcigają się w pomysłach na sprostanie kryteriom zastosowania i innowacyjności wyników badań. Pierwsze kryterium z punktu jawi się jako nieprzystające do wielu projektów badawczych w zakresie filozofii, literaturoznawstwa i innych dziedzin (w jakiej mierze na przykład wyniki reinterpretacji tekstów literackich mogą znaleźć „zastosowanie”, o jakim myślał grantodawca wcześniejszych edycji konkursów?) i wydaje się, że obecna Rada NPRH pod przewodnictwem prof. Ryszarda Nycza celowo – i szczęśliwie – z niego zrezygnowała. O fortunności drugiego kryterium w odniesieniu do humanistyki można i trzeba dyskutować⁴. Wysuwa się ono na pierwszy plan w aktualnie ogłoszonym konkursie NPRH (moduły „Rozwój” 2.a i „Rozwój” 2.b), co skłania do pytań o przesłanki preferowania projektów, które wypracowują „nową formułę badawczą (powtarzalną procedurę, niebędącą aplikacją istniejących metod lub teorii)”, promują i twórczo rozwijają „nowe subdyscypliny badań humanistycznych” czy też proponują „nową dziedzinę przedmiotową lub subdyscyplinę badawczą”⁵. Czyżby humanistyka istotnie osiągnęła stan, w którym wypracowane dotąd metodologie, teorie i modele badań – mówiąc potocznie – zużyły się i zdezaktualizowały, wyczerpawszy swój potencjał eksploracyjno-eksplikacyjny i utraciwszy poznawczą wartość? Czy za działaniami kreatorów nauki – bo przecież grantodawczy decydenci odgrywają dziś rolę głównych animatorów przeobrażeń w poszczególnych obszarach badań – nie stoi czasem, ukryty pod magiczną formułą „innowacyjność”, bożek pogoni za

⁴ Koncepcję innowacyjnych badań literackich przedstawił na ostatnim Zjeździe Polonistów Ryszard Nycz (zob. R. N y c z, *W stronę innowacyjnej humanistyki polonistycznej: tekst jako laboratorium. Tradycje, hipotezy, propozycje*, w: *Przyszłość polonistyki. Koncepcje – rewizje – przemiany*, red. A. Dziadek, K. Kłosiński, F. Mazurkiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 105-124). Interesującą polemikę z Nyczem przeprowadził Stefan Sawicki (zob. S. S a w i c k i, *Uwagi o „innowacyjnych” i „czynnościowych” badaniach literackich*, „Teksty Drugie” 2015, nr 1, s. 392-403).

⁵ *Konkurs o finansowanie projektów badawczych w ramach NPRH – moduł „Rozwój” 2.a*, <http://www.nauka.gov.pl/komunikaty/konkurs-o-finansowanie-projektow-badawczych-w-ramach-nprh-modul-rozwoj-2-a.htm>. Zob. też: *Konkurs o finansowanie projektów badawczych w ramach NPRH – moduł „Rozwój” 2.b*, <http://www.nauka.gov.pl/komunikaty/konkurs-o-finansowanie-projektow-badawczych-w-ramach-nprh-modul-rozwoj-2-b.html>.

nowatorstwem za wszelką cenę? Można powiedzieć: nadzieja w kompetencji i doświadczeniu recenzentów, reprezentujących przecież daną dyscyplinę i jej interesy. Nie sposób jednak nie dostrzec, że w skali globalnej polityka finansowania projektów naukowych poprzez eksponowanie jednych parametrów badań – definiowanych jako „innowacyjne” i proklamowanych jako pożądane z punktu widzenia ciała grantodawczego – przy jednoczesnym eliminowaniu innych nie tylko w oczywisty sposób modeluje kierunek rozwoju poszczególnych dziedzin nauki, lecz stwarza realną możliwość ingerowania w dalsze ich losy. Niebezpieczeństwo to w odniesieniu do obowiązującego modelu finansowania badań poprzez granty istnieje zawsze i stanowi ryzyko wpisane w system zarządzania nakładami na naukę. Ważne jest, by potencjalnym niepożądanym skutkom tego ryzyka zapobiec na możliwie najwcześniejszym etapie⁶. Stawia to przed decydentami wymóg wzmożonej ostrożności, pieczołowitości i autentycznej troski o kondycję i rozwój poszczególnych dziedzin wiedzy – rozwój jednak pojmowany nie w kategoriach urzędowo definiowanego i egzekwowanego „nowatorstwa”, a szerzej, na przykład z uwzględnieniem rodzimych tradycji dyscypliny czy przedmiotowej specyfiki (takiej, jak chrześcijański wymiar polskiej kultury).

IMPERATYW INNOWACYJNOŚCI?

Nie kwestionuję znaczenia innowacyjności w zakresie teorii i metodologii badań naukowych. Uważam jednak, że imperatyw ten nie wyczerpuje możliwych kierunków rozwoju istniejących dyscyplin ani też nowych subdyscyplin naukowych, a jedynie stanowi jeden ze stymulatorów temu celowi służących. Ingerowanie w rozwój dziedziny nauki poprzez absolutyzację kryterium innowacyjności może w skrajnych przypadkach prowadzić do atrofii i uwiędnięcia wartościowych nurtów badań oraz pozostawienia odłogiem niezagospodarowanych dotychczas pól – bądź wydania ich „na pastwę” innych, uprzywilejowanych jako spełniające owo kryterium ujęć i metodologii. Uznanie innowacyjności

⁶ Na osobną dyskusję, wykraczającą poza ramy tego eseju, zasługuje sam model finansowania badań, zwłaszcza w zakresie nauk humanistycznych, poprzez tak zwane projekty. Praktyka ta, mimo że dziś powszechna, nastrocza wątpliwości natury zarówno etycznej, jak i epistemologicznej, a więc dotyczącej samej istoty i sensu uprawiania nauki. Grantobiorcy jako beneficjenci systemu finansowania udzielają bowiem zasadniczej akceptacji dla wytyczonego regułami konkursu kierunku rozwoju reprezentowanej przez siebie dziedziny, co może wiązać się z presją reorientacji, przebudowy czy nawet zaniechania prowadzonych badań – presją o niekoniecznie merytorycznym dla danej dziedziny nauki podłożu. Dostosowują program swoich badań, spodziewane rezultaty, a nawet taksonomię do kryteriów konkursu. Dwuznaczność tej sytuacji skłania do postawienia znaku zapytania nad suwerennością humanistyki jako nieskrępowanej refleksji nad człowiekiem i jego wytworami, podejmowanej w strukturze uniwersytetu.

za absolutną czy też po prostu centralną wartość badań naukowych oznacza, że nie ma już miejsca na prace, które kompetentnie i rzetelnie wykorzystują metody określone obecnie (tu miejsce na niepokojącą arbitralność) jako „nie-innowacyjne” – nawet jeśli jeszcze niedawno te same metody uznawano za odkrywcze i poznawczo doniosłe, a problematykę dzięki nim eksplorowaną za pierwszorzędnej doniosłości, jak na przykład badania nad sacrum w literaturze i kulturze czy aksjologia literacka.

Nasuwa się w związku z tym pytanie: Czy w świetle obecnych kryteriów jest jeszcze miejsce na „badania środka”, że tak je metaforycznie nazwę? Badania niekoniecznie nastawione na radykalne nowatorstwo w aspekcie metody, niekoniecznie lansujące nową teorię (to kolejny bożek post-ponowoczesnej humanistyki) czy kreujące nową subdyscyplinę, lecz „jedynie” prowadzące do opisanego wyodrębnionego przez siebie przedmiotu za pomocą języka wypracowanego przed jedną czy dwiema dekadami? Czy osiągnięcia polskich literaturoznawców w zakresie teoretyzacji badań nad wspomnianymi wyżej zagadnieniami – by pozostać przy przykładach z własnego podwórka (polonistyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II) – miałyby pozostać już tylko w annałach dziejów polskiej nauki z tego powodu, że badania nad sacrum nie zostaną obecnie uznane przez ciało grantodawcze za problemy „o pierwszorzędnym znaczeniu dla budowania wiedzy zorientowanej na przyszłość”⁷? (Hipoteza ta wydaje się uzasadniona zarówno formalną konstrukcją konkursu, jak i przesłankami ideologicznymi, wynikającymi z obserwacji naukowej codzienności – mam wszelako nadzieję, że rzeczywistość ją sfalsyfikuje). Co wówczas z troską o kontynuację rodzimej myśli naukowej? Pewną pociechą napawa umieszczenie wśród kryteriów bieżącego konkursu NPRH *Rozwój* fakultatywnego warunku, że projekt musi „w twórczy sposób podejmować tradycje polskich badań humanistycznych o wartości bezspornej w perspektywie porównawczej”⁸. Kryterium to wymieniono jednak na ostatniej pozycji, podporządkowując je nadrzędemu wymogowi innowacyjności, co czytelnie sygnalizuje dominujący trend i nie uśmierza związanych z nim obaw.

Od tych pytań można przejść do kolejnych, ściśle już związanych z realnym przebiegiem administrowania nauką w Polsce. Sam fakt, że trzeba dziś te pytania stawiać, wiele mówi o kondycji państwa i społeczeństwa, którego demokratycznie wyłonieni reprezentanci nie rozumieją spraw, zdawałoby się, zupełnie podstawowych. Dlaczego humanistyka ustawicznie musi uzasadniać swe istnienie i przekonywać o swojej niezbędności dla współczesnego społeczeństwa, w którym technicyzowanie i cyfryzacja stanowią niejako „domyśl-

⁷ *Konkurs o finansowanie projektów badawczych w ramach NPRH – moduł „Rozwój” 2.a.*

⁸ Tamże.

ne ustawienia”, czyli niekwestionowane parametry egzystencji jego członków i całej populacji? Z nakładów na te dziedziny nauki, których końcowym efektem mają być, ujęte w kolejne, magiczne formuły: „digitalizacja” i „społeczeństwo informacyjne”, nikt tłumaczyć się nie musi. Natomiast refleksja nad człowiekiem i światem jego kulturowych wytworów, nad historycznością jego istnienia i perspektywicznością jego poznania, tak bardzo potrzebna ludzkości na każdym kolejnym etapie cywilizacyjnego rozwoju, spotyka się z niezrozumieniem czy wręcz administracyjnymi obostrzeniami i ograniczeniami.

A przecież to nie humanistyka uniwersytecka jest źródłem wszystkich tych problemów. Nie ona jest powodem do wstydu. Nie w niej tkwi patologia. Patologią jest przesąd – i oparte na tym przesądzie działania instytucjonalne – że badania humanistyczne mają przynosić wymierne i stosowalne wyniki, a dydaktyka przedmiotów humanistycznych podlegać winna parametryzacji.

Bez wątpienia, uniwersytecka humanistyka znalazła się dziś w pułapce zastawionej na nią przez kulturę scjentystyczną. Na horyzoncie tej kultury leży industrialno-komercyjna instrumentalizacja wszystkiego, z czym się zetknie, a ona sama, pozbawiona zrozumienia dla spraw ludzkich, podstawia w ich miejsce pragmatyczną etykę mierzalnych potrzeb i mierzalnych zastosowań. Kultura ta zapomniała, że „sam człowiek jest właściwą nauką człowieka”⁹. Ponownie daje tu o sobie znać hegemonia nauk przyrodniczych i technicznych w podejściu do administrowania nauką. Zarówno w biurach decydentów, jak i – niestety coraz częściej – przez samych przedstawicieli tych nauk są one traktowane jako paradygmatyczne dla innych obszarów wiedzy, parametryzowanych za pomocą kryteriów, które rozmijają się z ich swoistym charakterem. Nie napawają też optymizmem nieprzemyślane wypowiedzi osób odpowiedzialnych za finansowanie polskiej nauki, jak na przykład prof. inż. Andrzeja Jajszczyka, który podczas wspomnianego Kongresu pozwolił sobie na osobistą „wycieczkę” pod adresem polskich humanistów, zarzucając im samym zaściankowość, a wielu ich projektom badawczym – bezsensowność. Wewnętrzne rozbieżności, wręcz polaryzacja środowiska naukowego wobec tak fundamentalnych spraw, jak zajęcie spójnego stanowiska w kwestii nawet nie rozwoju, a przetrwania humanistyki, z pewnością nie sprzyjają ani poprawie jej kondycji, ani ethosowi naukowca. Ten zaś, jak wiadomo, w obliczu nagłaśnianych regularnie przez media awantur wokół plagiatów tudzież publicznych wypowiedzi niektórych profesorów trwoniących swój autorytet ludzi nauki poprzez zacietrzewienie czy wręcz wulgarne wypowiedzi na tematy polityczne i ideologiczne, uległ ostatnio silnej erozji.

⁹ A. Pope, *Wiersz o człowieku*, „List II”, tłum. L. Kamiński, t. 2, w: *Poeci języka angielskiego*, oprac. H. Krzeczkowski, J.S. Sito, J. Żóławski, PIW, Warszawa 1971, s. 44.

KU ZMIANIE CZY KU LIKWIDACJI?

Biorąc pod uwagę opisany tu klimat, jaki otacza u nas humanistykę, należy chyba się cieszyć, że są jeszcze w ogóle młodzi ludzie, którzy decydują się na studiowanie filologii polskiej i klasycznej, historii i filozofii. Bez względu bowiem na starania, zarówno merytoryczne (jak nowe, atrakcyjne kursy, moduły specjalizacyjne czy zajęcia w języku angielskim), jak i „piarowskie”, podejmowane przez pracowników odnośnych instytutów, coraz mniej abiturientów – tak w liczbach bezwzględnych, jak i proporcjonalnie – wybiera studia humanistyczne, tyleż kierując się racjonalnym podejściem do życia i własnej przyszłości, co ulegając dominującemu dyskursowi medialnemu głoszącemu, że „nie warto”. Humanistyce skutecznie przyprawiony został wizerunek zbytecznej w praktycznym życiu ekstrawagancji, na którą pozwolić sobie mogą nieliczni, i operacja ta musiała w końcu odsłonić swoje konsekwencje.

Oczywiście, nie jest to wyłącznie polska specyfika. Podobny trend zaobserwować można w innych krajach europejskich, a także w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Australii i Nowej Zelandii. W Polsce jednak przybrał on postać zatrważającą. Humanistyka jest u nas systemowo traktowana – w strukturze nakładów na naukę, programów finansowania, a także, niestety, w strukturze zarządzania uniwersytetem – jako obszar nieproduktywny, cywilizacyjnie nieistotny, swego rodzaju „zło konieczne”, które trzeba utrzymywać, lecz minimalnym nakładem środków, dopóki korzystne będzie stwarzanie pozorów troski. Konsekwencją tego myślenia jest systematyczne ograniczanie oferty zajęć fakultatywnych, między innymi poprzez likwidację kursów o liczbie uczestników mniejszej od minimalnej przy przebiegłym zastosowaniu rozmaitych, lecz zawsze niekorzystnych dla studentów i pracowników, przeliczników. Trudno nie dostrzec w tym dobrowolnej utraty największego atutu programu akademickiego, jakim są nieduże grupy – odwrotnie do tendencji panujących w krajach, do których poziomu cywilizacyjnego podobno, przynajmniej nominalnie, aspirujemy. Taki kierunek „reformy” szkolnictwa wyższego zagraża wręcz dalszemu instytucjonalnemu istnieniu studiów historycznych, jak również filologii narodowej, a to między innymi wskutek równoległego procesu eliminowania ze szkół przedmiotu historia i towarzyszącego temu uwiądnięciu nauczania literatury i języka ojczystego. W czasach, w których licealiści nie muszą wykazać się przeczytaniem praktycznie żadnej książki w całości, a kanon lektur szkolnych de facto przestał istnieć, coraz mniej potrzebni stają się poloniści. Ci, którzy pozostaną w zawodzie, będą zapewne musieli przekwalifikować się w końcu w specjalistów od seriali, gier komputerowych, mediów społecznościowych i blogów. Czy to aby na pewno odległa perspektywa w sytuacji, gdy dyplom maturalny nie oznacza już nawet minimalnego stopnia uczestnictwa we wspólnocie kultury narodowej, ta bowiem – wraz

z drastycznym okrojeniem programu literackiego i szczątkową edukacją historyczną – zostaje ze szkół praktycznie niemal zupełnie wypchnięta?

Opisana frustracja byłaby mniejsza – a przecież pracownik sfrustrowany nie jest tak (*excusez le mot*) wydajny, jak ten, komu zapewniono minimum psychicznego komfortu – gdyby w obliczu tych, głównie zewnętrznej przecież natury, utrudnień i fluktuujących uregulowań uniwersytet – jako solidarne środowisko, zdolne stanąć w obronie zagrożonych imponderabiliów, i jako instytucja – zapewnił kadrze akademickiej: (1) pomoc poprzez zajęcie wobec utopijnych projektów uzależniających finansowanie nauki od wdrożeń i zastosowań przemysłowych zdecydowanego, realistycznego, antybiurokratycznego stanowiska opartego na (2) trosce władz uczelni i całego środowiska o niezmiennie wysoki poziom badań i nauczania, uzupełnionej o (3) solidną i „trzymającą rękę na pulsie” obsługę administracyjno-prawną ze strony odpowiednich agend uczelnianych, kompetentnie i wszechstronnie analizujących stan rzeczy i dostarczających propozycji rozwiązań satysfakcjonujących dla uniwersytetu jako wspólnoty akademickiej. Umożliwiłoby to stworzenie swego rodzaju buforu bezpieczeństwa, który z jednej strony pozwoliłby elastycznie dostosowywać strukturę programów studiów do zmieniających się potrzeb i okoliczności, bez gwałtownych, rewolucyjnych (czytaj: destrukcyjnych dla uniwersytetu i ciągłości jego funkcjonowania) posunięć, z drugiej zaś – zagwarantował przewidywalność bliższej i dalszej przyszłości poszczególnych jednostek w obrębie uniwersytetu, co nabiera szczególnej wagi w czasach kryzysu spowodowanego niżem demograficznym. Tak jak zwolnienie pracowników fabryki jest pierwszym krokiem do jej likwidacji, tak pozbywanie się przez uniwersytet asystentów i adiunktów – bo ich przede wszystkim dotyczą redukcje etatów – przy całkowitej blokadzie nowych stanowisk i niegodnych uniwersytetu umowach „śmieciowych”, być może przynoszące doraźnie znikome oszczędności, w dłuższej perspektywie uderzają w żywotne interesy i przyszłość samego uniwersytetu. Utraconej kadry nie da się bowiem odtworzyć, a odbudowanie środowiska opartego na realnej wspólnotcie – co w przypadku KUL od początku stanowiło o jego sile i było powodem do dumy dla jego pracowników, a we współczesnym świecie jest dobrem nader rzadkim – praktycznie nie wchodzi w dzisiejszych czasach w grę.

Niestety, jak wiadomo, praktyka na większości polskich uczelni stanowi przeciwieństwo wspomnianych tu udogodnień. Kadra akademicka regularnie bombardowana jest informacjami, nierzadko *post factum*, o nowych regulacjach i wymogach, z których implikacji dla przyszłości uczelni, dla funkcjonowania jej jednostek naukowo-dydaktycznych mało kto zdaje sobie sprawę. Znajomość prawa o szkolnictwie wyższym i innych aktów prawnych, jak również ich interpretacji, niezbędna do natychmiastowego znajdowania rozwiązań, a także do długofalowego planowania działań uczelni, pozostaje

w naszym kraju wiedzą ezoteryczną, dostępną nielicznym, na ogół zresztą zatrudnionym przez ministerstwo specjalistom, których działania odsłaniają swoje skutki często ze znacznym opóźnieniem. Dlatego uniwersytetom tak trudno jest reagować na wprowadzane zmiany prawne w sposób konstruktywny i rozumiały zarówno dla wykładowców, jak i studentów, którzy także przecież ponoszą wymierne straty wskutek polityki MNiSW, prowadzącej między innymi do pozbawiania ich de facto możliwości wyboru pożądaných kursów z puli zajęć dodatkowych.

EWOLUCJA UNIWERSYTETU?

Wszystko to nie dzieje się, oczywiście, w społecznej ani intelektualnej – i szerzej, kulturowej i cywilizacyjnej – próżni. Warto przywołać *passus* wspomnianej książki Readingsa, który ukazuje problem nauki w kontekście dość rzadko u nas dyskutowanym, być może – po części – za sprawą dominującego lewicowego dyskursu medialnego, a może także wskutek odmiennej drogi, jaką podążała polska nauka w porównaniu na przykład z amerykańską: „Obecna zmiana roli Uniwersytetu wynika przede wszystkim ze zmierzchu misji kultury narodowej, która dotychczas zapewniała mu *raison d'être*, i uważam, że perspektywa Unii Europejskiej stawia europejskie uniwersytety w podobnym horyzoncie, zarówno w krajach Unii, jak i w Europie Wschodniej, gdzie projekty pokroju tych realizowanych przez George’a Sorosa zarysowują identyczne oddzielenie Uniwersytetu od idei państwa narodowego. Zwiążle rzecz ujmując, Uniwersytet staje się innego typu instytucją, niepołączoną już z celem państwa narodowego, realizowanym dzięki roli państwa jako twórcy, obrońcy i krzewiciela idei kultury narodowej. [...] Uniwersytet staje się transnarodową, zbiurokratyzowaną korporacją, bądź to powiązaną z transnarodowymi formami rządów, jak Unia Europejska, bądź funkcjonującą niezależnie, analogicznie do transnarodowych korporacji”¹⁰.

Cytat ten nasuwa dwa pytania. Po pierwsze: czy proces owego „rozłączania” już się w Polsce zakończył? (Troskę o inne kraje Europy pozostawmy na razie ich mieszkańcom). I po drugie: jeżeli tak – a można to wywnioskować choćby na podstawie programów studiów polonistycznych (i nie tylko tych programów) na różnych uniwersytetach – to skąd, jeśli nie z uniwersytetu właśnie, projekt przekazu kultury narodowej poprzez szkołę winien czerpać oparcie? Czy Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego jako agenda rządowa odpowiedzialna nie tylko za finansowanie publicznych uniwersytetów, ale też za ich funkcjonowanie zgodnie z odaną ustawą – a więc pośrednio

¹⁰ Readings, dz. cyt., s. 3 (tłumaczenie fragmentu – D.S.).

również za realizowane w nich programy dydaktyczne – bierze pod uwagę narodowy kontekst funkcjonowania instytucji uniwersytetu? Czy sami naukowcy, a w szczególności humaniści, podejmują obecnie refleksję nad rolą nauki dla egzystencji narodu? Czy uniwersytet ma dziś w ogóle dla narodu jakieś znaczenie? I odwrotnie, naród dla uniwersytetu?

Stanowisko wobec tej kwestii zajęła niedawno nie wprost minister nauki prof. Lena Kolarska-Bobińska. Podczas otwarcia zeszłorocznego Kongresu Kultury Akademickiej w Krakowie powiedziała: „Uniwersytet, który ma pełnić rolę służebną wobec demokratycznego społeczeństwa, musi uczyć otwartości, tolerancji, zasad mądrej debaty, zrozumienia dla innych, obcych”¹¹. Polityczne frazy, z których ulepione zostało przytoczone zdanie („otwartość”, „tolerancja”, „zrozumienie dla innych”) nie budziłyby może takiej konsternacji, gdyby nie padły z ust profesora uniwersytetu i nie były skierowane do społeczności akademickiej. Rezygnuję jednak z rozwijania tego wątku, interesuje mnie bowiem co innego. Otóż w świetle wypowiedzi profesor Kolarskiej-Bobińskiej w rozumieniu rządu to społeczeństwo, a nie naród jest horyzontem działań podejmowanych na niwie nauki. To perspektywa dość odległa od tego rozumienia misji uniwersytetu, jakie przyświecało KUL-owi, który nawet w najtrudniejszych latach powojennych chciał „uczestniczyć w rozwoju polskiej myśli naukowej”, a działalność dydaktyczną pojmował „jako wkład w oświatę narodu”¹². Czy stanowisko wysokiego urzędnika państwowego w tej sprawie można z perspektywy dzisiejszych wyzwań uznać za zadowalające? Czy można na nim budować program odnowy względnie naprawy polskiej humanistyki?

Po latach zaniedbań i działań destrukcyjnych dla nauki w ogóle, a dla humanistyki w szczególności (bez względu na przyświecające ich autorom intencje), trudno oczywiście spodziewać się nagłej zmiany „na lepsze”. Machina biurokratyczna ruszyła i trudno będzie ją zatrzymać, a tym bardziej odwrócić jej bieg. Zwłaszcza że – zważywszy na kierunek, w jakim od lat ewoluuje humanistyka w całym zachodnim świecie – trudno od samych przedstawicieli nauki, funkcjonujących w światku swoich dyscyplin, rozproszonym, zdecentrowanym i ogarniętym epistemologicznym zwątpieniem i kryzysem kategorii prawdy, oczekiwać jakiegś eksplozji nadświadomości, która zaowocowałaby postawieniem pytań o rolę nauki w kontekście narodowej egzystencji. Naiwność jest tu niewskazana: systemowe rozwiązania tej kwestii nie nastąpią i trzeba się z tym pogodzić. Dla uniwersytetu i jego kadry naukowo-dydaktycznej nie oznacza to jednak przymusowego dostosowania się do panującego

¹¹ Kongres Kultury Akademickiej z udziałem minister nauki [20 III 2014], <https://www.nauka.gov.pl/aktualnosci-ministerstwo/prof-lena-kolarska-bobinska-na-kongresie-kultury-akademickiej.html>.

¹² S. Sawicki, *O uniwersytecie katolickim*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, s. 12n.

obecnie trendu. Dla wielu przedstawicieli świata nauki stało się już chyba dostatecznie jasne, że ingerencja biurokratów w pracę, a także w samą tkankę uniwersytetu posunęła się zbyt daleko, procedury zaś, którymi – rzekomo ze względu na magiczną klauzulę: „przepisy unijne” – muszą kierować się poszczególne jednostki administracyjne, powodują dławienie się uniwersytetu w miejsce obiecanego gładkiego funkcjonowania.

Nie chodzi jednak tylko o zarządzanie uczelnią. Problem dotyczy również innych aspektów parametryzacji, takich jak na przykład kryteria oceny pracowników. Abstrahuję w tym momencie od obecnej, dość osobliwej sytuacji, w której pracownicy naukowo-dydaktyczni podlegają dwustronnej ocenie: władz uczelni i studentów, podczas gdy pracownicy administracyjni – stanowiący personel pomocniczy, zważywszy na główną ideę uniwersytetu – nie są oceniani przez tych, którym winni nieść niezbędną pomoc. Mam na myśli problem poważniejszy, z którym wciąż nie uporano się u nas satysfakcjonująco, a który tylko pozornie dotyczy kwestii formalnej, a mianowicie punktowanie publikacji. W obecnym systemie polonista za ważną monografię w języku polskim, za wymagające długoletniego wysiłku opracowanie na przykład słownika szesnastowiecznej polszczyzny lub za artykuł w pierwszorzędym polskim czasopiśmie otrzymuje mniej punktów niż jego kolega za drobny tekst w języku angielskim ogłoszony w czasopiśmie zagranicznym ze stosownej listy. Kompleks niższości kierujący tymi, którzy przyjęli taki a nie inny algorytm wartościowania dorobku naukowego, przypomina zachowanie żony modnej z satyry Krasickiego, która wskutek błędnie pojmowanego wstydu wybrała deprecjonowanie wszystkiego, co rodzimego pochodzenia, nawet jeśli obiektywnie reprezentowało to wysoką wartość.

KOMPLEKS POSTKOLONIALNY?

Obsesja postkomunistycznej „spóźnionej modernizacji”¹³ przybrała w polityce naukowej w Polsce po roku 1989 orientację zgodną z wektorem współcze-

¹³ O problemie tym pisali między innymi Zdzisław Krasnodębski w pracy *Postmodernistyczne rozterki kultury* (Oficyna Naukowa, Warszawa 1996) w rozdziałach „Nowa modernizacja Europy Wschodniej a kulturowe dylematy postnowoczesnego Zachodu” (s. 148-166) i „Europejskie kłopoty z Europą Wschodnią” (s. 167-185) oraz – z innej perspektywy – Boris Buden w książce *Strefa przejścia. O końcu postkomunizmu* (tłum. M. Sutowski, Krytyka Polityczna, Warszawa 2012), a także, zupełnie niedawno, Magdalena Gawin w zbiorze esejów *Bilet do nowoczesności. O kulturze polskiej w XIX/XX wieku* (Teologia Polityczna, Warszawa 2014). Problem „drogi do nowoczesności” społeczeństw postkomunistycznych ogniskuje w ostatnich latach uwagę wielu środowisk w tych krajach, zarówno narodowo-konserwatywnych i religijnych, jak i lewicowo-liberalnych, jako zagadnienie domagające się wielostronnej, krytycznej analizy między innymi w kontekstach: z jednej strony, podatności tej części świata na hegemonię polityczną, ekonomiczną i kulturową Zachodu,

snej hegemonii sprawowanej w świecie nauki przede wszystkim przez pisma i wydawnictwa amerykańskie, a także zachodnioeuropejskie. Czy jednak istotnie cała światowa nauka poddaje się owej hegemonii tak kapitulanko i bezrefleksyjnie? Zanim wskażę wart naśladowania (lecz nie bezmyślnej imitacji) przykład, zadam inne pytanie, prawdopodobnie retoryczne: Czy urzędnicy – rekrutujący się przecież po części ze środowisk naukowych – którzy swoimi decyzjami wyznaczają trendy w strategiach publikowania, stosowanych przez autorów prac naukowych, zdają sobie sprawę z tego, jakie znaczenie dla wszystkich nauk, a w szczególności humanistycznych, jak również dla języka ojczystego ma uprawa nauki w języku narodowym? Uprzywilejowanie języków obcych winno raczej skłaniać do poszerzania pola aktywności profesjonalnej, nie zaś przybierać formę systemowego rozwiązania problemu rzekomego „zapóźnienia” polskiej nauki. Ręczne sterowanie tymi sprawami przez decydentów w gorączkowym poszukiwaniu panaceum na – mniejsza w tej chwili o to, w jakiej mierze domniemaną, a w jakiej faktyczną – niską jakość szkolnictwa wyższego w Polsce prędzej czy później zaowocuje brakiem transmisji między światem nauki a szkołą i resztą społeczeństwa, w konsekwencji zaś doprowadzi do atrofii polskiej nauki. Przyniesie zatem efekt odwrotny do zamierzonego. Postkolonialny kompleks peryferii (bo to on leży u źródła tego rodzaju polityki) – jakkolwiek zrozumiała jako zjawisko historyczne na pewnym etapie istnienia narodu – musi być poddawany krytycznej refleksji, nie zaś traktowany jako racjonalna podstawa długofalowych działań. W przeciwnym razie będzie następowało replikowanie ad infinitum modelu kulturowej podrzędności, będącego efektem ubocznym wieloletniej politycznej niesuwerenności z jednej strony, z drugiej zaś równie długiego odizolowania polskiej nauki od kontaktów z zachodnim światem i utrudnień dla absorpcji wolnej myśli. Z tą wszakże oczywistą różnicą, że rolę dawnego „centrum” przejmie kolejny, tym razem raczej wyimaginowany niż rzeczywisty hegemon, któremu dobrowolnie podporządkuje się (de facto już to robi) polska nauka – euroatlantycki „Zachód” z jego lingua franca w postaci angielszczyzny czasopism naukowych, indeksami cytowań i z otaczającym go wręcz bałwochwalczym uwielbieniem dla wszelkich projektów i przedsięwzięć międzynarodowych, podejmowanych przez stronę polską nie tyle w przekonaniu o ich merytorycznym znaczeniu, ile z przyczyn znacznie bardziej prozaicznych: z determinacji, by przeżyć w obliczu codziennej nędzy, jaka nęka naszą humanistykę.

Paradoks tej sytuacji nie polega jedynie na tym, że na poziomie deklaracji uważamy się za część owego Zachodu, podczas gdy on sam dla rządowych

a z drugiej, dążenia Rosji do odbudowy utraconej strefy wpływów. Temu ostatniemu problemowi, jako szczególnemu wyzwaniu stojącemu w najbliższych latach przed polską humanistyką, warto poświęcić osobną uwagę.

decydentów wciąż widnieje na niedosiężnym horyzoncie jako obiekt aspiracji, bezkrytycznie kopiowany i implementowany na rodzimym gruncie w różnych obszarach życia, także w dziedzinie organizacji nauki (ale już nie w kwestii wysokości nakładów na naukę, te bowiem, nie tylko w liczbach bezwzględnych, lecz także w wysokości odsetka PKB łożonego na jej rozwój, stawiają nas w ogonie cywilizowanego świata). Istota problemu tkwi również w błędnym pojmowaniu procesów modernizacyjnych, przez które muszą przejść społeczeństwa postkomunistyczne, takie jak polskie, lecz których charakter i przebieg w znacznej mierze zależy będzie od przyjęcia wstępnych założeń, a mianowicie od odniesienia się w punkcie wyjścia do czynników konstytuujących tożsamość kulturową populacji jako narodu i społeczeństwa. Dopiero na takim fundamencie można konstruować program naprawczy nauki, a także innych obszarów życia. Kwestii tej nie mogę tu szerzej rozwinąć, zasługuje ona bowiem na oddzielne studium. Chcę tylko zauważyć, że społeczeństwa wolne od postkolonialnego resentymentu, takie jak na przykład społeczeństwo niemieckie, kompleksu angielczyzny nie mają. W odróżnieniu od polskich szkół wyższych, uczelnie niemieckich landów posiadają autonomię (sic!) w zakresie ewaluacji dorobku swoich pracowników i z reguły nie przyznają tamtejszym naukowcom punktów handicapowych za publikację w języku innym niż niemiecki, mimo że współpraca międzynarodowa jest przez nie premiowana, a niemal każdy wykształcony Niemiec może się wykazać przyzwoitą znajomością angielczyzny. Bez względu jednak na rozmaite środki zachęcające do podejmowania takiej współpracy, za wzorcową wręcz uznać można troskę Niemców o rozwój humanistyki uprawianej w ojczystym języku, z wydatnym wsparciem ze strony rozbudowanych programów stypendialnych Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) dla studentów, doktorantów i naukowców z zagranicy. Kto u nas słyszał o jakimś rządowym programie realnie zachęcającym zagranicznych studentów do podjęcia nieodpłatnych studiów humanistycznych – historycznych lub literaturoznawczych – w Polsce w języku polskim? Jedyną instytucją, którą sprawy te od lat obchodzą i są przez nią traktowane priorytetowo, to... amerykańska The Kosciuszko Foundation.

Nawiązując do wspomnianej na początku reklamy, postawmy sprawę jasno: minister nauki nie jest artystą. Tym bardziej nie są artystami podlegli mu urzędnicy. Nie na tym też winna polegać ich rola. Tymczasem, dyktując naukowcom, jak mają nauczać czy jakim językiem pisać sylabusy, wszyscy oni zachowują się tak, jak ów szef kuchni, podchodzący do stolika klientów i przekonujący ich, że zawartość ich talerza to dzieło sztuki. On bowiem „wie lepiej”. A przecież decyzje urzędników nie zamienia, niczym pod wpływem czarodziejskiej różdżki, zwykłego, opakowanego w plastik śledzia w aromatyczną pieczeń. Bądźmy realistami: żadne, choćby najprecyzyjniejsze definicje efektów

kształcenia nie wpłyną na jakość edukacji uniwersyteckiej w Polsce. Jakość ta, przynajmniej w zakresie studiów humanistycznych na głównych polskich uniwersytetach, nie jest zresztą wcale zła, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę niskie nakłady finansowe. Utrzymuje się na całkiem przyzwoitym poziomie. Wiara urzędników w sprawczą moc ministerialnych regulacji jest analogiczna do tej, jaką kierują się urzędnicy Ministerstwa Edukacji Narodowej sądząc, że wymóg produkowania (sic!) przez nauczycieli szkół podstawowych i średnich setek dokumentów potwierdzających rzekome wyniki kształcenia istotnie wpływa na owe wyniki. Otóż nie tylko nie wpływa, o czym dobrze wiedzą sami nauczyciele, lecz jest obecnie główną przyczyną paraliżu polskich szkół i czynnikiem wysoce szkodliwym dla procesu dydaktycznego. To nie tu zaczyna się zmiana, tak potrzebna zarówno szkole, jak i akademii oraz całemu społeczeństwu, które – jak wiadomo – jest systemem naczyń połączonych, również w aspekcie edukacji.

Standaryzacja okazała się pułapką. Tylko czekać, jak wykładowcy uniwersyteccy będą zobligowani do wykazywania osiągniętych efektów kształcenia za pomocą rozbudowanej dokumentacji, jak to ma miejsce na niższych stopniach edukacji; jak uniwersytety zamieniają się w placówki funkcjonujące pod dyktando urzędników z działów toku studiów i agend obsługujących zamówienia publiczne, między młotem nakazująco-zabraniających paragrafów a kowadłem przepisów o finansowaniu działalności uczelni, których nonsensowna implementacja paraliżuje na początku każdego roku życie uniwersytetu na kilka długich miesięcy, nie pozwalając zakupić w tym czasie długopisu czy przedłużacza ze względu na tryb stosowania ustawy o zamówieniach publicznych. Choć scenariusz ten może się wydać katastroficzny, to jednak najnowsza historia co rusz nas przekonuje, że takie scenariusze spełniają się szybciej, niż byśmy się tego spodziewali. Nie ma więc powodu, by nie wierzyć, że rzeczywistość może nas po raz kolejny zaskoczyć, zgodnie z regułą, że jeżeli coś może się wydarzyć, to prędzej czy później się wydarzy.

Nominalizm wydał zatem swój owoc. Jest to, niestety, owoc zatruty, prowadzący na manowce, z których powrót może się okazać niemożliwy, bo nie będzie już do czego wracać. W ten sposób spełnić się może wizja przedstawiona sugestywnie w powieści Ingi Iwasiów *Na krótko*, gdzie „w obliczu trendu marginalizującego ostatecznie nauki humanistyczne” te sprowadzone zostały do roli „skansenu”¹⁴. Co w tej sytuacji ma robić akademicki humanista? Jak w rozważaniach bohaterki, „nie poddawać się, udawać, że nic się nie dzieje, filologia narodowa nie dyszy ciężko za peletonem mistrzowskich dyscyplin”¹⁵? Taka strategia ma raczej krótkie nogi...

¹⁴ I. I w a s i ó w, *Na krótko*, Wielka Litera, Warszawa 2012, s. 58.

¹⁵ Tamże, s. 8.

MARZENIE?

Wracając do niefortunnej reklamy, dopiszmy do niej epilog. Student – końcowy uczestnik procesu kształcenia akademickiego – może w pewnym momencie zorientować się, że „pieczeń szefa kuchni”, którą przynosi mu „kelner”, to hucpa udająca tylko smakowite „danie”, za które zapłacił już punktami ECTS¹⁶, których nie otrzyma z powrotem, bo „reklamacje nie będą uwzględniane”. Że uniwersytet nie wywiązuje się ze złożonych zobowiązań, tnąc bezlitośnie – w efekcie polityki MNiSW – program studiów wedle przecielicznika określającego liczbę oferowanych kursów i pozbawiając w ten sposób jego, studenta, prawa wyboru interesujących go zajęć. I tym podobne, i tak dalej. Może Inga Iwasiów lub inna pisarka czy pisarz wykonujący zawód akademika opíše to w swojej kolejnej powieści.

Zmienię na chwilę ton, by nie popaść w przesadną jeremiadę. Marzy mi się humanistyka, do której dostęp nie będzie reglamentowany w oparciu o nieczytelne – ani dla studentów w chwili podejmowania studiów, ani dla nauczycieli akademickich – bo zmienne zasady dysponowania punktami kredytowymi. Humanistyka, której programy dydaktyczne nie będą z roku na rok przypominały coraz krótszego batona salami, przycinanego według liczby godzin brakujących pracownikom do pensum, ale będą tworzone z uwzględnieniem wiedzy i wyników naukowych prowadzącego zajęcia. Humanistyka, której przedmiotów nauczać będą specjaliści w danej dziedzinie, nawet jeśli ma to uczelnię kosztować parę złotych więcej za godziny zlecone, nie zaś – jak w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku nauczyciele po „esenach” – przedstawiciele innych dyscyplin naprędce przysposobieni do danego kursu tylko dlatego, że władze uczelni chcą (muszą?) „obsłużyć” nimi wakaty, bo tak będzie „taniej”. Skutki takiej polityki nietrudno przewidzieć. Uniwersytet zostaje w ten sposób zamieniony w mełanz oddziału edukacji wczesnoszkolnej, gdzie jeden nauczyciel „obsługuje” przekazywanie wiedzy ze wszystkich przedmiotów, i supermarketu, którego zadaniem jest sprzedać towar przez dowolnego pracownika według jednego kryterium: im niższe koszty własne, tym lepiej. Taki uniwersytet – posłużmy się terminami Pierre’a Bourdieu¹⁷ – współtworzy nowy habitus, co prowadzi do replikowania wzorów kulturowych wedle reguły: „skoro to dopuszczalne, dlaczego tak nie robić?” Nie trzeba wielkiej wyobraźni, by przewidzieć, że wzory te przeniesione potem zostaną przez absolwentów na inne dziedziny życia społecznego, z opłakanymi dla wszystkich rezultatami.

¹⁶ Europejski System Transferu Punktów (ang. European Credit Transfer System).

¹⁷ Zob. P. B o u r d i e u, *Outline of a Theory of Practice*, tłum. R. Nice, Cambridge University Press, Cambridge 1977.

Dlatego to nie biurokratyczne „standardy”, pieczołowicie wykuwane z roku na rok przez urzędników, a przez większość z nas, nauczycieli akademickich, przyjmowane niestety ze stulonymi uszami, winny wyznaczać kierunek rozwoju i cele humanistyki, ale – samo środowisko naukowe. Uniwersytet musi na powrót stać się domeną odpowiedzialnej, szeroko pojętej swobody. Dotyczy to także badań, których kryteria finansowania cechowała dotąd samozwrotność: premiowana bowiem była nie tyle odkrywczność i faktyczna ranga osiągniętych rezultatów, ile zgodność z kryteriami, przyznanie zaś lub odrzucenie wniosku opierało się często na czyjejś arbitralnej i nie do końca jasnej (ani jawnej) decyzji. Potrzeba przywrócenia swobody dotyczy także dydaktyki, z jej celami, środkami, metodami i sposobami opisu tego wszystkiego, co obecnie poddane zostało groteskowej uniformizacji, rugującej przestrzeń jakiegokolwiek indywidualności, odrębności i – finalnie – autonomii. Jakże przeczy to idei universitas, podkreślającej przecież in unum versum! Zrozumieć to winni wszyscy odpowiedzialni za stan całego polskiego szkolnictwa, także wyższego. Uniwersytet powinien powrócić do tego, czym był od początku: miejscem, którego celem jest „poszukiwanie prawdy i uczenie poszukiwania prawdy”¹⁸. Winien powrócić do modelu kształcenia artes liberales, nieskrępowanego nie tylko granicami dyscyplin (co w dzisiejszym świecie stało się już powszechne), ale i gorsetem sztywno określonych standardów, w tym także tych dotyczących liczebności grup. Tylko taką organizację wyższej edukacji, która respektuje autonomię uniwersytetu, również w zakresie nauczania, można uznać za sprzyjającą zarówno jakości kształcenia, jak i konkurencyjności na tak zwanym rynku nauki. Forsowane od lat rozwiązania w tym zakresie doprowadziły między innymi do zaprzepaszczenia jednej z najpiękniejszych i najbardziej wartościowych tradycji polskiej nauki, jaką była relacja mistrz–uczeń. Relacja ta mogła się rozwijać tylko w kameralnych warunkach, w niedużych grupach, przy założeniu zminimalizowania ingerencji ze strony aparatu administracji w strukturę zajęć i model pracy. Obecnie taki model uniwersytetu, pozwalający najpełniej realizować jego ideę, został już właściwie wyparty przez inny model, korporacyjno-zawodowy, w którym uniwersytet ze wspólnoty powiązanej nie tylko służbowymi zależnościami przekształcił się w konglomerat zantagonizowanych grup interesów i fabrykę absolwentów, otrzymujących wprawdzie dyplom, lecz niemających pojęcia o roli, jaką winni odgrywać w życiu narodu oraz społeczeństwa, i do tej roli nieprzygotowanych.

Nie tylko zresztą tę „pieczęć” zabrano nam z talerza, zastępując niechcianym „śledziem”. Zostaliśmy przez panujący system sformatowani, o czym najlepiej świadczą rezultaty eksperymentu myślowego, jaki każdy może przeprowadzić na sobie na własną rękę, zadając sobie pytania na podstawie historii znanego

¹⁸ S a w i c k i, *O uniwersytecie katolickim*, s. 31.

sobie środowiska naukowego. Sądzę, że większość czytelników zetknęła się w swoim życiu akademickim ze zdolnym, może nawet wyróżniającym się naukowcem, który rozwijał się we własnym tempie, pracował indywidualnym trybem, chadzał własnymi ścieżkami, prowadząc niekonwencjonalne badania, które może nawet szły pod prąd dominujących aktualnie trendów, wyprzedzając swój czas. Czy w dzisiejszych realiach do pomyślenia jest, by ktoś taki znalazł miejsce w strukturze uniwersytetu? Lub odwrotnie: by uniwersytet stworzył przestrzeń dla jego rozwoju? Zapewne na niejednej polskiej uczelni zabrakłoby dziś miejsca dla wybitnych uczonych, znanych nam z przeszłości, którzy odcisnęli trwale piętno na kształcie swojej dyscypliny, a może i na naszym własnym rozwoju naukowym. Ich wadą bowiem – wedle rozumowania dzisiejszych „inżynierów uniwersytetu” – była asystemowość. Pociągnijmy eksperyment o krok dalej i postawmy kolejną tezę: takich naukowców już dziś nie ma. – Ejże, czy na pewno? W ostatnich kilku latach zwolniono z polskich uczelni pięć tysięcy pracowników naukowo-dydaktycznych, stosując na ogół sprawdzony mechanizm: pretekst rotacji. W zamierzeniu ustawodawcy środek dyscyplinująco-interwencyjny, którego użycie pozostawało zawsze i formalnie nadal pozostaje w gestii władz uczelni, obrócił się na naszych oczach w instrument powszechnej opresji, nieubłagane formatujący wszystkich wedle jednej sztancy: zdażyłeś uzyskać stopień – zostajesz, nie zmieściłeś się w czasie – out. Niejeden z naszych mistrzów, wybitnych naukowców, dzisiaj by nim nie został...

Kończąc te, zapewne nieco przydługie, refleksje myślą o konieczności odzyskania, traktowanej z całą powagą i odpowiedzialnością, autonomii uniwersytetu. Tylko ona może wyrwać go z niedorzeczności narzuconych nań przez utowarowienie procesu nauczania i całej humanistyki. Bez tej autonomii być może do pomyślenia jest w obecnych warunkach uprawianie i dydaktyka nauk przyrodniczych, o czym ze względu na niedostatek kompetencji w tym zakresie nie przesądzam. W przypadku humanistyki jednak brak autonomii oznacza degradację i uwiąd, o którego bezlitosnej progresji w naszym kraju nie trzeba chyba dziś już nikogo przekonywać.

POSTSCRIPTUM METAFIZYCZNE

Cały dotychczasowy wywód oparty był na przekonaniu o immanentnej racjonalności działań naprawczych podejmowanych wobec humanistyki metodami administracyjnymi. Racjonalność ta, choć niekoniecznie – jak wynika z powyższych uwag – przekłada się na tożsamość proponowanych przez obie strony debaty rozwiązań (w jakiej mierze debata ta faktycznie się toczy, to osobna sprawa), zakłada przynajmniej zasadniczą wspólnotę celów. By ująć rzecz najdosłowniej, wpisane jest w nią założenie, że oba ciała: polityczni

decydenci i środowisko naukowe, uznają, iż „jest źle”, i chcą, by „było lepiej”, rozumiejąc przez owo „lepiej” z grubsza to samo, nawet jeśli tylko jedna ze stron jest świadoma rozpoznania poety, że „Pomiędzy ideę / I rzeczywistość / Pomiędzy zamiar / I dokonanie / Pada Cień”¹⁹. Otóż analiza przemian, pod których ciśnieniem dusi się i rzezi w konwulsjach polska humanistyka – przeprowadzona z uwzględnieniem procesów, jakie zachodzą w świecie wielkich korporacji, globalnego kapitału i przepływu zasobów ludzkich, dyktowanego międzynarodowym podziałem pracy – wskazuje również, drogą dedukcji, na możliwość innej racjonalności, stojącej za nadwątlaniem naszej humanistyki i stopniowym sprowadzaniem jej do umiejętności posługiwania się językiem angielskim. Wnioski, jakie nasuwa taka konstatacja, są jednak równie przerażające, jak zakończenie cytowanego wiersza Eliota. Nie do końca mogąc uwierzyć w ich prawdziwość, lecz zarazem nie mając twardych argumentów na ich odparcie, a tym bardziej nie chcąc sprowadzać tych rozważań do poziomu Leninowskiego „kto kogo”, kończę ten esej w tonacji posępnej, z poczuciem, jak niewiele znaczą jego słowa, jak również zakłęcia demagogów i decydentów wobec nieubłaganego i bezlitosnego nurtu, który pcha wydrążoną ludzkość ku zdającemu się nieubłagane nadciągać końcowi.

¹⁹ Th.S. Eliot, *Wydrążeni ludzie*, tłum. C. Miłosz, w: tenże, *Poezje*, wybór M. Sprusiński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1970, s. 95.

Iwona BARWICKA-TYLEK

HUMANIŚCI CZARNE ŁABĘDZIE NAUKI

Renesansowy humanista bardziej niż ekonomią czy biologią interesował się tajnikami rządzenia, ale nic nie stoi na przeszkodzie, by dzisiejsi humaniści skierowali większą uwagę na menadżerów i finansistów czy reprezentantów nauk medycznych, bo ich działania wpływają na kształt współczesnego świata w sposób bardziej nawet istotny niż działania stricte polityczne. Humanistyka nie musi zmieniać celów kształcenia, jeśli tylko przypomni sobie, że jej siła nigdy nie opierała się na samym gromadzeniu i przekazywaniu wiedzy, ale raczej na zachęcaniu do doskonalenia myślenia i do troski o to, by było to „żywe” ludzkie myślenie.

Przyszłość humanistyki jest jej przeszłością. To zdanie nie zostało pomyslane jako zgrabny oksymoron, którego misją jest przykucie uwagi czytelnika, ani też jako teza naukowa, wymagająca dalszych, metodologicznie poprawnych badań w celu ustalenia jej prawdziwości. Jest to zdanie humanisty – a chcę tu wykazać, że zdanie humanisty to coś więcej niż osobista opinia i powinno być traktowane poważnie, tak w debatach edukacyjnych, jak naukowych. Takie zdanie stanowi sąd – wypowiedź popartą posiadaną wiedzą, wspomaganą doświadczeniem i wrażliwą na konkretną sytuację, w jakiej jest ona wygłaszana.

Skąd takie zarozumiałstwo? Zmusza do niego stan współczesnej filozofii edukacji, a zwłaszcza tej jej części, która stanowi zaplecze kolejnych mniejszych i większych reform nauki i kształcenia. Nie ma tu czasu na skądinąd pożądaną skromność. W ferworze zmian znaleźliśmy się bowiem na kursie prowadzącym do takiego „królestwa nauki”, gdzie obowiązujące reguły i akademickie obyczaje działają przeciwko wszystkim, którzy za kluczową ludzką umiejętność uważają zdolność formułowania sądów i są w związku z tym przekonani o istotnym znaczeniu humanistyki dla rozwoju jednostek i społeczeństw. Właśnie takie osoby nazywam humanistami.

NAUKI HUMANISTYCZNE PO POZYTYWIZMIE SUKCES CZY PORAŻKA?

Od wielu dziesięcioleci dyskusja poświęcona humanistyce koncentruje się przede wszystkim na analizie relacji między naukami przyrodniczymi a naukami humanistycznymi. Nie jest to ani przypadek, ani zwykła kolej rzeczy,

a skutek dominacji pozytywistycznego modelu nauki. Paradygmat pozytywistyczny¹, zrodzony w czasach oświecenia, nakazuje darzyć szczególną estymą fakty, czyli te elementy rzeczywistości, które można wykroić z całości doświadczenia za pomocą „brzytwy Ockhama” i „gilotyny Hume’a”. Pierwsze z tych narzędzi pozwala zrezygnować z analizy zagadnień, których nie da się pokazać (badać empirycznie, operacjonalizować i tak dalej). „Gilotyna” natomiast usuwa wszystko, co rodzi podejrzenia o próbę przemycenia do dyskursu naukowego wartości i zastąpienia opisu tego, co jest, promocją tego, co być powinno.

Jeśli zdefiniujemy humanistykę najprościej, jako „zespół nauk i dyscyplin, których przedmiotem jest człowiek historyczny”², to nietrudno zrozumieć, dlaczego w świecie naukowców pozytywistów musiała ona od początku walczyć o należne jej względy. Sam August Comte, ojciec pozytywizmu, uważał, że do pełnego wyjaśnienia świata potrzebujemy jedynie pięciu nauk, w tym tylko jednej zajmującej się człowiekiem³. Co gorsza, miała nią być socjologia, czyli de facto nauka o społeczeństwie jako grupie, nie zaś o człowieku jako jednostce. Comte i tak był tu wyjątkowo wielkoduszny – jego pracodawca i prekursor Henri de Saint-Simon wołał nazywać tę dziedzinę fizjologią lub też fizyką społeczną⁴, co jeszcze wyraźniej pokazywało kierunek, w którym zmierzać powinna ulepszona, pozytywna pod każdym względem humanistyka. Mówiąc najkrócej, miała ona – po wykonaniu wszystkich niezbędnych cięć brzytwą i gilotyną – przekształcić się w zbiór nauk humanistycznych, z których każda potrafiłaby wskazać jasne granice swojego przedmiotu i wyczerpująco go opisać. Sumując dorobek wszystkich nauk humanistycznych, ludzie mieli stopniowo zgromadzić pełną i pewną wiedzę o sobie samych.

Humanisci podjęli rzucone im wyzwanie i zabrali się do pracy, udowadniając, że także w rzeczywistości ludzkiej nie brakuje obiektywnych faktów podających się refleksji na modłę pozytywistyczną. Choć nie wszyscy podzielali bez zastrzeżeń przekonanie, że ideałem byłoby przekształcenie nauk humanistycznych w nauki ściśle wzorem przyrodznawstwa⁵, nie da się zaprzeczyć, że właśnie ten ideał najpełniej motywował do mobilizacji sił w służbie nauko-

¹ Zob. T. K u h n, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromecka, PWN, Warszawa 1968; t e n ż e, *Raz jeszcze o paradygmatach*, w: tenże, *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, tłum. S. Amsterdamski, PIW, Warszawa 1985, s. 406-439.

² H. K i e r e ś, hasło „Humanistyka”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 633.

³ Zob. A. C o m t e, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1961.

⁴ Por. J. S z a c k i, *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa 2002, s. 163.

⁵ Zob. A. G r o b l e r, *Metodologia nauk*, Aureus-Znak, Kraków 2006; J. G i e d y m i n, *Problemy – założenia – rozstrzygnięcia. Studia nad logicznymi podstawami nauk społecznych*, PWN, Poznań 1964; J. K m i t a, L. N o w a k, *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*,

wego postępu⁶. Niebywały rozrost dyscyplin poświęconych poszczególnym aspektom funkcjonowania człowieka dowodził zresztą słuszności tego stanowiska. Humanistyka wypracowała rzetelną metodologię badań, konstruując narzędzia umożliwiające doświadczalną weryfikację stawianych hipotez (jak wywiad standaryzowany, ankieta czy eksperyment naturalny, a nawet laboratoryjny), i zaczęła wykorzystywać język matematyczny do opracowywania wyników swoich dociekań, stosując metody statystyczne. Efekty okazały się imponujące. Nie sposób dziś wymienić wszystkich nauk szczegółowych, które ogrodziły własne poletko badawcze na gruncie humanistyki i podjęły się jego uprawy, by z czasem przedstawić owoce swej pracy – wiedzę o konkretnym fragmencie ludzkiego świata. Owoce te, dodane do innych podobnych dokonań, miały stać się wiedzą o człowieku i jego wytworach: obiektywną, prawdziwą, pewną i użyteczną, czyli wiedzą zasługującą na miano Nauki przez duże, pozytywne i pozytywistyczne N. I właśnie teraz, kiedy nauki humanistyczne mogą wreszcie całkiem zasadnie ogłosić swój sukces, polegający na spełnieniu wyznaczonych przez pozytywizm standardów, okazuje się, że nikt się nie kwapi, by sukces ten okłaskiwać. Jakbyśmy uczestniczyli w zawodach, które nie budzą już większego zainteresowania, bo tak kibice, jak sędziowie i pozostali uczestnicy, stracili zainteresowanie rozgrywką. Więcej – co najmniej trzy powody przemawiają za tym, by uznać, że wszyscy przenieśli się już albo są w trakcie przenoszenia się na inny stadion.

W czasie gdy humaniści pracowali ciężko, nadrabiając brak naukowego obiektywizmu w refleksji humanistycznej, same nauki przyrodnicze zaczęły porzucać otwarcie pozytywistyczne założenia. Przodowała w tej reorientacji fizyka, wcześniej stawiana za godny naśladowania wzór nauki ścisłej. Jej odkrycia, takie jak teoria względności Einsteina, zasady termodynamiki i zjawisko entropii, zasada nieoznaczoności Heisenberga, mechanika kwantowa i wiele, wiele innych sprawiły, że zamiast poszukujących pewności naśladowców Isaaca Newtona fizycy zaczęli przypominać raczej grupę „tańczących mistrzów Wu-Li”⁷. „Jeśli ktoś nie jest w pierwszej chwili przerażony teorią kwantów, to przecież niemożliwe, żeby ją zrozumiał”⁸, twierdził Niels Bohr, trafnie przeczuwając możliwe konsekwencje nowych odkryć dla drogiego nam

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 1968; R. R o r t y, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia–Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1994.

⁶ Przed negatywnymi konsekwencjami bezrefleksyjnego „unaukowiania” całej humanistyki ostrzegali nawet zwolennicy poglądu o jedności metodologii naukowej, na przykład Thomas Nagel. Zob. T. N a g e l, *Jak to jest być nietoperzem?*, w: tenże, *Pytania ostateczne*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 203-219.

⁷ Zob. G. Z u k a v, *Tańczący Mistrzowie Wu-Li. Spojrzenie na nową fizykę*, tłum. T. Hornowski Rebis, Poznań 1995.

⁸ Cyt. za: Z. C a c k o w s k i, *Rozum między chaosem a „Dniem Siódmym” porządku*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1997, s. 21.

dotąd światopoglądu pozytywistycznego i całej wywiedzionej zeń metodologii naukowej.

Drugi powód, dla którego dalszy bieg po pozytywistyczne laury nie rokuje najlepiej, dostrzegli sami humanisci. Okazało się bowiem, że przeprowadzając coraz bardziej szczegółowe operacje na swym przedmiocie badań – człowieku – w coraz większym stopniu czynią go nie-człowiekiem. Na problem niekorzystnego wpływu wiedzy o człowieku na jego życie zwrócili najpierw uwagę krytycy współczesnej im kapitalistycznej kultury, w tym reprezentanci szkoły frankfurckiej, zwolennicy egzystencjalizmu, i to zarówno w wersji ateistycznej, jak i chrześcijańskiej, czy też postmoderniści. Dziś ostrzeżenia przed uprzedmiotowieniem jednostek, niszczeniem więzi interpersonalnych, „ucieczką od wolności”⁹, czyli obniżeniem poczucia kontroli nad własnym życiem, głoszone są powszechnie, a zjawiska te wiąże się w dużej mierze z „osiągnięciami” nauk humanistycznych, które ułatwiają sterowanie naszymi potrzebami i pragnieniami oraz kontrolę zachowań. W efekcie stajemy się ludźmi „jednowymiarowymi”¹⁰, „zewnątrzsterowanymi”¹¹ czy też – co brzmi równie złowrogo – „dubletem empiryczno-transcendentalnym”¹². Jeśli tego rodzaju diagnozy są zasadne, ewentualny sukces pozytywistycznie zorientowanej humanistyki należałoby uznać za jej największą porażkę, podsumowując go w najlepszym razie słowami Rexa Browna: „Operacja była udana, ale pacjent zmarł”¹³. Do tego zagadnienia jeszcze wróć, sądzę bowiem, że przyjrzenie się mu z bliska pozwala na lepsze zrozumienie zarówno przeszłości, jak i przyszłości humanistyki.

Trzecia przyczyna ogólnego zniechęcenia naukami humanistycznymi jest właściwie ubocznym skutkiem odniesionego przez nie sukcesu. Wiaże się ona z przejściową atrakcyjnością studiów humanistycznych, które skorzystały z możliwości wpasowania się w potrzeby rynku, przyciągając rzesze studentów i poszerzając swą ofertę edukacyjną. Obecnie czyni się im z tego zarzut, a przecież jest to jeszcze jednym dowodem na wyjątkowe zdolności przystosowawcze humanistyki, pozwalające jej dostosować się do warunków zewnętrznych (czyli całego rynku usług edukacyjnych); warunków kreowanych w dużej mierze bez konsultacji z samą humanistyką. Możemy dziś narzekać,

⁹ Zob. E. F r o m m, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. Ziemińska, A. Ziemiński, Czytelnik, Warszawa 2001.

¹⁰ Zob. H. M a r c u s e, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. S. Konopacki, PWN, Warszawa 1991.

¹¹ D. R i e s m a n, *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, PWN, Warszawa, 1971, s. 22n.

¹² M. F o u c a u l t, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, A. Tatarkiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, t. 2, s. 135.

¹³ R. B r o w n, *The Operation Was a Success but the Patient Died: Aider Priorities Influence Decision Aid Usefulness*, „Interfaces” 35(2005) nr 6, s. 511-521.

że uczelnie humanistyczne produkują bezrobotnych, ale – użyję tego samego, uchodzącego niemal za świętość języka ekonomii – równie zasadne jest wypominanie uczelniom technicznym, że nie potrafiły skonstruować wystarczająco atrakcyjnej oferty, zdolnej zainteresować klientów. Tego rodzaju zarzuty nie mają jednak większego sensu. Słusznie czy nie, zwycięstwo okazało się gorzkie, a co gorsza, o niecne zamiary i nieuprawniony tryumf oskarża się laureata, nie zaś ogólne zasady gry.

Wymienione wyżej przyczyny sprawiają, że refleksja nad kierunkiem reformy humanistyki staje się nieunikniona. Problem polega jednak na tym, że najwięcej propozycji takich działań płynie nadal z zewnątrz. Decydenci polityczni, opinia publiczna, rynek – wszyscy domagają się ograniczenia nauczania przedmiotów humanistycznych i wyraźniejszego profilowania kierunków humanistycznych na studiach wyższych, by nie przeładowywać ich programów wiedzą „niepotrzebną” w dalszym życiu zawodowym. Skoro dotąd nauk humanistycznych i samych humanistów było za dużo, to należy przedsięwziąć teraz środki, by radykalnie zmniejszyć ich liczbę. Prawa rynkowe podsycają nadzieję, że w konsekwencji ich działania pozostaną ci najlepsi, przez co zyska sama humanistyka. Bać powinni się jedynie ci, którzy najlepsi nie są – wszak humaniści to tacy sami pracownicy, jak inni, a więc i ich przydatność zweryfikują kwalifikacje i wydajność.

Cel przyświecający proponowanym zmianom, jeśli ma nim być udoskonalenie humanistyki i dostosowanie jej do wyzwań współczesności, należy pochwalić. Wiele jednak wskazuje na to, że obrane środki nie gwarantują jego osiągnięcia. Cała sytuacja przypomina casus sprzed dwustu lat, kiedy rodzący się paradygmat pozytywistyczny zmusił humanistykę do głębokiej przemiany. Ówczesną zachętę do rywalizacji z naukami przyrodniczymi mamy jednak prawo traktować jako postęp, zważywszy na wcześniejszy stan refleksji o człowieku. Nie można jednak nie dostrzec, że pozytywistyczny wyścig po wiedzę sprawił, iż humanistyka nieco się wykrwawiła w jego trakcie i znacznie nadwyrężyła swe siły. Stąd (wspomniane wyżej jako powód drugi) wewnętrzne przyczyny jej krytyki. Jeśli teraz, bez chwili wytchnienia i możliwości regeneracji, stłoczymy nauki humanistyczne na linii startu nowego wyścigu, przebiegającego według odmiennych reguł, to całej humanistyce grozi nieodwracalna zapaść. Zapaść w sensie jakościowym, czyli dalsza destrukcja istoty humanistyki jako takiej, którą to destrukcję zapoczątkowało bezrefleksyjne podążanie za ideałem pozytywistycznym. Jeśli bowiem chodzi o inne kryteria, nie mam najmniejszych wątpliwości, że nauki humanistyczne, nawet poobijane i wyczerpane przez pozytywizm, potrafią dokonać kolejnej transformacji i dotrzymać kroku każdemu nowemu paradygmatowi nauki i edukacji. Sądzę jednak, że byłoby z wielu względów pożądane, gdyby przy tworzeniu tego paradygmatu pracowali również humaniści – nie reprezentanci nauk humani-

stycznych, ale reprezentanci humanistyki. Te dwa zbiory mają część wspólną, ale nie są tożsame. W pewnym sensie to elementy pierwszego zbioru przychodzą automatycznie na myśl, kiedy dziś mówimy: „humanistyka”. Jest to skojarzenie podobne do tego, jakie wywołuje słowo „łabędź” – automatycznie widzimy przed oczami białego ptaka. Z uwagi na dominację pozytywistycznego rozumienia humanistyki, jej „białymi łabędziami” są aktualnie ci, którzy szans jej rozwoju upatrują w dalszym doskonaleniu poszczególnych fragmentów wiedzy humanistycznej, wierząc, że w ten sposób ostatecznie dowiodą przydatności przynajmniej jej części. Ale warto pamiętać, że oprócz białych, istnieją także czarne łabędzie. Co więcej, ani liczebność populacji białych łabędzi, ani też większe prawdopodobieństwo spotkania łabędzia białego nie mogą uczynić z białości koniecznego warunku bycia łabędziem tak długo, jak długo jesteśmy w stanie znaleźć chociaż jednego łabędzia o czarnym upierzeniu. Ta podpowiedź, pochodząca z koncepcji Karla Poppera¹⁴ (skądinąd pozytywisty przywiązującego dużą wagę do naukowości), może wskazać drogę poszukiwania humanistyki, która nie byłaby ograniczona tylko do spełniających kryteria pozytywizmu nauk humanistycznych.

Kim więc są czarne łabędzie humanistyki i gdzie ich szukać? Wbrew pozorom odpowiedź na to pytanie wcale nie jest trudna. Wystarczy tylko rozejrzeć się szerzej, niż pozwalają na to ograniczające widoczność klapki pozytywizmu. Najłatwiej przy tym skorzystać z perspektywy historycznej, bo chociaż – w co głęboko wierzę – takich czarnych łabędzi nie brakuje i dzisiaj, prościej dostrzec je w środowisku, w którym sztuczne „dokarmianie” nie zakłócało jeszcze proporcji między obydwooma gatunkami.

NAUKI HUMANISTYCZNE CZY HUMANISTKA?

Termin „studia humanitatis” upowszechnił się w renesansowej Italii, warto więc przypomnieć, że odnosił się tam do całościowej filozofii człowieka, której kluczowym elementem był określony program edukacyjny, posiadający istotne walory polityczne¹⁵ – jeśli polityczność rozumieć szeroko, jako działania wynikające z naszej kondycji zwierzęcia politycznego (gr. *zoon politikon*)¹⁶.

¹⁴ Por. K. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Aletheia, Warszawa 2002, s. 378.

¹⁵ Por. E. Garin, *Człowiek renesansu*, w: *Człowiek renesansu*, red. E. Garin, tłum. A. Osmólska-Mętrak, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2001, s. 10; P.O. Kristeller, J.H. Randall, *General Introduction*, w: *The Renaissance Philosophy of Man*, red. E. Cassirer i in., University of Chicago Press–Routledge, Chicago–London 1992, s. 3.

¹⁶ Por. A. Rystoteles, *Polityka*, 1253 a, tłum. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 27.

Celem humanistyki było kształcenie jednostek (a nie „szkolenie”, jak sugeruje nietrafny termin „szkolnictwo”), wywołanie zmiany w ich postępowaniu tak, by samo to postępowanie spełniało humanistyczne standardy. Dążono więc z jednej strony do połączenia wiedzy i działania, czyli przetłumaczenia ogólnych zasad i informacji (a więc wiedzy) na język konkretnej sytuacji, z drugiej natomiast – do zinterpretowania konkretnego w kontekście posiadanej wiedzy.

Pozornie ten program edukacyjny nie wyróżnia się niczym nadzwyczajnym, ale właśnie jego prostota pozwala dostrzec, dlaczego pozytywizm w humanistyce prowadzi do jej wyjałowienia. Ogranicza się on bowiem do doskonalenia wiedzy, zakładając, że wyposażona w lepszą wiedzę jednostka sama wykształci pozostałe kompetencje potrzebne do działania. Problem polega jednak na tym, że sama wiedza w żadnych warunkach nie stanowi właściwej podstawy działania. Nawet jeśli cała pochodzić będzie wyłącznie z uogólniania zaobserwowanych faktów, to i tak są to fakty minione, a nie te aktualnie domagające się reakcji i odpowiedzi. W konkretnej sytuacji, która jest zawsze sytuacją nową, moja wiedza właściwie uprzedza fakty, przez co zbyt łatwo może się przerodzić w zwykłe „uprzedzenie”, deformujące percepcję i ocenę zdarzeń, a wówczas działanie grzęźnie w stereotypowych i powtarzalnych schematach, często niewrażliwych na dopływ nowych informacji¹⁷. Właściwa relacja między wiedzą a działaniem wymaga jeszcze jednego ogniwa pośredniczącego – osądzenia danej sytuacji. Umiejętność wydawania sądu dotyczącego świata „tu i teraz” musi być czymś więcej niż wyciągnięciem wniosków z posiadanej wiedzy.

Wiedza służy jako tworzywo do sformułowania sądu, ale to jednostka musi aktywnie przetworzyć ją tak, by nadawała się do zastosowania w tej konkretnej sytuacji i mogła służyć jako podstawa decyzji o działaniu. Proces ten zależy od jakości wiedzy, ale jakość wiedzy nie gwarantuje jeszcze ostatecznego sukcesu. Potrzeba tu o wiele więcej – od elastyczności w myśleniu i wrażliwości na docierające do nas bodźce, po kreatywność czy odwagę. Oczywiście w czasach edukacji masowej trudno wymagać od humanistyki aż tak rozbudowanego programu kształcenia, ale można oczekiwać uczynienia przez nią przynajmniej jednego kroku poza bezpieczne granice wiedzy o człowieku, w stronę pobudzania jego rzeczywistych kompetencji w zakresie „władzy sądenia”, by posłużyć się terminem Immanuela Kanta¹⁸. Był to zresztą zawsze dla humanistyki kierunek naturalny. Nie zadowalało jej nigdy dążenie do wiedzy

¹⁷ Są to zjawiska chętnie opisywane przez psychologów. Zob. np. *Unintended Thought*, red. J.S. Uleman, J.A. Bargh, Guilford Press, New York 1989; *Automatyzmy w przetwarzaniu informacji*, red. R.K. Ohme i in., Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, Warszawa 2001.

¹⁸ Zob. I. K a n t, *Krytyka władzy sądenia*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 2004. Dzieło Kanta, poświęcone wprost estetyce, zostało docenione w naszych czasach ze względu na jego implikacje polityczne. Zob. H. A r e n d t, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, tłum. R. Kuczyński, M. Moskalewicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2012.

tożsame z poszukiwaniem pewności i ostatecznej prawdy o rzeczywistości. Taka ostateczna prawda musiałaby prowadzić do wyeliminowania ludzkiej wolności, rozumianej w tradycji humanistycznej jako możliwość odpowiedzialnego wyboru, wyboru dokonanego świadomie – co wymaga od jednostki umiejętności przedstawienia i obrony własnych decyzji¹⁹. Dlatego ważnym dopełnieniem humanistyki były zawsze szacunek dla niepewności i docenienie twórczej roli wątplenia. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że to wątplenie motywowało cały wysiłek poznawczy wkładany w rozwój poznania, a więc miało swój udział także w sukcesie pozytywizmu.

W długim orszaku myślicieli, którzy podkreślali, że składnikami prawdziwej mądrości są zarówno wiedza, jak i duża doza nieufności wobec niej, znajduje się zarówno Sokrates, jak i św. Augustyn czy „ojciec” renesansowych humanistów Francesco Petrarca. Petrarca pisał: „Dążę do prawdy. Prawda jest trudna do odkrycia, a ja, będąc najskromniejszym i najsłabszym z tych, którzy próbują ją znaleźć, dość często tracę wiarę w swe siły. Tak bardzo lękam się siideł błędów, że rzucam się w objęcia zwątpienia zamiast prawdy”²⁰. Pod tym literackim autoportretem podpisać by się mogło wiele humanistycznych „czarnych łabędzi”. Są zresztą wśród nich inicjatorzy światopoglądu pozytywistycznego, niemal obsesyjnie oddani poszukiwaniu pewności – jak Kartezjusz czy Kant, którzy uważali, że metodyczne wątplenie ma szansę zostać ostatecznie przezwyciężone, ale jego wpływu na aktywność poznawczą nie należy lekceważyć. Współcześnie obserwuje się odrodzenie zainteresowania wątpleniem, w czym niemały udział mają nauki przyrodnicze, kwestionujące ideał pewności wiedzy. Wyczuleni na tę kwestię humanisci podkreślali równoległe zakwestionowanie prymatu pewności w łonie kultury europejskiej. Na przykład zdaniem Isaiaha Berlina co najmniej od czasów niemieckiej rewolucji romantycznej (w wieku dziewiętnastym) mamy do czynienia z rosnącą świadomością braku ostatecznych i jednoznacznych rozwiązań problemów społecznych i politycznych, będących zawsze konsekwencją indywidualnych decyzji jednostek²¹. Jean-François Lyotard natomiast ogólnie utożsamia czasy nam współczesne z utratą zaufania wobec wiedzy naukowej, czy też – by wyrazić to jego językiem – z podważeniem pozytywistycznych metanarracji (fr. *métarécits*), stwarzających iluzję w pełni uporządkowanego i przewidywalnego świata²².

¹⁹ Zob. np. M.A. Krąpiec, *Kryzys społeczno-gospodarczy kryzysem człowieka*, w: „Roczniki Filozoficzne” 39-40(1991-1992) nr. 2, s. 39-51.

²⁰ F. Petrarca, Fragment listu do Francesca Bruni z 25 X 1362, w: *The Renaissance Philosophy of Man*, s. 34 (tłumaczenie fragmentu – I.B.T.).

²¹ Zob. I. Berlin, *Korzenie romantyzmu*, tłum. A. Bartkiewicz, Zys i S-ka, Poznań 2004.

²² Zob. J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

KU DOSKONALSZEMU MYŚLENIU

Cechami świata – wbrew oczekiwaniom pozytywizmu – są różnorodność, nieuporządkowanie i niepewność. Potwierdzają to dziś „twarde nauki” (czyli nauki przyrodnicze), ale od zawsze doskonale zdawała sobie z tego sprawę nie-pozytywistyczna humanistyka, co skądinąd nie przeszkadzało jej w formułowaniu twierdzeń ogólnych dotyczących człowieka ani w konstruowaniu kryteriów umożliwiających odróżnianie wiedzy lepszej od gorszej, a w konsekwencji w zachęcaniu jednostek do doskonalenia umiejętności sądzenia i dokonywania wyboru. Byłoby zatem rzeczą niewłaściwą opracowywanie nowej postaci humanistyki, dotrzymującej kroku przyszłości, bez dokonania uprzedniej anamnezy. Jej owocem może być przypomnienie sobie dosyć oczywistej prawdy, że choć w zakresie wiedzy dokonał się niebywały postęp i powinniśmy się z tego postępu cieszyć, podstawy ludzkiego działania (sądzenie, podejmowanie decyzji i wpisana weń możliwość popełnienia błędu) nie zmieniły się aż tak bardzo. I można podejrzewać, że nie zmieniają się tak długo, jak długo człowiek pozostanie człowiekiem. Złudzenie, że jest inaczej, nie wynika ze zmiany prawidłowości rządzących ludzkim zachowaniem ani z radykalnego rozwoju i udoskonalenia naszych zdolności poznawczych, ani też z jakościowej poprawy sprawności myślenia, inteligencji czy racjonalności jednostek. Przeciwnie, jak przekonują psycholodzy, nadal mamy skłonność do popełniania w naszym myśleniu tych samych błędów, które popełniali nasi przodkowie, nadal racjonalnym argumentom nadajemy wartość w zależności od ich subiektywnego znaczenia emocjonalnego, nadal w myśleniu wybieramy zazwyczaj drogę na skróty, co sprawia, że nasze racjonalne decyzje rzadko są optymalne²³. Radykalnie zmieniło się natomiast środowisko, w którym żyjemy i z którym musimy sobie radzić, a w związku z tym zmieniły się obszary funkcjonowania człowieka i potrzebna jako pokarm dla naszych działań wiedza. Zwracał na to uwagę już antropolog Claude Lévi-Strauss, pisząc: „Technologowie zauważyli przecież od dawna w swojej dziedzinie, że topór z żelaza nie jest doskonalszy od topora kamiennego, ponieważ jest «lepiej zrobiony». Obydwa są zrobione równie dobrze, ale żelazo nie jest tym samym co kamień. Być może, iż odkryjemy pewnego dnia, że [...] człowiek zawsze myślał równie dobrze. Postęp – jeśli ten termin będzie mógł być wtedy jeszcze stosowany – dokonywałby się nie na obszarze świadomości, lecz w świecie, w którym

²³ Zob. np. K. R. H a m m o n d, *Beyond Rationality: The Search for Wisdom in a Troubled Time*, Oxford University Press, Oxford 2007; J. G. M a r c h, *A Primer on Decision Making: How Decisions Happen*, Free Press, New York 1994; M. K o f t a, T. S z u s t r o w a, *Złudzenia, które pozwalają żyć. Szkice z psychologii społecznej*, PWN, Warszawa 2009.

ludzkość, wyposażona w stałe zdolności, borykała się w ciągu swej długiej historii z coraz to nowymi przedmiotami”²⁴.

Właśnie dlatego humanistyka jako nauka o rzeczach ludzkich (łac. *humanus* – „ludzki”) ma uzasadnione prawo sięgania do przeszłości, by opracować kierunek swego przyszłego rozwoju. Niewątpliwie musi ona zmienić materiał, na którym chce pracować (czyli treści nauczania), tak aby dotrzymywać kroku naszym czasom. Renesansowy humanista bardziej niż ekonomią czy biologią interesował się tajnikami rządzenia, ale nic nie stoi na przeszkodzie, by dzisiejsi humaniści skierowali większą uwagę na menadżerów i finansistów czy reprezentantów nauk medycznych, bo ich działania wpływają na kształt współczesnego świata w sposób bardziej nawet istotny niż działania strictly polityczne. Humanistyka nie musi natomiast zmieniać celów kształcenia, jeśli tylko przypomni sobie, że nigdy jej siła nie opierała się na samym gromadzeniu i przekazywaniu wiedzy, ale raczej na zachęcaniu do doskonalenia myślenia i do troski o to, by było to „żywe” ludzkie myślenie. Już Arystoteles odróżniał wiedzę od rozsądku (gr. *fronesis* – „rozsądek”, „roztropność”)²⁵, wskazując, że ten ostatni „dotyczy spraw ludzkich i tych, nad którymi można się namyślać; mówimy bowiem, że rzeczą człowieka rozsądnego jest przede wszystkim dobry namysł, a nikt nie namyśla się nad tym, co nie może być inaczej lub co nie ma żadnego celu; celem zaś jest dobro, które ma być osiągnięte przez działanie”²⁶. Rozsądek określał jako „mądrość praktyczną”²⁷, swoistą syntezę znajomości tego, co ogólne, i tego, co jednostkowe. W każdej dziedzinie, w każdym zawodzie i na każdym stanowisku pracy nie brakuje takich „spraw ludzkich”, do których nie da się po prostu zastosować algorytmu wydedukowanego z posiadanej wiedzy. To tutaj otwiera się przestrzeń, którą najlepiej potrafi zagospodarować właśnie humanistyka, bo to jej „praktyczność” (a czyż nie tego właśnie oczekuje się od współczesnej edukacji?) polega na kształceniu umiejętności pozwalających zrozumieć człowieka i złożoność relacji interpersonalnych. Jest wiele możliwości wykorzystania kompetencji humanistyki w tym zakresie. Uniwersalnym przedmiotem humanistycznym potrzebnym na wielu kierunkach studiów, także technicznych, jest etyka, pomagająca zachować poczucie kontroli nad własnym działaniem i rozumieć różnorodność kryteriów, jakie nieświadomie przyjmujemy, oceniając postępowanie innych lub poszukując najlepszego rozwiązania stojących przed nami problemów. Ale równie ważne mogą stać się przedmioty historyczne dotyczące konkretnej,

²⁴ C. L é v i - S t r a u s s, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, PIW, Warszawa 1970, s. 313.

²⁵ Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, 1139 b, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 195.

²⁶ Tamże, 1141 b, s. 200.

²⁷ Tamże, 1139 b, s. 195.

wiodącej na danym kierunku dziedziny, pod warunkiem, że okażą się zdolne do wewnętrznej reformy. Nie da się ukryć, że właśnie historia znajduje się dzisiaj na cenzurowanym i trudno dowieść jej przydatności w czasach, w których przeszłość wydaje się bez znaczenia w obliczu zmian zapowiadanych przez wypatrywaną z utęsknieniem przyszłość. „Zawiniła” tu sama historia, której model pozytywistyczny sprzyjał bardziej niż innym działom humanistyki. W przeciwieństwie do pozostałych nauk humanistycznych, od których żądano opisu i wyjaśnienia zjawisk teraźniejszości, nauki historyczne miały do przebadania niezmierzone obszary „faktów” już zaistniałych, a dzięki temu nadzwyczajnie się rozpleniły²⁸. I w tym przypadku smak sukcesu okazał się dużo bardziej cierpki, niż można było przewidywać. Jak się wydaje, przedmioty historyczne – choć nauczanie ich wymagałoby pewnej przebudowy – służą humanistyce wyjątkowo dobrze. Dzięki czasowej głębi pozwalają bowiem ukazać każdą dziedzinę działalności człowieka jako dynamiczny proces będący wynikiem tyleż zdeterminowanych okoliczności, co aktywności jednostek – twórczych, gotowych do poświęceń albo – przeciwnie – niszczących swoje otoczenie. Mam tu na myśli nie tylko historię polityczną czy społeczną. Wielce inspirująca dla fizyków może być historia fizyki, jeśli jej wykład nie ograniczy się do powtarzania nazwisk i teorii, ale przede wszystkim wskaże ogólne trendy, eksponując wysiłki i strategie poznawcze prowadzące do przewyżczania kolejnych blokad i fałszywych tropów myślenia. Kosztem takiego potraktowania historii jest odejście od nadmiernej szczegółowości; pamiętać jednak należy, że mówimy tutaj o wykorzystaniu historii w programach kształcenia, nie zaś o badaniach historycznych jako takich, choć i tym ostatnim nie zaszkodziłaby zmiana polegająca na wykorzystaniu rzetelnej wiedzy historycznej jako punktu wyjścia do konstruowania mniejszych i większych syntez, których niestety pojawia się coraz mniej. Zapotrzebowanie edukacyjne mogłoby stać się dodatkowym impulsem do przeprowadzenia tej zmiany.

I wreszcie – o czym zapominają często zwolennicy upracticznienia edukacji – obok wielu profesji, które wybiorą nasi uczniowie i studenci, wszystkim przypadnie w udziale jeszcze jeden dodatkowy zawód: obywatel. Rzadko myślimy o systemie edukacji w tych kategoriach, ale demokracja (spełniająca przynajmniej minimalne warunki ustroju „najlepszego z najgorszych”) jest systemem wyjątkowo wymagającym, bo opartym na wolności jednostek i tym samym zależnym od ich decyzji oraz działań. Jeśli więc nie uda się wykształcić jednostek zdolnych i chętnych do pełnienia funkcji obywatela, a jednocześnie świadomych praw i obowiązków związanych z tym stanowiskiem, nie ma co marzyć o dobrze funkcjonującym społeczeństwie. Umiejętności potrzebne

²⁸ Zob. I. Barwicka-Tylek, *Między nauką a poezją*, w: *Myślenie o polityce i prawie*, red. M. Jaskólski i in., Wolters Kluwer, Warszawa 2015, s. 15-32.

do partycypacji w życiu publicznym nie są wrodzone. I zwłaszcza dziś nie wystarczy do ich przekazania zwykła transmisja kulturowa w ramach rodziny czy organizacji i wspólnot lokalnych. Z drugiej strony, wpisane w rzeczywistość demokratyczną ideały nie pozwalają wymagać od jednostek „obywatelskiego” zaangażowania i odpowiedzialności, ponieważ egzekwowanie takiego wymagania przez pracodawcę (w tym wypadku państwo) oznaczałoby ograniczenie wolności. Dlatego właśnie system edukacyjny – a szczególnie edukacja wyższa – powołany jest do stworzenia warunków, w których możliwe byłoby zdobycie nie tylko wąskich kwalifikacji zawodowych, ale także kompetencji pozwalających świadomie wzmocnić siły własnego społeczeństwa. Dominujący dzisiaj ideał indywidualizmu utrudnia zrozumienie i dostrzeżenie publicznej (wręcz politycznej) wagi naszych działań. A ma ją każde „prywatne” działanie – od korzystania ze „ściagi” na egzaminie, po wrzucenie pustej butelki do odpowiedniego pojemnika na śmieci. Trudno nie zauważyć, że brak rozpoznania tego faktu jest w dużej mierze odpowiedzialny za niski poziom kapitału społecznego w naszym kraju.

*

Stoimy przed nowymi wyzwaniami edukacyjnymi. Dotychczasowy model kształcenia kwestionowany jest również w tych krajach, które z jego pomocą znalazły się w czołówce najbardziej prężnych ośrodków naukowych. Nawet tam podkreśla się niezdolność tego modelu do współuczestnictwa w budowaniu wykształconego, a jednocześnie gotowego na wyzwania przyszłości społeczeństwa. Propozycje ewentualnych zmian w polskim systemie edukacji nie powinny więc ograniczać się do naśladownictwa, bo oznacza ono wieczne pozostawanie w tyle – naśladować można przecież jedynie tego, kto kroczy przed nami. Być może sojusznikiem poważniejszej przebudowy stanie się pozorny wróg – niż demograficzny, wymuszający na środowiskach akademickich głębszą refleksję na temat szans wyróżnienia się na rynku. Sądzę, iż właściwie wykorzystana humanistyka może wydatnie wesprzeć konstruowanie takich nieszablonowych programów, pod warunkiem wszakże, że nie zamknie się jej w specjalnie stworzonych na modłę pozytywistyczną enklawach – rezerwach przeznaczonych dla nauk, które wprawdzie chcemy ocalić od zupełnego wyginięcia, ale wolimy trzymać pod ścisłą kontrolą. Humanistyka powinna dowieść swej zdolności wspierania każdej gałęzi wiedzy. A ma tę zdolność, ponieważ jej głównym celem jest badanie i motywowanie rozwoju człowieka (ucznia, studenta; informatyka, fizyka, prawnika; rodzica, kolegi, pracodawcy czy pracownika). Dzięki temu potrafi ona pomóc w rozbudzaniu ciekawości poznawczej, kompetencji społecznych (a te są pochodną zaufania do własnej

wiedzy) czy umiejętności przyznania się do błędu i wzmacniania intelektualnej siły pozwalającej na jego przezwyciężenie. Innymi słowy, humanistyka ułatwia realizację – mam tu na myśli rzeczywistą realizację, a nie tylko wypełnianie tabelek i sylabusów – Krajowych Ram Kwalifikacji.

Zapotrzebowanie na tego rodzaju humanistykę istniało zawsze. Jeśli nawet przejściowo bagatelizowały ten fakt uniwersytety, zafascynowane możliwościami stwarzanymi przez tak zwany naukowy światopogląd, podtrzymywała humanistykę na duchu sama kultura. Czy nie jest zastanawiające, że w czasach największego rozkwitu nauk przemawiających językiem pełnego obiektywizmu najbardziej znani stawali się ci reprezentanci nauk humanistycznych, którzy ukazywali problematyczność wiedzy, brak jednoznacznych rozwiązań i konieczność podsycania ciągłego dążenia do doskonalenia własnych kompetencji sądzenia? Co równie ciekawe, we własnym środowisku naukowym często byli oni uznawani za „czarne łabędzie”, czyli niepasujących do głównego nurtu outsiderów. Można się o tym przekonać, czytając biografie myślicieli dwudziestego wieku. W wielu przypadkach, zanim zyskali sławę i uznanie, zarzucano im niewystarczającą poprawność naukową, skłonność do interpretacji zamiast przytaczania faktów i nieuzasadnioną oryginalność zamiast cierpliwego zgłębiania „aktualnego stanu badań”. Z perspektywy pozytywistycznego paradygmatu zarzuty takie słusznie dyskredytują naukowca. Często łatwiej było „czarnym łabędom” zaistnieć najpierw jako wykładowcom i pisarzom, a dopiero później ich prestiż rósł także w środowisku naukowym. To, co pociągało i przyciągało innych do ich twórczości, polegało właśnie na wzbudzaniu wątpliwości – a zasianie wątpliwości na gruncie samej nauki motywowało zwrócenie jej dalszy rozwój. Zdolność równoczesnego wykorzystania pewności i niepewności zawsze była największą siłą humanistyki. Między pewnością a niepewnością jest zaś miejsce na twórczość, kreatywność, innowacyjność. A przecież są to cechy, których żąda od systemu edukacji rynek i których brak tenże rynek zarzuca debiutującej na nim młodzieży. Zwykle ograniczenie oferty edukacyjnej i jej jeszcze dokładniejsze skrojenie na miarę wąskich specjalizacji zawodowych nie zdoła odwrócić tego negatywnego trendu. Pozostanie jedynie usprawiedliwianie się, że obniżenie poziomu nauczania to nie wina uczelni wyższych, ale niższych szczebli edukacji, a może i całej degenerującej się kultury. Humanistom – jeśli mają być wiarygodni w przekonywaniu innych o wadze ludzkiego działania – taka argumentacja nie przystoi.

Adam POTKAY

THE HUMANITIES IN THE AMERICAN UNIVERSITY A BELLE ÉPOQUE?

I am tempted to call the present moment in the humanities a belle époque in allusion to the period of high-bourgeois civility and calm before the Great War, and I do so because our own period is probably another such period of calm before the storm. It's a beautiful period and it seems destined to succumb to the political and economic instability that underwrites it.

I thank the editors of *Ethos* for inviting me to share my reflections on the conditions and prospects for the humanities here in the United States. Because the topic is a large and challenging one, I've limited it in several ways. First, I discuss the state of the humanities in the US university system (rather than in the culture at large). And, because our public universities are funded and regulated by individual states, rather than by the federal government, I pay particular attention to the university I know best: The College of William and Mary in Virginia, where I have been teaching British and comparative literature since 1990.

There's a long tradition of speaking with alarm about the state of the humanities in the American university, and it has been revived lately by dropping enrollments in some top US universities: thus, to quote the title of a recent *New York Times* article, "As Interest Fades in the Humanities, Colleges Worry."¹ And worry they well may, because the long-term prospects for the humanities, as I detail below, are doubtful. But let me begin with what I take to be a little-admitted perception among professors at elite American universities: if one is lucky enough to have a full-time position as a tenured or tenure-eligible professor in any high- or mid-ranked US university, there has never been a better time than right now to teach and conduct scholarly research in the humanities. And for our students, both undergraduate and post-graduate, who have the wherewithal to "seize the day, little trusting in the future," there's arguably never been a better time to study the humanities.² Why is it, however precariously, the best of times? In part it's because, for economic reasons, undergraduate interest in the humanities is subsiding and, for graduate students, the job prospects for

¹ Tamar Lewin, "As Interest Fades in the Humanities, Colleges Worry," *The New York Times*, 4 November, 2013, see <http://www.nytimes.com/2013/10/31/education/as-interest-fades-in-the-humanities-colleges-worry.html>.

² I allude here to Horace's Odes 1.11: "*carpe diem, quam minimum credula postero.*"

new professors are limited. The former phenomenon makes for fewer students in undergraduate courses, the latter for fewer graduate students being admitted into PhD programs, even while—and this is crucial—the number of instructional faculty has not yet substantially decreased, and, given the relative security of tenured job lines, will decrease only gradually. In short, at a wide variety of US colleges and universities, the ratio between students and faculty has grown smaller, resulting—at least ideally, or in many cases—in smaller classes, more attention to individual students, and more manageable conditions for faculty.

At the same time, at many or most US universities—certainly in the top tier of institutions—faculty “course loads,” or the number of courses taught each semester or term, has shrunk over the past 30 or 40 years from 3 or 4 courses per term to 2 or 3 courses per term, with additional course-release for administrative duties. Thus, as Chairman or Head of my English department—admittedly a sometimes onerous job—I teach only one course a semester. Moreover, we have limited enrollment in our writing-intensive courses to 27 students, and fewer than half our courses completely fill. During my first semester at William & Mary, in 1990, I taught 3 courses with a total of about 110 students; this past semester, teaching half-time, I had one course and 21 students. This decrease in the teaching load of professors in the humanities has been due in large part to the decreasing teaching loads—and increased research expectations—of professors in the sciences; university administrators have maintained a parity of teaching loads and (in a general way) research or scholarly expectations between colleagues in the sciences and the humanities. The sciences have been the leaders in this process of elevating research in relation to teaching duties, and at the moment professors in the humanities have benefited from this latest development in the career of the modern research university.

Fewer courses and fewer students: these conditions have allowed me to spend more time on individual students, and this has proved important at a time when many of them need more attention than did students of 10 or 20 years ago because they are no longer consistently instructed at the secondary school level in the basics of grammar, composition, and critical argumentation, let alone literary analysis. (Indeed, the condition of the humanities at the secondary school level is more dismaying than their status at the university level—but that’s a problem beyond the scope of this essay.)

Fewer courses and fewer students have also allowed me to maintain a very active scholarly life, writing books and articles, directing and attending professional seminars and conferences, serving on editorial boards for academic journals, and vetting manuscripts for university presses. It has, I think, been a very good time in our profession to do these things, for a variety of reasons. First, I remain in awe of the changes for the better wrought by technology over the past twenty-five or thirty years. In 1987, while writing my PhD dissertation,

I purchased my first word processor, promptly jettisoning my old type-writer: never again would “cutting and pasting” be the same. In the mid-90s, e-mail enabled rapid correspondence and document transmission, transforming my duties as an academic journal editor, especially in my dealings with international authors and reviewers. In the first decade of the twenty-first century, my scholarly life was enhanced by a variety of online searchable databases, to which my university library promptly subscribed, including JSTOR, Project Muse, and ECCO (Eighteenth-Century Collections Online). All these innovations strike me as almost unmitigated goods for the humanities: I say “almost” only because I have some trepidation that new PhDs trained to examine “big data” and other potentialities of the digital humanities have lost the ability to do, or perhaps the interest in doing, slow close reading of poetry and artful prose. Also, a world with “google translate” hasn’t helped to encourage language proficiencies (ancient or modern) in English-speaking scholars who as a group are already given to monolingual complacency.

While technology has provided the tools for enhanced scholarly activity—including international communication and collaboration—our present moment in the humanities is also characterized by a lack of the political divisions, the ideological and critical-methodological conflicts, that defined so much of 20th-century intellectual life. Here in the US, the earlier twentieth century saw conflict first between old-style philologists and formalist “New Critics,” and the last three decades saw still more rancorous debates between formalism, historical criticism, and Continental theory. Though to a lesser degree than in Europe, the humanities in the US were also highly politicized in the later twentieth century, when the last fervors of Marxist criticism merged into the liberationist energies of feminist and queer theory. The vehemence of these debates, and in particular the excesses of theoretically-driven models of interpretation, are largely exhausted. Our current moment is largely characterized by calmness and decorum, civility and sense—some may think of this as the effect of intellectual exhaustion, but I’d rather look on the bright side. The newer PhDs I’ve worked with tend to write clearly and humanely: they write, to paraphrase a past president of the MLA (Modern Language Association of America), prose that someone might pay to read, rather than prose that someone (that is, a professor) has to be paid to read.³ We have begun to think once again about meaning and value, form and beauty; about the enduring metaphysical and ethical and religious questions that should always be central to the humanities. In the 1970s-1990s, politically-minded critics harped upon the need to “interrogate” literary texts, as though they were all suspected of

³ Elaine Showalter, “Nice Work if You Can Get It,” *MLA (Modern Languages Association) Newsletter* 30, no. 4 (1998): 3–4.

crimes against humanity. Now I look on my shelf and see among my favorite books of recent years the titles *Gratitude: An Intellectual History*; *Security: Politics, Humanity, and the Philology of Care*; *Surprise: The Poetics of the Unexpected from Milton to Austen*; and a manuscript I recently vetted for Harvard University Press, *Self and Soul: In Defense of Ideals*. These books are characteristic of a broader tendency in US literary studies to turn inward, reflecting on the human condition in broad, trans-historical ways. I am tempted to call the present moment in the humanities a *belle époque* in allusion to the period of high-bourgeois civility and calm before the Great War, and I do so because our own period is probably another such period of calm before the storm. It's a beautiful period and it seems destined to succumb to the political and economic instability that underwrites it.

Or perhaps something that might more properly be called a *belle époque*, on the late nineteenth-century model, is yet to come, as US society veers towards a degree of class stratification unseen since the days of Proust and Henry James—another “Gilded Age,” to use a term from US history. My suspicion is that, in the near future, the humanities will become the province of a much smaller, more elite body of students—as will the US university system as a whole. This shrinkage won't be an entirely bad thing. As it stands, our university system has been bloated by an influx of students,⁴ enticed by readily available federal loans, that is much larger than the job market for professionals can support. The result, as economists acknowledge, is that many college graduates, burdened with large debts (collectively, one trillion dollars), take jobs for which they're over-qualified, while workers without college degrees are forced into ever more menial jobs.⁵

The availability of student loans has coincided with states withdrawing funding from public or state universities, causing a spiral of increasing university costs and student debt. About 80% of US university students attend public, state-supported universities.⁶ These universities, particularly the best of them (including my own), have grown much more expensive in the past twenty-five years. States used to subsidize generously the education of in-state students, but this is no longer the case. I'd like to use my own university as an example, but first I need to explain a bit of its history, and how it became a public

⁴ Enrollment in degree-granting institutions increased by 11 percent between 1991 and 2001; between 2001 and 2011, it increased 32 percent, from 15.9 million to 21 million. (US National Center for Education Statistics, website, nces.ed.gov).

⁵ Robert Reich, “Why College is Necessary but Gets you Nowhere,” robertreich.org/post, 24 November 2014. Robert Reich, former US Secretary of Labor in the Bill Clinton administration, is Professor of Public Policy at the University of California at Berkeley.

⁶ Public Higher Education in America. <http://www.cuny.edu/site/cc/higher-education/gi-bill.html>.

university. The College of William & Mary has been owned by the state (or “Commonwealth,” as it is here known) of Virginia since 1906, although its history is much older than that. It is the second-oldest college in America, after Harvard (1636); on February 8, 1693, King William III and Queen Mary II of England signed the charter for a “perpetual College of Divinity, Philosophy, Languages, and other good Arts and Sciences” to be founded in the Virginia Colony. Thomas Jefferson received his undergraduate education here, as did presidents James Monroe and John Tyler. The winds of war, however, were not favorable to the College: William & Mary is the only US college to be occupied twice by enemy forces, first by the invading British army in 1781-82 (the War of Independence) and later by federal troops in 1862-65 (the Civil War). Bankrupt, the College was purchased by the Commonwealth of Virginia and restarted as a public university in 1906. Today, it retains charter-name of “College,” but it’s really a mid-size university that offers 40 postgraduate and professional programs, with 6,299 undergraduates and 2,138 graduate students, and at the moment 609 full-time faculty members, with almost a third of us in the Humanities, largely focused on undergraduate teaching.⁷

Our tuition has risen steeply in recent years, in response to declining subsidies by the Commonwealth of Virginia. The state requires that William & Mary—and also The University of Virginia, founded by Thomas Jefferson in 1819 as a publically-supported school—take at least 65% of our students from in-state, allowing us to enroll 35% from out of state. The in-state tuition was exceptionally low when I arrived in 1990—\$1,900—and out-of-state tuition, \$7,800, much less than universities of comparable quality. Tuition then played a much smaller part of university’s overall budget: in 1990 the Commonwealth of Virginia provided 33% of the university’s base operating budget. Now state funding is down to about 12% of our operating budget (8% at the University of Virginia). In response, tuition has gone up substantially: our cost for in-state students is now \$12,500 (more than 6 times the cost of 1990), and for out-of-state and international students, \$28,000 (almost 4 times the cost of 1990). Students must also pay for living expenses and books—roughly another \$16,000. Thus, for out-of-state students, tuition plus living expenses total \$44,000—which is nearly the US Median Household income for 2013, \$52,000. We are able to offer some, but not a lot, of need-based financial aid. Harvard, a private university, has a total cost of \$62,000 a year, with living

⁷ Our faculty includes 50 full-time professors in Modern Languages, 42 in English/Linguistics, 37 in History, 14 in Philosophy, 13 in Music, 13 in Art and Art History, 9 in Classics (Greek, Latin, Hebrew), 8 in Religious Studies. Our 12-1 student/faculty ratios is the lowest among top public universities.

expenses, but its massive private endowment allows it to offer generous financial aid for those who need it.

The rising cost of university education has encouraged students to pursue majors that they or their parents believe will result in lucrative careers. At Harvard, the most popular majors are Government and Economics; as a recent *New York Times* article reports, Harvard has had a 20 percent decline in humanities majors in the past decade. The same article focuses on the still more dramatic decline of the humanities at Stanford University in California, where Computer Science is now the university's most popular major. Although 45% of Stanford's undergraduate faculty is in the humanities, only 15% of its undergraduate students are.⁸ At William & Mary, the decline of the humanities is not (yet) nearly so dramatic. English language and literature was, during the 1990s, one of the top three majors; it was, as of the latest study (2012), the fourth most popular major, behind government, psychology, and biology, and just ahead of finance (a major offered through our School of Business). I suspect Finance will rise above English soon, if it hasn't already.

It's important to note, however, that in the US university system, unlike many European systems, the number of majors in the humanities is not the same as the number of students in humanities courses. At William & Mary, as at most top-tier US universities, even Finance majors have to take a few courses in the humanities: our general education requirements ensure that all our undergraduates have some exposure to our disciplines. Indeed, a student's major or field of concentration typically occupies only 30-40% of the total number of courses he or she will take during four years. Moreover, some post-graduate fields of study outside the humanities have a healthy respect for the humanities: so, for example, US Medical Schools require that candidates take several courses in literature, in the hope that that they'll learn to communicate and to listen, and to participate imaginatively and compassionately in the lives of others.

What about post-graduate study in the humanities? With the job market as bad as it is for recent graduates, PhD study would seem to be an attractive option for our best humanities students, and in some ways it is: an entering student in a US PhD program can expect to receive full tuition plus a \$20,000-\$25,000 annual stipend for up to 5 or 6 years. As I tell my most motivated students, it's a wonderful way to spend one's 20s, immersed in the great art and thinkers of the past, and if they are unable in the end to find a teaching post in a university, there are other possibilities in secondary education, publishing, library science, government, and non-profit organizations involved in arts and culture, political advocacy, and so forth. However, admissions to

⁸ Lewin, "As Interest Fades in the Humanities, Colleges Worry."

PhD programs have become increasingly selective, and full-time tenure-track positions for PhDs increasingly scarce. PhD programs in the humanities have shrunk dramatically in the past twenty-five years. In English, a large program such as the University of Virginia's used to enroll 75 students a year through the 1980s; it now admits just 12 students a year. For a variety of reasons, there are few jobs for newly minted PhDs in the university system: first, because universities (especially large state universities) are cutting operating costs by hiring part-time adjunct faculty, most of them MAs rather than PhDs, rather than tenure-eligible, full-time faculty.⁹ A second factor is the trend among tenured faculty, who have no mandatory retirement age in the US, to work into their 70s or even 80s. I would state that this trend is unadvisable as public policy and perhaps even immoral (although it is illegal at a US public university to suggest that faculty ought to retire, or in any way to discriminate on the basis of age). Yet I am given pause, within the context of my own department, by the probability that when my senior colleagues retire, their positions will not be replaced. Retirements will in all likelihood become the means by which administrators shrink humanities faculties. And thus the enviable student/faculty ratios we now enjoy in the humanities will become a thing of the past.

Whatever else it might be, the future for the humanities would hardly seem to be expansive. Given the rising cost of a university education, and the anxieties produced by a highly-competitive, world-encompassing job market, students, and especially our male students, are gravitating towards areas of study that would seem to lead to immediate financial success (such as business) or immediate financial security (engineering, computer science). (It should be noted that an increasing percentage of our humanities majors are women.)

The problem with aiming at lucrative careers, however, is that it's often difficult to predict future market needs. Engineers and computer scientists are now in high demand, but this may not last—indeed, it's unlikely to last if many more university students commit to these fields. University education, in most sciences and social sciences, as well as in the humanities, is not now the more or less guaranteed bridge to a better economic condition that it was from the initial expansion of the US university system after World War II, until the recent hyper-expansion of the past twenty years.

If education today cannot guarantee a better economic future, it seems to me a very good time to revive an earlier notion of what an education should do—that is, to turn young people into better persons. I encourage my students, in whatever they do, to continue to enjoy the life of reading, and to read great books. This enjoyment will, to some degree, be a selfish one, but it has the

⁹ Michael B é r u b é, "Abandon All Hope," *Pedagogy* 15, no.1 (2014):3–12; the relevant statistics appear on p. 9.

advantage of making one relatively independent of external circumstances, including the wheel of fortune that is our global economy. If you've majored in Finance and your only purpose in going to College is financial gain, you'll be absolutely disappointed in a low-paying job for which you're over-qualified. But if you've become acquainted with Aristotle and Aquinas, Tocqueville and Tolstoy, the same job should prove only relatively disappointing. Moreover, the life of reading, of ideas and values, has its public dimension as well: it is still requisite to responsible and empathetic citizenship in a free and open republic. So I close with an excerpt from Thomas Jefferson's still vital vision of what a public university should aim to do: "To develop the reasoning faculties of our youth, enlarge their minds, cultivate their morals, and instill into them the precepts of virtue and order ... And generally, to form them to habits of reflection, and correct action, rendering them examples of virtue to others, and of happiness within themselves."¹⁰

¹⁰ "Report to the Commissioners of the University of Virginia" [The Rockfish Gap Report], 1818, quoted from http://www.founding.com/founders_library/pageID.2361/default.asp.

Adam POTKAY

HUMANISTYKA NA UNIWERSYTECIE AMERYKAŃSKIM LA BELLE ÉPOQUE?

Kusi mnie by obecny moment, w którym znalazła się humanistyka, nazywać la „belle époque”, nawiązując do łagodności i wewnętrznego spokoju charakterystycznych dla wyższych sfer burżuazji w okresie przed pierwszą wojną światową i czynię tak, ponieważ czas, w którym żyjemy, jest prawdopodobnie takim samym okresem ciszy przed burzą. Jest to piękny okres i wydaje się, że jego przeznaczeniem jest ulec politycznej oraz gospodarczej niestabilności, która go podbudowuje.

Pragnę podziękować redakcji „Ethosu”, która zaprosiła mnie do podzielenia się z czytelnikami refleksją nad stanem i perspektywami humanistyki w Stanach Zjednoczonych. Ponieważ jest to temat obszerny i trudny, postanowiłem zawęzić go do pewnych aspektów. Przede wszystkim przedstawię stan humanistyki w systemie uniwersyteckim Stanów Zjednoczonych (nie zaś w kulturze jako takiej), a ze względu na fakt, że nasze uczelnie publiczne finansowane są przez poszczególne stany, które tym samym regulują ich działalność, skupię uwagę na uniwersytecie, który znam najlepiej, a którym jest College of William & Mary w stanie Wirginia, gdzie od roku 1990 wykładam literaturę brytyjską i literaturę porównawczą.

Istnieje długa tradycja wypowiadania się z niepokojem na temat stanu humanistyki na uniwersytetach amerykańskich, a ostatnio do jej ożywienia przyczynił się spadek liczby kandydatów na studia humanistyczne, zaznaczający się na czołowych uczelniach. Tytuł pewnego artykułu niedawno opublikowanego w „New York Timesie” głosi, że „wraz ze spadkiem zainteresowania naukami humanistycznymi college’ e zaczynają się martwić”¹. I możliwe, że słusznie się martwią, ponieważ długofalowa perspektywa dla nauk humanistycznych – jak szczegółowo wyjaśniam poniżej – jest niepewna. Pozwolę sobie jednak zacząć od konstatacji pewnego faktu, o którym profesorowie elitarnych uniwersytetów amerykańskich nie mówią zbyt często: otóż, jeśli ma się dość szczęścia, by otrzymać stałe zatrudnienie na pełnym etacie profesorskim (ang. tenure) lub stanowisko profesorskie z możliwością uzyskania stałego zatrudnienia w przyszłości (ang. tenure-eligible) na którymkolwiek z uniwersytetów amerykańskich plasujących się wysoko w rankingach bądź

¹ Zob. T. L e w i n, *As Interest Fades in the Humanities, Colleges Worry*, „The New York Times” z 4 XI 2013 (http://www.nytimes.com/2013/10/31/education/as-interest-fades-in-the-humanities-colleges-worry.html?_r=0).

też uzyskujących w tych rankingach pozycje średnie, to można śmiało twierdzić, że nigdy dotąd nie było lepszych warunków wykładania przedmiotów humanistycznych czy prowadzenia badań naukowych z tego zakresu. Prawdopodobnie również dla studentów, którzy dysponują odpowiednimi środkami finansowymi, by móc „łapać dzień każdy, nie wierząc ni trochę w złudnej przyszłości obietnice płóche”², kształcących się tak na studiach licencjackich, jak i podyplomowych, nigdy wcześniej nie było lepszych warunków studiowania nauk humanistycznych. Dlaczego zatem, mimo niepewności jutra, jest to dla humanistyki czas najlepszy? Częściowo z tego powodu, że ze względów ekonomicznych zainteresowanie naukami humanistycznymi na studiach licencjackich spada, a studenci na studiach podyplomowych mają ograniczone perspektywy uzyskania nowych stanowisk profesorskich. Pierwsze z wymienionych zjawisk przyczynia się do spadku liczby studentów na studiach licencjackich, drugie zaś do spadku liczby studentów przyjmowanych na studia doktoranckie, i to nawet w sytuacji – co ma znaczenie decydujące – gdy liczba nauczycieli akademickich na wydziale zasadniczo się nie zmniejszyła, a biorąc pod uwagę względne bezpieczeństwo pracy na stałym etacie profesorskim, będzie się zmniejszać co najwyżej stopniowo. Krótko mówiąc, w wielu różnych college’ach i na uniwersytetach amerykańskich liczba studentów przypadających na jednego nauczyciela akademickiego na wydziale znacznie się zmniejszyła, co prowadzi – przynajmniej teoretycznie bądź też w większości przypadków – do mniejszej liczebności grup ćwiczeniowych, stwarza możliwość poświęcenia większej uwagi konkretnemu studentowi, a zarazem tworzy lepsze warunki pracy wykładowców.

Jednocześnie na wielu uniwersytetach amerykańskich, a być może na ich większości – na pewno zaś na tych, które znajdują się w czołówce – tak zwane obciążenie dydaktyczne, czyli liczba przedmiotów wykładanych przez pracownika naukowego w ciągu semestru czy trymestru, w okresie ostatnich trzydziestu czy czterdziestu lat zmniejszyło się z trzech bądź czterech przedmiotów na trymestr do dwóch lub trzech, czemu towarzyszy również zwalnianie pracowników z obowiązku prowadzenia zajęć w przypadku przyjmowania przez nich obowiązków administracyjnych. A zatem jako dyrektor instytutu anglistyki – co niewątpliwie dostarcza mi czasami uciążliwej pracy – wykładam tylko jeden przedmiot w ciągu semestru. Ponadto liczbę studentów na kursach, które łączą się z intensywnymi ćwiczeniami w pisaniu, ograniczyliśmy do dwudziestu siedmiu, a maksymalna liczba studentów uczęszcza na mniej niż połowę zajęć prowadzonych na naszym uniwersytecie. Podczas pierwszego semestru

² „Carpe diem, quam minimum credula postero”. H o r a c y, *Ody*, 1.11, tłum. H. Sienkiewicz, w: tenże, *Wybór poezji*, tłum. zbiorowe, oprac. J. Krókowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1975, s. 21.

swojej pracy w College of William & Mary w roku 1990 wykładałem trzy przedmioty, mając w sumie pod opieką około stu dziesięciu studentów; w minionym semestrze, ucząc na pół etatu, prowadziłem zajęcia z jednego przedmiotu i miałem pod opieką dwudziestu jeden studentów. Spadek obciążenia dydaktycznego wykładowców nauk humanistycznych jest w dużym stopniu spowodowany zmniejszeniem obciążenia dydaktycznego wykładowców nauk ścisłych i zwiększeniem wobec nich oczekiwań dotyczących osiągnięć badawczych. Władze uniwersytetu stoją bowiem na stanowisku, że należy zachować jednakową proporcję obciążenia dydaktycznego i (generalnie) oczekiwań dotyczących osiągnięć naukowych w przypadku pracowników zajmujących się naukami ścisłymi i w przypadku humanistów. Przedmioty ścisłe zainicjowały proces wynoszenia badań naukowych ponad obowiązki dydaktyczne, a wykładowcy nauk humanistycznych są obecnie beneficjentami tej najnowszej zmiany wprowadzonej na nowoczesnym uniwersytecie badawczym.

Mniejsza liczba zajęć i mniejsza liczba studentów – warunki te pozwalają mi poświęcać więcej czasu konkretnym studentom, co okazuje się rzeczą ważną w sytuacji, gdy wielu z nich potrzebuje więcej uwagi niż ci, których uczyliśmy dziesięć czy dwadzieścia lat temu, a dzieje się tak, ponieważ na etapie szkoły średniej uczniowie nie otrzymują już systematycznego wykształcenia w zakresie gramatyki, umiejętności pisanie i myślenia krytycznego, nie mówiąc o kształceniu z zakresu analizy literackiej. (W istocie poziom przedmiotów humanistycznych w szkołach średnich jest źródłem o wiele bardziej niepokojącego problemu niż ich status na poziomie akademickim – kwestia ta wykracza jednak poza zakres niniejszego eseju).

Mniejsza liczba zajęć i studentów pozwala mi również na prowadzenie bardzo aktywnego życia naukowego, na pisanie książek i artykułów, organizowanie specjalistycznych seminariów i konferencji oraz udział w tego rodzaju przedsięwzięciach, na pracę w kolegiach redakcyjnych czasopism naukowych i recenzowanie publikacji dla wydawnictw akademickich. Sądzę, że obecny czas w wyjątkowy sposób sprzyja wszystkim tym aktywnościom możliwym w przypadku naszego zawodu, a dzieje się tak z wielu różnych powodów. Ogromnie doceniam przede wszystkim zmiany na lepsze, które zawdzięczamy rozwojowi technologii w okresie ostatnich dwudziestu pięciu czy trzydziestu lat. W roku 1987, kiedy pisałem swoją pracę doktorską, kupiłem pierwszy edytor tekstu, a wkrótce potem pozbyłem się swojej starej maszyny do pisanie: „wycinanie i wklejanie” uległo radykalnej zmianie. W połowie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku poczta elektroniczna umożliwiła błyskawiczną wymianę korespondencji i usprawniła przesyłanie dokumentów, co przyczyniło się do przekształcenia moich obowiązków redaktora czasopisma naukowego, w szczególności w kontakcie z zagranicznymi autorami i recenzentami. W pierwszej dekadzie dwudziestego pierwszego wieku moje życie naukowe

znacznie się wzbogaciło dzięki dostępności różnych baz danych, które można przeszukiwać, takich jak JSTOR, Project Muse czy ECCO (Eighteenth-Century Collections Online), do których mój uniwersytet bardzo szybko wykupił dostęp. Wszystkie te innowacje uważam za prawie absolutne dobro dla nauk humanistycznych – mówię „prawie” tylko z tego powodu, że rodzi się we mnie pewna obawa, iż nowo wypromowani doktorzy, wyszkoleni w badaniu „wielkich zbiorów danych” oraz innych możliwości humanistyki cyfrowej, zatracili umiejętność niespiesznej, spokojnej lektury poezji czy prozy artystycznej, a być może po prostu stracili nimi zainteresowanie. W podobnym też duchu świat, w którym istnieje Tłumacz Google, nie zachęca pracowników naukowych posługujących się językiem angielskim do biegłego opanowania innych języków (tak dawnych, jak i nowożytnych) i pozwala im stanowić grupę, która osiągnęła monojęzyczny spokój ducha.

Poza tym, że technologia dostarcza dziś lepszych narzędzi pracy naukowej – również możliwości komunikacji międzynarodowej i międzynarodowej współpracy – obecną sytuację nauk humanistycznych charakteryzuje także brak podziałów politycznych i konfliktów krytyczno-metodologicznych, które definiowały znaczną część życia intelektualnego w ubiegłym stuleciu. W Stanach Zjednoczonych początku dwudziestego wieku doświadczaliśmy konfliktu między filologami reprezentującymi „stary styl” a formalistami spod znaku „nowej krytyki”, w okresie ostatnich trzydziestu lat toczyły się zaś jeszcze bardziej zajadle debaty między przedstawicielami formalizmu, krytyki historycznej oraz teorii kontynentalnej. Pod koniec dwudziestego wieku humanistyka w Stanach Zjednoczonych stała się również – jakkolwiek w nieco mniejszym stopniu niż miało to miejsce w Europie – przedmiotem silnej polityzacji, kiedy to pozostałości zapalczywej krytyki marksistowskiej scalały się z wyzwoleńczym potencjałem teorii feministycznej oraz teorii odmienności (ang. queer theory). Gwałtowność ówczesnych debat wraz z nadużyciami, jakich się w nich dopuszczano, tworząc napędzane tymi teoriami modele interpretacyjne, uległa jednak znacznemu wyczerpaniu. Obecną chwilę charakteryzują przede wszystkim spokój i stosowność, uprzejmość i rozumność – niektórzy mogą co prawda uważać to za rezultat intelektualnego wypalenia, ale ja wolę dostrzegać raczej jasną stronę tej sytuacji. Nowo wypromowani doktorzy, z którymi współpracowałem, piszą w sposób klarowny, a zarazem głęboko humanistyczny – parafrazując słowa byłego przewodniczącego Modern Language Association of America, można by powiedzieć, że piszą oni prozą, za której przeczytanie ktoś będzie być może skłonny zapłacić, nie zaś prozą, za której czytanie trzeba kogoś (czyli profesora) opłacać³. Ponownie zaczęliśmy

³ Zob. E. Showalter, *Nice Work if You Can Get It*, „Modern Languages Association Newsletter” 30(1998) nr 4, s. 3n.

myśleć o sensie i wartościach, o formie i pięknie, o nieprzemijających pytaniach metafizycznych, etycznych i religijnych, które zawsze powinny stać w centrum humanistyki. W okresie ostatnich trzech dekad dwudziestego stulecia upolitycznieni krytycy zanudzali nas potrzebą „przesłuchiwania” tekstów literackich, jak gdyby były one wszystkie podejrzane o zbrodnie przeciwko ludzkości. Teraz spoglądam na swoją półkę i wśród moich ulubionych książek z ostatnich lat widzę następujące tytuły: *Gratitude: An Intellectual History* [„Wdzięczność. Historia intelektualna”]⁴; *Security: Politics, Humanity, and the Philology of Care* [„Bezpieczeństwo. Polityka, ludzkość i filologia troski”]⁵; *Surprise: The Poetics of the Unexpected from Milton to Austen* [„Zdziwienie. Poetyka nieoczekiwanego od Milтона do Austen”]⁶; oraz manuskrypt książki zatytułowanej *Self and Soul: In Defense of Ideals* [„Ja» i dusza. W obronie ideałów”], którego recenzję wydawniczą niedawno przygotowywałem dla Harvard University Press. Książki te są przykładami głębszej tendencji w literaturoznawstwie amerykańskim, zmierzającej ku zwrotowi w głąb, ku refleksji nad kondycją ludzką, podejmowanej w szeroki, transhistoryczny sposób. Kusi mnie by obecny moment, w którym znalazła się humanistyka, nazywać la „belle époque”, nawiązując do łagodności i wewnętrznego spokoju charakterystycznych dla wyższych sfer burżuazji w okresie przed pierwszą wojną światową i czynię tak, ponieważ czas, w którym żyjemy, jest prawdopodobnie takim samym okresem ciszy przed burzą. Jest to piękny okres i wydaje się, że jego przeznaczeniem jest ulec politycznej oraz gospodarczej niestabilności, która go podbudowuje.

A być może jakaś jeszcze bardziej przypominająca model dziewiętnastowiecznej belle époque jest ciągle przed nami, społeczeństwo amerykańskie zmierza bowiem ku podziałowi społecznemu niespotykanemu od czasów Marcela Prousta i Henry’ego Jamesa, ku kolejnemu „wiekowi pozłacanemu”, by posłużyć się terminem z historii Stanów Zjednoczonych. Podejrzewam, że w najbliższej przyszłości humanistyka stanie się domeną dużo mniejszego i bardziej elitarnego grona badaczy – a podobny los czeka też cały system uniwersytecki w Ameryce. Owo kurczenie się nie będzie czymś absolutnie złym. W swojej obecnej postaci nasz system szkolnictwa wyższego nadmierne napęczał wskutek przyływu studentów⁷ kuszonych łatwo dostępnymi

⁴ Zob. P.J. Leithart, *Gratitude: An Intellectual History*, Baylor University Press, Waco, Texas, 2014 (przyp. tłum.).

⁵ Zob. J.T. Hamilton, *Security: Politics, Humanity, and the Philology of Care*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2013 (przyp. tłum.).

⁶ Zob. Ch.R. Miller, *Surprise: The Poetics of the Unexpected from Milton to Austen*, Cornell University Press, Ithaca–London 2015 (przyp. tłum.).

⁷ W latach 1991–2002 liczba studentów w uczelniach nadających stopnie naukowe zwiększyła się o 11%; w latach 2001–2011 wzrosła ona o 32% procent, z 15,9 miliona do 21 milionów. Zob. statystyki krajowego centrum do spraw edukacji (US National Center for Education Statistics, nces.ed.gov).

pożyczkami federalnymi i znacznie wykracza poza potrzeby rynku pracy dla specjalistów. Ekonomisci twierdzą, że wskutek tej sytuacji wielu absolwentów college'ów, zmuszonych spłacać znaczne zadłużenie (zbiórco sięga ono jednego biliona dolarów), przyjmuje zatrudnienie, do którego ma zbyt wysokie kwalifikacje, podczas gdy pracownicy bez dyplomów zmuszeni są podejmować jeszcze bardziej niewdzięczne zawody⁸.

Dostępność pożyczek dla studentów zbiegła się z wycofywaniem się poszczególnych stanów z finansowania uniwersytetów publicznych i stanowych, co przyczynia się do gwałtownego wzrostu kosztów utrzymania tych uczelni i zadłużenia studentów. Około 80% studentów kształcących się na uniwersytetach w Stanach Zjednoczonych studiuje na uczelniach publicznych, finansowanych przez konkretne stany⁹. Uniwersytety te, a w szczególności najlepsze z nich (w tym również ten, na którym pracuję), stały się w okresie ostatnich dwudziestu pięciu lat dużo droższe. W przeszłości poszczególne stany miały zwyczaj hojnego dotowania wykształcenia studentów, którzy z nich pochodzili, dziś jednak sytuacja się zmieniła. Posłużę się tu przykładem swojego uniwersytetu, ale w tym celu muszę najpierw przedstawić fragment jego historii oraz okoliczności, w jakich stał się on uczelnią publiczną. College of William & Mary jest własnością stanu czy też – jak się tutaj mówi – Wspólnoty (ang. Commonwealth) Wirginii od roku 1906, ale jego historia sięga znacznie dalej. Jest to drugi z najstarszych college'ów w Ameryce, starszy od niego jest jedynie Harvard, założony w roku 1636. 8 lutego 1693 roku monarchowie angielscy Wilhelm III Orański i Maria II podpisali kartę założycielską „stałego kolegium kształcącego w zakresie teologii, filozofii, języków oraz innych pożytecznych dyscyplin humanistycznych i ścisłych”, które miało się mieścić w kolonii Wirginia. W tym właśnie kolegium wykształcenie na poziomie licencjackim odebrał Thomas Jefferson, a uczyli się w nim również prezydenci James Monroe i John Tyler. Uczelni tej nie sprzyjały jednak wichry wojny: College of William & Mary to jedyna amerykańska uczelnia, którą dwukrotnie okupowały siły wroga – za pierwszym razem, podczas inwazji angielskiej w trakcie wojny o niepodległość w latach 1781-1782, były to wojska brytyjskie, a później, podczas wojny secesyjnej w latach 1862-1865, uniwersytet zajęła armia federalna. Zrujnowany finansowo college został następnie odkupiony przez Wspólnotę Wirginii i ponownie rozpoczął działalność w roku 1906, funkcjonując od tego czasu jako uniwersytet publiczny. Do dziś zachował w swojej nazwie słowo

⁸ Zob. R. Reich, *Why College is Necessary but Gets you Nowhere*, wpis z 24 XI 2014, <http://robertreich.org/post/103472733520>. Robert Reich, były sekretarz do spraw rynku pracy w administracji Billa Clintona, jest profesorem polityki publicznej na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley.

⁹ Zob. *Investing in Futures: Public Higher Education in America*, <http://www.cuny.edu/site/cc/higher-education/gi-bill.html>.

„college”, ale faktycznie jest on średniej wielkości uniwersytetem, który oferuje czterdzieści kierunków studiów policencjackich i zawodowych i w którym kształci się 6 299 studentów na studiach licencjackich oraz 2 138 studentów na studiach magisterskich i doktoranckich. Uniwersytet ten zatrudnia obecnie 609 pełnoetatowych pracowników naukowych, z czego niemal jedna trzecia to wykładowcy przedmiotów humanistycznych, których praca łączy się przede wszystkim z dydaktyką na studiach licencjackich¹⁰.

W ostatnich latach, w reakcji na obniżające się dotacje Wspólnoty Wirginii, czesne na naszym uniwersytecie gwałtownie wzrosło. Stan wymaga, by College of William & Mary, podobnie jak University of Virginia (uczelnia założona przez Thomasa Jeffersona w roku 1819 jako szkoła finansowana z funduszy publicznych), rekrutował przynajmniej 65% studentów spośród mieszkańców naszego stanu, i zezwala, by 35% studentów pochodziło spoza niego. Kiedy rozpoczynałem swoją pracę w roku 1990, czesne dla studentów z Wirginii było wyjątkowo niskie i wynosiło 1 900 dolarów; czesne dla studentów spoza tego stanu sięgało wówczas 7 800 dolarów i było znacznie niższe niż w przypadku innych uniwersytetów oferujących wykształcenie na porównywalnym poziomie. Środki finansowe, których źródłem było czesne, stanowiły wówczas znacznie mniejszą część całkowitego budżetu uczelni: w roku 1990 Wspólnota Wirginii zapewniała 33% podstawowego budżetu operacyjnego. Obecnie dotacja stanowa została obniżona i gwarantuje finansowanie jedynie 12% naszego budżetu operacyjnego (w przypadku University of Virginia liczba ta to 8%). W odpowiedzi na tę sytuację znacznie wzrosło czesne: w przypadku studentów z Wirginii wynosi ono obecnie 12 500 dolarów (co sześciokrotnie przewyższa koszt kształcenia miejscowego studenta w roku 1990), a w przypadku studentów spoza stanu oraz studentów zagranicznych sięga już 28 000 dolarów (sumy niemal czterokrotnie przekraczającej swój odpowiednik z roku 1990). Studenci muszą również opłacać koszty utrzymania i podręczniki, na co potrzebne jest dodatkowo około 16 000 dolarów. A zatem w przypadku studentów spoza stanu czesne i koszty utrzymania wynoszą łącznie 44 000 dolarów, co stanowi niemal średni dochód roczny gospodarstwa domowego w Ameryce, który w roku 2013 wynosił 52 000 dolarów. Mamy możliwość udzielania jedynie bardzo niewielkiej pomocy finansowej studentom znajdującym się w potrze-

¹⁰ Na naszym wydziale zatrudnionych jest na pełnych etatach profesorskich pięćdziesięciu pracowników naukowych wykładających języki nowożytne, czterdziestu dwu anglistów i specjalistów w zakresie lingwistyki, trzydziestu siedmiu historyków, czternastu wykładowców filozofii, trzynastu wykładowców muzyki, trzynastu pracowników naukowych zajmujących się sztuką i historią sztuki, dziewięciu filologów klasycznych (specjalistów z zakresu greki, łaciny i języka hebrajskiego) oraz ośmiu religioznawców. Stosunek liczby studentów do liczby pracowników naukowych (dwunastu studentów na jednego profesora) jest niższy niż na którymkolwiek innym czołowym uniwersytecie publicznym.

bie. W przypadku Uniwersytetu Harvarda, uczelni prywatnej, całkowity koszt studiów wynosi 62 000 dolarów rocznie, wliczając w to koszty utrzymania, ale ogromne dotacje prywatne, które uczelnia ta otrzymuje, pozwalają jej na zapewnianie hojnego wsparcia finansowego tym studentom, którym jest ono potrzebne.

Rosnący koszt wykształcenia uniwersyteckiego to dla studentów bodziec, by zdobyć dyplom z przedmiotów, które – jak sądzą ich rodzice i oni sami – zapewnią im intratne posady. Na Harvardzie najpopularniejsze kierunki to zarządzanie i gospodarka; jak donosi wspomniany już artykuł niedawno opublikowany w „New York Timesie”, w okresie ostatniego dziesięciolecia na uczelni tej odnotowano dwudziestoprocentowy spadek liczby absolwentów kierunków humanistycznych. Ten sam artykuł w nawet większym stopniu koncentruje się na fakcie jeszcze bardziej radykalnego schyłku humanistyki na Uniwersytecie Stanforda w Kalifornii, gdzie największa liczba absolwentów uzyskuje obecnie dyplom z informatyki. Chociaż 45% nauczycieli akademickich wykładających na studiach licencjackich oferowanych na tej uczelni to humaniści, jedynie 15% studentów pragnie uzyskać dyplom na kierunku humanistycznym¹¹. W College of William & Mary spadek zainteresowania humanistyką nie jest (jeszcze) aż tak dramatyczny. W latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku język angielski i literatura angielska stanowiły jeden z trzech czołowych kierunków studiów; w czasach najnowszych (według danych z roku 2012) są one na czwartym miejscu po kierunkach takich, jak zarządzanie, psychologia i biologia, a zaraz po nich plasuje się zarządzanie finansami (dyplom z tego przedmiotu można uzyskać w naszej szkole biznesu). Przypuszczam, że zarządzanie finansami – jeśli jeszcze nie wyprzedziło języka angielskiego – to uczyni to już wkrótce.

Warto jednak zauważyć, że w amerykańskim systemie uniwersyteckim, w przeciwieństwie do wielu systemów europejskich, liczba dyplomów (ang. majors) uzyskanych z nauk humanistycznych nie jest taka sama, jak liczba studentów uczestniczących w zajęciach z przedmiotów humanistycznych. W College of William & Mary, uniwersytecie znajdującym się w czołówce uczelni amerykańskich, nawet studenci, którzy uzyskują dyplomy z zarządzania finansami, muszą zdać egzaminy z kilku przedmiotów humanistycznych: nasze ogólne zasady dotyczące kształcenia wymagają, by wszyscy studenci na studiach licencjackich w jakimś stopniu zetknęli się z dyscyplinami humanistycznymi. W istocie jest tak, że kierunek, z którego student otrzymuje dyplom, czy też główny obszar jego zainteresowań obejmuje zazwyczaj jedynie 30%-40% wszystkich przedmiotów, których uczy się on w ciągu czterech lat. Ponadto niektóre obszary studiów magisterskich i doktoranckich niewpi-

¹¹ Zob. Lewin, dz. cyt.

sujące się w pole nauk humanistycznych wykazują jednak zdrowy respekt dla humanistyki i tak na przykład szkoły medyczne w Stanach Zjednoczonych wymagają, by kandydaci do nich odbyli kilka kursów z zakresu literatury, w nadziei, że w ten sposób nauczą się oni komunikować i słuchać oraz z wyobraźnią i współczuciem uczestniczyć w życiu innych ludzi.

Co w takim razie z magisterskimi i doktoranckimi studiami z zakresu humanistyki? Przy obecnym rynku pracy, niekorzystnym dla nowych absolwentów, studia doktoranckie mogą wydawać się atrakcyjną opcją dla najlepszych studentów kierunków humanistycznych i pod pewnymi względami tak właśnie jest: student rozpoczynający studia doktoranckie w Stanach Zjednoczonych może oczekiwać, że pokryte zostanie jego czesne oraz że będzie otrzymywać od dwudziestu do dwudziestu pięciu tysięcy dolarów rocznego stypendium przez okres pięciu bądź sześciu lat. Swoim najbardziej zaangażowanym studentom mówię, że zanurzenie się w wielkiej sztuce i w dorobku myślicieli z przeszłości to wspaniały sposób na przeżycie młodości między dwudziestym a trzydziestym rokiem życia, jeśli zaś okaże się, że nie będą w stanie znaleźć pracy wykładowcy uniwersyteckiego, to istnieją również inne możliwości w szkolnictwie średnim czy w pracy wydawniczej, aktywność polityczna i tak dalej. Przyjęcia na studia doktoranckie podlegają coraz gruntowniejszej selekcji, a pełnoetatowe stanowiska z możliwością stałego zatrudnienia dla doktorantów są coraz częściej nieliczne. W okresie minionych dwudziestu pięciu lat programy studiów doktoranckich z zakresu nauk humanistycznych uległy drastycznemu skurczeniu. Jeśli chodzi o filologię angielską, to w ramach dużego programu, jaki oferowany jest na przykład na University of Virginia, w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia przyjmowano siedemdziesięciu pięciu kandydatów rocznie, a obecnie jest to jedynie dwunastu studentów. Z różnych powodów w systemie uniwersyteckim niewiele jest miejsc pracy dla nowo wypromowanych doktorów. Dzieje się tak po pierwsze dlatego, że uniwersytety (w szczególności duże uniwersytety stanowe) ograniczają koszty operacyjne, zatrudniając na część etatu personel pomocniczy, przede wszystkim magistrów, nie zaś doktorów, którzy byliby uprawnieni do starania się o stałe zatrudnienie na pełnoetatowym stanowisku¹². Drugi czynnik to tendencja utrzymująca się wśród profesorów zatrudnionych na stałym etacie, którzy nie mają wyznaczonego obowiązkowego wieku emerytalnego, by pracować po przekroczeniu siedemdziesiątego, a nawet osiemdziesiątego roku życia. Powiedziałbym, że tendencja ta jest niewskazana z punktu widzenia polityki państwa, a być może należy ją nawet uznać za niemoralną (jakkolwiek stwierdzenie, że pracownicy naukowi powinni przechodzić na emeryturę, jest na publicznym uniwersytecie

¹² Por. M. B é r u b é, *Abandon All Hope*, „Pedagogy: Critical Approaches to Teaching Literature, Language, Composition, and Culture” 15(2014) nr 1, s. 9.

amerykańskim niedozwolone, podobnie jak niedozwolone są wszelkie próby dyskryminacji ze względu na wiek). W kontekście swojego własnego instytutu muszę jednak zawiesić tę myśl ze względu na możliwość, że kiedy moi starsi koledzy przejdą na emeryturę, ich stanowiska zostaną zlikwidowane. Przejście pracowników na emeryturę zostanie bowiem z dużym prawdopodobieństwem wykorzystane przez władze uniwersytetu, by zmniejszyć wydziały humanistyczne, a w ten sposób godne pozazdrosczenia proporcje liczby studentów do liczby pracowników naukowych staną się przeszłością.

Bez względu na to, jaka okaże się przyszłość humanistyki, trudno przypuszczać, że będzie się ona wiązać z jej ekspansją. Wobec rosnących kosztów wykształcenia uniwersyteckiego oraz lęków, które generuje oparty na wysokiej konkurencji światowy rynek pracy, studenci, przede wszystkim studenci płci męskiej, ciążą ku tym gałęziom wiedzy, które wydają się prowadzić do bezpośredniego sukcesu finansowego (jak na przykład biznes) czy też zapewniają natychmiastowe bezpieczeństwo finansowe (jak inżynieria czy informatyka). (Warto przy tym zauważyć, że coraz większy procent studentów uzyskujących dyplomy z zakresu nauk humanistycznych to kobiety).

Z poszukiwaniem dochodowej pracy wiąże się jednak pewien problem, a mianowicie często trudno jest przewidzieć, jakie będą w przyszłości potrzeby rynku. Mamy dziś wielki popyt na inżynierów i informatyków, ale tendencja ta może się nie utrzymać – w istocie raczej nieprawdopodobne jest, że będzie ona trwała, jeśli coraz więcej studentów wybierać będzie te właśnie dziedziny. Wykształcenie uniwersyteckie ze specjalizacją z któregoś z przedmiotów ścisłych i społecznych, jak również humanistycznych, nie stanowi już dziś raczej pewnego pomostu do lepszej kondycji ekonomicznej, jakim było od czasu pierwotnej ekspansji amerykańskiego systemu uniwersytetów po drugiej wojnie światowej, aż do jego hiperekspansji w okresie minionych dwudziestu lat.

Jeśli wykształcenie nie jest dziś w stanie zagwarantować lepszej przyszłości ekonomicznej, to wydaje mi się, że nastał obecnie właściwy czas, by powrócić do jego dawnej koncepcji, zgodnie z którą miało ono służyć czynieniu młodych ludzi lepszymi osobami. Swoich studentów zachęcam, by bez względu na to, co będą w życiu robić, nie przestawali czerpać radości z czytania i aby czytali najlepsze książki. Zadowolenie stąd płynące jest do pewnego stopnia egoistyczne, ale ma ono tę zaletę, że czyni człowieka względnie niezależnym od okoliczności zewnętrznych, w tym także od koła fortuny, jakim jest nasza zglobalizowana gospodarka. Ktoś, kto uzyskał dyplom z zarządzania finansami, a jedynym celem jego studiów był zysk finansowy, dozna głębokiego rozczarowania, podejmując nisko płatną pracę, do której ma zbyt wysokie kwalifikacje. Jeśli jednak poznał Arystotelesa i Akwinatę, Tocqueville'a i Tołstoja, ta sama praca okaże się dla niego co najwyżej rozczarowaniem względnym. Ponadto życie, w którym obecne są książki, idee i wartości, ma również

swój wymiar publiczny: stanowi nadal niezbędny element odpowiedzialnej i opartej na empatii postawy obywatelskiej w wolnym i otwartym państwie republikańskim. Kończę zatem te refleksje fragmentem nadal dziś ważnej wizji celu uniwersytetu publicznego, którą pozostawił nam Thomas Jefferson: „Rozwijając zdolność naszej młodzieży do myślenia, wzbogacać jej umysły, rozwijać jej zmysł moralny i zaszczepiać w niej reguły cnoty i porządku [...]. I ogólnie, formować w niej nawyk myślenia, prawidłowego działania, sprawiać, by ukazywała sobą przykład cnoty i wewnętrznej szczęśliwości”¹³.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajka*

¹³ T. J e f f e r s o n, *Report to the Commissioners of the University of Virginia* [The Rockfish Gap Report], 1818, http://www.founding.com/founders_library/pageID.2361/default.asp (tłum. fragm. – D.Ch.).

DROGI MYŚLENIA HUMANISTYCZNEGO

Magdalena REMBOWSKA-PŁUCIENNIK

HUMANISTA JAKO „CZYTAJĄCY INACZEJ”

Interpretacja wydłuża czas lektury i wplata weń czytanie tekstów korespondujących. Czytanie dla przyjemności nierzadko lekturę przyspiesza – by zaspokoić głód informacji o bohaterach, głód fabuły i akcji, by wyciszyć emocje wywoływane w trakcie czytania. Te dwa nastawienia czytelnicze cechuje do pewnego stopnia przeciwstawny wektor etyczny: interpretacja narzuca potrzebę podejrzliwości i zdystansowania wobec swego przedmiotu, immersja wymaga pogrążenia w świecie wykreowanym w tekście literackim.

W dyskusjach o teraźniejszości i przyszłości humanistyki jeden z bardziej optymistycznych wątków stanowi refleksja nad potencjalnymi korzyściami z kolejnego momentu rozpoznanego jako kryzysowy. Metakrytyczny namysł dla humanisty nie jest niczym nowym. Jako literaturoznawcę zajmuje mnie właśnie w tym kontekście jedno zagadnienie: narastająca ambiwalencja nastawień wobec koronnej literaturoznawczej procedury poznawczej jaką jest interpretacja¹ – uprawianej po wirtuozowsku, raczej niezależnie od sporów między teorią i anty-teorią², promowanej od początków edukacji szkolnej wśród dopiero początkujących samodzielnych czytelników. Ujmując problem w wyjaskrawioną formułę, chcę zastanowić się nad tym, czy interpretacja literaturoznawcza (jako swoista forma poznania literackiego, praktyka naukowa i edukacyjna oraz popularny gatunek profesjonalnej wypowiedzi) nie jawi się współcześnie jako swoiste c z y t a n i e i n a c z e j – czytanie na przekór uprawianym powszechnie, a nie profesjonalnie stylom odbiorczym; czytanie negujące wiedzę, że interpretacja nie przyciąga, ale raczej zniechęca zdecydowaną większość czytelników; czytanie nieuwzględniające nowych, ważnych dla autorefleksji kontekstów. W tym artykule interesować mnie więc będą miejsca szczególnych napięć między czytaniem a interpretowaniem, chcę jednak ująć je w perspektywie innej, niż proponuje to na przykład antropologia literaturoznawstwa³. Nasuwające się pytania mogą się wydać nieestosowne. Czy literaturoznawcze zainteresowanie dotyczy jakiś innych efektów czytania niż utrwalony i upubliczniony tekst literaturoznawczy? Czy literaturoznawcza

¹ Zob. *Sztuka interpretacji w ostatnim półwieczu*, wybór i oprac. H. Markiewicz, Universitas, Kraków 2011.

² Zob. A. B u r z y ń s k a, *Anty-teoria literatury*, Universitas, Kraków 2006.

³ Zob. D. U l i c k a, *Literaturoznawcze dyskursy możliwe. Studia z dziejów nowoczesnej teorii literatury w Europie Środkowo-Wschodniej*, Universitas, Kraków 2007.

teoria interpretacji jest nadal aktualna, przystosowana do potrzeb zmiennego środowiska medialnego i kulturowego, w którym funkcjonuje literatura, do nowych technologicznych narzędzi analizy tekstu?⁴ Czy może oddziaływać na inne dyscypliny humanistyczne jako modelowa procedura rozumienia językowych wytworów człowieka? Czy wobec tego humanista (a zwłaszcza literaturoznawca) jako czytający inaczej nie traci kontaktu ze współczesnym doświadczeniem czytelniczym, które jest coraz bardziej zróżnicowane? To ostatnie zagadnienie w największym stopniu dotyczy społecznego statusu literaturoznawstwa i jego realnego wpływu na przebieg, jakość i efekty literackiej edukacji szkolnej – a więc w konsekwencji na rozwój lub zanik nawyków i preferencji czytelniczych czy upodobań lekturowych młodych czytelników.

Kłopot literaturoznawców z ich podstawowymi procedurami badawczymi ma bowiem dodatkowe podłoże: pozorną styczość z codziennymi zachowaniami czytelniczymi w dobie, w której czytanie jako czynność indywidualna i zbiorowa praktyka nabiera nowych wymiarów społecznych oraz form radykalnie odmiennych od poprzednio uprawianych. Przyspieszony rozwój mediów czytelnictwa udostępnia (z pozoru) coraz szybciej rozmaite tekstowe światy każdemu uczestnikowi kultury współczesnej⁵. Rewersem tego zjawiska są jednak często spotykana niechęć do czytania literatury instytucjonalnie uznawanej za wartościową oraz obserwowane z niepokojem pokoleniowe zmiany w jakości i efektywności tego czytania⁶. Zanurzenie w materialności i technologiach czytania, jego „namacalność” (stymulowana na przykład ekranem dotykowym), wydobywa jednak z cienia zjawisko do niedawna niedostrzegane w badaniach literackich. Ujawnia się heterogeniczność samego procesu czytania, wielość jego odmian, zróżnicowanych w swym przebiegu i efektach poznawczych. Między szybko następującymi zmianami w indywidualnych i społecznych sposobach i mediach czytania a wyspecjalizowaną i utrwalaną na różnych szczeblach kształcenia procedurą interpretowania (zwłaszcza w wersji opartej na badaniach filologiczno-strukturalistycznych) daje się zauważyć wiele obszarów związanych z czytaniem, których nie objął literaturoznawczy namysł. Skoro badania literaturoznawcze w największym stopniu zogniskowane są na efektywnych metodach analizy i rozumienia tekstów oraz produkcji znaczenia w dyskursie, a ich instrumentarium pojęciowe i praktyki interpretacyjne zasilają inne nauki humanistyczne, zasadne wydaje się pytanie, czy współcześnie obowiązujące teorie poznania literackiego mogą być atrakcyjne – zarówno dla szerokiej grupy odbiorców literatury, jak i dla

⁴ Zob. „New Literary History” 45(2014) nr 2 (numer tematyczny „Interpretation and its Rivals”).

⁵ Zob. „Teksty Drugie” 2014 nr 3 (numer tematyczny „Nośnik jest przekazem”).

⁶ Zob. N. Carr, *The Shallows: What the Internet is Doing to Our Brains*, W.W. Norton & Company, New York 2010.

pokrewnych dyscyplin humanistycznych, o niehumanistycznych nie wspominając.

Tekstowo-językowy charakter przedmiotu badań humanistycznych jest ich podstawowym wyróżnikiem na tle nauk niehumanistycznych. Procesy czytania, interpretowania oraz werbalizacji ich wyników stanowią zarazem najważniejsze komponenty całego mechanizmu poznawczego. O centralnej pozycji, jaką ta procedura zajmuje w humanistyce, pisał niedawno Ryszard Nycz: „W humanistyce pracujemy, badamy tekstem; tworzony/konstruowany tekst bowiem współuczestniczy w rozwiązywaniu zadania, organizuje współdziałanie wszystkich elementów postępowania badawczego, integruje je w składniki metodycznie budowanego dyskursu. Rozwijanie efektywnie zorganizowanego tekstu (własnego) to zarazem aktywowanie sieci znaczących związków między elementami tekstu poznawanego oraz rozwijanie porządków (regularności, prawidłowości), za sprawą których tekst zyskuje miejsce i znaczenie w kulturze, a poznający nową formę udostępniania, również własnego, doświadczenia”⁷.

Długotrwałe spory o interpretację dotyczą często tych samych problemów – granic swobody interpretatora, efektywności procedur eksplikacyjnych, presuponowanych koncepcji znaczenia tekstu interpretowanego, celów, jakim interpretacja może czy powinna służyć⁸. Charakterystyczny pod tym względem jest jeden z głośniejszych manifestów w zakresie sztuki interpretacji ostatnich kilkunastu lat. Jak dobitnie pisał Michał P. Markowski, „teoria interpretacji jest [...] jedynie tworem branżowym w wielkim przemyśle epistemologicznym”⁹, a najgorętsze dyskusje ucichną, jeśli zgodzimy się na umowność ról interpretacyjnych przyjmowanych wobec badanego tekstu: roli egzegety bądź użytkownika. Sam Markowski, przyznając nieskrępowaną wolność czytającemu, uznaje, że „interpretacja jest [...] zbiorczą nazwą wszystkich sposobów lektury, zarówno tych najbardziej profesjonalnych, jak i tych najbardziej amatorskich”¹⁰ i mieści w sobie „wszelkie sposoby czytania”¹¹. Ten gest uznania dla „amatorskich” czy też „wszelkich” sposobów czytania mógł być zapowiedzią dostrzeżenia pozaprofesjonalnych wymiarów lektury, ku którym literaturoznawstwo nie zdążyło się jeszcze zwrócić. Mógł być, ale nie był, gdyż Markowski przyznał prawo do swobodnej lektury, do u ż y t k o w a n i a literatury, wyłącznie czytelnikom profesjonalnym. Uznał bowiem za niezbędny warunek aktu interpretacji utrwalony i dostępny społecznie tekst komentujący i dokumentujący własne (od)czytanie innego

⁷ R. N y c z, „Od autora”, w: tenże, *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2012, s. 10n.

⁸ Zob. M. P. M a r k o w s k i, *Interpretacja i literatura*, „Teksty Drugie” 2001 nr 5, s. 50-66.

⁹ Tamże, s. 51.

¹⁰ Tamże, s. 57.

¹¹ Tamże, s. 60.

tekstu. Bez względu więc na większą tolerancyjność w kwestii preferowanych procedur i kierunków poszukiwania znaczeń literackich, celem czytania pozostaje interpretacja, a podmiotem w ten sposób czytającym – profesjonalista, a nie „amator” (także miłośnik, pasjonat lektur). Pominąwszy różnice między najbardziej reprezentatywnymi stanowiskami, dla badań literaturoznawczych interpretacja funkcjonuje niezmiennie jako jedyna godna zainteresowania wersja przebiegu czytelniczego spotkania z tekstem literackim. Postulowane przez badania literackie czytanie literatury uniwersalizuje czytanie specjalistyczne: oparte na świadectwach lektury, a przede wszystkim polegające na długotrwałej pracy nad tekstem i z tekstem. Kultuwujemy przekonanie, że czyta się, aby interpretować – indywidualnie (w zaciszu domowym czy w czasie podróży), z pomocą (na przykład w przypadku dziecka słuchającego bajek lub osoby niewidomej), w grupie zinstytucjonalizowanej (w szkole na lekcjach pod kierunkiem specjalisty, w jednostkach naukowych czy na konferencjach) lub nieformalnej (w klubie czytelniczym).

Jakie ma to konsekwencje? Przedmiotem naszych badań nad rozumieniem tekstów literackich pozostaje jedynie zawężony zakres czytelniczej aktywności, niejako ekstrakt końcowy wielu lektur częściowych. Na takie czytanie pozwolić sobie może tylko wąskie grono specjalistów, gotowych spędzić długie miesiące nad wybranym tekstem, jego fragmentem czy kilkoma zdaniami. Namysłowi umykają natomiast te aspekty czytania, które stanowią o największej wartości literatury dla czytelników nieprofesjonalnych, świadomie wybierających lekturę literacką jako preferowaną formę aktywności umysłowej, spędzania czasu i wglądu w siebie. Uprawiamy zawodowo czytanie zadaniowe, autorefleksyjne i autoreferencjalne, uprzednio ukierunkowane, które charakteryzuje się wyraźnie sfunkcjonalizowanym nastawieniem czytelniczym i przebiegiem wnioskowania. Nie zajmuje nas lektura jednokrotna, czytanie dla przyjemności, pobieżne przeglądanie, czytanie tematyczne, czytanie podporządkowane uczeniu się czy hipermedialne czytanie-pisanie¹². Czytanie bieżące, jednokrotne, nieukierunkowane na dokładną analizę formalną i semantyczną czytanego tekstu może mieć tak wyraziste zabarwienie doświadczeniowe, że urasta ono do wartości autonomicznej, stanowiąc największą zachętę do regularnego czytania¹³. Modele interpretacji uwzględniające nowe czynniki, między innymi fazowość czytania i wyrazistość doświadczenia lekturowego, są bardzo

¹² Zob. *The Science of Reading*, red. M. Snowling, Ch. Hulme, Blackwell Publishers, Malden 2005; M. Wolf, *Proust and the Squid: The Story and Science of the Reading Brain*, Harper Collins Publishers, New York 2007; D. Tracey, L.M. Morrow, *Lenses on Reading: An Introduction to Theories and Models*, The Guilford Press, London–New York 2012; J. PłucienNIK, *Procesy kognitywne a czytanie i zmysły*, <http://www.sensualnosc.ibl.waw.pl/pl/articles/procesy-kognitywne-a-czytanie-i-zmysly-656/>.

¹³ Zob. K. Littau, *Theories of Reading: Books, Bodies and Bibliomania*, Polity, Cambridge, Massachusetts, 2006.

rzadkie. Jednym z nich jest propozycja lektury sformułowana przez Ryszarda Nycza, ujmująca współzależność spontanicznego rozumienia, zrygoryzowanej procedury poznawczej oraz doświadczenia czytania¹⁴.

Normą pozostaje jednak indywidualistyczne (by nie powiedzieć: solipsystyczne) czytanie „generałów” czy „znawców”¹⁵, jak trafnie określił je niegdyś Janusz Sławiński, od normy czytelniczego doświadczenia bardzo odległe, przebiegające niemal w laboratoryjnych warunkach. Nie badamy czytania, które stanowi żywioł pasjonatów lekturowych, ani tego, które przerywają znużeni obowiązkiem szkolnym uczniowie – słowem: niewiele wiemy o tym, jak i po co czytają realni czytelnicy. To sfera nadal cedowana przez literaturoznawców na przedstawicieli socjologii czy kulturoznawstwa¹⁶. Nie weryfikujemy własnych propozycji badawczych ani historycznych modeli rozumienia i interpretacji tekstu literackiego w oparciu o dostępną, pogłębioną wiedzę wywiedzioną z nauk szczegółowych. Złożoność i dynamika procesu czytania, dotychczas w namyśle metodologicznym i epistemologicznym literaturoznawców niemal nieobecna, dopomina się więc refleksji. Transparentność heterogeniczności czytania dla formy i efektów profesjonalnego i nieprofesjonalnego kontaktu z tekstem artystycznym okazuje się plamką ślepą w oku literaturoznawcy. A przecież problem ten powinien się doczekać rozwiązania na gruncie rozgałęzionych i polifonicznych metodologicznie badań nad recepcją, odbiorem, oddźwiękiem czy rezonansem literackim (badań, których efektów i zróżnicowania nie sposób w tym miejscu referować).

To jednak tylko teoretyczny postulat. „Wszystkie te modele [studiów nad odbiorem czytelniczym – M.R.P.] opierają się wyłącznie na intuicyjnej spekulacji formułowanej w obliczu braku obiektywnej metody weryfikacji. Badacze zwracający się ku tego typu studiom z nadzieją zdobycia wiedzy o czytelnikach i ich czytaniu napotykają rozmaite sprzeczne teorie, które nigdy nie były przetestowane. [...] «czytelnicy» są konstruowani w związku z logiką teoretycznej ramy np. socjologicznej, formalistycznej, psychoanalitycznej, hermeneutycznej, tak więc charakterystyka teorii dostarcza rozmaitych dowodów różnych kompetencji narracyjnych, a istnienie owych kompetencji potwierdza dany element teorii”¹⁷.

¹⁴ Zob. R. N y c z, *Literatura: lityry lektura. O tekście, interpretacji, doświadczeniu rozumienia i doświadczeniu czytania. Z dodaniem studium przypadku „Wagonu” Adama Ważyka*, w: tenże, *Poetyka doświadczenia*, s. 291-326.

¹⁵ Zob. J. S ł a w i ŋ s k i, *O dzisiejszych normach czytania (znawców)*, w: tenże, *Próby teoretycznoliterackie (Szkice)*, Wydawnictwo PEN, Warszawa 1992, s. 94-113.

¹⁶ Zob. Z. Z a s a c k a, *Nastolatki i ich przyjemności czytania książek*, w: *Kultura czytelnicza dzieci i młodzieży początku XXI wieku. Szkice bibliologiczne*, red. M. Antczak, A. Brzuska-Kępa, A. Walczak-Niewiadomska, Wydawnictwo Naukowe UŁ, Łódź 2013, s. 95-115; t a ż, *Czytelnictwo dzieci i młodzieży*, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 2014.

¹⁷ M. B o r t o l u s s i, P. D i x o n, *Psychonarratology: Foundations for Empirical Study of Literary Response*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 5n.

Wiedza o tym, jak przebiega proces czytania tekstu literackiego u realnych odbiorców, stanowi dla literaturoznawcy dziedzinę potencjalnie bardzo atrakcyjną, mógłby to być kontekst niemal tak naturalny, jak badania lingwistyczne. A jednak to nadal terra incognita. Wyniki badań psychologów czytania czy przeprowadzonych już eksperymentów nie znajdują z reguły w badaniach literaturoznawczych szerszego zastosowania bądź też nie funkcjonują jako użyteczne dopowiedzenie w dyskusjach o literaturze, czytaniu i interpretacji. Trudno nie wspomnieć o tym, że w Polsce chęć i możliwości przeprowadzenia rzeczywistych badań empirycznych nad odbiorem poszczególnych gatunków, konwencji i form literackich traktowane są z dużą rezerwą, choć istnieją w tym zakresie zarówno nowe możliwości technologiczne, jak i literatura niemal instruktażowa¹⁸. Bogatą refleksję o warunkach poprawnego interpretowania mogłoby więc wzbogacić rozpoznanie roli etapów czytania bezpośrednio poprzedzających interpretację, które stanowią niejako kolebkę czy łożysko znaczeń. Znaczenia te rodzą się w ucieleśnionym środowisku, co ma wpływ na każdy element procesu wnioskowania¹⁹ – także o estetyce tekstu²⁰. Trudno przeoczyć fakt, że współczesne propozycje reguł dotyczących sztuki interpretowania funkcjonują lub powstają w nowym układzie odniesienia: w relacji do dynamicznego rozwoju nauk, które poznaniem zajmują się wieloaspektowo i uzyskują dla swych hipotez przekonujące dowody empiryczne. Najważniejsze z nich, kognitywistyka (ang. cognitive sciences) i studia nad czytaniem (ang. reading studies), przybierają ponadto z definicji formę projektów interdyscyplinarnych czy transdyscyplinarnych²¹. Czytelnictwo jako zjawisko kulturowo-społeczne od dawna stanowiło obiekt zainteresowania różnych dziedzin nauki (od metodyki i dydaktyki nauczania języka i literatury, przez socjologię literatury, historię społeczną, kulturoznawstwo po bibliologię), ale od lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku należy już mówić o prawdziwym przyspieszeniu działań w zakresie empirycznych badań nad czytaniem. Są one prowadzone na rzeczywistych czytelnikach i zaowocowały wieloma modelami opisującymi czytanie z różnych perspektyw²². Studia

¹⁸ Zob. W. van Peer, F. Hakemulder, S. Zyngier, *Muses and Measures: Empirical Research Methods for the Humanities*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2007.

¹⁹ Zob. A. Kędra-Kardela, *Reading as Interpretation: Towards a Narrative Theory of Fictional World Construction*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010.

²⁰ Zob. M. Johnson, *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*, University of Chicago Press, Chicago 2007.

²¹ Zob. *Handbook of Reading Research*, red. D. Pearson, t. 1, Longman, New York 1984; *Handbook of Reading Research*, red. D. Pearson i in., t. 2-3, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, New Jersey, 1991-1996.

²² Zob. S.J. Samuels, M.L. Kamil, *Models of the Reading Process*, w: *Handbook of Reading Research*, red. D. Pearson i in., Longman, New York 1984, [t. 1], s. 185-224.

nad historią czytania²³ czerpią nową wiedzę nie tylko z historii kulturowej, ale i z badań nad ewolucją kognicji²⁴. I – choć literaturoznawcy zdają się tego nie zauważać lub dość pogardliwie traktują podobne eksperymenty – te nowe badania dotyczą częstokroć właśnie c z y t a n i a l i t e r a t u r y jako zjawiska odrębnego od innych odmian, ale tylko jednego z w i e l u trybów kontaktu ze słowem pisanym²⁵. Czytanie można bowiem analizować na szereg sposobów, omawiając poszczególne jego komponenty poznawcze (identyfikację liter, ciągów liter w postać słowa, aktywizowanie wokalizacji wewnętrznej, powiązanie grafii i brzmienia, zasady kumulacji znaczeń słownych w ciągu zdaniowym) lub sytuując je w ramach ogólnych teorii na temat aktywizowania struktur wiedzy (na przykład schematów, skryptów i ram)²⁶ czy też funkcji poznawczych regulujących ten proces (takich, jak uwaga, wizualizacja, pamięć wizualna i dźwiękowa czy semantyczna)²⁷. W świetle tych badań czytanie jawi się jako proces dużo bardziej złożony i interaktywny, co powinno wpłynąć także na filologiczną egzegezę tekstu. Symultanicznie łączy ono różne komplementarne czynności i zdolności poznawcze, opiera się nie tyle na kumulowaniu informacji graficznej i semantycznej, ile na aktywnej antycypacji i wyprzedzającym wnioskowaniu czytelnicznym, przebiegającym nierzadko przedświadomie. Część aktywności znaczeniowoczej czytającego ulokowana więc została poniżej poziomu interpretacyjnego wysiłku, który dla literaturoznawcy koronuje pracę z tekstem. Charakterystyczne, że „czytanie” wypiera nierzadko pojęcia r o z u m i e n i a c z y i n t e r p r e t a c j i także z tytułów prac tym pokrewnym zagadnieniom poświęconym: *Why We Read Fiction*?²⁸ lub *Literary Fiction: The Ways We Read Narrative Literature*²⁹, by wymienić tylko dwie ciekawe pozycje. Coraz trudniej dowodzić, że indywidualne odczytania, zróżnicowane w indywidualnych przebiegach, nie podlegają ogólniejszym prawom rozumowania wynikłym nie tylko z intersubiektywności znaku językowego, ale i choćby z racji gatunkowych uwarunkowań (ludzkiej architektury poznawczej czy charakteru procesów psychicznych warunkujących czytanie)³⁰.

²³ Zob. A. M a n g u e l, *A History of Reading*, Flamingo, London 1997; *The History of Reading*, red. S. T o w h e e d, R. C r o n e, K. H a l s e y, Routledge, London–New York 2011.

²⁴ Zob. W o l f, dz. cyt.

²⁵ Zob. K. O a t l e y, *Such Stuff as Dreams: The Psychology of Fiction*, John Wiley & Sons, Chichester 2011.

²⁶ Zob. R. J. S p i r o, A. M y e r s, *Individual Differences and Underlying Cognitive Processes*, w: *Handbook of Reading Research*, red. D. P e a r s o n i n., Longman, New York 1984, [t. 1], s. 471–501.

²⁷ Zob. S a m u e l s, K a m i l, dz. cyt.

²⁸ Zob. L. Z u n s h i n e, *Why We Read Fiction? Theory of Mind and the Novel*, Ohio State University Press, Columbus 2006.

²⁹ Zob. G. F a r n e r, *Literary Fiction: The Ways We Read Narrative Literature*, Bloomsbury, London–New York 2014.

³⁰ Zob. E. S l i n g e r l a n d, *What Science Offers Humanities*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

Czytanie zmierzające do interpretacji i czytanie nieukierunkowane na nią są więc dwoma różnymi modelami czytania, wyodrębnionymi ze względu na funkcje, którym lektura literacka może służyć³¹. Interpretacja nie jest ani najpowszechniejszą praktyką czytania, ani tym bardziej jedynym celem poza-profesjonalnego grona czytelników. Modelowa interpretacja to wynik czytania wielokrotnego, wydłużonego w czasie i suplementowanego lekturą innych tekstów, włączanych w siatkę znaczeń poszukiwanych lub wytwarzanych (w zależności od presuponowanej koncepcji semantyki tekstu³²): to jeden z kilku stylów czytania. Interpretacja jest więc efektem czytania rozciągniętego zarówno horyzontalnie, jak i wertykalnie. Zróżnicowanie stylów lekturowych poświadczają badania psychologiczne nad odbiorem literatury; zwłaszcza wieloletni projekt prowadzony na uniwersytecie w Albercie (w Kanadzie) przez Davida Mialla i Dona Kuikena³³. Wykazali oni, że konkurencyjne wobec interpretowania może być: czytelnicze zaangażowanie w świat fikcyjny, odczucie jego zmysłowych jakości, impuls do wartościowania, czytanie dla uzyskania informacji, dla poznania fabuły, dla efektu współodczuwania z postaciami, dla autorefleksji, dla wartkiej, wciągającej akcji czy w celu ucieczki od rzeczywistości³⁴. Taksonomii i typologii stylów odbiorczych istnieje zresztą co najmniej kilka, sposób ich badania zaproponowany przez kanadyjski zespół okazał jednak się najbardziej efektywny i najłatwiejszy w adaptacji w różnych kręgach językowych. Styl czytelniczy należy rozumieć jako indywidualną intencjonalność czytelniczą i preferowany typ aktywności umysłowej ukierunkowujący rozumienie tekstów literackich, a więc i sterujący końcową interpretacją tekstu. W dużej mierze pozostaje on niezależny od gatunku literackiego, a łączy się z ogólniejszymi zdolnościami poznawczymi czytelnika i – co ciekawe – może mieć związki z jego kompetencjami społecznymi. Istnieją przesłanki wskazujące na to, że czytelnicy preferujący fikcję literacką dysponują zwiększoną zdolnością do współodczuwania, a więc wykazują się większą inteligencją społeczną niż czytelnicy preferujący teksty niefikcyjne³⁵. W takim ujęciu dał się wyodrębnić empirycznie także styl czytelniczy skoncentrowany na zagadnieniach języka artystycznego, gatunku, kontekstu

³¹ Zob. S. Duncan, *Reading Circles, Novel and Adult Reading Development*, Bloomsbury, London–New York 2012.

³² Por. Nycz, *Literatura: literary lektura*, s. 291–304.

³³ Zob. D. Miall, D. Kuiken, *Reader Response: Empirical Research on Literary Reading*, <http://www.ualberta.ca/~dmiall/reading/>.

³⁴ Zob. ciż, *On the Necessity of Empirical Studies of Literary Reading*, „Frame: Utrecht Journal of Literary Theory” 14(2000) nr 2–3, s. 43–59.

³⁵ Zob. F. Hagemulder, *The Moral Laboratory: Experiments Examining the Effects of Reading Literature on Social Perception and Moral Self-Concept*, Benjamins, Amsterdam 2000; R. Mar, K. Oatley, *The Function of Fiction is the Abstraction and Simulation of Social Experience*, „Perspectives on Psychological Science” 3(2008) nr 3, s. 173–192.

literackiego. Czytanie dla interpretacji jest więc nie tylko aktem samoświadomego wdrożenia pewnych wyuczonych czy ustanowionych procedur, ale stanowi również dla pewnej grupy czytelników dominującą, obserwowaną w ich bieżącej lekturze intencjonalność.

Ranga lektury jednokrotnej, bieżącej, podejmowanej jako preferowana czynność umysłowa, ujawnia się w sposób najbardziej widoczny w realiach szkolnej edukacji literackiej. Czytanie lektur kanonicznych niestety rzadko bywa kojarzone z przyjemnością czytania – nawet przez jego miłośników. Jak obserwują pedagodzy, procedury dekodowania znaczeń wykonywane według wytycznych nauczyciela blokują te doznania, które czytający kojarzą najczęściej z największą atrakcyjnością osobistej lektury – bezpośrednie poczucie zaangażowania lekturowego, czytanie dla immersji w świat przedstawiony³⁶. Sztuka interpretacji jako sztuka dystansowania się wobec własnej wielokrotnej lektury i czytanego tekstu wymaga zupełnie innej aktywności poznawczej niż potrzeba przeniknięcia do imaginacyjnego świata powstającego z owego tekstu. Interpretacja wydłuża czas lektury i wplata węć czytanie tekstów korespondujących. Czytanie dla przyjemności nierzadko lekturę przyspiesza – by zaspokoić głód informacji o bohaterach, głód fabuły i akcji, by wyciszyć emocje wywoływane w trakcie czytania (niepokój, strach, ciekawość czy empatię). Te dwa nastawienia czytelnicze cechuje do pewnego stopnia przeciwstawny wektor etyczny: interpretacja narzuca potrzebę podejrzliwości i zdystansowania wobec swego przedmiotu, immersja wymaga pogrążenia w świecie wykreowanym w tekście literackim. Wskazane tu dwie intencjonalności czytania nie są jedynymi sposobami użytkowania literatury, ale mają największe znaczenie społeczne i kulturotwórcze, dlatego też ich antagonizm zwracał nierzadko uwagę teoretyków interpretacji. J. Hillis Miller posługuje się tu pojęciem „aporii czytania”³⁷ – dodać należy: czytania zawodowego, które nie może jednocześnie zmierzać ku dystansowi i poddaniu się przemożnej sile tekstu. Aporia ta rzutuje jednak na manifestowaną (lub presuponowaną) przez badaczy teorię tekstu i jego oddziaływania, choć nie zawsze jest uwzględniana na poziomie autorefleksji czy metateorii. Te odmienne efekty poznawcze obcowania z literaturą stają się jednak realnym problemem metodyków i nauczycieli, borykających się z odmową czytania, brakiem zainteresowania zestawem proponowanych tekstów czy otwarciem manifestowaną nudą.

Tymczasem zmiana akcentów z wymogu interpretacji na rzecz praktykowania swobodnego wniknięcia w fikcję literacką okazała się skuteczną metodą

³⁶ Zob. C. Vischer Bruns, *Why Literature? The Value of Literary Reading and What it Means for Teaching*, Continuum, New York–London 2011.

³⁷ J. Hillis Miller, *O literaturze*, tłum. K. Hoffmann, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014, s. 111.

przyciągnięcia do literatury tych młodych odbiorców, którzy okazywali pierwotnie całkowity brak zainteresowania czytaniem jakiegokolwiek tekstu literackiego³⁸. Cristina Vischer Bruns stwierdza dobitnie: „Potrzeba wspomagania umiejętności zaangażowania w tekst jest znacznie widoczniejsza w przypadku [...] uczniów, którzy nie tylko demonstrowali niezwykle niskie umiejętności czytelnicze, ale i widocznie unikali jakiegokolwiek czytania, czy to w klasie, czy poza nią”³⁹.

Oczywiście, podobne działanie nie wyprze z dydaktyki szkolnej (na jakimkolwiek poziomie) elementów wiedzy o specyfice artystycznej danego tekstu oraz o jego kontekście kulturowym, ale pozwoli owej wiedzy w ogóle zaistnieć. Lektura bez interpretacji może się bowiem obyć, interpretacja bez lektury natomiast nie zaistnieje w ogóle. Ten problem można by ująć jako opozycję interpretacji i immersji, ćwiczenia z rozpoznawania historycznych reguł werbalizacji doświadczenia versus ćwiczenia ze zdolności do wyobraźniowego wniknięcia: w cudzą perspektywę, w zmysłowo oddziałującą specyfikę świata fikcji, w swoje wirtualne wcielenie jako potencjalnego uczestnika czytanych historii, w sieć fikcyjnych zdarzeń i ich społecznych konsekwencji. Te procesy mentalne przebiegają bowiem równolegle do powstawania znaczeń słownych czy jednostek wyższego rzędu, a nawet prawdopodobnie znaczenia te w ogóle warunkują. Wszystkie wymienione tu zjawiska pojawiają się już w strumieniu lektury bieżącej, w trakcie pierwszego czytania nieznanego tekstu. To doświadczenie czytania ma swoje wyznaczniki psychofizjologiczne; czytanie odrywa od świata zewnętrznego, od bieżących potrzeb, nastrojów czy myśli, może odmieniać humor i samopoczucie, pobudza reakcje psycho-cielesne dzięki stymulacji wewnętrznego aparatu symulacyjnego człowieka⁴⁰. Intensywność doznań towarzyszących czytaniu nie jest więc tylko rezultatem procesu odczytywania (współkonstruowania) znaczeń czy też wynikiem przyjemności estetycznej – warunkują ją istotne zmiany poznawcze zachodzące w pracującym umyśle czytającego. Jak pokazują badania empiryczne, czytelnikowi znacznie trudniej jest podjąć trud pogłębionej analizy znaczeń, jeśli proces czytania nie wzbudził w nim stanu emocjonalnego zaangażowania w tekst, wniknięcia w czytane wydarzenia, choćby przez prostą zachętę do wyobraźniowego odtworzenia realiów świata fikcji.

Istnieje współzależność między czytaniem ze zrozumieniem a czytaniem z zaangażowaniem, a to drugie łatwiej rozwinąć, stymulując indywidualne style odbiorcze – na przykład zachęcając do wizualizacji czy wielozmysłowego obrazowania mentalnego, do wyobraźniowego stawiania się przez ucznia

³⁸ Por. Vischer Bruns, dz. cyt., s. 45-49.

³⁹ Tamże, s. 47.

⁴⁰ Por. Johnson, dz. cyt., s. 209-225.

w sytuacji bohatera lub w scenerii akcji i toku zdarzeń, do porównywania zdarzeń fikcyjnych z różnymi poziomami własnych doświadczeń czytelnika. Większy nacisk na czytanie immersywne mógłby stanowić jedną z propozycji „upraktycznienia” teorii interpretacji⁴¹, zwłaszcza w nauczaniu szkolnym, które często nowelizuje swoje metody poprzez przejęcie uproszczonej wersji aktualnie popularnego języka analitycznego (choćby i dekonstrukcji⁴²).

Trudno uczynić z lektury literackiej intymnie i osobiście potrzebną aktywność, jeśli „kryzys rzeczywistości” nadal będzie wypierał z obrębu praktyk interpretacyjnych i edukacji szkolnej rzeczywiste doznania lekturowe rzeczywistych czytelników. Jeśli unika się sfunkcjonalizowania wiedzy, że czytamy także po to, by utożsamić się z postaciami (a przez to używać literatury jako narzędzia wglądu, samooceny i autorefleksji), by uciec od świata zewnętrznego (a więc wykorzystać potencjał doznaniowo-ewokacyjny literatury) lub by przeżyć silne pobudzenie emocjonalne towarzyszące lekturze – czy jesteśmy w stanie odzyskać (także na własny użytek) doświadczeniowość czytania?⁴³ „Jeśli nie docenimy zdolności uczniów lub ich okazji do wytworzenia świata na podstawie tekstu i pogrążenia się w tym świecie, jeśli polecenia skupią się tylko na zadaniach krytycznych, niczym na «przesłuchiwaniu» tekstu, to możemy odciąć uczniów od szansy na to, by tekst stał się dla nich doświadczeniem wzmacniającym samokształcenie lub przynoszącym jakiekolwiek znaczenie osobiste, redukując go w ich oczach do zagadki, gry, ćwiczenia intelektualnego”⁴⁴.

Warto powyższy fragment skonfrontować z cytatem z przywoływanego już artykułu Michała P. Markowskiego dotyczącym konsekwencji szkolnego nauczania literatury pod dyktando poetyki: „Jeśli ktoś nie wierzy w to, co mówię, niech przejrzy programy szkolne w niższych klasach szkoły podstawowej i zapyta, dlaczego dzieci nie chcą czytać i nie potrafią mówić o przeczytanej książce. Gdy ktoś małemu dziecku chce wmówić, że obcuje z podmiotem lirycznym, a nie z kimś, kogo ono mogłoby polubić, to nie zna najprostszych praw psychologii. A gdy nie słucha tego, co mówi dziecko niepomne analitycznego żargonu, lecz zagląda do ściągawki, to znaczy, że tyrania tekstu znalazła w nim świetnego podwładnego”⁴⁵.

⁴¹ Takie postulaty wysuwają niektórzy dydaktycy. Por. S. B o r t n o w s k i, *Przewodnik po sztuce uczenia literatury*, Stentor, Warszawa 2005, s. 289-332.

⁴² Zob. J. W a l i g ó r a, *Ani rytuał, ani karnawał... O interpretacji tekstu literackiego w szkole (ponadgimnazjalnej)*, Collegium Columbinum, Kraków 2014.

⁴³ Zob. D. W o l s k a, *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Universitas, Kraków 2012.

⁴⁴ V i s c h e r B r u n s, dz. cyt., s. 65.

⁴⁵ M a r k o w s k i, dz. cyt., s. 64.

Na podobny problem – jako istotny dla edukacji polonistycznej (ale i szerzej – literackiej w obrębie każdej filologii narodowej) – wskazywał ostatnio Jerzy Jarzębski⁴⁶. Postulował on model nauczania literatury, który miałby „konkretną twarz”⁴⁷, twarz autora artykułującego swoje jednostkowe i historyczne doświadczenie, nie zaś model oparty na ćwiczeniach z równo-uprawnionych języków analitycznych. Obie propozycje: Markowskiego i Jarzębskiego, dotyczą ważnego zagadnienia – bolesnego rozdzwisku między empirią doświadczenia czytelniczego (i to w krytycznym dla kształtowania się przyszłych nawyków czytelnich momencie) oraz tokiem i efektami nauczania literatury. Tu pojawia się bowiem pytanie nie tylko o to, jak czytamy, ale i po co czytamy i co poprzez czytanie osiągamy – nie tylko w kategoriach rodzaju wiedzy uzyskanej dzięki literaturze, ale również w kategoriach kompetencji i umiejętności przydatnych społecznie. Co ważne, nowelizowanie wiedzy o tym, po co sięgamy po literaturę, oraz wiedzy na temat zmiennych historycznie funkcji czytania literatury i efektywnych sposobów jej nauczania wskazuje się również jako jeden z istotnych argumentów na rzecz potwierdzenia społecznej rangi literaturoznawstwa – także w obliczu rewolucji medialnej⁴⁸. „Powinniśmy i będziemy nadal czytać książki – włączając w to literaturę, nawet dawną – ale będziemy potrzebowali i chcieli robić to w inny sposób, a nade wszystko, z innych przyczyn, niż w czasach, w których papier był jedynym i niekwestionowanym medium intelektualnym”⁴⁹.

Upraktycznienie czytania (specjalistycznego, ale i tego uprawianego w ramach szkolnej edukacji) może przybierać różnorakie formy. Jedną z nich stanowi próba wzmocnienia realnych efektów, jakie przynosi czytanie literatury właśnie dla rozwoju konkretnych predyspozycji poznawczych i kompetencji społecznych. Tego typu eksperymentalne badania nad literaturą mają już swoją tradycję i prowadzą do ważnych wniosków, które z łatwością dałyby się wykorzystać na poparcie tezy o społecznej wartości wychowania humanistycznego czy badań humanistycznych w ogóle – jeśli ktoś przyjmuje za konieczne tej wartości dowodzenie⁵⁰. Dostrzeżenie społecznego

⁴⁶ Zob. J. Jarzębski, *Interpretacja w edukacji polonistycznej*, w: *Przyszłość polonistyki. Koncepcje – rewizje – przemiany*, red. A. Dziadek, K. Kłosiński, F. Mazurkiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 77-81.

⁴⁷ Tamże, s. 80.

⁴⁸ Zob. W. Paulson, *Literary Culture in a World Transformed: A Future for the Humanities*, Cornell University Press, Ithaca 2001.

⁴⁹ Tamże, s. 13.

⁵⁰ Zob. R.A. Marín, in., *Bookworms versus Nerds: Exposure to Fiction versus Non-Fiction, Divergent Associations with Social Ability, and the Simulation of Fictional Social Worlds*, „Journal of Research in Personality” 40(2006) nr 5, s. 694-712; R.A. Marín, K. Oatley, J.B. Peterson, *Exploring the Link between Reading Fiction and Empathy*, „Communications. The European Journal of Communication Research” 34(2009) nr 4, s. 407-428; M. Djikic, K. Oatley, S. Zoeterman,

pożytku płynącego z lektury literackiej wychodzi częstokroć naprzeciw tym potrzebom czytelniczym i tym przyjemnościom, które czytelnicy profesjonalni i nieprofesjonalni czerpią jakby w ukryciu, mimochodem, na marginesie koniecznego interpretacyjnego wysiłku. Jeśli dominującym stylem odbiorczym czytelnika jest wielozmysłowe obrazowanie wewnętrzne, warto dostrzec w tej predyspozycji współczynnik sprzyjający kreatywności. Jeśli czytanie fikcyjnych historii o doświadczeniach innych ludzi pociąga czytelnika głównie z powodu możliwości wniknięcia w cudzy świat wewnętrzny, można to upodobanie odczytać (i pozytywnie waloryzować!) jako przejaw zdolności do empatii. Jeśli najważniejszym atrybutem literatury jest dla czytelnika warstwa zdarzeń, możliwość antycypacji ich rozwoju i odczucie emocji związanych z udanym lub chybionym przewidywaniem, to może to również sugerować, że taka osoba wykorzystuje czytanie literatury jako test swej zdolności do tworzenia różnych scenariuszy wydarzeń i interakcji międzyludzkich⁵¹. A to z kolei stanowi ważny współczynnik elastyczności myślenia, poszukiwania nowych rozwiązań, sprawnego przyjmowania odmiennych punktów widzenia. Inne badania prowadzone w Stanford Humanities Center nasuwają wnioski, że czytanie immersywne sprzyja ćwiczeniu takich zdolności, jak koncentracja uwagi i wielozadaniowość⁵². Niestety, w refleksji literaturoznawczej ten efekt odbioru literatury nie jest dostatecznie często artykułowany.

Oddźwięk literacki (a używając pokrewnych, przywoływanych tu również słowników pojęciowych i koncepcji: immersja, zaangażowanie czytelnicze), także w swym najbardziej fizykalnym znaczeniu pobudzenia, nieomal drgania⁵³ – wymaga dowartościowania jako częstokroć niedoceniany aspekt literackiego doświadczenia. Interpretacja i immersja (a więc inaczej: sens i symulacja) to dwa równouprawnione źródła społecznego oddziaływania i kulturowej rangi literatury.

Warto na koniec powrócić do pytania, które ustawicznie powraca w dyskusjach o teraźniejszości i przyszłości humanistyki. Czy zwracając uwagę na przykład na kompetencje społeczne i praktyczne umiejętności związane obecnie z odbiorem tekstów literackich, poddajemy się terrorowi tak gwałtownie i po wielokroć negowanej (lub też przywoływanej w kryzysie na ratunek) idei „użyteczności” humanistyki (czy wężiej: literaturoznawstwa)? Badania nad

J.B. Peterson, *On Being Moved by Art: How Reading Fiction Transforms the Self*, „Creativity Research Journal” 21(2009) nr 1, s. 24-29.

⁵¹ Zob. K. Oatley, *The Passionate Muse: Exploring Emotions in Stories*, Oxford University Press, New York 2012.

⁵² Zob. C. Goldman, *This Is Your Brain on Jane Austen, and Stanford Researchers are Taking Notes*, <http://news.stanford.edu/news/2012/september/austen-reading-fmri-090712.html>.

⁵³ Zob. P. Stockwell, *Texture: A Cognitive Aesthetics of Reading*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2012.

literaturą prowadzone w wieloaspektowym ujęciu, w poszerzonym kontekście dyscyplinowym i nierzadko z wykorzystaniem najnowocześniejszych procedur laboratoryjnych, są świetnym przykładem efektywnego przekraczania transdyscyplinarnych barier i uprzedzeń narosłych między dwiema czy trzema kulturami (humanistyką, naukami społecznymi i przyrodniczymi), między przeciwległymi końcami kampusów⁵⁴. Ten nurt poszukiwań został już nawet nazwany „neurohumanistyką”. Prymat na tym polu wiedzy Duke University w Stanach Zjednoczonych, gdzie w roku 2011 powstała Neurohumanities Research Group, prowadząca badania integrujące wiedzę o funkcjonowaniu ludzkiego mózgu z tradycyjnymi obszarami poszukiwań humanistycznych. Wśród podejmowanych w ramach tych badań tematów są między innymi: rola narracji w ludzkim poznaniu, mechanizmy organizujące społeczne wyobrażenia na temat przeszłości oraz perswazyjna siła literackiej reprezentacji lub dyskursu politycznego⁵⁵. W Duke University również proponowany jest program nauczania akademickiego w tym zakresie⁵⁶. Co znaczące, działania zmierzające w tym samym kierunku prowadzone są również niejako „z drugiej strony barykady”, przez uznanych literaturoznawców związanych dotychczas z bardzo różnymi tradycjami badawczymi (jak Porter Abbott, Mary Thomas Crane, David Herman, Brian Boyd, Joseph Carroll, Patrick Colm Hogan). Ich najnowsze studia nierzadko przybierają formę „oddolnego” projektowania narzędzi empirycznych, tworzonych przy współudziale reprezentantów innych nauk, do opisu zagadnień, na które można spojrzeć z wielu perspektyw jednocześnie⁵⁷. Podobne przedsięwzięcia wynikają z jednej zasady: metoda musi odpowiadać pytaniu, wymaga ścisłego współdziałania humanistów i specjalistów nauk doświadczalnych pracujących nad konkretnym problemem. Warto zaznaczyć, że w Polsce również pojawiały się projekty instytucjonalnego i badawczego zespolenia nauk humanistycznych i empirycznych. Głębokie przetasowania wzdłuż i wszerz istniejących podziałów dyscyplinowych podporządkowane miałyby być zadaniowemu działaniu, a przedmiotami poznania stałyby się transdyscyplinarne wiązki problemowe⁵⁸. Stanowiąc to może alternatywę metodologiczną dla pobieżnego, często zbyt mechanicznego przejmomo-

⁵⁴ Por. F.L. Aldama, *What the Brain Sciences Might Tell Us about Our Making of and Engaging with Strange Fictions*, „Style” 47(2013) nr 3, s. 228.

⁵⁵ J. Williford, *On the Brain*, „Humanities” 33(2012) nr 1, s. 44.

⁵⁶ Zob. *Neurohumanities Research Group, 2011-2012*, <http://www.fhi.duke.edu/projects/interdisciplinary-working-groups/neurohumanities>; *Duke Neurohumanities in Paris* https://globaled.duke.edu/Programs/Summer/Duke_Neurohumanities_in_Paris.

⁵⁷ Zob. D. Herman, *Storytelling and the Sciences of Mind*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2013.

⁵⁸ Zob. W. Bolecki, P. Urbączyk, *E-SSH Labs. Nowy typ międzynarodowej platformy współpracy*, „Forum Akademickie” 2014, nr 4, s. 21-23.

wania kategorii badawczych z innych obszarów dziedzinowych, do jakiego niekiedy sprowadzały się badania interdyscyplinarne.

Łatwo wzmiankowany powyżej trend traktować jako zapowiedź kolejnego „zwrotu” w badaniach humanistycznych, piętnować jako modę czy ugięcie się pod presją praw rządzących naukami doświadczalnymi. Można jednak w nim również upatrywać samoświadomej chęci odejścia od nadmiernej spekulatywności czy przynajmniej (co jest zdecydowanie etycznie uzasadnione) – chęci potwierdzenia własnych hipotez badawczych, gdy dotyczą one zjawisk łatwo wykrywalnych (i nietrudnych do *w y j a ś n i e n i a*) na gruncie nauk eksperymentalnych. Dlatego też czytanie literackie jako specyficzna aktywność umysłowa człowieka – o ile nie zostanie podporządkowane *j e d y n i e* żmudnemu dekodowaniu sensów lub też ich swobodnemu, wirtuozowskiemu wytwarzaniu – może stanowić modelowy obszar ogniskowania zainteresowań wielu nauk: od społecznych i humanistycznych, po nauki o życiu (tu przydatnym kontekstem są ustalenia neuropsychologii i neurofizjologii) i nauki techniczne (w ramach badań nad nowymi technologiami czytelnictwami).

Dawid MATUSZEK

ZAPOMNIEĆ WSZYSTKO Możliwość psychoanalizy w badaniach literackich*

Ustanowienie nowej podmiotowości musi zacząć się od jednoznacznego „nie!”, które czytelnik rzuca w twarz zastanemu uniwersum. Psychoanaliza obliguje do takiego działania, a jeśli tego nie czyni – nie ma wiele wspólnego z psychoanalizą. Toteż metodologiczny postulat mógłby brzmieć: lektura musi mieć w sobie coś z przejścia (do) czynu, z nieprzewidywalnego i bezwzględnego passage à l’acte. Przechodząc do czynu (aktu), nadrywamy więzy łączące nas dotąd z tą czy inną wspólnotą interpretacyjną, kwestionujemy zastaną władzę, wiedzę i to, co stanowi ich oparcie; podważamy autorytet – rodziny, państwa, uniwersytetu.

„Zapomnieć wszystko” – taką propozycję metodologiczną składa zarówno swoim czytelnikom, jak i samemu sobie Michał P. Markowski na początku *Powszechnej rozwiązłości*. „Za główny motor pisania o literaturze uważam zapomnienie, które pozwala zaczynać ciągle od nowa, bez świadomego sięgania do rezerwuaru użytych tematów, słów, idei. Podkreślam słowo «świadomego», ponieważ co w nas zostaje i siedzi w niejawnych regionach umysłu oraz emocji, jest sprawą niejasną”¹.

Czytanie to zapominanie – niepamięć umożliwia lekturę. Ta śmiała propozycja Markowskiego, potraktowana dosłownie (zapewne nie do końca zgodnie z intencjami autora), wydaje się stać w całkowitej sprzeczności z pierwszym i podstawowym założeniem praktyki psychoanalitycznej, której celem jest przecież przede wszystkim przypominanie. Praca analityczna zmierza bowiem „do tego, by doprowadzić pacjenta do sytuacji, w której będzie on mógł zlikwidować wyparcia – [...] pacjent powinien przypomnieć sobie pewne przeżycia oraz wywołane przez nie pobudki afektywne, których w danej chwili nie pamięta”². Psychoanalitycy pragną bowiem uzyskać „niezawodny i pod każdym ważnym względem pełny obraz tych lat życia pacjenta, które padły ofiarą zapomnienia”³. Takiej lekcji udziela Freud: „Wszyscy wiemy, że powin-

* Praca naukowa finansowana ze środków Narodowego Centrum Nauki realizowana w ramach projektu „Męskość w literaturze i kulturze polskiej od XIX wieku do współczesności”. Projekt nr 2013/08/A/HS2/00058.

¹ M. P. M a r k o w s k i, *Powszechna rozwiązłość. Schulz, egzystencja, literatura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 12.

² S. F r e u d, *Konstrukcje w analizie*, w: tenże, *Technika terapii*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007, s. 355.

³ Tamże, s. 356.

niśmy doprowadzić analizowanego do tego, by przypomniał on sobie jakieś fragmenty tego, co przeżył i wyparł⁴. Dodaje też: „Analityk nie przeżył i nie wyparł tego, o co tu chodzi; jego zadanie nie może polegać na przypominaniu sobie. A zatem na czym ono polega? Na podstawie śladów, jakie pozostawiło to, co zapomniane, analityk powinien odgadnąć, czy, mówiąc poprawniej, skonstruować zapomniane treści”⁵.

Odmienne stanowisko zajmuje Jacques Lacan który fantazmatycznej konstrukcji wznoszonej na okrucach pamięci (pozostającej na poziomie sensu, identyfikacji i wyobrażeń) przeciwstawia interpretację psychoanalityczną (akt lektury liter⁶). „Konstrukcja – pisze Jacques-Alain Miller – jest opracowaniem wiedzy, podczas gdy interpretacja ma w sobie coś z wyroczni”⁷; interweniując w rzeczywistość tego, co było i jest, zwraca się ku przyszłości, ku temu, co nadchodzi; tworzy to, co „po”, nie tyle nową przyszłość, ile warunki możliwości nowej przyszłości⁸. Lektura psychoanalityczna to praca po-tworna.

Na czym zatem polegałoby zadanie analityka-potwora w polu badań literackich? Nie tyle na (re)konstruowaniu zapomnianych, ukrytych lub zatartych śladów pamięci (treści, znaczeń), ile na uwolnieniu aktywności lekturowej – umiejętności czytania – która jest warunkowana przez „zapomnienie wszystkiego”, przez próbę anulowania pamięci będącej budulcem tożsamości, materią naszego „ja” (nieustannie interpretującego i interpretowanego, bo pamięć można również definiować jako ruch niekończących się (re)interpretacji). Nie chodzi tu jednak o wyparcie i powrót wypartego, nie chodzi o pragnienie powołania nieświadomego do istnienia (w mówieniu czy w tekście⁹), lecz przeciwnie – o dążenie do istnienia jako („świadomie”) nieświadomego; istnienia (czyli zgodnie z wykładnią Heideggera: rozumienia i interpretacji) zredukowanego do samej materialności tekstu, do bezsensownej obecności liter na stronicy (jak w Lacanowskim homofonie: l’être-lettre). Najkrócej mówiąc: gdzie była sensowna interpretacja, tam powinna pojawić się materialistyczna

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Zob. np. J. L a c a n, *The Seminar, Book XX. Encore. On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge*, tłum. B. Fink, red. J.A. Miller, W.W. Norton & Company, New York 1999, s. 26n.

⁷ J.A. M i l l e r, *Marginalia to „Constructions in Analysis”*, tłum. A. Price, „NLS Messenger” 2010-2011, nr 31, http://www.kring-nls.org/files/jacques-alain_miller_-_marginalia_to_constructions_in_analysis.pdf (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.M.).

⁸ Sformułowanie użyte (w nieco innym kontekście) przez Cathy Caruth. Zob. *Teoria traumy jako siła lektury. Cathy Caruth w rozmowie z Katarzyną Bojarską*, „Teksty Drugie” 2010, nr 6, s. 133n.

⁹ „Tekst wyrasta z relacji między nieświadomym (Innym) i świadomym (mną, ego), ale moglibyśmy [także – D.M.] powiedzieć, że tekst jest tą relacją. I to w nim, w tekście, psychoanaliza, jak to formułuje Derrida, «odnajduje się»; se trouve, zarazem odnajduje się i przebywa, zamieszkuje”. K. K ł o s i ń s k i, *Kto ukradł tekst?*, w: tenże, *W stronę inności. Rozbiory i debaty*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2006, s. 123.

lektura. Chodzi o próbę zdystansowania się od semantyki, o indyferencję – zobojętnienie na znaczenie i wobec znaczeń, a dzięki temu otwarcie się na idiomatyczność danej historii, która może dopiero zostać napisana. Jak pisze Miller: „Lektura, umiejętność czytania, polega na wprowadzeniu dystansu między mówieniem i sensem, jaki ono niesie, wychodząc od pisma [écriture] – poza sensem, jako Anzeichen, jako litery – opierając się na jego materialności”¹⁰. Interpretacja pozostająca na poziomie współdzielonego tekstu „jedynie nadyma sens”, konserwuje nieprzerwany proces semiozy, natomiast „dyscyplina lektury celuje w materialność pisma, czyli w literę”¹¹. A jak słusznie powiada Sokrates ustami króla Thamusa, wynalazek, jakim jest litera, sieje zapomnienie (gr. *lêthe*) w ludzkich duszach¹².

Alternatywa wygląda więc następująco: albo partycypacja we wspólnocie interpretacyjnej ufundowanej na pamięci (heterogenicznej, bowiem „każdy z nas partycypuje w tym wycinku pan-universum, który stanowi zbiorową pamięć jego społeczności, i w tym, który ogranicza się do jego najgłębszej, niedostępnej dla innych prywatności”¹³), albo z tej wspólnoty wykroczenie, ruch w (to)samość, wykluczenie (się) z indywidualno-zbiorowej przynależności w imię uczestnictwa w „jednym-całkiem-samym”¹⁴, którego nie sposób wkomponować ani w uniwersalny gmach, ani nawet w „ulegający nieustannym zmianom labirynt”¹⁵ wiedzy. Wszystko to w myśl psychoanalitycznej zasady, że „litera czyni pojedynczym, mówienie kolektywizuje”¹⁶. A na drugim biegunie owej pojedynczości litery mający obóz koncentracyjny. „W tym ostatnim nie ma już ani wyjątku, ani ojca, ani imienia [nom]. Operatorem tej zbiorowości jest nauka, która redukuje podmiot do nędzy jego ciała. Zbiorowość staje się wtedy masą ciał niemożliwych do rozróżnienia. Obóz koncentracyjny jest zatem atakiem przeciwko literze o tyle, o ile ta jest pierwszym operatorem odmasowienia, gdyż zapisuje na każdym ciele szczególnie ślad, przed nazwą/imieniem, ślad, który nie godzi się na jakąkolwiek formę uniwersalizacji”¹⁷. Nie jest to w żadnym razie ślad pamięci, tylko jednostkowy ślad ucieleśnionej, choć tak naprawdę nigdy niezaznanej rozkoszy, będący jednak znakiem jakiejś przyszłej możliwości.

¹⁰ J.A. Miller, *Czytać symptom*, tłum. P. Ostaszewska, „Psychoanaliza. Czasopismo NLS” 2014, nr 5, s. 142.

¹¹ Tamże.

¹² Por. Plato n, *Fajdros*, 270 A-B, w: tenże, *Fajdros. Hippiasz mniejszy. Hippiasz większy. Ion*, tłum. W. Witwicki, Alfa, Warszawa 1999, s. 72.

¹³ W. Kłaga, *Pamięć, interpretacja, tożsamość*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1-2, s. 70.

¹⁴ G. Caroz, *Czytać – poza identyfikacją*, tłum. R. Tyranowski, „Psychoanaliza. Czasopismo NLS” 2014, nr 5, s. 149.

¹⁵ Kłaga, dz. cyt., s. 72.

¹⁶ Caroz, dz. cyt., s. 149.

¹⁷ Tamże, s. 151.

Psychoanaliza rozsmakowała się w niepodobieństwie. Celuje w coś, co w podmiocie pojedyncze, niepodobne do niczego w innym podmiocie, czyli w „to” – w „podmiot w podmiocie wykraczający poza podmiot”¹⁸. I dlatego skłania do wymazywania. Dobrą intuicją wykazał się w tym względzie Andy Warhol, który zwierzył się kiedyś: „Nie mam pamięci. Każdy dzień jest nowym dniem, ponieważ nie pamiętam poprzedniego. Każda minuta jest jak pierwsza minuta mojego życia. Staram się pamiętać, ale nie mogę. Dlatego ożeniłem się z moim magnetofonem. [...] Mój umysł jest jak magnetofon z jednym przyciskiem – wyrzucić”¹⁹. Umysł Warhola, jak umysł każdego dobrego czytelnika, jest odtwarzaczem, którego podstawową, choć paradoksalną funkcją jest usuwanie zapisanych treści, czyszczenie pamięci, zwracanie podmiotu jego wyjściowej pustce. To magnetofon, który od-twarza, pozbawia („się”) twarzy i kształtu, uśmierca to, co pamiętne i znane, a jednocześnie umożliwia powołanie do życia nowego i niewiadomego. Koniecznie jednak na zasadzie – by posłużyć się wglądem Paula de Mana – „głosu-zza-grobu”, głosu osoby symbolicznie martwej, mówiącej „ze swego własnego nagrobka”²⁰. Głos ten należy rozumieć w jego psychoanalitycznej modalności, czyli jako szczególny rodzaj obiektu częściowego (co ważne, Lacanowski głos jako obiekt jest wytworem fonologicznej redukcji głosu do substancji języka). Głos to obiekt, który więźnie w gardle – niezapośredniczone jeszcze przez ojcowskie prawo residuum rozkoszy, samo niereprezentowalne i niewrażliwe na operacje znaczeniowe, jest zarówno skutkiem, jak i resztką strukturalnej, ufundowanej na różnicujących opozycjach logiki języka²¹. Głos ów jest przede wszystkim nieznośny, niczym irytujący szmer podczas odtwarzania pustej kasety magnetofonowej, ale to on stanowi rodzaj suplementu, który nadaje językowi podmiotu stwórczy charakter.

W tym miejscu należałoby jeszcze wyraźnie odróżnić pamięć od nieświadomości – w przeciwnym razie, jeśliby je utożsamić, sztuka analizy ograniczałaby się do zwykłego rozpamiętywania, rewidowania pewnej stałej i całościowej (choć oczywiście nigdy w całości niedostępnej) wiedzy, która nieprzerwanie zapisuje się na taśmie ludzkiego magnetofonu. Nieświadomość natomiast powinno się kojarzyć z podmiotem nieświadomego, z faktem, że podmiot zawsze

¹⁸ *Forever Freud. Z Jacques'em Lacanem rozmawia Emilia Granzotto*, tłum. J. Kutyla, w: S. Žižek, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 189.

¹⁹ Napis w muzeum Andy'ego Warhola w Pittsburghu. Cyt. za: Z. Rosińska, *Metafory pamięci*, w: *Pamięć w filozofii XX wieku*, red. Z. Rosińska, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2006, s. 263.

²⁰ Por. P. de Man, *Autobiografia jako od-twarzanie*, tłum. M.B. Fedewicz, w: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 119n.

²¹ Zob. M. Dolar, *The Object Voice*, w: *Gaze and Voice as Love Objects*, red. R. Salecl, S. Žižek, Duke University Press, Durham 1996.

mówi coś więcej, niż wydaje mu się, że mówi, i zawsze wie coś więcej, niż sądzi, że wie. „Bo wiedzieć znaczy: zdobywszy wiedzę o czymś, mieć ją i nie zapomnieć. Czyż nie to nazywamy zapomnieniem [...]: utratę wiedzy?”²². Tyle Sokrates-platonik. Sokrates-analityk powiedziałby inaczej: zapomnienie to nie tylko „utrata wiedzy”; czyż od tej pory zapomnieniem nie nazywamy również możliwości wynajdywania zawsze innej, niewiadomej wiedzy? Nowa Sokratejska ironia mogłaby więc brzmieć mniej więcej tak: nie wiem, że muszę wiedzieć, i dlatego mogę wiedzieć inaczej. Podmiot „mający” głos (ale nie: „słyszający głosy” czy gnębiony przez superego) – a wraz nim także dyskurs psychoanalityczny – jest właśnie tym „zawsze czymś innym”, „zawsze czymś więcej”, „zawsze gdzie indziej”. Lacan zauważa: „Jak powiada Freud, podmiot nie wie, kim jest ten, który to [za niego – D.M.] mówi. Wiedza [...] jest czymś mówionym, czymś, co zostaje powiedziane. No cóż, wiedza, która mówi sama za siebie – oto nieświadomość”²³.

PRACA PAMIĘCI? NIE, DZIĘKUJE

Andrzej Leder w artykule *Miejsce psychoanalizy w kulturze współczesnej* pisze tak: „Wrażliwość współczesna, pozbawiona zbiorowego projektu osadzonego w przyszłości, a jednocześnie odcięta od bezpośredniego związku z przeszłością i tkwiącą w niej kulturą tradycyjną, wreszcie pozbawiona intuicji wieczności reprezentowanej w religii, dysponuje niewieloma narzędziami konstruowania sensu. Praca pamięci, bliska właśnie pracy psychoanalitycznej, jest wśród nich uprzywilejowana”²⁴. Leder twierdzi (trochę na wyrost), że dyskurs psychoanalizy uzyskał w dwudziestym pierwszym wieku „swoisty monopol reprezentowania człowieczego losu”²⁵, pozwolił (przynajmniej potencjalnie) każdemu podmiotowi ustanowić i uprawomocnić swoją własną historię. Nie ma to rzecz jasna nic wspólnego z mechanizmem adaptacyjnym czy godzeniem się z własną tożsamością w następstwie wyznania – psychoanaliza nie jest bowiem narzędziem konfesyjnym, służącym do budowania „integralności ze swoją przeszłością”²⁶. Przeciwnie – to praktyka, która dezintegruje historię podmiotu (czyli to, „jak było naprawdę”), lecz zarazem umożliwia, a nawet

²² P l a t o n, *Fedon*, 75 D, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty, 2002, s. 76.

²³ J. L a c a n, *The Seminar, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*, tłum. R. Grigg, red. J.A. Miller, W.W. Norton & Company, New York 2007, s. 70.

²⁴ A. L e d e r, *Miejsce psychoanalizy w kulturze współczesnej*, <http://www.kronos.org.pl/index.php?23275,376>.

²⁵ Tamże.

²⁶ S. W r ó b e l, *Przyzwolenie i opór wobec psychoanalizy*, <http://www.kronos.org.pl/index.php?23275,377>.

wymusza zmianę przyszłych doświadczeń. Oddajmy tu na moment głos Szymonowi Wróblowi: „Freud nade wszystko mówi o niemożności odcięcia się od przeszłości i konieczności stałego liczenia się z czasem przeszłym dokonanym. Czas przeszły porzucony to czas, który pewnego dnia powróci w masce potworności. Można jednak w nim [we Freudzie – D.M.] upatrywać ideologa radykalnego stale nawołującego do jeszcze niedokończonego i niespełnionego projektu emancypacyjnego. Wszak Freud mówi o drugiej szansie, która jest naszą jedyną szansą na wolność, drugiej szansie, której twórcze wykorzystanie pozwoli nam się stać kimś innym, niż do tej pory byliśmy, względnie przy braku determinacji i umiejętności pozwoli nam przez resztę życia działać w zbroi neurotyka, tj. mechanicznie powtarzać”²⁷

Autor *Prześlonej rewolucji* uważa, że we współczesnej kulturze nastąpiło „odwrócenie od nadziei ku pamięci, a jednocześnie nasilił się proces delegitymizacji wszelkich antropologicznych projektów uniwersalnych [jakichkolwiek utopii społecznych – D.M.], czerpiących prawomocność z owej wspólnej nadziei”²⁸. Uzasadnienie tej tezy jest niemal bolesne, według Ledera wygląda bowiem na to, że „żyjemy w zrealizowanej przyszłości, a nie we śnie zapowiadającym ją. Zmiana stała się rutyną, nie budzi nadziei, raczej wywołuje kolejne roszczenia. Jakby człowiek chciał powiedzieć: «to nie to, nie to, wciąż nie to...»”²⁹. Założenie, że żyjemy w zrealizowanej przyszłości, zwiastuje „utrata nadziei, potencjalności, która kulturę ożywia. Utrata nadziei powoduje zwolnienie z odpowiedzialności za przyszłość. Oznacza więc ekspansję w chwili teraźniejszej, koncentrację na tym, co bezpośrednio uchwytne, namacalne, nieodległe”³⁰.

Abstrahując od słuszności tej kulturowo-społecznej diagnozy, na jedną kwestię w refleksji Ledera warto zwrócić szczególną uwagę. Sądzi on bowiem, że jednym z niewielu narzędzi do konstruowania sensu, którymi dysponuje współczesny, pozbawiony nadziei podmiot, jest praca pamięci. Leder zestawia ją z pracą analityczną. Owszem, psychoanaliza na pewno nie jest lekcją nadziei, nie legitymizuje też żadnej idei postępu – chociaż Freud miał swój projekt psychoanalitycznego oświecenia, to jego koncepcja postrzegana jest raczej jako umiarkowanie antyutopijna³¹. Jeśli jednak nie obawiamy się

²⁷ Tamże.

²⁸ Leder, dz. cyt.

²⁹ Tenże, *Europa w epoce schyłku*, http://www.culturecongress.eu/europa/leder_europa.

³⁰ Tamże.

³¹ „Nie sądzę, iżby powszechna analiza była sposobem na rozwiązanie wszelkich antynomii, że jeśli wszyscy poddawaliby się analizie, nie byłoby już wojen ani walki klasowej. W sumie twierdzę raczej coś przeciwnego. Wszystko, co możemy sobie wyobrazić, to to, że dramaty te byłyby może nieco mniej pogmatwane”. *Klucz do psychoanalizy. Z Jacques'em Lacanem rozmawia Madeleine Chapsal*, tłum. M. Kropiwnicki, w: *Ż i ż e k*, dz. cyt., s. 183.

przyjąć śmiało zasady interpretacyjnej Ernsta Blocha mówiącej, że impuls utopijny kieruje właściwie wszystkimi działaniami żywymi, kulturowymi i tekstualnymi, to najlepsze rezultaty osiągniemy wówczas, gdy dostrzeżemy działanie tego impulsu w nieoczekiwanych miejscach, tam, gdzie jest on ukryty albo wyparty³². Psychoanalizę można sobie wyobrazić właśnie jako działanie takiego utopijnego impulsu lekturowego, jednak nie ze względu na uprzywilejowanie rezerwuaru pamięci, lecz – przeciwnie – ze względu na tendencję do unieważniania jej. Co ciekawe, w latach sześćdziesiątych na podobną kwestię zwrócił uwagę Wilfred Bion: „Poświęcanie czasu temu, co odkryte, to koncentrowanie uwagi na sprawach błahych. Liczy się to, co niewiadome (ang. unknown), i na tym psychoanalityk powinien skupić swoją uwagę. Dlatego pielęgnowanie «pamięci» oznacza trwanie przy rzeczach mało istotnych, kosztem tego, co naprawdę ważne”³³. Czyli, zdaniem Biona, tego, co niewiadome i niepoznawalne (ang. unknown and unknowable).

Pamięć nie jest jednak sprawą błahą, choćby dlatego, że w dużej mierze odpowiada za cierpienie podmiotu. Zawsze jest już pamięcią – a dokładnie nieustannie zacierającymi się śladami pamięci, nie-pamięcią – po wprowadzającej w życie człowieka fundamentalny brak traumie, która dla podmiotu stanowi początek czasu. Trauma to absolutna przeszłość, „niebyłość”, niewpisywalna w historię, ale historię umożliwiająca. Trauma bowiem jest nie tyle wydarzeniem historycznym, czymś, co było, co można sobie przypomnieć, odtworzyć, znarratywizować, ile otwarciem historii jako takiej, szczeliną, z której za sprawą wyparcia wyłania się znaczące podmiotu. „Dlatego trauma jest nie tyle wydarzeniem w historii, ile źródłem historii jako takiej, oderwaniem ludzkiego zwierzęcia od porządku natury i jego narodziny jako podmiotu znaczącego”³⁴. Trauma buduje podmiot, uczy go mówić, a jednocześnie knebluje mu usta i pozbawia głosu. Wyjątek stanowi podmiot psychotyczny – u którego brak w ogóle nie zaistniał i który nigdy niczego nie wyparł – sytuujący się gdzieś poza czasem i poza pamięcią. Plastycznie rzecz ujmując, oznacza to, że tylko psychotyk, spoglądając na słynny obraz Gustave’a Courbета *L’Origine du monde*, może szczerze zdziwiony – bo wolny od kastracyjnej pamiętki w postaci prawa – zapytać: „Co tu jest do oglądania?”.

³² Por. F. J a m e s o n, *Archeologie przyszłości*, tłum. M. Płaza, M. Frankiewicz, A. Misk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 3.

³³ W. R. B i o n, *Attention and Interpretation*, Karnac, London 2007, s. 69. „Zdolność zapominania, umiejętność rezygnacji z pragnienia i rozumienia, należałoby uznać za kwestię dla psychoanalizy zasadniczą”. Tamże, s. 51. Zob. W. R. B i o n, *Uwaga i interpretacja*, tłum. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2010.

³⁴ Ch. S h e p h e r d s o n, *Lacan and the Limits of Language*, Fordham University Press, New York 2008, s. 158.

Pamięć (rozumiana także jako analityczna praca pamięci) niewoli podmiot w ramach wyobrazonego (przez Innego) „ja”, służy jednak do produkowania fantazji pacjenta-narratora, staje się instrumentem do konstruowania bezpiecznych tożsamości, opowiadania „własnych historii”, porozumienia się ze swoją przeszłością. Pamięć skazuje człowieka na cierpienie i poddaństwo, ale także na niekończącą się konsternację: „Nie może nauczyć się zapomnienia i związany jest zawsze z przeszłością: choćby biegł jak daleko, jak prędko, łańcuch z nim biegnie. [...] Ustawicznie odwija się kartka ze zwitka czasu, spada, pierzcha precz – i złata nagle z powrotem w podolek człowieka. Wówczas człowiek mówi «przypominam sobie» i zazdrości zwierzęciu, które zapomina natychmiast i widzi każdą chwilę konającą naprawdę, tonącą w mgle i nocy i gasnącą na zawsze”³⁵. Doskonałego i co do litery zgodnego ze zmysłem psychoanalitycznym opisu kondycji człowieka – nawiedzanego przez „czas przeszły porzucony”, czas powracający nawet nie w „masce potworności” (jak chciałby Szymon Wróbel), tylko występujący z otwartą przyłbicą w imię konwensu, wychowania, reguł i prawa (maska potworności zasłania jedynie fakt, że tak naprawdę nie ma czego zasłaniać, że prawdziwy problem jest na wierzchu) – dokonał Fryderyk Nietzsche. „Człowiek [...] dźwiga wielkie i coraz większe brzemie przeszłości: gniecie go ono na dół lub przegina w bok, przytłacza jego chód niby ciężar niewidzialny i ciemny, którego może się on pozornie wyprzeć i którego w obcowaniu z swymi równymi wypiera się zbyt chętnie, by ich zazdrość wzbudzić. Dlatego, jakby pamięć raj utraconego, wzrusza go widok pasącego się stada lub dziecka w poufalszej bliży, nie mającego jeszcze przeszłości, którejby się wyparło i wśród opłotów przeszłości i przyszłości igrającego w przeszczęsnej ślepotce. A jednak musi się zakłócić mu zabawę: zbyt wcześnie wywołane będzie z zapomnienia. Po tem uczy się rozumieć słowo «było», owo hasło, z którym zbliża się do człowieka walka, cierpienie i przesyt, by mu przypomnieć, że istnienie jego jest w gruncie – nigdy nie mającemu się dokonać imperfectum”³⁶.

„WEŹ GO TA I DAJ MU NA PAMIĄTKĘ”

By na konkretnym przykładzie przekonać się, o jakiej sytuacji opowiada Nietzsche, wystarczy sięgnąć do klasyki polskiej literatury. Znajdziemy w niej obraz pewnego dziecka „niemającego jeszcze przeszłości”, niechętnego się

³⁵ F. N i e t z s c h e, *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*, w: tenże, *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Nakład Jakuba Mortkowicza, Warszawa 1912, s. 100n.

³⁶ Tamże, s. 101.

„człowieczeństwem swem przed zwierzęciem”, dziecka, które nigdy nie miało okazji niczego (się) wyprzeć – Janka Muzykanta.

Mowa o chłopcu (choć nie do końca chłopcu, raczej o „tym” – „przyszło t o na świat”, „myślałby kto, kocię nie kocię albo co!”³⁷), którego matka „zwykle nazywała «odmieńcem»”³⁸, bo w gruncie rzeczy „nie wiadomo, skąd się to takie uległo”³⁹. Ani nie nauczyło się to rozumienia, ani nie wiedziało, że „tak nie można”, że pewnych rzeczy się przecież nie robi – do tego stopnia, że „nie obiecywali sobie nawet ludzie, że się wychowa”⁴⁰. Nie przyswoił sobie również Janko – ta „strzyga” niedoszła⁴¹ – złowieszczonego sensu słowa „było”. Wszystko i wszędzie mu grało, bo nie pamiętał, że nie powinno, nie miał się nigdy dowiedzieć, że grania nie należy słyszeć.

Pamięć sama się jednak o swoje upomniwała i wyrwała Janka ze stanu niepamięci, brutalnie „wywołała” ze ślepego zapomnienia (choć oczy miał na wszelkie normy ślepe, to jednocześnie wytrzeszczone, „patrzące na świat, jakby w jakąś niezmierną dalekość wpatrzone”⁴²). Prawo zatem samo musiało mu o sobie przypomnieć, mimo że nie było czego przypominać, chłopak bowiem nigdy nie znał prawa, nie wiedział nawet o istnieniu czegoś takiego, jak prawo. Niewiedza ta mogła uczynić go prawdziwie twórczym, ale i śmiertelnie niebezpiecznym, dlatego władza polityczna poczuła się w obowiązku nauczania go pamięci, wbicia mu do głowy wiedzy o prawie⁴³. „Wieczorami słuchiwał wszystkich głosów, jakie są na wsi, i pewno myślał sobie, że cała wieś gra. Jak posłali go do roboty, żeby gnój rozrzucał, to mu nawet wiatr grał w widłach”⁴⁴. I tego już było za wiele. „Zobaczył go tak raz karbowy, stojącego z rozrzuconą czupryną i słuchającego wiatru w drewnianych widłach... zobaczył i odpasawszy rzemyka, d a ł m u d o b r ą p a m i ą t k ę”⁴⁵. W ten sposób, w formie ostrzeżenia, Janko otrzymał dar pamięci po raz pierwszy. Nie poskutkowało, chłopak „grał” dalej, na przekór instytucjom. Ale przecież

³⁷ H. Sienkiewicz, *Janko Muzykant*, w: tenże: *Wybór nowel i opowiadań*, oprac. T. Bujnicki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1979, s. 174 (wyróżnienia w cytatach z tej noweli – D.M.).

³⁸ Tamże, s. 175.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ „Błogo będzie, co choć i strzygą się nie ostanie” (tamże, s. 174). Coś się zresztą ze strzygi w nim ostało, skoro „do kościoła matka nie mogła go brać, bo jak, bywało, zahuczą organy [...], to dziecku oczy tak mgłą zachodzą, jakby już nie z tego świata patrzyły...” (tamże, s. 176).

⁴² Tamże, s. 175.

⁴³ Nic dziwnego, wszak „nie ma władzy politycznej bez kontroli nad archiwum, nad pamięcią”. J. Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, tłum. E. Prenowitz, University of Chicago Press, Chicago 1996, s. 4. Ale i odwrotnie: nie ma pamięci – ani jako archiwum, ani jako nieprzerwanego ruchu (re)interpretacji – bez interwencji jakiejś władzy politycznej.

⁴⁴ Sienkiewicz, dz. cyt., s. 176.

⁴⁵ Tamże.

wcale nie na przekór, skoro był całkowicie odporny na wiedzę o tym, jak miałoby wyglądać (brzmieć) granie zgodne z zasadami gry, zgodne z prawami instytucji. Tyle jednak za to swoje granie „odbierał szturchańców, że w końcu wyglądał jak obite jabłko niedojrzałe”⁴⁶, ale i tego było mało. „Zło-dzieja”, kryminalistę – tego, kto z pozycji swojej jednostkowości (świadomie lub nieświadomie) występuje przeciwko wspólnocie – trzeba osądzić, skazać, a nade wszystko zresocjalizować. Dlatego biedny Janko stanął przed sądem u wójta, który miał dla niego kolejny dar: „Popatrzyli na niego wójt i ławnicy, jak stał przed nimi z palcem w gębie, z wytrzeszczonymi, zalekłymi oczyma, mały, chudy, zamorusany, obity, nie wiedzący, gdzie jest i czego od niego chcą? Jakże tu sądzić taką biedę, co ma lat dziesięć i ledwo na nogach stoi? [...] Niech go tam weźmie stójka, niech mu da różgą [...]. Zawołali Stacha, co był stójką: – Weź go ta i d a j m u n a p a m i ą t k ę”⁴⁷. Czyli wbij mu do głowy sensowną tożsamość, jakieś rozumne i zrozumiałe „ja” – niech z po-twora wyjdzie na ludzi, niech „się wychowa”.

Koniec końców pamięć zabiła Janka, ale zapewne niczego go nie nauczyła: „Dziecko, czy nie rozumiało o co chodzi, czy się zalekło, dość że nie ozwąło się ni słowem, patrzyło tylko, jakby patrzył ptak. Albo on wie, co z nim zrobić?”⁴⁸. W tym sensie i w związku z tą obojętnością wobec (posiadania) pamięci Janek sam był sobie prawodawcą, czyli autonomiczną instancją sprawczą. „Wcale nie był jak inne dzieci, był raczej jak jego skrzypki z gonta”⁴⁹ – Janko nie grał muzyki, był samym graniem, które w ten sposób na nowo definiował.

To wykluczenie, a więc radykalne zobojętnienie na prawo, jego całkowita nieznajomość, pozwala pomyśleć (w ramach noweli Sienkiewicza) także o czytelniku jako o możliwie autonomicznej instancji sprawczej, która nie tyle żąda uznania własnej suwerenności, ile – poprzez akt lektury – na nowo definiuje pojęcie i warunki czytelniczej suwerenności. Jednak „do wszelkiego działania potrzebne jest zapomnienie”⁵⁰, rozumiane nie jako przeciwieństwo pamiętania czy przypominania, ale jako coś na kształt od-robienia przeszłości, powrotu do stanu „sprzed początku”, zanim nieuchronność losu zebrała swoje żniwo. Zapominać to działać (ang. act), tak „jak gdyby odrzucenie spuścizny przeszłych pokoleń [...], odtrącenie ojcowizny, przepisanie swojego pochodzenia, było możliwe, tak jakby każda chwila [...] mogła zapowiadać radykalnie nowy początek – bezprecedensowy, nieprzeciwczony, niepamiętany”⁵¹.

⁴⁶ Tamże, s. 177.

⁴⁷ Tamże, s. 180.

⁴⁸ Tamże, s. 181.

⁴⁹ Tamże, s. 177.

⁵⁰ Nietzsche, dz. cyt., s. 102.

⁵¹ R. Co m a y, *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*, Stanford University Press, Stanford 2011, s. 147n.

HEREZJA

Próba zdefiniowania „motoryki” lektury jako procesu ustawicznego zapomniania, nieustannego wyrzekania się pamięci, a więc także od-czyniania przeszłości, z jednej strony byłaby więc rewolucyjnym wykroczeniem poza skostniały dyskurs uniwersytecki, z drugiej jednak wiązałaby się z ryzykiem nieuchronnego konserwowania tego dyskursu. Ujęcie to może być rewolucyjne, bo zaleca czytać, „nie powtarzając tego, co już wiemy [...], używając różnych, nieoczekiwanych języków, myśląc [...] swobodnie i wbrew przyzwyczajeniom [...], jakbyśmy zaczęli od początku”⁵², ciągle od nowa, zawsze inaczej. Z tego samego powodu, z którego ujęcie to jest rewolucyjne, jest ono jednak również nawiedzane przed widmo (akademickiego) konserwatyizmu.

Wiedza – ta, która panuje w dyskursie uniwersyteckim, także każda nowa wiedza, natychmiast wpada w objęcia instytucji, dyskurs uniwersytecki ma za zadanie tak ją opracować, by nieład przeistoczył się w harmonię. W tym celu dyskurs ten spontanicznie dąży do zintegrowania, udomowienia i zasymilowania każdego ekscesu, każdego oporu, każdego skandalu, dzięki któremu i na bazie którego wiedza ta powstała. „W dyskursie uniwersytetu wiedza jest tym, co zajmuje miejsce agensa (pana), zmieniając podmiot (\$) w to, co jest «produkowane», w swoją nieprzyswajalną nadmiarową resztkę”⁵³. Ale nawet tę resztkę (głos) usiłuje się udomowić. Momenty suwerennej podmiotowości, które warunkują pojawienie się potencjalnych nowych znaczących (albo, klasycznie rzecz ujmując, inwencyjnych) odczytań, natychmiast nikną w odmętach doraźnie usankcjonowanego konwenansu i prowizorycznej legislacji. Twórczy nonsens może trwać tylko chwilę, dokładnie tyle, ile potrzeba, by dało się go wpisać na listę lektur szkolnych (kazus Jamesa Joyce’a). „Dyskurs uniwersytecki nie może tolerować zaangażowanej pozycji podmiotowej”⁵⁴ – stąd najpierw oskarżenia o herezję („przecież tak nie można”, „to sprzeczne ze wszystkim, z czym do tej pory mieliśmy do czynienia”), by później to, co oskarżone, gładko – już jako dogmat – włączyć w jedną z oficjalnych doktryn. Dlatego psychoanaliza nigdy nie porzuca pola herezji, inaczej straciłaby zarówno swój krytyczny, jak i stwórczy potencjał. Tylko dzięki temu – nigdy do końca nie opuszczając obszaru gotowych wzorców, kodeksów i konwencji

⁵² M.P. Markowski, *Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 10.

⁵³ S. Žižek, *Cztery dyskursy, cztery podmioty*, tłum. M. Kropiwnicki, w: *Žižek. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. M. Kropiwnicki, J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 201n.

⁵⁴ T. Enz, *Objet a in Social Links*, w: *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis: Reflections on Seminar XVII*, red. J. Clemens, R. Grigg, Duke University Press, Durham–London 2006, s. 108.

(którymi się przecież „żywi”) – psychoanaliza daje moc głoszenia nowego słowa. Sama jednak zawsze stoi w progu.

To dlatego Jacques Lacan uważał się za heretyka, tak w sferze kultury, jak i psychoanalizy. Nic więc dziwnego, że gdy pod koniec życia francuski analityk stanął przed wyborem: Freud albo Joyce, wybrał tego ostatniego. Zdaniem Lacana Joyce był heretykiem, ponieważ zdolny był dokonać rzeczywistego wyboru (gr. *hairetikós* to „wybierający”). Prawdziwego twórcę konstytuuje bowiem właśnie akt wyboru współrzednych samego wyboru. W tym przypadku chodziło o wybór nowej drogi pisma, wbrew porządkującej i jednoznacznej ojcowskiej formule: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6). Ów skandaliczny wybór własnej drogi (i porzucenie ojcowskich gwarancji), którego dokonał Joyce, spowodował w świecie literackim i – szerzej – językowym autentyczną dezorientację, zamęt w obrębie dotychczasowych ideałów. W tym kontekście należałoby zapytać nie tyle o to, czy herezja może prowadzić do wiedzy, ile raczej o to, czy istnieje nowa wiedza poza herezją.

Joyce nie był apostatą, nie odszedł z kościoła, któremu na imię „język”, tylko – za sprawą swej radykalnie jednostkowej „stworczości” – zaczął go „zaśmieszczać”, rozbijać od środka. „Herezja to nie apostazja, która jest czymś w rodzaju niewiary i byciem poza doktryną. Herezja dotyczy wierzących. Heretycy są błędnymi czytelnikami Pisma, mylnymi interpretatorami”⁵⁵. Wszak heretyk stoi po stronie tego, co pojedyncze, na przekór tendencjom uniwersalizującym. Więcej nawet: nie dość, że herezja wywraca tekst, to w dodatku „atakuje więź społeczną, a zatem wielkiego Innego”⁵⁶.

Lacanowski „wybór Joyce’a” uczynił proces psychoanalityczny „długim dochodzeniem do herezji”⁵⁷, dążeniem do (zawsze tylko) błędnego odczytywania każdego tekstu, fałszywej interpretacji każdego mówienia, zakwestionowania funkcji Ojca (Joyce’owskie „nobodaddy”⁵⁸; również Janka Muzykanta należy zatem widzieć przede wszystkim jako tego, który nie wie o czymś takim, jak ojciec). Lacan uczynił z psychoanalizy intymną – choć może lepiej byłoby powiedzieć „ekstymną” – herezję każdego dyskursu (teoretycznego, filozoficznego czy literackiego). W pewnym momencie swojego nauczania przedłożył „follyzofię” (czy „psychozofię”, czyli mądrość albo wiedzę szaloną) nad filozofię tradycyjną (wiedzę uniwersyteckich ojców).

⁵⁵ R. K l e i n, *Dlaczego Joyce?*, tłum. B. Wolf, „Psychoanaliza. Czasopismo NLS” 2007, nr 2, s. 150.

⁵⁶ Tamże, s. 151.

⁵⁷ Tamże, s. 150. Lacan twierdzi wręcz, że struktura wypracowana przez Joyce’a to „najlepsze czego można by oczekiwać od psychoanalizy u jej końca”. J. L a c a n, *Lituraterre*, w: tenże, *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001, s. 11.

⁵⁸ J. J o y c e, *Ulysses*, tłum. M. Słomczyński, Pomorze, Bydgoszcz 1992, s. 159, 306. Sformułowanie „Niczytata” Joyce zaczerpnął z wiersza Williama Blake’a *To Nobodaddy*.

Psychoanaliza, trochę podobnie jak pisanie Joyce'a, mimo że pozostała i pozostaje w obrębie kanonu, niezmiennie przeistacza się w jego symptom. Staje się źródłem rozkładu i kreacji jednocześnie. „Powiedzmy – skonkluduje w roku 1974 Lacan – że jest to zajmowanie się czymś, co nam nie pasuje. To praktyka strasznie trudna, ponieważ stara się wprowadzić do codziennego życia rzeczy niemożliwe i wyobrażone”⁵⁹. Psychoanaliza to krytyczna praca, którą wykonuje mówiący (czytający) podmiot, to subtelna, choć wytrącająca z równowagi praktyka lekturowa zmierzająca do „wymazania sensu rzeczy”⁶⁰. Z powodzeniem można do niej odnieść słowa Michaela Hardta: „Jest procesem destabilizującym nie tylko działające instytucje, ale także dominujące idee. Jednak do siły krytyki zawsze musi zostać dodany twórczy proces eksperymentowania z nowymi formami”⁶¹.

AKT LEKTURY

Pisze Derek Attridge: „Tworzenie [twórcze czytanie – D.M.] jest zarówno aktem, jak i zdarzeniem, jednocześnie efektem świadomego wysiłku woli i czymś, co dzieje się bez ostrzeżenia biernej, choć uważnej, świadomości. Skoro nie ma recepty, programu na tworzenie, nie może być ono wyłącznie aktem woli. (Nie ma tu miejsca na omówienie koncepcji, wedle której tworzenie jest, przynajmniej po części, «aktem» nieświadomości: mój wywód mógłby być przełożony na pojęcia psychoanalityczne, ale to prowadziłoby do wielu innych kwestii)”⁶².

Otóż nie mógłby. „Przekład” jakiegokolwiek dyskursu teoretycznego – nawet silnie inspirowanego dekonstrukcyjną innością, zdziwieniem i inwencją, a więc odżegnującego się od tradycyjnego rozumienia teorii jako uporządkowanej i porządkującej rygorystycznej praktyki systemowej – na poziomie psychoanalitycznym z konieczności musi zakończyć się niepowodzeniem. Nie można przekładać metodologicznych aspiracji na język psychoanalizy, ponieważ, po pierwsze, nie wynaleziono do tej pory takiego języka (jego definitywne usankcjonowanie byłoby bowiem końcem herezji, czyli psychoanalizy jako takiej), po drugie – każda taka aspiracja jest już zawsze przez język psychoanalizy (który jako taki nie istnieje, choć działa w każdym języku)

⁵⁹ *Forever Freud. Z Jacques'em Lacanem rozmawia Emilia Granzotto*, s. 187.

⁶⁰ Tamże, s. 189.

⁶¹ M. H a r d t, *Komunizm jest bezwzględna krytyką wszystkiego, co istnieje*, <http://www.praktykateoretyczna.pl/michael-hardt-komunizm-jest-bezwzgledna-krytyka-wszystkiego-co-istnieje/>. Przytoczone słowa stanowią fragment definicji komunizmu, równie dobrze (albo nawet lepiej) charakteryzują jednak psychoanalizę.

⁶² D. A t t r i d g e, *Jednostkowość literatury*, tłum. P. Mościcki, Universitas, Kraków 2007, s. 46.

„zamieszkiwana”. Nie da się zatem uprawiać teorii (ani Teorii, ani „teorii”) w oparciu o psychoanalizę. I właśnie dlatego należy to robić.

Uprawianie teorii w oparciu o psychoanalizę jest niewykonalne, bo już sama teoria psychoanalityczna – spróbujmy na chwilę uwierzyć niezliczonym instytucjom i stowarzyszeniom i założmy, że taka teoria faktycznie istnieje – ma co najmniej dwie twarze: jedną koherentną, niezbędną klinice, formalnie bez zarzutu (przykładem jest wykładnia nauki Jacques’a Lacana, którą zaproponował i nadal proponuje Jacques-Alain Miller) oraz drugą, zniekształconą od podmiotowej rozkoszy, od „macierzyńskiego” języka (franc. *lalangue*), który wyszczególnia i rujnuje, ale jednocześnie podtrzymuje tę koherencję i formę. To teoria w swym powtórzeniu, nieprawy rewers, który musi mieć coś z obscenicznej imitacji nieobecnego oryginału, dezintegruje wszak złudzenie uporządkowania, metodyczną niewinność. W tym rozumieniu psychoanaliza byłaby zatem – mówiąc słowami Paula de Mana⁶³ – wywrotowym elementem nieprzewidywalności, dziką kartą, która pozwala teorii „orząć”⁶⁴ teorię (także każdą inną „teorię” czy Teorię). Pozwala, ale to znaczy też, że do tego „różnicowania” skłania, a wręcz zobowiązuje – psychoanaliza jest bowiem „sobowtóryczna”, a nie można uwolnić się od sobowtóra inaczej niż przez samobójstwo.

„Tworzenie jest aktem”, napisze Attridge. „Samobójstwo to jedyny akt, który trafia bez pudła”⁶⁵, dopowie Lacan podczas wystąpienia w *Television*. Można zaryzykować tezę, że obaj mówią o tym samym akcie – o akcie lektury. Lektura jest (psychoanalitycznie rozumianym) aktem, a każdy rzeczywisty akt (takim jest akt lektury) zachodzi „bez świadomego sięgania do rezerwuaru użytych tematów, słów, idei” (jak pisał Markowski), jest jednocześnie „czymś, co dzieje się bez ostrzeżenia biernej, choć uważnej, świadomości” (według Attridge’a), wiąże się więc z „samobójstwem podmiotu” – dotychczasowy podmiot zostaje wywłaszczony za sprawą niespodziewanego aktu. Dowiadujemy się o nim retrospektywnie, już z perspektywy „nowego podmiotu”; to, że akt ten miał miejsce, poznajemy po owocach. Akt lektury wydarza się, gdy całkowicie odtrącimy symboliczne wsparcie podmiotowości, kiedy zrezygnujemy z gwarancji, jakie zapewnia Inny, gdy tyrania dowodu osobistego, który nam wystawiono, zacznie uwierać odrobinę za mocno. Taki akt oczyszcza

⁶³ Por. P. de Man, *Opór wobec teorii*, tłum. M. Rusinek, w: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, s. 83.

⁶⁴ Zob. R. Gascón, *The Wild Card of Reading. On Paul de Man*, Harvard University Press, London 1998 s. 7n. Autor monografii używa wprawdzie czasowników „trick”, „outwit” oraz „over-ride” – oszukać, przechytryć, uchylić – ale wieloznaczne i bardziej nacechowane (zarówno seksualnie, przemocowo, jak i twórczo) słowo „różnić” wydaje mi się w tym kontekście bardziej adekwatne. Dzika karta czytania umożliwia zatem oróżnienie (uchylenie, naciągnięcie, przechytryenie, okpienie, ogranie) reguł z wnętrza tych reguł, bez wpadania w pułapkę przesadnej zależności.

⁶⁵ J. Lacan, *Television*, tłum. D. Hollier, R. Krauss, A. Michelson, W.W. Norton & Co, New York 1990, s. 43.

pole, kasuje pozytywną treść „ja” i istniejące wcześniej identyfikacje, a jednocześnie uwalnia coś w rodzaju autonomicznej instancji sprawczej, która dzięki temu ma szansę całkowicie zrekonfigurować swoje dotychczasowe determinanty – i uwolnić nietypowego, dobrego czytelnika. Akt dobrej lektury „dałoby się w ten sposób utożsamić z budzeniem czujności, z ocknięciem się z kulturowego odrętwienia, w którym dzielimy obraz świata dobrze znanego, w którym się już nie czyta, tylko konsumuje gotowe sensory”⁶⁶.

Ustanowienie nowej podmiotowości (i lekturowej inwencji) musi zacząć się od jednoznacznego (i ryzykownego) „nie!”, które czytelnik rzuca w twarz zastanemu uniwersum. Psychoanaliza obligeuje do takiego działania, a jeśli tego nie czyni – nie ma wiele wspólnego z psychoanalizą. Toteż metodologiczny postulat mógłby brzmieć: lektura musi mieć w sobie coś z przejścia (do) czynu, z nieprzewidywalnego i bezwzględego passage à l’acte. Przechodząc do czynu (aktu), nadrywamy więzy łączące nas dotąd z tą czy inną wspólnotą interpretacyjną, kwestionujemy zastaną władzę, wiedzę i to, co stanowi ich oparcie; podważamy autorytet – rodziny, państwa, uniwersytetu. „Moment rozpoczęcia pracy interpretacji [pracy lektury – D.M.] musi być momentem przewyciężenia inercji nie tylko pospolitego czytelnika, ale i samej dyscypliny naukowej, jeśli pojmować ją jako techné. Technologizacja inwencji bowiem prowadzi do odkrycia nie innego, lecz tego samego. [...] Nie chcąc odkrywać tego samego, lektura musi się zacząć od prawdziwego kryzysu, jakiemu podlega status interpretatora [czytelnika – D.M.], bo jak mówi Derrida, «inwencja dokonuje zakwestionowania wszelkiego statusu»”⁶⁷.

Kryzys, o którym mówi Derrida, kończy się jednak w momencie, gdy lektura zbliża się do owego fantazmatycznego „statusu” – prawdziwy kryzys zaczyna się wtedy niepokojąco przeistaczać w status quo dyskursu teoretycznego. Znamienne są słowa Derridy: „Umożliwienie nadejścia innego nie oznacza inercji gotowej na byle co”⁶⁸. Krzysztof Kłosiński tak oto komentuje to kluczowe zdanie: „Inaczej mówiąc, nie jest warunkiem odkrywania innego wyzbycie się wszelkiej kompetencji, pozbawienie się możliwości, jakie daje techné. Paradoks odkrywania innego polega na tym, że inwencja kwestionuje wszelki status, ale i «bez statusu nie byłoby żadnej inwencji». «Inwencja bowiem nigdy nie może być całkowicie prywatna, skoro jej status jako inwencji, jej świadectwo lub patent – jej jawna, otwarta, publiczna identyfikacja powinna być potwierdzona i zatwierdzona». Odkrywamy bowiem – dodaje od siebie Kłosiński – innego dla siebie, ale i odkrywamy zarazem siebie innego,

⁶⁶ K. K ł o s i ń s k i, *Odkrywanie innego*, w: tenże, *W stronę inności*, s. 141.

⁶⁷ Tamże, s. 149. Cytowany przez Kłosińskiego fragment: J. D e r r i d a, *Psyché. Odkrywanie innego*, tłum. M.P. Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 95.

⁶⁸ D e r r i d a, dz. cyt., s. 98.

odkrywamy jednak nie tylko dla siebie, ale i dla innych. Interpretacja wikła nas w wielopiętrową komunikację, w której nie my stanowimy centrum”⁶⁹.

Zarówno Derrida, jak i Kłosiński przekonują, że czytelnik potrzebuje jakiegoś (publicznego, uprawomocnionego) statusu, żeby nie stoczyć się w inercję gotowości na byle co, na nieznośny szmer obiekt-ywnego głosu, że niezbędny jest ów parasol pamięci (co najmniej pewnego rzemiosła), który Inny rozciąga nad nami wszystkimi. Być może rzeczywiście nie da się zapomnieć, nie da się zobojętnieć na ów perwersyjny status, może nie sposób całkowicie odmówić przyjęcia „pamiętki”, która ujarzmią lekturową stwórczość. Pewne jest natomiast, że psychoanaliza pozwala na uwolnienie się od lęku przed byle czym – pozwalała na to i zachęcała do tego od momentu, w którym Freud ją wynalazł. Psychoanaliza toruje drogę gotowości do powiedzenia i przeczytania byle czego, byle jak, nonsensownie, niezrozumiale. Dzięki niej czytam, mimo że umiem to robić.

A to już niemało. Bo przecież nie wystarczy „zapomnieć wszystko” (jak chce Markowski), zapomnieć, że „przecież tak nie można, nie wypada” (czytać), ponieważ w końcu i tak zawołają „Stacha, co był stójką”⁷⁰, żeby „dał na pamiętkę”, tak jak dał Jankowi – różgą wbił mu do głowy pamięć o tym, co należy, pamięć o prawie. Akt-ywność psychoanalizy w badaniach literackich czasami pozwala na wytrącenie Stachowi różgi z ręki.

⁶⁹ K ł o s i ń s k i, *Odkrywanie innego*, s. 150. Cytowane przez Kłosińskiego fragmenty: Derrida, dz. cyt., s. 95, 83.

⁷⁰ S i e n k i e w i c z, dz. cyt., s. 180.

Adam FITAS

OPOWIEDZIEĆ RÓŻNICĘ

Uwagi o kulturze w nauczaniu transgranicznym i transkulturowym

Najbardziej interesującą perspektywą antropologiczną jest mówienie o swoim do innych. W tym przypadku nie łączy nas z odbiorcą wspólnota doświadczeń. Musimy nieustannie pamiętać, że mówimy do kogoś spoza naszej społeczności, i wkładać bardzo dużo wysiłku w rekonstrukcję jego świadomości i możliwości percepcyjnych. Wiedza, która znacząco pomaga, gdy mówimy do swoich, tutaj nas ogranicza i funduje błędy komunikacyjne, a niekiedy prowadzi do całkowitego rozmijania się naszej wypowiedzi z możliwościami percepcyjnymi odbiorców.

Refleksje zawarte w tym szkicu wyrosły głównie z praktyki uniwersyteckiej, a mianowicie z faktu prowadzenia przeze mnie dwóch typów zajęć z kultury polskiej. Na początku była to dydaktyka związana bezpośrednio z edukacją studentów zagranicznych przyjeżdżających rokrocznie na Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, cudzoziemców pochodzących najpierw głównie z krajów uwolnionych spod ucisku wschodniego imperium (Ukrainy, Białorusi, Litwy i Kazachstanu), ale potem również z Europy Zachodniej i z Dalekiego Wschodu, a także z innych kontynentów, następnie zaś próba wypracowania własnych pomysłów metodologicznych dotyczących nauczania obcokrajowców kultury polskiej, czyli dydaktyka skierowana do Polaków w ramach specjalności glottodydaktycznej, od kilku dobrych lat z powodzeniem obecnej na KUL i na studiach humanistycznych wielu innych polskich uczelni.

Przygotowując się do zajęć i konfrontując te starania z odbiorcami, próbowałem odpowiedzieć sobie na najważniejsze pytania dotyczące sposobu przekładu kultury i jej rozmaitych aspektów: pejzażu, historii, narodu, obyczajów czy sposobu bycia. Odpowiedzi czy raczej próby ujęć zagadnienia, do jakich doszedłem, nie są z pewnością nowe ani odkrywcze¹, ale zdecydowałem się nimi podzielić, ponieważ sugestie badawcze oraz egzemplifikacyjne, które przywołam, okazały się pożyteczne dla przyszłych glottodydaktyków i funkcjonalne zarówno w odniesieniu metodologicznym, jak i w zakresie bezpośredniego zastosowania do oferty nauczania kultury polskiej skierowanej do obcokrajowców.

¹ Problematyka ma, jak wiadomo, całą swoją bibliotekę, której instruktywny opis i charakterystykę znaleźć można w książce Przemysława E. Gębała *Dydaktyka kultury polskiej w kształceniu językowym cudzoziemców. Podejście porównawcze* (Universitas, Kraków 2010).

TRZY SYTUACJE NARRACYJNE

Małgorzata Czermińska w inspirującym niniejsze rozważania szkicu, zatytułowanym „*Punkt widzenia*” jako *kategoria antropologiczna i narracyjna w prozie niefikcjonalnej*², wskazuje na kilka możliwości usytuowania podmiotu wypowiedzi w przypadku jego zetknięcia się z innym kręgiem kulturowym.

Po pierwsze, niejednokrotnie mamy do czynienia z sytuacją, gdy autora łączy z opisywanym środowiskiem tożsamość wspólnoty narodowej czy społecznej, ale kieruje on swoją wypowiedź do adresata pozbawionego tej wiedzy w ogóle lub w pewnej części. W skrócie można by określić tę sytuację jako *m ó w i e n i e o s w o i m d o i n n y c h* (tożsamość przedmiotu, odmienność adresata).

Po drugie, bardzo często – i niemal od zawsze – napotykamy narracje, w których piszący przybliży swoim rodakom światy inne i obce, poczynawszy od miejsc leżących bezpośrednio za granicami ojczyzny, a skończywszy na terenach najbardziej odległych i egzotycznych. Wówczas powiemy, że mamy do czynienia z *m ó w i e n i e m d o s w o i c h o i n n y m* (tożsamość adresata, odmienność przedmiotu).

Po trzecie, rzadziej co prawda, ale spotykamy się i z taką sytuacją komunikacyjną, w której autor mówi o świecie odmiennym od swojego oraz kieruje wypowiedź do mieszkańców tej właśnie innej rzeczywistości. Innymi słowy, jest to *m ó w i e n i e o i n n y m d o i n n y c h* (odmienność zarówno przedmiotu, jak i adresata).

Wymienione tu trzy postawy stały się dla Czermińskiej kluczem do rozważań o sprawach związanych z pozycją narratora, czyli do studiów polonistycznych z zakresu poetyki tekstu, głównie genologii, ale można je przecież znakomicie wykorzystać także do zarysowania i wstępnego zilustrowania sytuacji metodologicznej, z jaką spotykamy się każdorazowo, nauczając osoby pochodzące zza granicy naszego państwa czy – szczególnie – mieszkające poza naszym kręgiem kulturowym. A że granice te były i są wszechobecne, uświadamiamy sobie – paradoksalnie – coraz silniej współcześnie, gdy nikną w oczach bariery przestrzenne i komunikacyjne, upadają wielonarodowe kraje i imperia, mieszają się wspólnoty i cywilizacje oraz rodzą się nowe społeczności złożone z wielu różnych kulturowo organizmów. W takim kontekście powstaje bowiem paląca potrzeba skutecznego porozumienia i przekładu kultur, przybliżania się sobie nawzajem, potrzeba spotkania, dialogu oraz rzeczy niezwykle istotnej, a trudnej i subtelnej – ponadgranicznej osmozy wartości. Poza językiem pojmowanym jako system znaków oraz reguł, stosunkowo łatwym do przyswojenia (przynajmniej na poziomie podstawowego porozumiewania

² Zob. M. C z e r m i ń s k a, „*Punkt widzenia*” jako *kategoria antropologiczna i narracyjna w prozie niefikcjonalnej*, „Teksty Drugie” 2003, nr 2-3, s. 11-27.

się) pozostaje cały obszar zjawisk przejawiających się między innymi także w języku, ale mających naturę znacznie bogatszą, wielowymiarową i trudniejszą do przekazania. Jak o niej mówić? Jak ją przybliżyć? Jakie orientacje wypowiedzi w tego typu sytuacjach transgranicznych i transkulturowych wydają się najważniejsze?

W próbie odpowiedzi na te pytania skoncentruję się tylko bardzo pobieżnie na sytuacji mówienia o innym do innych, nieco więcej miejsca poświęcę problemowi mówienia do swoich o innym, głównym zaś przedmiotem zainteresowania uczynię casus mówienia o swoim do innych.

MÓWIENIE O INNYM DO INNYCH

Spośród wymienionych wyżej trzech sytuacji stosunkowo najrzadziej zdarza się przypadek, gdy obcokrajowiec mówi Francuzowi o Francji, Niemcowi o Niemczech czy Rosjaninowi o Rosji. Przypadek taki wystąpił – jak przypomina Czermińska – przy powstawaniu kroniki Galla Anonima (z powtórzoną później w naszych dziejach przynajmniej kilkakrotnie przez innych cudzoziemców motywacją, „by za darmo nie jeść chleba polskiego”), a współcześnie – dodajmy – mówienie o innym do innych pojawia się często nie tylko jako główny i pierwszy adres publikacji, ale jako jego dodatkowa, często bardzo istotna funkcja komunikacyjna³. Pozostając przy narracjach historycznych, można przywołać przykład odbioru *Bożego igrzyska* i innych książek oraz esejów o polskiej historii autorstwa Normana Daviesa, które choć pierwotnie pisane były głównie dla odbiorcy brytyjskiego i wyposażone zostały w kluczową perspektywę mówienia do swoich o innym, to przecież na drugim planie stały się bardzo ważne i inspirujące, zarówno w sposobie wykładu, jak i w jego naświetleniach merytorycznych, dla samych Polaków. Patrząc z pewnej oddali (przestrzennej i mentalnej), Davies zwrócił bowiem uwagę na sprawy i problemy, których rodzimi historycy bądź nie dostrzegali, bądź też nie umieli bez owego dystansu i szerokiego tła porównawczego odpowiednio przedstawić. Ten punkt widzenia „spoza” (jeśli wykluczmy z naszej optyki wszelkie dyskursy kolonizatora czy okupanta, czyli narracje eksponujące dominację wobec innego⁴) przy wszystkich swoich uproszczeniach, nieporozumieniach i uogólnieniach, na które wielokrotnie słusznie zwracali uwagę także krytycy Daviesa, ma zazwyczaj trzy podstawowe zalety: świeżość (często nawet odkrywczość), niezależność i szerokość spojrzenia na opisywaną rzeczywistość. Takie są zasadnicze walory, ale i ograniczenia mówienia innym o ich własnym dziedzictwie kulturowym.

³ O podwójnych adresach wpisanych w tekst wspomina także Czermińska. Por. tamże, s. 12n.

⁴ Por. tamże, s. 25n.

MÓWIENIE DO SWOICH O INNYM

Najczęściej spotykaną perspektywą transgraniczną jest naturalnie postawa mówienia do swoich o innym, służąca od pradawnych czasów przybliżaniu własnemu środowisku ludzi, zjawisk i kultur obcych, często tak dalece odmiennych, że określamy je mianem egzotycznych. Z odbiorcą jesteśmy w takich sytuacjach na „ty” – to nasz rodak mający nie tylko wspólny z nami język, ale i ten sam bagaż doświadczeń historycznych i kulturowych. Rozumiemy się z nim niejednokrotnie w pół słowa albo i nawet bez słów, a więc za pomocą różnego rodzaju aluzji i odwołań intertekstualnych. Podstawowym problemem pozostaje natomiast obrazowe i ciekawe poznawczo przybliżenie oraz – co dużo trudniejsze – najpierw oswojenie, a następnie wielostronne p r z y s w o j e n i e tej nowej, innej rzeczywistości. Sytuacja nasza podobna jest tutaj do pracy nauczyciela języka obcego, który stara się jak najlepiej odsłonić jego meandry, choć sam też kiedyś kluczył po tych zakamarkach w toku nauki, a nie w porządku życiowego, dziecięcego doświadczenia. Podróżnik wrasta w odwiedzaną społeczność na jakiś czas, ale z niej nie wyrasta, czyli nie jest jej prostym autochtonem. Może natomiast bez wahania odwoływać się w swoich opowieściach do całego bogactwa wspólnoty, którą tworzy pokrewne dziedzictwo słuchaczy. Żeby użyć innego porównania: opowiadać do swoich o innym podobny jest w swej narracji do twórcy fikcji, którą należy przedstawić tak, aby mogła zostać w sposób plastyczny i interesujący przyswojona przez współmieszkańców. Nie wiadomo jak fantastyczne przestrzeń i czas, nie wiadomo jaka terra incognita, mają stać się światem, który potrafimy zobaczyć, a najlepiej także odczuć jego klimat i całą – odmienną od naszej – atmosferę życia. Zacytujmy jednego z klasycznych mistrzów kreacji: „Daleko na morzu woda jest tak błękitna jak płatki najpiękniejszych bławatków i tak przezroczysta jak najczystsze szkło, ale jest bardzo głęboka, tak głęboka, że jej dna nie sięga żadna kotwica; trzeba by ustawić wiele wież kościelnych jedne na drugich, aby sięgnęły od dna aż ponad wodę. Tam na dole mieszka lud morski”⁵.

Ileż tu (a przywołałem tylko pierwszy akapit szerokiej deskrypcji otwierającej baśń) porównań odwołujących się do doświadczeń ze świata Andersena, czyli rzeczywistości europejskiej, w której znajome i rozpoznawalne od razu są i barwa bławatków, i przejrzystość szkła, i kotwica, i strzeliste kościoły. Zdarzają się w jego narracjach także paralele w pełni zrozumiałe przede wszystkim dla Duńczyków, jak na przykład pies o oczach wielkich jak Okrągła Wieża w Kopenhadze (z baśni o krzesiwie), ale zdecydowanie dominują odwołania do

⁵ H.Ch. A n d e r s e n, *Mala syrenka*, w: tenże, *Baśnie*, tłum. S. Beylin, C. Niewiadomska, Elipsa, Warszawa 1997, s. 26.

świadomości przeciętnego mieszkańca Europy. Dzięki tym porównaniom rzeczywistość podmorska w *Małej syrence*, choć przecież całkowicie wykreowana i fantastyczna, staje się dla czytelnika (przede wszystkim ze starego kontynentu) możliwa do wyobrażenia, zmysłowo odczuta, a przez to bliska i znajoma.

Podobnie jest w każdej sytuacji, kiedy mówimy do swoich o innym: musimy odnieść tę odmienność przedmiotu do naszych doświadczeń i – w oparciu o nie – jak najlepiej ją przedstawić, czyli spróbować przyswoić. Charakterystyczny dla przyrody tuż za wschodnią granicą rojst zostanie zatem opisany jako lesiste mszary czy błota. Stosowanie tego rodzaju przybliżeń konieczne jest zwłaszcza w przypadku bardziej odległych i trudnych do wyobrażenia przedstawicieli flory i fauny, a także innych elementów pejzażu oraz – przede wszystkim – ludzi i ich kultury. Wiele tego typu przyswojeń z punktu widzenia czytelnika brytyjskiego i europejskiego można odnaleźć w przywoływanej już historii Polski Daviesa.

Czerwińska jako przykład postawy przyswajania cudzego swoim podaje reportaż Ryszarda Kapuścińskiego. Zauważa także, że jego teksty operują różnymi obrazami podmiotu zbiorowego, różnymi kreacjami swojskiego „my”. Istotnie, reportaż autora *Hebanu* mają właściwość podobną do narracji Andersena. Śledzić w nich można wpisane w siebie – niczym coraz większe koła – różne adresy wypowiedzi. Na początku jest to rzeczywiście odwołanie się do własnego doświadczenia polskiego. Głównie dla rodaków zrozumiałe będą na przykład miejsca spotkania z imperium radzieckim, takie jak Rejowiec czy Pińsk, oraz czas wojny inicjowany wrześniem 1939 roku. Nieco dalej jednak Rosja staje się słyszalna w nazwach gór, które brzmią obco i egzotycznie już nie tylko dla Polaka, ale dla każdego Europejczyka: „Miejsce mojego drugiego spotkania z Imperium: daleko, w stepach i śniegach Azji, w trudno dostępnej krainie, której cała geografia nosi obce i przedziwne imiona, rzeki nazywają się – Argun, Unda, Czajchar, góry – Czingan, Ilczuri, Dżagdy, a miasta – Kilkok, Tungir i Bukaczacza. Z samych tych nazw można by układać dźwięczne, egzotyczne poematy”⁶.

Dalej, przy okazji przekraczania granicy chińsko-rosyjskiej w czasie podróży jedną z odcinków kolei transsyberyjskiej, snuje Kapuściński refleksję o granicy, która przekracza wszelkie lokalne umiejscowienie i stanowi metaforę całej rzeczywistości ziemskiej, metaforę, która dzięki wielokrotnej egzemplifikacji staje się jasna i zrozumiała dla każdego mieszkańca globu. „Człowiek wszędzie je napotyka, wszędzie widzi i czuje. Weźmy atlas świata: same granice. Oceanów i kontynentów. Pustyni i lasów. Opadów, monsunów, tajfunów, użytków i nieużytków, marzłoci i kislóci, łupka i zlepieńca. Dodajmy granice występowania osadów czwartorzędowych i wylewów wulkanicznych, bazaltu, kredy i trachitu”⁷.

⁶ R. K a p u ś c i ń s k i, *Imperium*, Czytelnik, Warszawa 1993, s. 27.

⁷ Tamże.

Wyliczenie ciągnie się jeszcze dobrą stroną, obejmując swoim zasięgiem nie tylko granice terytorialne (także te obecne w świecie przyrody), ale również cezury występujące w naszym ciele oraz świadomości. W ten sposób – dodajmy, zauważony już nie raz, firmowy dla Kapuścińskiego – opowieść reportażysty nie tylko jest prezentacją Rosji dla Polaka i Europejczyka, ale staje się również częścią uniwersalnego, archetypicznego doświadczenia człowieka.

Wracając jednak do sedna omawianej postawy, zauważmy, że jej główną właściwością jest bogactwo, wielorakość i natychmiastowa dostępność porównawczego (przekładowego) układu odniesienia. Wobec innego świata podmiot występuje bowiem zawsze jako jakieś „my”: od najbardziej wąskiego jego rozumienia (jak „my” etniczne), po szersze (na przykład wspólnoty kontynentalne). W ramach tego „my” zaś komunikacja okazuje się zazwyczaj szybka i pozbawiona rażących nieporozumień. Projektowany odbiorca jest w tych spotkaniach ważny, ale całkowicie znany, główna inwencja opowiadacza koncentruje się więc na plastycznym ewokowaniu i sugestywnym przyswajaniu prezentowanej rzeczywistości.

MÓWIENIE O SWOIM DO INNYCH

Trzecią i najbardziej nas tu interesującą perspektywą antropologiczną jest mówienie o swoim do innych. W tym przypadku nie łączy nas z odbiorcą wspólnota doświadczeń, choć oczywiście skala różnicy będzie się kształtować rozmaicie, w zależności od rodzaju audytorium. Zwiększy się niepomrotnie, gdy słuchaczami będą ludzie z innych kręgów kulturowych, zmniejszy w sytuacji spotkania z Europejczykami, a zmaleje jeszcze bardziej w częstym w ostatnim dwudziestopięcioleciu przypadku przedstawiania kultury polskiej mieszkańcom byłych republik radzieckich. Mimo owych różnic w każdej z takich sytuacji musimy jednak nieustannie pamiętać, że mówimy do kogoś spoza naszej społeczności, i wkładać bardzo dużo wysiłku w rekonstrukcję jego świadomości i możliwości percepcyjnych (nie tylko językowych).

Sytuacje te są zupełnie inne i według mnie trudniejsze niż te omówione poprzednio, ponieważ łatwiej nam jest przenosić światy nowo poznane do własnego matecznika, niż odsłaniać jego gąszcz komuś zupełnie spoza lasu. W pierwszym z przedstawionych przypadków znamy się dobrze z odbiorcą, do odkrycia pozostaje jedynie rzeczywistość, o której mówimy i którą mamy interesująco przedstawić. W przypadku drugim znamy, co prawda, temat na wylot, co więcej, sami jesteśmy jego częścią, ale nasz adresat pozostaje czasami niczym tabula rasa. Rzecz jasna, zazwyczaj nie jest on czystą tablicą, ale tablicą zapisaną inaczej, niejednokrotnie krańcowo odmiennie niż my. A to okazuje się barierą komunikacyjną znacznie poważniejszą niż trudności związane z plastycznym i sensualnym przyswojeniem

innej, często zupełnie obcej rzeczywistości. Paradoksalnie, nasza wiedza, która znacząco pomaga, gdy mówimy do swoich, tutaj nas ogranicza i funduje błędy komunikacyjne, a niekiedy prowadzi do całkowitego rozmijaniania się naszej wypowiedzi z możliwościami percepcyjnymi odbiorców. Głównym problemem staje się płaszczyzna porównawcza, która musi korespondować nie ze znanym nam doświadczeniem rodzimym, ale ze znacznie trudniej dostępną, zamgloną świadomością odbiorcy. Musimy koniecznie pozbyć się balastu związanego z własną samowiedzą i wznieść się w inne rejony powiadomień. Oto jak taką podróż rozpoczynał przed laty jeden z pionierów, a dziś już klasyków mówienia o swoim do innych: „W ciągu wielu wieków, kiedy nad Morzem Śródziemnym powstawały i upadały królestwa, a niezliczone generacje przekazywały sobie wyrafinowane rozrywki i grzechy, mój kraj rodzinny był puszcza, odwiedzana na brzegach tylko przez okręty wikingów. Położony był poza zasięgiem map i należał do baśni. Ten drobny półwysep, który dziś odnajduje się, prowadząc palcem od Kopenhagi, na wschód wzdłuż północnego skraju Niemiec i Polski, nigdy zresztą nie miał być często wspominany przez kronikarzy. Oddalenie od szlaków komunikacyjnych nadawało mu stale charakter jednej z najbardziej odosobnionych enklaw, gdzie czas płynął wolniej niż gdzie indziej. Jednak już zapewne wtedy, kiedy Plato pisał swoje dialogi, kraj ten włączał się w międzynarodowy obieg handlowy. Stamtąd pochodziła przeźroczysta ambra-bursztyn z zastygłym w niej owadem. Bursztyn, przekazywany z rąk do rąk jako przedmiot wymiany dzikich szczepów, odbywał długą drogę łodem, wzdłuż Dniepru do Morza Czarnego, zanim dotarł do greckiego archipelagu. Odnajdywany w wykopaliskach pozwala dzisiaj na przypuszczenia co do głównych linii, jakimi pionowo – z południa na północ – przesuwali się zdobyczne wieki brązu i wieku żelaza. Tak tylko zaznaczała się obecność mieszkańców w nadbałtyckim lesie do chwili, kiedy u schyłku średniowiecza, stali się skandalem dla chrześcijaństwa. Skoro umysły zaprzętało wtedy szerzenie prawdziwej wiary, a walka z niewiernymi była głównym tematem rycerskiej pieśni i legendy, łatwo zrozumieć, czemu prowincje, do których nigdy nie przeniknęło światło Ewangelii, budziły grozę i przypominały o niespełnionym obowiązku. Tak więc Europa też miała swoich Czerwonoskórych”⁸.

Przyjrzyjmy się bliżej, w jaki sposób następuje tu prezentacja rodzinnego kraju autora czytelnikom ze świata zachodniego. Wiemy przecież, że *Rodzinna Europa* do nich przede wszystkim była skierowana. Pierwsze zdanie książki opisuje stan rzeczy, gdy Litwy nie było jeszcze na mapie świata, ale puszcza, która zamieni się w kraj, otoczona zostaje okolicą rozpoznawalną nawet dla średnio zaawansowanych historycznie mieszkańców naszego krę-

⁸ C. Miłoś z, *Rodzinna Europa*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011, s. 17n. O *Rodzinnej Europie* w innym kontekście (obrazu podmiotu wypowiedzi i genologii tekstu) pisze też Czerwińska w przywoływanym tu kilkakrotnie szkicu (por. C z e r m i ń s k a, dz. cyt., s. 14n.).

gu kulturowego, a także dla wykształconych młodych ludzi pochodzących z innych kontynentów. Pojawiają się więc: Morze Śródziemne, wikingowie, mapa Europy, Platon, Grecja, bursztyn, wiek brązu i żelaza. Następuje zatem wpisanie nieznanego miejsca w znane powszechnie czas i przestrzeń dziejów Europy. Piszący dba o stopniowe zbliżenie odbiorcy do interesującego punktu na ziemi poprzez wyznaczenie kręgów szerszych, w których czytelnik będzie mógł łatwiej się zorientować i zdomowić.

Jest to pierwszy ważny element strategii mówienia o swoim do innych. Zawsze, bacząc na rodzaj odbiorcy, musimy wówczas zakreślać na mapie koła, poczynając od tych o największych średnicach, obejmujących choćby – i po prostu – doświadczenie ziemskie z jego uniwersaliami, i przechodząc do coraz mniejszych, wyznaczających obszar naszej wspólnoty kulturowej, dalszych i bliższych sąsiadów, a wreszcie miejsce rodzime i jego ewentualne dalsze zróżnicowanie.

Analogiczną do Miłosza strategię można śledzić w wierszu Cypriana Norwida *Moja ojczyzna*, choć tam służy ona nie zapoznaniu z Polską obcokrajowca, ale sformułowaniu poetyckiej definicji kraju ojczystego.

Kto mi powiada, że moja ojczyzna:
Poła, zieloność, okopy,
Chaty i kwiaty, i sioła – niech wyzna,
Że – to jej stopy.

Dziecka – nikt z ramion matki nie odbiera;
Pacholę – do kolan jej sięga;
Syn – piersi dorósł i ramię podpiera:
To – praw mych księga.

Ojczyzna moja n i e s t ą d wstawa czołem;
Ja ciałem zza Eufratu,
A duchem sponad Chaosu się wzięłem:
Czynsz płacę światu.

Naród mię żaden nie zbawił ni stworzył;
Wieczność pamiętam przed wiekiem;
Klucz Dawidowy usta mi otworzył,
Rzym nazwał człkiem.

Ojczyzny mojej stopy okrwawione
Włosami otrzeć na piasku
Padam: lecz znam jej i twarz, i koronę
Słońca słońc blasku.

Dziadowie moi nie znali też innéj;
Ja nóg jej ręką tykałem;
Sandału rzemień nieraz na nich gminny
Ucałowałem.

Niechże nie uczą mię, gdzie ma ojczyzna,
Bo pola, sioła, okopy
I krew, i ciało, i ta jego blizna
To ślad – lub – stopy⁹.

Przestrzeń rozrasta się tu ze strofy na strofę, poczynawszy od swojskiego pejzażu (metaforycznych „stóp”), poprzez doświadczenie rodziny jako podstawy wszelkiej wspólnoty („praw [...] księga”), a także za sprawą zakorzenienia kraju w dziedzictwie pierwotnych cywilizacji i kultury śródziemnomorskiej (metaforyczne „czoło” ojczyzny), a skończywszy na lokalnej historii i miejscowych obyczajach („stopach okrwawionych” i „nogach”). W personifikacji poety ojczyznę współtworzą zatem nie tylko stopy, czyli geograficzne miejsce na ziemi, ale także czoło zakotwiczone między Tygrysem i Eufratem, następnie imię ludzkie ugruntowane tradycją grecko-rzymską oraz głos otworzony kluczem Dawidowym, czyli inspiracją chrześcijańską, a wreszcie krew widniejąca na stopach i ciele niczym burzliwa przeszłość i teraźniejszość w dziejach kraju rodzinnego¹⁰.

Tego typu stopniowe i płynne wpisywanie miejsca ojczystego w szeroki kontekst można rzecz jasna odnaleźć w wielu pracach współczesnych, zwłaszcza historycznych. Rozmiar przywoływanego układu odniesienia zależy wówczas każdorazowo od rodzaju odbiorcy. Kontekst musi być najszerszy, gdy zwracamy się do ludzi pochodzących z innych kręgów kulturowych, powinien być nieco węższy, gdy mówimy do mieszkańców Europy Zachodniej (jak Jerzy Kłoczowski w książce *Młodsza Europa*¹¹), ale może być jeszcze bardziej wyprofilowany, gdy autor chce trafić przede wszystkim do świadomości naszych bliższych sąsiadów. Przykładowo, Bohdan Cywiński w swojej *Baśni niepodległej*, eksponującej polskie doświadczenie dziewiętnastego wieku, dobiera kontekst wyraźnie związany z naszymi wschodnimi sąsiadami, i – szerzej – wspólnotą słowiańską, ze względu na wskazane w podtytule (*Wykłady witebskie*) białoruskie audytorium słuchaczy. W pełni świadome jest tutaj na przykład poprzedzenie uwag o rozbiorach Polski odwołaniem się do wspólnoty krajów zniewolonych Europy Środkowej i Wschodniej czy zakończenie refleksji o emigracji krótkim rozdziałem zatytułowanym „Znaczenie emigracji politycznych dla historycznego bytu narodów zniewolonych”¹².

⁹ C. Norwid, *Moja ojczyzna*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, oprac. J.W. Gomulicki, t. 1, *Wiersze*, cz. 1, PIW, Warszawa 1971, s. 336n.

¹⁰ Szerzej o przywołanym wierszu Norwida jako doskonałym materiale do zajęć z kultury polskiej dla obcokrajowców piszę w szkicu „*Moja ojczyzna*”, czyli z *Norwidem o kulturze polskiej dla cudzoziemców* („*Studia Norwidiana*” 32(2014), s. 117-129).

¹¹ Zob. J. Kłoczowski, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, PIW, Warszawa 2003.

¹² Zob. B. Cywiński, *Baśń niepodległa, czyli w stronę politologii kultury. Wykłady witebskie*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2006.

Drugim podstawowym elementem strategii przybliżania tego, co moje i własne, komuś spoza naszej kultury, zauważalnym w przytoczonym fragmencie eseju Miłosza, jest próba przekładu doświadczenia rodzimego na kategorii zrozumiałe dla odbiorców, do których się zwracamy. To rzecz niezwykle trudna i ryzykowna, ale równie potrzebna i funkcjonalna. Spójrzmy na zdanie opisujące doświadczenie pogańskiej Litwy wśród chrześcijańskich sąsiadów: „Tak więc Europa też miała swoich Czerwonoskórych”. Sformułowanie to wyraźnie skierowane jest do ludzi Zachodu, a zwłaszcza do pionierów społeczności amerykańskiej, do elementarnej świadomości historycznej budującej ich tożsamość należą bowiem doświadczenie obecności Indian i ich rola. Analogia pozwala czytelnikowi z Europy Zachodniej, a także zza oceanu, wyrobić sobie obrazowe pojęcie o miejscu Wielkiego Księstwa Litewskiego, gdy było ono rezerwatem religii pogańskiej w schrystianizowanej Europie wieków średnich.

Dodajmy – pojęcie z pewnością uproszczone, niekiedy warto jednak poświęcić ścisłość wypowiedzi dla prób prawdziwego dotarcia z naszym przekazem kulturowym do świadomości opartej na innym doświadczeniu historycznym. Dotykamy tu bowiem nie czego innego, jak właśnie przekładu świadomości i dziedzictwa, czyli tłumaczenia nie samych zewnętrznych oznak, ale głębokich podstaw i idei danej kultury. Warto czasem zdecydować się na uproszczenia i uogólnienia, nawet bolesne, gdy bowiem mówimy bardzo precyzyjnie i dokładnie, może się okazać, że nikt nas nie rozumie, a czasem – bodaj nawet nie słyszy. Innymi słowy, choć zżymamy się na sytuacje zbyt efekciarskie, kiedy Janosik staje się Robin Hoodem a kapitan Kloss Jamesem Bondem, mimo wszystko trzeba i warto podobnych analogii szukać (ale i starać się je precyzować oraz dookreślać), zwłaszcza w dzisiejszym coraz bardziej opanowanym przez kulturę masową świecie. Niepełna komunikacja lepsza jest, moim zdaniem, od pozornego, bo jednostronnego i w istocie monofonicznego „dialogu”. Pamiętam błysk w oku Japończyka, którego uczyłem, gdy po kilku próbach zobrazowania mu, na czym polegał wpływ orientu na Polskę sarmacką, odwołałem się do analogii – przywołanej niegdyś przez Janusza Tazbira, historyka, dodajmy, wyjątkowo wyczulonego na kontekst porównawczy kultury polskiej – korzystania przez Japonię z technologii Stanów Zjednoczonych przy jednoczesnym zupełnym braku zainteresowania dla kultury amerykańskiej. Podobny chwyt zastosowałem – z równie udanym skutkiem – mówiąc o mentalności Polaków z obszaru zaboru pruskiego, którzy czerpali garściami ze zdobyczy kapitalistycznych zaborcy, opierając się wszelkim próbom narodowej akulturacji.

Aby dobrze opowiedzieć o sobie komuś innemu, należy zatem – po pierwsze – przedstawić siebie w stosunkowo szerokim, ale wciąż zawężanym kontekście, w którym oczywiście dla odbiorcy datum wzbogacać się będzie powoli i stopniowo o coraz bardziej szczegółowe novum, oraz – po drugie – dbać rów-

nocześnie o jak najczęstsze mówienie o własnym świecie przy użyciu kategorii zaczerpniętych ze świadomości odbiorcy. Jest to – jak zaznaczałem – sytuacja niesymetryczna i trudniejsza od przyswajania swoim kultury innych ludów, ponieważ układ odniesienia trzeba każdorazowo dokładnie dobierać i poddawać gruntownemu przemyśleniu w konfrontacji ze zmienną kompetencją odbiorcy. O ile jeszcze podobieństwo między mówieniem do swoich o innym a mówieniem o swoim do innych występuje w aspekcie wpisywania odbiorcy w kontekst, który i przy prezentacji obcej kultury musi zostać odpowiednio szeroko zarysowany, o tyle dostępność rodzimych kategorii postrzegania i myślenia jest dla autochtona nieporównanie bogatsza niż często intuicyjna i wymagająca dużej empatii zdolność do przekładu własnego doświadczenia na zupełnie inną świadomość historyczną i kulturową.

Jednakże – powtórzmy – warto podejmować ten wysiłek, ponieważ po tak poprowadzonej narracji łatwiej będzie prowadzić, tak jak Miłosz na końcu *Rodziny Europy*, w pełni komunikatywne rozważania o rodzimych aspektach doświadczenia na tle bardziej uniwersalnym, czyli tworzyć możliwości prawdziwej osmozy i polifonii kultur. Tylko postępując w ten sposób, sporządzamy eliksir człowieczej młodości, o którym wspominał autor *Doliny Issy*, eliksir nie tylko chroniący nas od niebezpieczeństwa unifikacji, ale przede wszystkim wzbogacający znacząco pragnienie naszego poznania o zrozumiałe, czyli możliwe do percepcji, aklimatyzacji i dalszej, bardziej szczegółowej i precyzyjnej penetracji, inne, a niekiedy na pozór zupełnie obce doświadczenie historyczne. Żeby wyrazić się jeszcze bardziej ogólnie: tylko dobry przekład kultury, czyli przyswajające opowiadanie wzajemnych różnic i odmienności, pozwala na ciągłe transcendowanie siebie, własnej etnicznej wspólnoty, wreszcie człowieczeństwa. A to wydaje się ostatecznym celem każdej godnej tego miana ludzkiej kultury¹³.

¹³ Celnie napisał o tej funkcji kultury i jej różnych pod względem metodologicznym badaniach w „Postscriptum” do swojej książki o dyskursach postkolonialnych Dariusz Skórczewski (zob. D. Skórczewski, *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 475-484). Podobną perspektywę rozumienia kultury eksponuje przywołany wcześniej wiersz Norwida *Moja ojczyzna*.

Krzysztof POLIT

„ŻEBY WASI SYNOWIE BYLI LEPSI” O kryzysie humanizmu w filozofii Ramira de Maeztu y Witneya

To nie określone idee czy wizje świata i człowieka, które powstają w ludzkich umysłach, stanowią najbardziej pierwotną przyczynę tragicznych wydarzeń rozgrywających się na płaszczyźnie historycznej, ale pewne niebezpieczne tendencje tkwiące głęboko w naszej naturze, powodujące, że błędnie postrzegamy samych siebie i – wychodząc z błędnych założeń – budujemy fałszywe koncepcje filozoficzne.

„Wy nie wiecie, dlaczego mnie zabijacie, ale ja wiem, dlaczego umieram: żeby wasi synowie byli lepsi, niż wy jesteście”¹. Takie właśnie słowa miał wypowiedzieć Ramiro de Maeztu, zanim w listopadzie 1936 roku został bez sądu rozstrzelany w Madrycie przez republikanów. Wydarzenie to jest w swej wymowie smutne i dramatyczne, tak jak inne mu podobne, bez względu na sens ideologii, która stanowiła ich uzasadnienie. W opisywanym przypadku tym bardziej smutne i niepokojące, że przecież dotknęło wieloletniego sympatyka socjalizmu, który aczkolwiek rzeczywiście poparł dyktaturę Miguela Prima de Riverę, nawet w późnych swoich koncepcjach dostrzegał w doktrynie socjalistycznej pewne niezaprzeczalne zalety, odzegnując się jednak zdecydowanie od materializmu historycznego Marksa.

Wymowa pierwszego znaczącego dzieła de Maeztu² powoduje, że niektórzy określają go mianem „jednego z pierwszych apostołów głoszących koniec ideologii”³. Określenie to nieprzypadkowe, gdyż jako młody myśliciel Maeztu był przekonany, że „ulegną szybkiemu rozwiązaniu stare partie oparte na doktrynach”⁴. Pisał: „Odwieczny konflikt między wolnością a porządkiem nikogo już nie pasjonuje, być może dlatego, że został już rozwiązany, a być może – jak twierdzą inni – był jedynie wymysłem. W Hiszpanii rozumie się

¹ Słowa te znalazłem w dwóch książkach poświęconych Ramiro de Maeztu. Por. L. Belmonte, *Ramiro de Maeztu*, Ediciones Domingo Savio, Barcelona 1964, s. 31; L. Aguirre Prado, *Ramiro de Maeztu*, Publicaciones Españolas, Madrid 1976, s. 72.

² Zob. R. de Maeztu, *Hacia otra España*, Cardenal, Bilbao 1899. W książce tej Maeztu zebrał artykuły opublikowane wcześniej w prasie.

³ P.C. González Cuevas, „Estudio preliminar”, w: R. de Maeztu, *La crisis del humanismo*, Ediciones Almar, Salamanca 2001, s. 29 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów dzieł obcojęzycznych – K.P.)

⁴ R. de Maeztu, *Hacia otra España*, Editorial Rialp, Madrid 1957, s. 214n.

wreszcie, że to, czego tutaj potrzeba, to kanały, fabryki, szosy, koleje żelazne i statki, a nie konstytucje”⁵.

Dość szybko miał się jednak przekonać, jak wielkie znaczenie mają w życiu ludzkim idee i ideologie, a koronnym dowodem świadczącym o zmianie filozoficznych poglądów Maeztu będzie jeden z jego najważniejszych i – moim zdaniem – najciekawszych tekstów *La crisis del humanismo*, będący hiszpańską wersją (pisał w języku hiszpańskim i angielskim) jego dzieła *Authority, Liberty and Function in the Light of the War*⁶ z roku 1916. Wersja hiszpańska z roku 1919 jest rozszerzeniem tekstu anglojęzycznego, dokonany pod wpływem wydarzeń, które miały miejsce od czasu napisania tekstu w wersji angielskiej.

W Polsce Ramiro de Maeztu, którego sam Ortega y Gasset uważał za jednego z trzech najinteligentniejszych ludzi w Hiszpanii (obok Miguela de Unamuna i oczywiście samego siebie)⁷, jest myślicielem mało, a nawet bardzo mało znanym. W pracach o charakterze filozoficznym jego nazwisko wymienia się najczęściej w kontekście Pokolenia ‘98⁸, uznając go za jednego z przedstawicieli tej formacji, zwykle bez wgłębiania się w swoisty charakter jego myśli. Tak właśnie traktuje go w swoich książkach Eugeniusz Górski, pionier badań nad filozofią hiszpańską w Polsce⁹. Górski zapewne doskonale znał jego koncepcje, ale być może celowo je pomijał, chociażby z tego powodu, że sam wierzył w ideały socjalistyczne i dobro natury ludzkiej, a Maeztu wytyczał przeciwko tym ideom bardzo poważne argumenty. W nowszych polskich opracowaniach, w książkach Iwony Krupeckiej¹⁰ oraz Barbary Kazimierczak¹¹,

⁵ Tamże.

⁶ Zob. tenże, *Authority, Liberty and Function in the Light of the War*, G. Allen & Unwin–Macmillan, London–New York 1916.

⁷ Por. González Cuevas, dz. cyt., s. 35. Ortega pisze o młodych ludziach podważających utarte schematy myślenia: „Zawsze osamotnieni w swoich sądach naprzeciwko stad literatów, polityków, wysokich urzędników, chwiejnych paniczyków” (J. Ortega y Gasset, *Cartas de un joven español*, Editorial Revista de Occidente, Madrid 1991, s. 483n.).

⁸ Pokolenie ‘98 to grupa intelektualistów hiszpańskich, urodzonych w latach 1864–1876, która po trwającej od kwietnia do sierpnia roku 1898 wojnie hiszpańsko-amerykańskiej (w wyniku tej wojny Hiszpania utraciła Puerto Rico, Guam, Kubę i Filipiny) żywo zajęła się społeczno-politycznymi problemami kraju, a przede wszystkim przyczynami jego upadku gospodarczego i moralnego. W Polsce stosunkowo niedawno ukazała się obszerna monografia Iwony Krupeckiej omawiająca szeroko tę formację ideologiczną. Zob. I. Krupecka, *Don Kichote w krainie filozofów. O kichotyzmie Pokolenia ‘98 jako poszukiwaniu nowoczesnej formuły podmiotowości*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.

⁹ Por. E. Górski, *José Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1982, s. 6, 10; tenże, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela de Unamuno*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1979, s. 66.

¹⁰ Por. Krupecka, dz. cyt., s. 92–94.

¹¹ Por. B.M. Kazimierczak, *Koncepcje rozumu w hiszpańskiej refleksji filozoficznej końca XIX i pierwszej połowy XX wieku*, Instytut Filozofii Wydziału Humanistycznego UWM, Olsztyn 2013, s. 133–135.

informacji na temat poglądów de Maeztu pojawia się już nieco więcej, ich objętość nie przekracza jednak kilku akapitów. Najobszerniejszą jak dotąd znaną mi wzmiankę na temat życia i twórczości tego hiszpańskiego intelektualisty i filozofa zawiera niedawno wydane, liczące prawie osiemset stron dzieło wybitnego polskiego znawcy filozofii hiszpańskiej, Mieczysława Jagłowskiego¹². Wymienione tu prace prezentują jednak postać Maeztu głównie w kontekście jego hiszpańskości, czyli jako intelektualisty patrzącego na rzeczywistość i interpretującego ją z punktu widzenia swojego kraju i narodu. Żadna z nich nie odwołuje się do *La crisis del humanismo* – książki, która moim zdaniem wprowadza jej autora do grona myślicieli o formacie nie lokalnym bynajmniej, a nawet nie europejskim, lecz uniwersalnym.

Bezpośrednim impulsem do napisania tego dzieła były doświadczenia zdobyte przez Maeztu podczas pierwszej wojny światowej, której wydarzenia obserwował jako korespondent wojenny. W czasie, kiedy powstawał *La crisis del humanismo*, większość obywateli krajów cywilizowanych żywiła przekonanie, że świat powraca do równowagi po wojennym szaleństwie¹³ – powszechnie panował skądinąd zrozumiały pogląd, że wydarzenia ostatnich lat były jedynie nieporozumieniem, epizodem, po którym ludzka rzeczywistość odzyska naturalną stabilność. Więcej, po wyjątkowych okrucieństwach, jakich świat doświadczył w tym okresie, można się było zasadnie spodziewać, że ludzkość, nauczona tym tragicznym doświadczeniem, zrobi wszystko, by przyszłym pokoleniom tego rodzaju przeżyć oszczędzić.

Głębię i przenikliwość intelektu człowieka poznaje się po jego umiejętności spojrzenia poza pozory, poza to, co sprawiając wrażenie oczywistości, tylko się wydaje, oraz po zdolności postrzegania odległych w czasie skutków i przyczyn zjawisk czy wydarzeń. Kiedy zatem kawiarniany czytelnik prasy codziennej za przyczynę pierwszej wojny światowej uzna zabójstwo arcyksięcia Franciszka Ferdynanda, dociekliwy historyk będzie upatrywał przyczynę konfliktu wojennego roku 1914 w załamaniu się – w wyniku zjednoczenia Niemiec – ustalonej na kongresie wiedeńskim równowagi europejskiej. Obaj będą mieli oczywiście rację, ale przecież nie na tych poziomach należy szukać najgłębszych, a tym samym najbardziej istotnych przyczyn tego, co zachodzi na płaszczyźnie historii ludzkiej. Nie wnikając w słuszność czy niesłuszność koncepcji Maeztu, stwierdzić należy, że jego analizy dotyczące tej kwestii spełniają wszelkie wymogi stawiane refleksji na poziomie filozoficznym. Otóż uważa on, że pierwotną przyczyną konfliktu, który pochłoniął miliony ludz-

¹² Por. M. Jagłowski, *Zarys historii filozofii hiszpańskiej. Nurty i szkoły*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2013, s. 546-555.

¹³ Por. E. Sierra Gutierrez, *El impacto del mundo anglosajón en la obra de Ramiro de Maeztu*, autoryzowane faksymile pracy doktorskiej dostępne w Biblioteca Nacional w Madrycie, sygnatura 3/1255114, s. 113.

kich istnień, była zgubna tendencja człowieka do postrzegania samego siebie jako ze swej natury dobrego. A zatem to nie określone idee czy wizje świata i człowieka, które powstają w ludzkich umysłach, stanowią najbardziej pierwotną przyczynę tragicznych wydarzeń rozgrywających się na płaszczyźnie historycznej, ale pewne niebezpieczne tendencje tkwiące głęboko w naszej naturze, powodujące, że błędnie postrzegamy samych siebie i – wychodząc z błędnych założeń – budujemy fałszywe koncepcje filozoficzne (na przykład rozmaite utopie społeczne).

Maeztu przyłącza się do tych myślicieli, którzy zakładają, iż grzech leży w naturze ludzkiej, ale na tym założeniu nie poprzestaje, dodając doń stwierdzenie, że człowiek ma naturalne tendencje do oszukiwania samego siebie, a te prowadzą go do błędu myślowego, pozornie niewinnego, ale w istocie powodującego najbardziej zgubne tak dla człowieka, jak i dla ludzkości następstwa. Błąd ten polega na tym, że osąd swoich czynów – chodzi tu głównie o czyny, które sprawca ocenia jako dobre – człowiek przenosi na tego, kto tych czynów dokonuje. „Kiedy człowiek robi coś (*hace una cosa*), co jest dobre, i ma jasną świadomość tego, że to, co robi, jest dobre (*que la cosa es buena*), a jednocześnie zapomina, że oto on jako autor dobrej rzeczy tym samym nie przestaje być grzesznikiem, łatwo ulega tendencji do przekonania o swojej dobroci. Moje dzieło jest dobre, a zatem ja jestem dobry”¹⁴. I to jest właśnie ów niebezpieczny sofizmat, rozumowanie, które prowadziło i nadal prowadzi do największych nieszczęść, jakie dotyczą rodzaj ludzki w jego historii: „Moje dzieło jest dobre, a zatem ja jestem dobry”. W rzeczy samej istnieją bowiem dwie – i tylko dwie – przyczyny grzechu: pycha i chciwość. Chciwość, czyli nieumiarkowane pragnienie, jest mniej niebezpieczna, gdyż jej źródło stanowi niższa, zwierzęca część ludzkiej istoty, a ta część stosunkowo łatwo może być uświadomiona i opanowana. Gorzej rzecz się ma z pychą. Źródłem pychy jest rozum i dlatego jej początków szukać należy na płaszczyźnie teoretycznej, na płaszczyźnie rozumowania: moje dzieło jest dobre, a zatem ja jestem dobry. Kiedy przesłanka tego rozumowania jest fałszywa, czyli kiedy dzieło nie jest dobre, następstwa pychy są względnie nieszkodliwe, przekształca się ona bowiem w zwykłą próżność (*hisp. vanidad*). Kiedy jednak dzieło rzeczywiście jest dobre, wówczas pycha rozrasta się, gdyż właśnie w dobru rzeczy odnajduje potężne wsparcie, którego „potrzebuje, by prowadzić świat w kierunku zła”¹⁵.

Zdaniem Maeztu przyczyn zła należy zatem szukać w błędach poznawczych. Wynikają one bądź z nieświadomości tego, co jest dla nas korzystne, a co nie, bądź z niewłaściwego rozumowania. Zwróćmy uwagę, że mechanizm,

¹⁴ D e M a e z t u, *La crisis del humanismo*, s. 81n.

¹⁵ Tamże, s. 82.

z jakim mamy tu do czynienia, okazuje się szczególnie podstępny. Nie sam fałsz bowiem stanowi źródło zła – z fałszu nic nie wynika, sam w sobie jest on bezsilny. Jeśli nasze przekonanie o dobru naszego czynu jest nieprawdziwe, jego konsekwencje są znikome. Dopiero prawda przekonania, której towarzyszy błąd w myśleniu, prowadzi do katastrofy. Skłaniam się tu ku racjom, które przytacza Antonio Ibisate Altuna w swojej interpretacji tego aspektu rozumowania Maeztu: „Ten fałszywy sposób rozumowania, prowadzący do oszukiwania samego siebie powoduje, że świadomości, iż można żyć bez grzechu, towarzyszy zanik wszelkich wewnętrznych hamulców powstrzymujących najgorsze impulsy. Święty jest świętym dlatego, że nigdy nie traci świadomości swojej grzesznej natury”¹⁶. Wynika z tego, że wystarczy jedynie zlekceważyć ten subtelny mechanizm, wystarczy mały błąd w sztuce myślenia, uznanie, że z dobra czynu możemy wnioskować o dobru sprawcy, przekonanie, że człowiek jest z sam siebie „mądry, dobry, spokojny”¹⁷, a skutki okażą się jak najgorsze. I na tym według Maeztu polega paradoks ludzkiej historii: pierwotne dobro może rodzić zło, i to zło w najbardziej niebezpiecznych jego postaciach. Bo też, wbrew temu, co twierdzą humaniści, dobro nie przysługuje człowiekowi, lecz rzeczom, a dokładniej obiektywnym wartościom (hiszpański filozof pozostaje pod silnym wpływem George’a E. Moore’a), w których człowiek może uczestniczyć i które może realizować.

Aczkolwiek odkrywanie i realizowanie tych obiektywnych wartości jest właściwą funkcją człowieka i powinno stanowić teoretyczny oraz praktyczny fundament dobrze funkcjonującego społeczeństwa, to jednak wypełnianie tej właściwej człowiekowi funkcji nie ma wpływu na ludzką naturę, która pozostaje bezwzględnie ułomna. Fakt uczestnictwa w dobru ma w przypadku człowieka charakter akcydentalny i cały szereg szlachetnych dokonań ludzkiego indywiduum nie uzasadnia przekonania, że możemy się po nim spodziewać jedynie czynów dobrych, ponieważ tylko takie pozostają zgodne z jego naturą. Przeciwnie, właśnie to przekonanie i ta nieuzasadniona ufność humanistów w naszą przyrzoną dobroć stanowią źródło największych, najbardziej niebezpiecznych błędów, jakie od czasów odrodzenia popełniono – nie tylko w dziedzinie refleksji nad człowiekiem, ale również w obrębie prawa i polityki. Logiczne konsekwencje rozumowania Maeztu są dla podstaw humanistycznych koncepcji druzgocące. Skoro naturalna, bezwzględna dobroć nie tylko nie przynależy człowiekowi, ale nie może być przezeń osiągnięta ani w nim ukształtowana (na przykład przez wychowanie), to człowiek nie może zostać

¹⁶ A. Ibisate Altuna, *Leyendo „La crisis del humanismo” de Ramiro de Maeztu*, w: *En torno a Ramiro de Maeztu*, Editorial Caja de Ahorros, Ciudad de Vitoria [b.r.w.], s. 138.

¹⁷ W. Broniewski, *Grób Tamerlana*, w: tenże, *Wiersze wybrane*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 177.

uznany za wartość najwyższą. W naturalny sposób jest bowiem zdolny do realizacji zarówno tego, co dobre, jak i tego, co złe. „Człowiekowi przyznaje się tu jedynie wartość instrumentalną, gdyż wartość jego nie wypływa z tego czym jest, ale z tego, co robi”¹⁸.

Tak sformułowane tezy Ramira de Maeztu mogą sprawiać wrażenie dość bezwzględnych, ale nie możemy zapominać, że występowanie przeciwko doktrynie nie oznacza tu występowania przeciwko człowiekowi; innymi słowy: antyhumanistyczny to nie to samo, co antyhumanitarny czy po prostu nieludzki. Świadczy o tym całe życie Maeztu, wypełnione nie tylko poszukiwaniem przyczyn zła społecznego, ale również lekarstwa na to zło. Jako zwolennik socjalizmu, socliberalizmu i gildyzmu, z rozczarowaniem patrzył na kolejne dyktatury – najpierw Prima de Riveru, później generała Franco – nie ze względu na samą formę rządów, ale dlatego, że nie przyniosły one żadnych oczekiwanych przezeń reform politycznych i społecznych¹⁹. Zaryzykuję tutaj następującą tezę: niewykluczone, że Maeztu wychodził z założenia, iż tak jak zbyt wielka miłość do dziecka z łatwością może wypaczyć jego charakter i zniszczyć mu życie, tak też zbyt wielkie zaufanie i miłość do człowieka w ogóle, mogą zaprowadzić ludzkość na manowce. A ludzkość nie jest na manowce skazana. Hiszpańskiemu filozofowi daleko do historycznego determinizmu współczesnego mu Oswalda Spenglera. Zdaniem Maeztu społeczeństwa nie są podporządkowane prawom organicznym, a ich upadek nie ma charakteru witalnego, lecz duchowy. Aby go uniknąć, wystarczy – w przypadku Zachodu – sformułować ideał, wokół którego mogłyby się zjednoczyć wszystkie narody europejskie²⁰.

Nie można ani skutecznie działać, ani osiągnąć życiowej satysfakcji w rzeczywistości, której się nie rozumie. Z tej wręcz banalnej zasady wynika, że nie można też skonstruować mechanizmu właściwego funkcjonowania społeczeństwa, jeśli wcześniej nie odpowie się na fundamentalne pytania dotyczące natury ludzkiej. Tym, co bardzo utrudnia udzielenie odpowiedzi na te pytania, jest myślenie życzeniowe, które zdaniem Maeztu wyraża „ducha romantycznego” (hiszp. *el espíritu romántico*). Romantycy zaś to ci, którzy twierdzą, że ludzie – wszyscy bądź tylko niektórzy – są dobrzy sami z siebie. W osiemnastym wieku nurt ten zapoczątkował Jean-Jacques Rousseau, a w ślad za nim podążyli Thomas Carlyle i Ralph Waldo Emerson, ale w istocie nurt ów sięga swoimi korzeniami czasów odrodzenia. Romantyczny sposób myślenia rozpoczyna się od przekonania, że jesteśmy niczym królowie – wkrótce jednak

¹⁸ R.M. Sillaurren, J.M. Santamaría, G.E. Moore: *Influencia de su „teoría de los valores” en el pensamiento y la obra Ramiro de Maeztu*, w: *En torno a Ramiro de Maeztu*, s. 241.

¹⁹ Por. Jagłowski, dz. cyt., s. 548.

²⁰ Por. R. de Maeztu, *Las letras y la vida en la España de entreguerras*, Editorial Nacional, Madrid 1958, s. 241n.

okazuje się, że do królowania brakuje nam tronu. Kolejnym etapem jest zatem poszukiwanie przyczyny takiego stanu rzeczy, tego, że choć mamy królewską naturę, to brakuje nam istotnych królewskich insygniów. Przeważnie upatruje się przyczyny w przeszkodach stanowiących składową część warunków zewnętrznych: w społeczeństwie i jego instytucjach, w ułomnościach naszego ciała czy nawet w naturze samego świata. Skoro tak, to nic dziwnego że romantyzm rozpoczyna się od napelnienia nas dumą i radością, przynależnymi nam z racji naszej rzekomej kondycji, a kończy na wypełnieniu nas resentymentem wobec tych wszystkich, którzy naturalnych uprawnień nas pozbawili. „Romantyzm zaczyna się odrodzeniowym humanizmem, a kończy powszechną pożogą. Cóż innego pozostaje ludziom pozbawionym wypełniającej ich po brzegi dumy, jeśli nie wzajemna eksterminacja”²¹.

To życzeniowe myślenie romantyków, oparte na wierze w człowieka, a przestrzegające go nie takim, jaki jest, ale takim, jaki być powinien lub jakim my sami pragnęlibyśmy go widzieć, przeniknęło głęboko do koncepcji liberalnych i socjalistycznych. Ufne w siłę założenia o naturalnej ludzkiej dobroci, zaczęły organizować społeczeństwo nie w oparciu o obiektywną zasadę sprawiedliwości, lecz w oparciu o subiektywną zasadę indywidualnej wolności ludzkiej. Co prawda socjaliści ideal sprawiedliwego podziału dóbr nie był obcy, ale słabością tego ruchu stało się przejęte od liberałów pojęcie dobrobytu (hiszp. *bienestar*), odwołujące się do powszechnego szczęścia. Zgodnie z tym ideałem, w gruncie rzeczy hedonistycznym, człowiek miał coraz mniej pracować, ale otrzymywać coraz większe wynagrodzenie, żyjąc w świecie obfitującym we wszelkiego rodzaju dobra.

Niestety, fałszywe przesłanki teoretyczne nie mogą doprowadzić w praktyce do powstania czegoś trwałego i konstruktywnego. Socjaliści jedynie roztaczają wizję obfitości przed oczami tych, którzy jej potrzebują. Wizja ta może się podobać, ale nie może inspirować, tym bardziej że w dalszej perspektywie jest wizją utopijną. „Socjaliści nie chcą zdać sobie sprawy z tego, że pojęcia komunizmu i indywidualnej wolności wzajemnie się wykluczają”²². Nie wyciągnęli oni żadnych wniosków z losów socjalistycznych kolonii, które organizowano w oparciu o ideał emancypacji jednostki. Zamiast przyjąć zasadę powszechnego obowiązku pracy, twórcy tych kolonii oparli je na zasadzie dobrowolności, według której każdy pracował zgodnie ze swoimi możliwościami (hiszp. *fuerzas*), przy czym jednostce pozostawiano prawo określania tych możliwości według indywidualnego kryterium. Rezultat zawsze był ten sam: Najpierw porzucali pracę najwięksi próżniacy, później ci przeciętnie pracowici. Tylko jednostki najbardziej odpowiedzialne i najsilniejsze duchem nie

²¹ T e n z e, *La crisis del humanismo*, s. 237.

²² Tamże, s. 226.

przestawały wykonywać swoich obowiązków, ale pracując na pozostałych, wyczerpywały swoje siły. I kolonia ulegała rozwiązaniu.

Po każdym takim eksperymencie następowała fala krytyki; głoszono, że zasada komunizmu jest nieadekwatna do rzeczywistości. Z tą krytyką Maeztu się jednak nie zgadza, widząc w organizacjach religijnych żywy i niepodważalny dowód na to, że zasadę wspólnotową (hiszp. *el principio comunista*) można jednak wcielić w życie. Niektóre z tych wspólnot żyją z jałmużny, inne poświęcają się nauczaniu, jeszcze inne pracy w polu czy w przetwórstwie (hiszp. *industria*), ale są tak żywotne, że upadają zazwyczaj jedynie wówczas, gdy władza polityczna rozwiąże je za pomocą siły. Tę żywotność zawdzięczają przyjęciu założenia, że ludzie moralnie nie są równi, że nie wszyscy są jednakowo odpowiedzialni, pracowici i silni charakterem, a w związku z tym istnieje konieczność obligowania ich do tego, by wszyscy – i każdy z osobna – pracowali dla dobra wspólnego. Sukces wspólnotowego systemu, na którym się one opierają, jest wynikiem odwoływania się do ścisłych reguł i dyscypliny, żadna bowiem organizacja społeczna nie ma szans przetrwania, o ile nie wprowadzi w swoim obrębie opartego na jasnych zasadach i dyscyplinie porządku. Socjaliści zagubili się, próbując pogodzić zasadę sprawiedliwego podziału dóbr z zasadą indywidualnej wolności, która to wolność miała prowadzić do powszechnej szczęśliwości. „Ruch socjalistyczny jest inspirowany przez ducha sprawiedliwości, który stanowi jego siłę, i przez ideał szczęśliwości, który prowadzi go do katastrofy”²³ – pisał Maeztu.

Porządek liberalny natomiast z jednej strony przewrotnie głosi, że nikt nie jest w nim do niczego zmuszany, z drugiej zaś uruchamia takie mechanizmy ekonomiczne, które zmuszają zdecydowaną większość członków społeczeństwa do podjęcia pracy w celu uzyskania środków do życia. W społeczeństwach funkcjonujących w tym systemie jedynie najbogatsi, stanowiący niewielką grupę, faktycznie mogą określać się mianem wolnych, gdyż ani potrzeby ekonomiczne, ani przepisy (hiszp. *leyes*) nie obligują ich do wypełniania jakichkolwiek obowiązków²⁴. Maeztu jest przekonany, że system liberalny, podobnie

²³ Tamże, s. 222.

²⁴ To charakterystyczna cecha dla poglądów socjalistycznych myślicieli tego okresu. Maeztu, podobnie jak chociażby młody Unamuno, jest przekonany o zupełnej nieprzydatności społecznej właścicieli środków produkcji. Wynika z tego, że albo uważa organizowanie i kierowanie złożonymi procesami związanymi z produkcją za mało istotne, albo w ogóle nie dostrzega problemu udziału menedżerów w dostępie do środków wyprodukowanych przez społeczeństwo. Tymczasem problem, przynajmniej obecnie, zdaje się nie polegać na samym udziale właścicieli i grup zarządzających w dochodzie narodowym, ale na wysokości ich udziałów. Z tego punktu widzenia nie tyle zatem należy pytać na przykład o samą zasadność tak zwanych „kontraktów menedżerskich”, ile o to, czy sumy, na jakie one opiewają (często bardzo wysokie), są rzeczywiście adekwatne do wagi i znaczenia wkładu pracy menedżerów we właściwe funkcjonowanie mechanizmów społecznych. Podobnie zresztą ma się rzecz z instytucjami. Nikt rozsądny nie neguje społecznej przydatności i roli banków,

jak socjalistyczny, skazany jest na upadek, ponieważ pozostaje w sprzeczności ze światem obiektywnie istniejących norm. W tym przypadku jednak zasadą ignorowaną jest zasada społecznej sprawiedliwości. Najbardziej smutny aspekt funkcjonowania ustroju liberalnego hiszpański filozof dostrzega w tym, że masy buntują się przeciwko temu porządkowi wcale nie ze względu na jego nieadekwatność do zasady sprawiedliwości – chcą one być wolne jedynie w tym sensie, w jakim wolna jest grupa najbogatszych, czyli pragną wyzwolić się od wszelkich obowiązków. Wydaje się im, że zasada sprawiedliwości zostanie zrealizowana, gdy obecni nędzarze zajmą miejsca bogaczy. „Powiada naród, że potrzebuje jedynie rozerwać wiążące go pęta, by sny o obfitości mogły się zrealizować”²⁵.

Szkodliwość poglądów tak socjalistycznych, jak i liberalnych wywodzi się jednak z humanistycznego ideału romantyzmu, kierującego się błędnym myśleniem, które można by opisać za pomocą następującego schematu: człowiek jest z natury dobry i zdolny do osiągnięcia szczęścia, a osiągnięcie szczęścia, tak jak i rozwinięcie naturalnej dobroci, zależy od warunków społecznych; ulepszenie mechanizmów społecznych spowoduje zatem, że ludzie będą szczęśliwi. To klasyczny błąd *petitio principii*, rozumowanie bardzo niebezpieczne.

Zdaniem Maeztu człowiek nie jest z natury ani dobry, ani zdolny do szczęścia: „Pełnia szczęścia nie jest dostępna człowiekowi, nie będziemy nigdy szczęśliwi, ani nie uszczęśliwimy innych”²⁶. Obietnica wyzwolenia ludzi poprzez zrealizowanie hedonistycznego ideału szczęścia nie może zostać spełniona, a zaszczepienie tego ideału masom stanowi jeden z największych błędów socjalistów, przejęty zresztą przez nich od burżuazyjnych liberałów. Utopijny charakter owej obietnicy nieuchronnie powoduje rozczarowanie i niezadowolenie mas, które nie osiągając tego, co im obiecywano, czują się oszukane. Za najgorsze Maeztu uważał to, że fałszywy ideał i nierealne obietnice zostały już ludziom zaszczepione i stały się społeczną rzeczywistością. Są one tym silniej zakorzenione, że przecież pragnienie lepszego świata stanowi odwieczne ludzkie marzenie. Nie tylko bowiem prawicowi i lewicowi demagodzy, nie tylko nacjonaści i internacjonaści obiecują to, co niemożliwe. To samo obiecuje każdemu człowiekowi jego wyobraźnia.

Nietrudno zatem przewidzieć, co będzie postulował Maeztu w celu uniknięcia następnej katastrofy, do której niewątpliwie doprowadzi niezadowolenie rozczarowanych mas. Skoro to właśnie odrodzenie zapoczątkowało proces postrzegania człowieka jako zanurzonego w sferze czysto cielesnej i zaabsorbo-

ale można zastanawiać się nad tym, czy ich społeczna użyteczność jest adekwatna do udziału w zyskach wypracowanych przez społeczeństwo.

²⁵ D e M a e z t u, *La crisis del humanismo*, s. 227.

²⁶ Tamże, s. 201.

wanego wydarzeniami z życia doczesnego, należy jak najszybciej zakończyć ów historyczny eksperyment z humanizmem, który pograżył społeczeństwa europejskie w subiektywizm i relatywizm. Zerwanie z humanizmem stanowi podstawowy warunek odwrócenia ludzkiej uwagi od doczesności i ponownego zwrócenia jej ku transcendencji. Pogląd, jakoby jednostka ludzka stanowiła ośrodek wszelkich wartości, musi wszak doprowadzić do tego, że człowiek, któremu się takie przekonanie zaszczepli, będzie dążył do odrzucenia wszystkiego, co odczuwa jako samoograniczenie. W takiej sytuacji wszelka etyka ulega antropomorfizacji i relatywizacji. Nie prowadziłoby to do negatywnych skutków, gdyby człowiek w sposób naturalny dążył do dobra. Skoro jednak – jak twierdzi Maeztu – naturalne tendencje działań ludzkich mogą, lecz bynajmniej nie muszą zmierzać w kierunku dobra, to konieczny jest jakiś punkt odniesienia znajdujący się poza człowiekiem, aby nie stał się on niewolnikiem własnych namiętności.

Na tym etapie myśl hiszpańskiego intelektualisty podąża utartymi szlakami. Maeztu uważa, że należy przewyciężyć relatywizm, stanowiący nieodłączną cechę modernizmu, i powrócić do starej tradycji ontologicznej – interpretującej świat z punktu widzenia idealizmu obiektywnego – by ponownie dokonać zjednoczenia różnych wątków myślowych rozproszonych wskutek ewolucji nowoczesnego świata i zapobiec dalszej dezintegracji hierarchii powszechnie akceptowanych wartości.

Pojawia się tu stary dylemat związany z naturalną sprzecznością między egoistycznymi, odśrodkowymi dążeniami jednostki a jej równie naturalną niewystarczalnością, która zmusza ją do współpracy z innymi. To, że podstawą odbudowania trwałej struktury społecznej musi być powrót do obiektywnych a lekceważonych przez humanistów wartości, wynika w sposób konieczny z toku rozumowania. Centrum moralnej aktywności zostaje przesunięte poza człowieka, a przedmiotem moralności nie jest jego samorealizacja, ale zachowanie i powiększanie już istniejących wartości, których ośrodek stanowią: siła (hiszp. poder), mądrość, sprawiedliwość i miłość. Dobrem będą zatem wszelkie działania zmierzające do ich utrzymania i powodujące ich wzrastanie, złem zaś – działania przeciwne. „Człowiek został usunięty z centrum, a humanizm przewyciężony. Rzeczy dobre przewyższają swoją wagą człowieka”²⁷ – pisze Maeztu. Społeczeństwo nie może być zwykłym zlepkiem jednostek, połączonych jedynie doraźnymi wspólnymi interesami. Kiedy bowiem interesy te przestają mieć znaczenie, także i więzi nimi uwarunkowane słabną i rozpadają się, by kolejne jednostkowe potrzeby zapoczątkowały tworzenie nowej nietrwałej konfiguracji, która już ze swej natury skazana jest na rozpad. Dezintegracji nie może zapobiec wyłonienie władzy, która te jednostkowe

²⁷ Tamże, s. 191.

interesy reprezentuje, gdyż władza taka nie jest prawomocna; w istocie też niewiele zmienia: jedynie wielość jednostkowych interesów poddanych zostaje tylko zastąpiona jednostkowym interesem suwerena. Źródło jedności społeczeństwa nie może się zatem wywodzić z niego samego, ale musi mieć charakter transcendentny. Społeczeństwo moralne powstaje wtedy, gdy ludzie jednoczą się wokół pewnego wspólnego, akceptowanego i uznanego przez wszystkich dobra i są jedynie instrumentami, za pomocą których to wspólne dobro się realizuje: „Społeczeństwo prawdziwe opiera się na wspólnej sprawie, w której indywidualne interesy ulegają jednocześnie zjednoczeniu i transcendencji”²⁸. Czy jednak można mówić o zjednoczeniu i transcendencji w sytuacji, kiedy humanistyczne ideały, oparte na wierze w jednostkę ludzką, zniszczyły ducha wspólnoty i solidarności, a hedonistyczne i utylitarystyczne idee tak głęboko przeniknęły do ducha mas, że te nie widzą już dla nich żadnej alternatywy? Czytelnika tekstu Maeztu może ogarnąć pewien niepokój, który zapewne był także udziałem samego autora. Jeśli bowiem ma on rację, jeśli głoszenie i wprowadzanie w życie haseł humanizmu było błędem wynikającym z niewłaściwego odczytania natury ludzkiej, to zachodnia kultura znalazła się w klasycznej pułapce – dobre i szlachetne intencje, zgodnie ze starym przysłowiem, wybrukowały jej drogę wiodącą wprost do piekła.

Człowiek wykazuje naturalną tendencję do postrzegania samego siebie w możliwie jak najlepszym świetle, a odrodzeniowi humaniści i ich romantyczni spadkobiercy swoimi lekkomyślnymi działaniami spowodowali, że tendencja ta przekształciła się w pewność, iż „człowiek jest mądry, dobry, spokojny”, tak że nikt już nie mógł podważyć tego aksjomatu. A przecież Maeztu był przekonany, że jest on fałszywy; jego prawdziwości przeczyło bowiem to, czego filozof stał się świadkiem jako korespondent wojenny. Dlatego porzucił utarte szlaki, po których poruszała się myśl europejska dwudziestego wieku, by obrać własną, bardzo kontrowersyjną drogę. Może sensem wydarzeń lat ostatnich było ostrzeżenie człowieka przed nim samym? Może wydarzenia te należałoby potraktować jako wstęp do dalszych katastrof, które grożą ludzkości dążącej konsekwentnie do realizacji utylitarystyczno-hedonistycznego ideału? Może wreszcie potworności wojny stanowią jedyny możliwy sposób wyrwania mas z letargu i zorganizowania ich w celu budowy nowego, a właściwie odbudowy starego świata?

Maeztu nie wyklucza, że „wystarczą okropności lat ostatnich i te, które świat musi jeszcze znieść jako ich następstwa, żeby w większości ludzi, oczyszczonych z goryczy, pojawiło się pragnienie czegoś wielkiego (lo divino), co pozwoliłoby im uśmierzyć chciwość”²⁹. Trudno jednak stwierdzić

²⁸ Tamże, s. 192.

²⁹ Tamże, s. 196.

ostatecznie, czy to, czego ludzkość doświadczyła, wystarczy i czy nie potrzeba dalszych wstrząsów, które – paradoksalnie – spowodowałyby, że człowiek ponownie uświadomi sobie, że „ideały sprawiedliwości, prawdy i miłości są z życiem ludzkim związane w sposób konieczny”³⁰.

Ten aspekt poglądów hiszpańskiego filozofa wzbudza największe kontrowersje i – jak sądzę – prowadzi do błędnych interpretacji. Wszak próby wytłumaczenia zjawiska wojny nie są próbami jej usprawiedliwienia. To, co czyni Maeztu, to jedynie rozpaczliwe doszukiwanie się sensu i wyjaśnianie przyczyn tego, co w opinii innych myślicieli sensu jest pozbawione i czego wyjaśnienie jest niemożliwe. To prawda, że hiszpański intelektualista prezentuje tu pewnego rodzaju holistyczne myślenie, charakterystyczne dla wielu idealistów. Nieuniknioną konsekwencję ich koncepcji, skoncentrowanych na interesach ogółu i przyjmujących punkt widzenia całości, jest utrata perspektywy jednostkowej. I tu właśnie leży istota sporu między zwolennikami „człowieka jako miary wszechrzeczy” a tymi, którzy szukają tej miary poza człowiekiem. Nie mogę wykluczyć, że niektóre wypowiedzi Maeztu, na przykład jego słowa, że sytuacja wojny sprzyja odrodzeniu ducha wspólnoty (hiszp. *espíritu gremial*), mogą w pewnym sensie uzasadniać stwierdzenie, że uprawiał on rodzaj „socjalizmu militarystycznego”³¹, jednakże umieszczanie koncepcji hiszpańskiego myśliciela wśród poglądów o charakterze militarystycznym wydaje się pewnym uproszczeniem.

Nie mogę się zatem zgodzić z interpretacją poglądów Maeztu przedstawioną w pracy *El impacto del mundo anglosajón* przez Elizę Sierra Gutierrez, która twierdzi, że wojna jest według niego „nierozzerwalnie związana z naturą ludzką”³². Nie ulega wątpliwości, że wojna w jego koncepcji nie została ukazana jako zjawisko jednoznaczne. Maeztu nie jest jednak typowym militarystą i nie uważa, że wojna jest nieunikniona. Przeciwnie, moim zdaniem podstawowym celem, do którego zmierzały tezy sformułowane w *La crisis del humanismo*, było niedopuszczenie do powtórzenia się gorzkiej lekcji, do jakiej doprowadziły nie do końca przemyślane teorie. Autor tego dzieła starał się wykazać, że wojny można uniknąć jedynie poprzez odbudowanie ducha

³⁰ Tamże.

³¹ González Cuevas, dz. cyt., s. 30.

³² Sierra Gutierrez, dz. cyt., s. 113. Autorka zna bardzo dobrze teksty Maeztu, ale nie zauważa ewidentnej sprzeczności między tym nieostrożnym stwierdzeniem a innym fragmentem swojej pracy: „Wszelka zatem kwestia związana z uniknięciem wojny zależy [u Maeztu – K.P.] od tego, czy państwa będą zdolne do uznania jakiejś władzy wobec nich samych nadrzędnej. Zanim zaś to marzenie zdoła się spełnić, konieczne jest sformułowanie podstaw jakiegoś prawa o charakterze międzynarodowym” (tamże, s. 184). Jeśli zatem zjawisko wojny byłoby nieodłącznie związane z ludzką naturą, to uniknięcie wojny byłoby z gruntu niemożliwe; a przecież rozważania dotyczące uniknięcia przyszłych wojen stanowią jeden z zasadniczych wątków koncepcji Maeztu.

wspólnoty międzynarodowej w procesie analogicznym do odnowy ducha wspólnoty między jednostkami.

Z punktu widzenia Maeztu militaryści mają rację w tym sensie, że o ile spory między jednostkami mogą być rozwiązywane na drodze prawnej, gdyż najwyższy autorytet, jakim jest państwo zobowiązuje obywateli do postępowania w granicach lojalności, o tyle sporów między państwami nie można rozstrzygać w ten sam sposób, ponieważ to właśnie one są najwyższymi suwerenami. Jedynie z własnej woli mogą zatem – chociaż nie muszą – poddać się niezależnemu od nich arbitrażowi. Jako że nie istnieje władza wyższa niż władza państwowa, legalność, obligatoryjna w odniesieniu do jednostek, w przypadku państw jest tylko możliwa. Należy przy tym unikać błędu subiektywizmu, który głosi, że prawo (hiszp. derecho) może mieć swoje źródło w ludzkiej jednostce. Twierdzenie to ignoruje bowiem istnienie ściśle określonej hierarchii wyznaczającej kolejność poszczególnych funkcji, jakie występują we właściwie skonstruowanym mechanizmie społecznym.

Pierwotny jest świat obiektywnie istniejących wartości, którego odkrywanie stanowi funkcję (hiszp. función) etyki. Zadaniem (hiszp. función) prawa jest natomiast umacnianie tych wartości za pomocą przepisów. Zadaniem polityki są zaś działania zmierzające do tego, by wartości odkrywane przez etykę zostały wcielone w przepisy prawa (hiszp. leyes), gdyż tylko wtedy te ostatnie są tym, czym w istocie być powinny. Jak pisze Maeztu: „Gdzie nie ma zadania (función), tam nie będzie także praw (derechos). Zadania zaś w naturalny sposób powinny polegać na zachowaniu i rozwijaniu wartości. I w obrębie takiego społeczeństwa nie będzie już dyskusji o prawach ani suwerenów, ani jednostek”³³. W przeciwnym razie będziemy mieli do czynienia z doktryną prawa o charakterze subiektywnym, w którym przepis jest pochodną rozkazu (hiszp. mandato) suwerena pełniącego władzę powierzoną mu przez pozostałe jednostki. Sędziowskie wyroki opierają się wówczas nie na obiektywnym prawie, ale na subiektywnym pojmowaniu tego, co dozwolone lub niedozwolone, albo na tym, co za właściwe lub niewłaściwe uznają władze zwierzchnie. Sędziowie powinni być funkcjonariuszami, którym powierzono obowiązek stosowania przepisów (hiszp. leyes), gdyż bez podporządkowania się przepisom władza sędziowska może przekształcić się w tyranie, być może gorszą niż wszystkie inne tyranie. To reguła ma charakter esencjalny, wszelka władza natomiast winna mieć charakter akcydentalny.

Ta sama prawidłowość powinna dotyczyć prawa międzynarodowego. Tylko odwrócenie istniejącego porządku, z istoty swej subiektywistycznego, może zapobiec kolejnym katastrofom. Sprawowanie władzy jest atrakcyjne, przyciąga z niezwykłą siłą większość przedstawicieli ludzkiego gatunku, zwłaszcza

³³ De Maeztu, *La crisis del humanismo*, s. 193.

wtedy, gdy żywią oni przekonanie, że suweren jest jedynym źródłem prawa, na mocy którego tę władzę sprawuje. „Nie powinniśmy się dziwić, że miliony ludzi zabijają się wzajemnie po to, by uzyskać prawo (*derecho*) do rozkazywania innym. Ale właśnie takiej sytuacji należy unikać w przyszłości i w tym celu należy solidarnie sformułować zasady prawa międzynarodowego”³⁴ – pisze Maeztu.

Nie czuję się wystarczająco kompetentny, aby dokonać oceny poglądów Ramira de Maeztu pod względem ich słuszności czy prawdziwości. Jestem jednak przekonany o autentyczności jego postawy. Konfrontując poglądy hiszpańskiego intelektualisty z jego biografią, nietrudno zauważyć, że kolejne poszukiwania, kolejne rozczarowania i wreszcie śmierć Maetzu, rozstrzelanego bez sądu i bez procesu, stanowią potwierdzenie jego antyhumanistycznej tezy, że człowiek jedynie we własnym, subiektywnym i dalekim od prawdy przekonaniu dorósł do haseł wolności, równości i braterstwa. Antyhumanistyczne poglądy Maeztu nie są jednak antyhumanitarne, nieludzkie czy przeciwne człowiekowi, stanowią one jedynie jeszcze jeden głos w dyskusji o charakterze fundamentalnym. Tym, co różni Maeztu od humanistów, nie jest cel, ale metoda i podstawowe założenia systemu. Filozoficzne debaty przybierają różne formy i osiągają różne stopnie trudności i abstrakcji. Jeśli jednak debaty te sprowadzić do poziomu pytań zasadniczych, to okazuje się, że pytania te są proste, a jedynie odpowiedzi na nie bywają bardzo złożone, a ich sformułowanie okazuje się czasem niemożliwe. Podstawowy dylemat, jaki pojawia się w związku z omawianą tu koncepcją, wyrazić można następująco: albo człowiek jest sam w sobie doskonały czy też do doskonałości zdolny, a wtedy wszelkie jego twory można i trzeba naprawiać w oparciu o niego samego, albo doskonałość jest człowiekowi niedostępna, a wówczas i on sam, i jego działania potrzebują zewnętrznego, transcendentnego, czyli pozaludzkiego wsparcia. Maeztu opowiedział się za drugą z wymienionych możliwości – i tylko w tym sensie można mówić o nim jako antyhumaniście. Kiedy pisze o kryzysie humanizmu w roku 1919, jest bezwzględnie przekonany, że nowożytna historia, której ostatnim rozdziałem była wówczas katastrofa, dowiodła, iż formuła humanizmu już się wyczerpała, a jej założenia okazały się błędne. Jeśli zatem nadal będą one stanowiły fundament historycznych wydarzeń, to podobne katastrofy z mniejszą lub większą częstotliwością będą się powtarzać. Jeśli nie wyciągniemy z nich odpowiednich wniosków, nastąpi tragiczny finał.

Jak się wydaje, z wydarzeń historycznych, które miały miejsce w pierwszej połowie dwudziestego wieku, oba przeciwne sobie „obozy” w omawianej dyskusji – humaniści i „antyhumaniści” – wyciągnęły jedynie wnioski wspierające ich dotychczasowe tezy. Nie dostrzegam żadnych oznak zbliżenia tych

³⁴ Tamże, s. 271.

stanowisk. Gdyby odwołać się do starej dialektyki, to za pewien rodzaj ich syntezy można by uznać pogląd, że człowiek żadnej natury nie ma. Teza ta nie jest nowa – głosił ją przecież i dokładnie objaśnił jeden z największych geniuszy starożytności – i w swej istocie stanowi jedynie wyraz pewnej odmiany humanizmu. Jeśli bowiem człowiek nie ma natury, a poza sobą nie znajduje żadnej wskazówki czy znaku, to i tak będzie tym, czym sam siebie uczyni (lub „zaprojektuje”, jeśli miałbym posłużyć się terminologią Ortegi y Gasset). Nie wydaje się zatem, by stanowisko to, aczkolwiek w aspekcie intelektualnym interesujące, w praktyce mogło doprowadzić do konstruktywnych rozwiązań. Na początku dwudziestego pierwszego wieku można więc jedynie ponownie pytać o to, czy bieg wydarzeń historycznych wspiera którąś ze stron tego dychotomicznego sporu. A wydarzenia te są zmienne i niczym kapryśna kochanka zdają się faworyzować raz jedną, raz drugą stronę. Kiedy już zwycięstwo jednego z poglądów wydawało się przesądzone, a Francis Fukuyama napisał europocentryczny, prozachodni i globalistyczny hymn na cześć zwycięstwa demokratycznego państwa prawa³⁵, które wszak stanowi najdojrzalszy owoc i nienaruszalny aksjomat modernizmu, okazało się, że układanie hymnu było przedwcześnie. Tezy Fukuyamy przypominały nieco sofizmaty, a rzeczywistość dość szybko je zweryfikowała. Uważam, że wydarzenia historyczne, tak niejednoznaczne, nie rozwiązały sporu między humanistami a antyhumanistami, i dlatego zdecydowałem się na przedstawienie czytelnikom „Ethosu” koncepcji, którą pewnie jeszcze pod koniec ubiegłego wieku uznalibyśmy za nieaktualną i przestarzałą.

³⁵ Zob. F. F u k u y a m a, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka, Poznań 1996.

Agata SKAŁA

ALFRED GAWROŃSKI I ZYGMUNT KUBIAK – PARALELA Stronnicza refleksja na temat pewnych oczarowań poezją i językiem

Odmienne spojrzenie na istotę i rolę filozofii, wyrażające się w esejach Kubiaka i szkicach filozoficznych Gawrońskiego, stanowi mało znaczącą sprzeczność intelektualną, która nie niesła żadnych konsekwencji rzecznikom tych idei, tak w relacjach naukowych, jak i w rzeczywistości pozanaukowej. Obydwaj panowie przez ponad pół wieku pozostawali ze sobą w serdecznej przyjaźni. Od roku 1949 spotykali się głównie w Warszawie, rzadziej we włoskim mieście Albano. Te zbliżenia, co znamienne, wyrosły z fascynacji poezją, zwłaszcza Homerem, i łączyły się z dyskusjami na temat języka poetyckiego i mowy codziennej.

W jednym z esejów Zygmunta Kubiaka znajduje się takie oto wyznanie – tyleż nieoczekiwane, co prowokacyjne: „Zawsze podejrzewałem, że zwykła modlitwa każdej «dewotki» wyznającej religię biblijną, czy to żydowskiej, czy to prawosławnej, czy to katolickiej, może być bliższa tajemnicy wszechrzeczy niż medytacje wielu filozofów”¹.

Na jakim rozpoznaniu funduje się ta powściągliwa opinia o fachu filozofa? Autor *Brewiarza Europejskiego* daje do zrozumienia, że uprawianie filozofii kojarzy mu się z postępowaniem obciążonym fałszem. Nierzetelność refleksji filozoficznej widzi Kubiak w skrępowaniu prawdziwie wolnej myśli tym, że wyjaśnianie spraw istotnych przesłania filozofowi potrzeba kreowania samego siebie, własnego wizerunku, który będzie podlegał ocenie innych ludzi. Z ironią mówi Kubiak o zachowaniach niektórych filozofów: „Iluż pesymistów skanduje rozpacz takimi zdaniami, że musimy pytać: czy oni przypadkiem przed lustrem złożonym nie stoją i nie wpatrują się w melancholię oczu swych?”².

Wobec tego nieufnego stanowiska eseisty natychmiast rodzi się pytanie: a czy pisarz jest wolny od zakłamań i ograniczeń? Kubiak odrzekłby, że w doświadczeniu rzeczywistości i dochodzeniu do prawdy literatura ma większe możliwości niż filozofia, ponieważ wielka sztuka nie wypowiada, nawet nie próbuje nazywać tego, co niewyraźne, lecz zatrzymując się w swej skromności w pół kroku przed Absolutem, milczy. Samo zaś milczenie – twierdził autor *Szkoły stylu* – jest już tchnieniem transcendencji. Milczenie traktował

¹ Z. K u b i a k, *Baron Corvo w Wenecji*, w: *Brewiarz Europejski*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1996, s. 102.

² T e n z e, *Pascal*, w: tenże, *Pólmrok ludzkiego świata*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1963, s. 122.

Kubiak jako podstawową kategorię estetyczną sztuki antycznej. Poszukiwał tego wyznacznika w literaturze rozmaitych epok, mniemając, że tylko ono jest władne unieść prawdę o sensie istnienia.

Filozof Alfred Gawroński poświadcza, że faktycznie, język pozostający w użyciu filozofów może oddalać od prawdy, ale też może pomóc sprawnie ją osiągać. Wszystko zależy od tego, z jaką precyzją instrument ten będzie wykorzystywany. Co więcej, właśnie na języku należy skoncentrować uwagę, gdy chce się zrozumieć to, co niejasne, zakryte i niepewne: „Pilne badanie języka może nam dać wiele – przekonuje Gawroński – może do pewnego stopnia zamknąć drogę, którą wkradają się urojenia; może być pomocą w dziele unieszkodliwiania mylących pojęć, wypaczonych rozumowań, systemów filozoficznych, które potrafią swoje wewnętrzne sprzeczności szczelnie okrywać zabiegami językowymi”³.

Gawroński – jak przystało na filozofa – dziedzinę, którą uprawia, traktuje jako pomost umożliwiający porozumienie człowieka ze światem i człowieka z człowiekiem, rodowód filozofii widząc w dialogiczności (podczas gdy poezja ma wywodzić się z monologu). Takie spojrzenie na filozofię jest, oczywiście, pochodzenia Platonskiego.

Wiadomo, że autor *Państwa* do poezji żywił wyjątkową niechęć, między innymi dlatego, że wymaga ona od odbiorcy uległości, paraliżuje jego umysł, wykluczając refleksję i dystans krytyczny i hamując zdolność obiektywnego myślenia. Platon uznawał poezję za największą przeciwniczkę filozofii, bo wyrabiała cechy posłuszeństwa psychicznego i oddziaływała na wrażliwość, a nie na intelekt⁴. O ile jednak zarzuty autora *Uczty* stosują się do poezji tworzonej w stylu formularnym⁵, zakładającym bierną lekturę i niedopuszczającym możliwości parafrazowania, o tyle trudno czynić taki zarzut poezji, która nie podlega rygorom technicznym. Mimo autorytarnej wizji Platona filozofowie szybko docenili wartość sztuki poetyckiej, a nierzadko też, gdy myśl spekulatywna zawodziła, posługiwali się językiem w sposób właściwy poetom: wykorzystując nieprzejrzystość znaczeń, ambiwalencję słów, w chwiejności sensów dostrzegając możliwość wyrażania tego, co opornie poddaje się opisowi ścisłemu. Zdaniem Gawrońskiego niektórzy filozofowie w wieloznaczności słów upatrują „skuteczną pomoc w dążeniu do zagórowania nad wewnętrzną

³ A. Gawroński, *W zwierciadlanym domu filozofii*, w: tenże, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z „Państwa”?* *U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Biblioteka „Więzi” – Wydawnictwo Znak, Warszawa–Kraków 1984, s. 29. (Przedmowę do książki napisał Zygmunt Kubiak).

⁴ To temat refleksji Gawrońskiego w tytułowym eseju z cytowanej tu książki. Zob. t e n ż e, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z „Państwa”?*, w: tenże, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z „Państwa”?*, s. 56–62.

⁵ Pomijam tu kwestię krytykowania poezji za jej niemoralną treść – stanowiącą dla Platona znaczący argument przeciwko poetom.

niejednorodnością ludzkich doświadczeń”⁶. O dążeniu tym pisze: „Jest to pokusa, którą romantyczne zbliżenie się do poezji wzmogło, ale niebezpieczeństwo tej pokusy tkwiło w filozofii immanentnie. Pokusa polega na tym, że używając słowa raz w jednym, raz w nieco innym znaczeniu, albo używając go w sposób na tyle nieokreślony, aby się mogło kojarzyć z innymi swymi znaczeniami, można odnosić wrażenie, że się «zagórowało» nad takimi czy innymi trudnościami, że się zapełniło takie czy inne luki myślowe”⁷.

Filozofia jednak winna być uprawiana inaczej – z zachowaniem czujności wobec języka i z wrażliwością na język. Wierny tej zasadzie, Gawroński od lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku popularyzuje filozofię analityczną, oksfordzką, promując ten rodzaj poznania filozoficznego, który racjonalnej argumentacji, wnioskowaniu i logice przypisuje rolę nadrzędną w ustalaniu prawdy o świecie. „Nadrzędną” nie oznacza „jedną”. Gawroński sądzi, że argumentacja bez poprzedzającej ją wizji rzeczywistości, to oznacza poczucie wizji prawdy, byłaby bezprzedmiotowa i jałowa. Rola filozofii polega na sprawieniu, aby owa wizja świata, leżąca u podstaw systemowego myślenia ontologicznego, stała się bardziej spójna i lepiej zrozumiała⁸.

Podjęcie Gawrońskiego do owej kwestii jest kontynuacją koncepcji filozofii biorącej swój początek z myśli Platonskiej. Platona *List siódmy* prezentuje taką właśnie ideę filozofowania⁹. Gawroński proponuje, jak starożytny myśliciel, patrzeć na filozofię niczym na szkołę inicjacyjną, gdzie kształci się zdolność zauważania problemów, za których sprawą dokona się przemiana całej osobowości adepta tejże dziedziny. Filozofia ma stanowić proces wtajemniczania, wychowywania i wyostrażania percepcji wyższego rzędu poprzez ćwiczenia związane ze stałym obcowaniem z przedmiotem. Z dziedziny wychowania Gawroński wynosi spostrzeżenie, że „im wyższy stopień percepcji, tym bardziej jest ona wyuczona zdolnością, którą można w sobie wyćwiczyć”¹⁰, z czego autor *Pochwały filozofii lingwistycznej* wnioskuje, że mogą istnieć takie sfery rzeczywistości, których elementy spostrzega tylko człowiek wykształcony w danej dziedzinie. Gawroński widzi zatem w filozofii pożyteczną naukę, predestynowaną do tego, by stać się – gdy profesjonalnie używa się jej instrumentów – rewelatorką prawdy. Filozofowanie jest drogą do wtajemniczenia w to, co rodzi wątpliwości.

Odmienne spojrzenie na istotę i rolę filozofii, wyrażające się w esejach Kubiaka i szkicach filozoficznych Gawrońskiego, stanowi mało znaczącą

⁶ G a w r o ń s k i, *W zwierciadlanym domu filozofii*, s. 24.

⁷ Tamże.

⁸ Por. t e n ż e, *Wizja i argumentacja w filozofii. Od lektury Homera do teorii metatekstu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 27.

⁹ Zob. P l a t o n, *List siódmy*, w: tenże, *Listy*, tłum. M. Pąkcińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1987, s. 24-68.

¹⁰ Por. G a w r o ń s k i, *Wizja i argumentacja w filozofii*, s. 32.

sprzeczność intelektualną, która nie niosła żadnych konsekwencji rzecznikom tych idei, tak w relacjach naukowych, jak i w rzeczywistości pozanaukowej. Wydać się to może zadziwiające, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę fakt, że obydwaj panowie przez ponad pół wieku pozostawali ze sobą w serdecznej przyjaźni. Od roku 1949 spotykali się, mniej lub bardziej regularnie, głównie w Warszawie, w kawiarni Nowy Świat (na rogu Świętokrzyskiej) albo w Bristolu, rzadziej we włoskim mieście Albano, gdzie mieszkał Gawroński, a do Kubiak w czasach PRL-u raczej nieczęsto mógł wyjeżdżać. Te zbliżenia, co znamienne, wyrosły z fascynacji poezją, zwłaszcza Homerem, i łączyły się z dyskusjami na temat języka poetyckiego i mowy codziennej. Gawroński, mimo uwagi dla Platona (którego Kubiak również podziwiał i trochę tłumaczył) i przeświadczenia o głównej roli filozofii w dochodzeniu prawdy o sensie życia i istocie człowieczeństwa, swoją pracę filozoficzną zawsze sytuował w pobliżu wielkiej poezji starożytnej, w Homerze i sumeryjsko-akadyjskim eposie o Gilgameszu szukając inspiracji do naukowych diagnoz. Admirację Gawrońskiego dla poezji potwierdza ostatnia jego książka, *Wizja i argumentacja w filozofii*. W jej początkowych rozdziałach ujawnia się też ewidentnie wpływ Kubiaka – taki mianowicie ogląd antycznych dzieł, jaki został przez pisarza przedstawiony w pierwszym zbiorze esejów, w *Półmroku ludzkiego świata*. W ocenie Gawrońskiego (i, jak przypuszczam, wielu, którzy zetknęli się z twórczością Kubiaka) ta książka uchodzi za najważniejszą pozycję w dorobku autora *Mitologii Greków i Rzymian*.

Wolno sądzić, że wywiedzione ze wspólnych rozmów o języku spostrzeżenia, Kubiak i Gawroński pożytkowali, z wykorzystaniem różnych metod i perspektyw widzenia, w swoich pracach naukowych i literackich.

Kubiak z upodobaniem odkrywał przed czytelnikami szkiców swoją szczególną wrażliwość na język polski, pisząc na przykład tak: „Język ten jest przepiękny już w poszczególnych słowach, takich jak «tęsknota» albo «zmierzch». Do dziś też słowa polskie przywołują jedne drugie niezatartymi przez czas echemi etymologicznymi: słowo «modry» do dziś się iskrzy jakby rosą, jakby wilgotnością swej barwy, bo swoim dźwiękiem przywołuje słowo «mokry». «Świat» się rozjarza nad nami słońcem albo wschodzi luną gwiazd, gdy słyszymy w nim słowo «świecić». Słowo «błogi» jest naprawdę błogie w brzmieniu, a słowo «cisza» – ciche”¹¹.

Są w twórczości Kubiaka także rozważania fachowe, na przykład w *Mitologii Greków i Rzymian*: „Miano «Chaos» oznaczało pierwotnie otchłań, pustą przestrzeń, jak nas pouczają pokrewieństwa etymologiczne w języku greckim, zwłaszcza bliskość wobec słów: «chasko», «ziewam», «szeroko się

¹¹ Z. K u b i a k, *O dwóch stylach Mickiewicza*, w: tenże, *Uśmiech kore*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2000, s. 99n.

rozwieram», i «chasma», «rozpadlina», «przepaść», oraz w innych językach indoeuropejskich; wyraz ten jest z pewnością prastary. W ciągu wieków nabył on znaczenia bezładnej mieszaniny żywiołów¹².

Zasada docierania do pradawnych historii poprzez rekonstrukcję etymologiczną słów jest charakterystycznym wyznacznikiem tego opracowania mitów¹³. O wiele wyrazistszy obraz fascynacji i stosunku do języka daje jednak inna wypowiedź Kubiaka: „Jest [polszczyzna – A.S.] dla mnie medium odczuwania świata, główną formą artystyczną, jaka wyznacza moje miejsce, nawet już nie tylko zawodowe jako literata, ale moje miejsce wobec metafizyki¹⁴”.

Równie wymowne jest i takie oto zgłębienie istoty języka, dokonane przy okazji wspomnień z dzieciństwa: „Tego, jak sam, wyrывая się z niemowlęstwa, po raz pierwszy mową polską przemówił, oczywiście nikt z nas nie pamięta. Ale za to pamięta się może swoje pierwsze zachwyty nad językiem polskim jako instrumentem sztuki. Te zaczarowania są zazwyczaj wcześniejsze od momentu, gdy zaczęliśmy w ogóle rozumieć, co oznacza słowo «szkoła». Pamiętam chwile, gdy rym, ta zabawka, swojska z wyliczanek, ilekroć trzeba było wybrać, «kto się kryje», i z najprostszych zgadywanek, okazywał się nagle dzwonkiem i dzwonem czegoś, co zaczęło przemawiać jako prawdziwa poezja. Nie od razu mogłem ją zrozumieć. Do dziś pamiętam czas, gdy słuchałem *Powrotu taty*: «Pójdźcie, o dziatki, pójdźcie wszystkie razem / Za miasto, pod słup na wzgórek...». Nie umiałem czytać, znałem te wiersze tylko ze słyszenia. Słowo «dziatki» pojmowałem nie jako «dzieci», ale jako liczbę mnogą od «dziadka». Wstydziłem się zapytać, ale dziwiło mnie to, że owi staruszkowie tak niespokojnie czekają na tatę. I do dziś, choć już znam dystynkcje ortograficzne, ilekroć słyszę tę balladę, widzę oczyma wyobraźni tłum dziadów, z siwymi brodami, z kosturami w dłoniach, jak idą zwartym szeregiem¹⁵”.

Zauroczenie językiem polskim, brzmieniem i migotliwością znaczeń, które otwierają się na nieograniczone możliwości kreacyjne, to w twórczości Kubiaka jeden z tematów szczególnie mocno wyeksponowanych. O tym, jak wielka okazała się to fascynacja i jak wrażliwy był pisarz na urodę polszczyzny,

¹² T e n ż e, *Co mówiono o początkach*, w: tenże, *Mitologia Greków i Rzymian*, Świat Książki, Warszawa 1997, s. 37.

¹³ Rozpatrywanie przez Kubiaka sztuki poetyckiej na takiej płaszczyźnie, na jakiej tworzywo literackie, słowo, opisuje się poprzez odniesienia do jego sposobu istnienia (do jego odpowiedniości względem desygnatu), jest częściowo zbieżne z założeniami teorii sztuki, której początek dał Platon. Związki Kubiaka z tradycją platońską unaocznia zwłaszcza sposób, w jaki eseista rekonstruował antyczne mity – poprzez analizy etymologiczne wyrazów. Taką metodę zastosował Platon w *Kratylosie* (zob. P l a t o n, *Kratylos*, tłum. W. Stefański, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich–Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1990).

¹⁴ Z. K u b i a k, *Język polski, symbol ojczyzny*, w: *Uśmiech kore*, s. 74.

¹⁵ T e n ż e, *Język ojczysty*, w: *Uśmiech kore*, s. 247–248.

świadczą nie tylko czułe wyznania, choćby te cytowane. Przekłady *Eneidy*, wierszy Kawafisa, Klemensa Janicjusza i poetów angielskich czy też *Wyznań* św. Augustyna mówią same za siebie. Szacunek dla języka w tym przypadku wzrastał z pewnością w pracach translatorskich: podczas spoufalania się z urodą delikatnych, kruchych epigramatów, w kontakcie z łacińską poezją Jana Kochanowskiego. Pod urokiem czarnoleskiej poezji kształtował się styl autora *Brewiarza Europejczyka*.

Warto dodać, że przytoczony fragment – reminiscencja z dzieciństwa – jest pod pewnym względem wyjątkowy, niecodzienny, Kubiak należał bowiem do szeregu tych pisarzy, którzy rzadko zajmowali się sobą.

Kiedyś zapytałam go, czy nie odczuwał potrzeby prowadzenia dziennika. Odrzekł, że absolutnie nie, wyjaśniając, iż gdyby tworzył wyłącznie opowiadania lub powieści, wówczas na pewno zdecydowałby się na zapiski diariuszowe. Ponieważ wyrażał to, co chciał, w esejach – dziennika nie potrzebował. Esej w zupełności go satysfakcjonował. Myślę jednak, że jeśli nawet nie uprawiałby eseistyki, a zajmował się tylko dziedziną translatorską i tworzył właśnie teksty stricte literackie – również nie podjąłby się prowadzenia dziennika. Kubiak był skromny.

Trzeba wszakże pamiętać, że esej to specyficzny gatunek. Tutaj osobowości pisarza nie można oddzielić od jego dzieła. W eseistyce postać autora odgrywa bardzo ważną rolę, stanowiąc spoiwo jej treści. Umysłowość i temperament Kubiaka zawierają się zatem w jego dorobku eseistycznym. Jan Paweł II w liście skierowanym do artystów słusznie zwrócił uwagę na charakterystyczną rzecz: „Tworząc dzieło, artysta wyraża [...] samego siebie do tego stopnia, że jego twórczość stanowi szczególne odzwierciedlenie jego istoty – tego kim jest i jaki jest”¹⁶. Esej – można uściślić – dużo wyraźniej niż gatunki wybitnie literackie pokazuje mentalność pisarza.

Innym problemem pozostaje to, że dziennik ma formę żywiołową, emocjonalną – i w związku z tym nie mieścił się w ramach estetyki Kubiaka. Dla niego, jeśli coś okazywało się niewykończone, nieoszlifowane, nie było godne uwagi. Autor *Szkoły stylu*¹⁷ nie krył niechęci do takiej sztuki i takiej literatury, w której do głosu dochodziła przesadna liryczność, szafowanie emocjami, eksponowanie uczuć i wewnętrznych rozterek. Z ironią mówił: „Niektórzy pisarze sądzą, że są niezwykle oryginalni [...], gdy odsłaniają banalne zakamarki swoich duszyczek”¹⁸.

Podobną opcję reprezentował Gawroński, twierdząc: „Uświadomienie sobie własnego miejsca w świecie – a nie narcystyczne przyglądanie się własne-

¹⁶ Jan Paweł II, *List do artystów*, nr 2.

¹⁷ Zob. Z. Kubiak, *Szkola stylu. Eseje o tradycji poezji europejskiej*, PIW, Warszawa 1972.

¹⁸ Tenże, Stefan Kisielewski, w: tenże, *Przestrzeń dzieł wiecznych. Eseje o tradycji kultury śródziemnomorskiej*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 199.

mu wewnątrz – staje się źródłem najgłębszej refleksji duchowej”¹⁹. Z pewnością dlatego swoje narracje filozoficzne prowadził w sposób przezroczysty (czyli starał się pisać tak, aby nie eksponować siebie), obiektywizując wypowiedzi najbardziej, jak to możliwe. Nie znaczyło to jednak, że jego dyskurs miał charakter bezemocjonalny. Wnikliwy czytelnik bez trudu dostrzeże ekscytację wynikającą z przywiązania do ulubionych filozofów i językoznawców, objawiającą się w kilkudziesięcioletnim wytrwałym i konsekwentnym przypominaniu i analizowaniu rozmaitych teorii. Podjął się tego Gawroński w przekonaniu, że filozofia języka oparta na rozpoznaniach Noama Chomsky’ego czy Charlesa Kahna warta jest wysiłku intelektualnego i cierpliwe jej studiowanie, a przede wszystkim otwarcie na nowe lub niedoceniane badania, może nieść wymierne korzyści dla polskiej myśli filozoficznej.

Gawroński też nie prowadził dzienników ani nie pisał pamiętników. Wbrew tradycji rodzinnej, bo wypada zauważyć, że ojciec jego Jan był autorem kilku pokaźnych książek o wybitnie autobiograficznym charakterze²⁰ i dwu tomów esejów z podróży²¹, gdzie wyraźnie wyeksponowano osobę autora-peregrynatora, oraz że pozostawił ponad dwa tysiące stron maszynopisów i rękopisów nieopublikowanych wspomnień (w językach polskim i francuskim). Również matka Alfreda, Luciana Frassati, wydała tom poświęcony osobistym przeżyciom związanym z konspiracją i doświadczeniami wojennymi²². Obydwoje rodzice Alfreda Gawrońskiego zapisali się chlubnie w polskiej historii i kulturze²³. Jan Gawroński służbę ojczyźnie urzeczywistniał w pracy dyplomatycznej i wywiadowczej, w latach dwudziestych i trzydziestych dwudziestego wieku. Dyplomacji dała początek trzykrotna misja wojskowa w głąb Rosji w roku 1918, podczas trwających jeszcze działań wojennych. Zadaniem Gawrońskiego było między innymi poznanie zamiarów obozu carskiego względem Polski. Na Krymie spotkał się z wielkim księciem Nikołajem Nikołajewiczem Romanowem. Jesienią 1918 roku wstąpił do Szkoły Podchorążych, a w roku 1919 już jako oficer brał udział w walkach na Białorusi w 13 Pułku Ułanów. Potem pełnił różne funkcje na placówkach dyplomatycznych: w Szwajcarii, w Niemczech, Holandii, Turcji i Austrii (do roku 1938 był posłem RP, czyli

¹⁹ A. Gawroński, *Ani scholastyka, ani fenomenologia*, w: tenże, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z „Państwa”?*, s. 319.

²⁰ Zob. J. Gawroński, *Dyplomatyczne wagary*, Pax, Warszawa 1965; tenże, *Moja misja w Wiedniu 1932-1938*, PWN, Warszawa 1965; tenże, *Wzdłuż mojej drogi. Sylwetki i wspomnienia*, PIW, Warszawa 1968; tenże, *Drogi prowadzą do Rzymu. Wspomnienia i refleksje*, Pax, Warszawa 1972.

²¹ Zob. tenże, *Do źródła muz. Greckie wrażenia dyletanta*, Pax, Warszawa 1970; tenże, *Gdzie wzrok nie sięga... Refleksje z wędrówki po Jonii*, Pax, Warszawa 1973.

²² Zob. L. Frassati-Gawrońska, *Przeznaczenie nie omija Warszawy*, tłum. J. Tygielski, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2003. Pierwotny druk ukazał się po włosku w Bolonii w roku 1949.

²³ Zob. A. Skąła, *Jan Gawroński – homo viator. O postawie autobiograficznej*, w: *Obrazy drogi w literaturze i sztuce*, red. J. Adamowski, K. Smyk, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2012.

ambasadorem w Wiedniu). Gawroński należał do międzynarodowej organizacji o nazwie „Prometeusz”, której celem miało być rozzłonkowanie Związku Sowieckiego na szereg niezależnych państw narodowych (realizował tajną akcję mającą na celu wyjaśnienie sytuacji Kurdów na pograniczu Turcji, ZSRR i Persji). Podczas drugiej wojny światowej Gawroński był utajnionym przedstawicielem Polski przy rządzie włoskim (między innymi dzięki niemu Polacy we Włoszech nie byli internowani), a po upadku Mussoliniego – jako komandos w stopniu majora w armii angielskiej wykonywał na terenie Italii i południowej Europy zadanie wydobywania z armii hitlerowskiej wcielonych do niej Polaków. Po wojnie zajął się pisarstwem.

Luciana Frassati-Gawrońska po wybuchu drugiej wojny światowej wyjechała z Włoch w tajnych misjach do Polski. Na polecenie Mussoliniego III Rzesza wydała jej paszport dyplomatyczny. W grudniu Frassati wywiozła z Polski, jako guwernantkę dla dzieci, żonę generała Władysława Sikorskiego. Na jego polecenie w styczniu 1940 roku odbyła drugą podróż do Polski, w czasie której przewiozła walizkę przedwojennych polskich banknotów (milion złotych) do podstemplowania, po czym dokonała ich dystrybucji między członków podziemia. Później jeszcze kilkakrotnie wyprawiała się do Warszawy i Krakowa, nawiązując współpracę z państwem podziemnym i spotykając się z osobistościami życia politycznego. Jednocześnie Frassati była nieurzędowym łącznikiem Watykanu z duchowieństwem polskim. Za najważniejsze jej osiągnięcie należy uznać działania zmierzające do oswobodzenia profesorów krakowskich, aresztowanych 6 listopada 1939 roku podczas „Sonderaktion Krakau”, więzionych w obozie koncentracyjnym Sachsenhausen. Frassati przeprowadzała w tym celu rozmowy z Mussolinim, przekonując go, aby wywarł nacisk na hitlerowców. Po osobistej interwencji Mussoliniego u Hitlera już 8 lutego 1940 roku wolność uzyskało 103 (według innych źródeł – 101) naukowców²⁴.

Jan i Luciana Gawrońscy utrwalenie wspomnień traktowali jako obowiązek względem społeczeństwa. Alfred z pewnością nie uczestniczył w misjach tak spektakularnych, jak te, które wypełniali jego rodzice, nie znaczy to wszakże, że nie doświadczył wrażeń i przeżyć ciekawych. Wydaje się jednak, że inaczej rozumiał swoje posłannictwo. Nie zwracając uwagi na siebie (to moje wrażenie, być może – mylne), uporczywie torował drogę nieznanej lub ignorowanej myśli intelektualnej – filozofii analitycznej.

²⁴ Zob. ks. J. Wołny, *Arcybiskup Adam Stefan Sapieha w obronie narodu i kościoła polskiego w czasie II wojny światowej*, w: *Księga Sapieżyńska. Praca zbiorowa*, t. 2, *Działalność kościelna i narodowa Adama Stefana Sapiehy*, red. J. Wołny, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1986, s. 343-365; por. A. Bołewski, H. Pierzchała, *Losy polskich pracowników nauki w latach 1939-1945. Straty osobowe*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1989, s. 302-307, 336-341. Zob. też: Frassati-Gawrońska, dz. cyt.

O ile w związku z Alfredem Gawrońskim wypada czynić domniemania na temat jego zamysłów i motywacji, o tyle w przypadku Kubiaka znajdujemy wręcz ostentacyjnie prezentowaną postawę. Kubiak zdecydowanie mówił o konieczności traktowania własnego życia w duchu powinności: „Dręczymy się, ale [...] pracujemy. Cóż innego moglibyśmy robić? Odejść ze świata? Są jednak obowiązki wobec innych ludzi”²⁵. Deklarował poczucie misji. „Prawdziwa twórczość naukowa rozpoczyna się tam, gdzie staramy się zrozumieć świat głębiej, niż nam to dane jest w potocznej obserwacji. Zrozumieć po to, aby go przekształcać”²⁶ – przekonanie to wyraził w jednym ze swoich młodzieńczych szkiców. Już wtedy nakreślił swojemu pisarstwu dalekosiężne zadanie, miało się ono stać wielką propagandą humanistyki.

Od rozważań na temat roli humanistyki rozpoczyna się też twórczość filozoficzna Alfreda Gawrońskiego. W latach 1950-1952 na łamach tygodnika „Dziś i Jutro” ogłosił on cykl artykułów dotyczących religii, kultury i związków poezji z polityką. Teksty te z pewnością stanowiły ważny głos w dyskusji nad katolicyzmem i kulturą powojennej Polski, jakkolwiek lewicujące stanowisko ich dwudziestoletniego wówczas autora z dzisiejszego punktu widzenia nie wyda się specjalnie oryginalne. *Katolicy a walka klas*²⁷, *Drogi współczesnego kryzysu*²⁸ i *Poezja bezwładu czy poezja programowa?*²⁹ – to eseje, którymi Gawroński w sposób niezamierzony wpisuje się w filozofię idei³⁰.

Jest pewne, że już wtedy mocno zacieśniła się przyjaźń Zygmunta Kubiaka i Alfreda Gawrońskiego. Kubiak odegrał ważną rolę w działalności pisarskiej Gawrońskiego, o czym ten z wdzięcznością po latach wspomina. Autor *Uśmiechu kore* pomagał mu w pracy publicystycznej, szlifując jego polszczyznę.

Odnosi się wrażenie, że obu pisarzy łączył ten szczególny rodzaj przyjaźni, którego istotę celnie streszcza lapidarna formuła Epikura: „Wszelka przyjaźń jest sama w sobie cnotą, lecz początek ma w pożytku”³¹.

Urodzony w Turcji, w roku 1929 (to też data urodzin Kubiaka), w rodzinie polsko-włoskiej, Alfred Gawroński wychowywał się, uczył i mieszkał poza Polską³²:

²⁵ Z. K u b i a k, *Dalszy ciąg tych wojen*, w: tenże, *Dzieje Greków i Rzymian. Piękno i gorycz Europy*, Świat Książki, Warszawa 2003, s. 357.

²⁶ T e n ż e, *Twórcza praca humanisty*, „Słowo Powszechne” z 14 VI 1949, nr 160, s. 3.

²⁷ Zob. A. G a w r o Ń s k i, *Katolicy a walka klas*, „Dziś i Jutro” 1950, nr 10, s. 1n.

²⁸ Zob. t e n ż e, *Drogi współczesnego kryzysu*, cz. 1, *Jak powstała „religia kultury”?*, „Dziś i Jutro” 1951, nr 36, s. 1n.; cz. 2, *Katolicyzm, polityka, kultura*, „Dziś i Jutro” 1951, nr 37, s. 2, 5.

²⁹ Zob. t e n ż e, *Poezja bezwładu czy poezja programowa?*, „Dziś i Jutro” 1952, nr 23, s. 3.

³⁰ To, jak interpretować działalność polityczną PAX-u i moralne wybory jego współpracowników, stanowi oddzielne zagadnienie, które wymaga osobnego potraktowania. Również Kubiak pisywał w tym czasie do tygodnika „Dziś i Jutro”.

³¹ Aforyzm w tłumaczeniu Zygmunta Kubiaka (t e n ż e, *Dzieje Greków i Rzymian*, s. 196).

³² Nawet wychowując syna z dala od Polski (do kraju ojca i dziadków Alfred przyjeżdżał na wakacje), rodzice zawsze dbali o to, by miał nauczycieli kształcących go po polsku.

w Turcji, w Austrii (w latach 1932-1938), we Włoszech (w latach 1939-1943), w Algierze (od jesieni 1943 do wiosny 1944 roku), później w Anglii (od roku 1944 pobierał nauki u benedyktynów w opactwie Douai³³), a od roku 1945 do lat dziewięćdziesiątych znów we Włoszech. Później dwie dekady przebywał w Polsce. Obecnie mieszka w Rzymie i Warszawie. Stała obecność niani Polki w okresie dzieciństwa, stosowne lektury, doświadczanie patriotycznej polskiej atmosfery w domu rodzinnym zadecydowały o wyborze polskości, mimo że językiem, którym Alfred Gawroński porozumiewał się z rodzeństwem, był i pozostaje nadal włoski (jego żona, dzieci i wnuki są Włochami)³⁴.

Od roku 1949 Alfred Gawroński często w Polsce bywał, tu lokując swoją aktywność naukową. Kubiak wspierał przyjaciela moralnie w sytuacjach trudnych. Nieprosta okazała się na przykład podjęta przez Gawrońskiego w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku inicjatywa wypromowania w Polsce angielskiej filozofii analitycznej. Dzięki zaangażowaniu także Jerzego Turowicza w tę ideę „Znak” ostatecznie zgodził się na wydanie osobnego numeru poświęconego filozofom lingwistom³⁵. Zanim jednak do tego doszło, redakcja miesięcznika sprzeciwiła się owemu pomysłowi. Po pierwszej odmownej decyzji Kubiak na znak protestu zniszczył napisany dla czasopisma „Znak” swój artykuł o filozofii Friedricha Nietzschego. Ci, którzy dobrze znali Kubiaka, wiedzą, że nie był to tylko gest teatralny. Osobiście dotknęła go niechętna postawa pracowników „Znaku” wobec zamiaru Gawrońskiego³⁶. Zaprotestował najbardziej wymownie, jak mógł, będąc w niełatwym położeniu materialnym (utrzymywał się z pisania).

Zastanawia nierychliwa reakcja redakcji, bo przecież filozofia lingwistyczna ani nie była wywrotowa, „niebezpieczna politycznie”, ani w żadnej mierze nie groziła kompromitacją miesięcznikowi, który starał się utrzymywać zadowalający poziom intelektualny. Faktem jest, że w dziewięć miesięcy po zrealizowaniu przez Gawrońskiego jego projektu zamieszczono w „Znaku”

³³ Bliska odległość dzieląca klasztor od Oksfordu zapewne miała jakieś znaczenie w późniejszej karierze naukowej Alfreda Gawrońskiego, który z filozoficzną formacją oksfordzką właśnie związał swoją działalność.

³⁴ Świadomość polskości była w rodzinie Gawrońskich sprawą niezwykle istotną. Pokazały to późniejsze wybory życiowe i pasje członków rodziny. Brat Alfreda, Jaś Gawroński, włoski dziennikarz i polityk, niejednokrotnie przysłużył się polskiej racji stanu. Siostra Wanda znana jest z wszechstronnej działalności na rzecz kultury polskiej. W okresie PRL-u zajmowała się w Rzymie rozdawnictwem książek dla Polaków, opiekowała się intelektualistami podczas ich podróży do Włoch, założyła Centro Incontri e Studi Europei (Centrum Spotkań i Studiów Europejskich), przez niektórych nazywane „polską ambasadą”, i kierowała tą rzymską instytucją. Obecnie siostra Gawrońskiego aktywnie działa też na rzecz środowiska naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

³⁵ Zob. „Znak” 29(1977) nr 6(276.)

³⁶ Skład redakcji „Znaku” stanowili wówczas: Bohdan Cywiński (redaktor naczelny), Franciszek Blajda, Halina Bortnowska i Stanisław Grygiel.

krytykę tego popularyzatorskiego przedsięwzięcia, pióra Hanny Rosnerowej³⁷. (Wcześniej Rosnerowa do wydanego przez Alfreda Gawrońskiego numeru czerwcowego z roku 1977 tłumaczyła jeden tekst, a mianowicie *Jestem niewinny* Johna L. Austina). Chociaż artykuł polemiczny pokazuje niezłą orientację autorki we współczesnej filozofii, to jej warsztat krytyczny budzi pewne wątpliwości.

Rosnerowa zarzucała Gawrońskiemu „ślepą miłość” i „apologetyczny stosunek do wybranych myślicieli”³⁸, w efekcie czego dokonana przez niego prezentacja filozofii analitycznej miała uzyskać zdeformowaną postać, ukazując rzekomo zafałszowany obraz filozofii współczesnej. Autorka polemicznego tekstu, unaoczniając, jakoby obiektywnie, sprawę jakości polskiej filozofii, sama formułowała, wbrew logice wywodu, tendencyjne diagnozy i oceny. Na przykład, pisząc, że w dziewiętnastym wieku polski nurt myśli etycznej i historiozoficznej sytuował się nie tylko w filozofii „profesjonalnej”, ale przede wszystkim w literaturze, folgowała emocjom patriotycznym, mówiąc o „największej chyba na świecie poezji romantycznej”³⁹ (polskiej – oczywiście). Przekorna jest, w ujęciu Rosnerowej, kwalifikacja języka filozofii. Obok precyzyjnego formułowania myśli (na wzór analityczny) recenzentka równie istotnym wyznacznikiem czyni swobodę wypowiedzi i rozmach poetycki (wbrew zamysłom analityków). Tu autorka bodaj nie dostrzegła, że oponowała przeciw sobie, skoro stwierdzała, że język poezji to język manipulacji i zonglerki⁴⁰.

Można odnieść wrażenie, że jakość tego wystąpienia jest podobnej miary, co opinia o esejach Kubiaka autorstwa Zbigniewa Bieńkowskiego, jakkolwiek w tym drugim przypadku zarzuty wydawały się skrajnie różne od tych, które Rosnerowa stawiała Gawrońskiemu⁴¹. Otóż w ocenie Bieńkowskiego eseje Kubiaka są beznamienne, bo wynikają z oschłego kontaktu z poezją. Krytyk widział w tych szkicach zaledwie pocztówki z podróży, niezdolne zapalić czytelnika do poezji. „Kto podróżował z Herbertem i zaznał jego barbarzyństwa w ogrodzie, nie ma co wybierać się w podróż z Kubiakiem”⁴² – przekonywał. Bieńkowski nawet to, co inni (Hanna Malewska, Ewa Bieńkowska⁴³ i Stanisław Stabryła) uznawali za wyjątkowo godne uwagi – wielką erudycję Kubiaka, wyrażającą się w zainteresowaniu dla poezji nieograniczonym jakimis

³⁷ Zob. H. Rosnerowa, *W sprawie filozofii współczesnej. Quaestio disputata*, „Znak” 30(1978) nr 3(285), s. 388-411.

³⁸ Tamże, s. 391, 392.

³⁹ Tamże, s. 397.

⁴⁰ Por. tamże, s. 410.

⁴¹ Zob. Z. Bieńkowski, *Książka dla wszystkich*, „Nowe Książki” 1986, nr 3, s. 89n.

⁴² Tamże, s. 89n.

⁴³ Ewa Bieńkowska widziała w Kubiaku filozofa kultury. Zob. E. Bieńkowska, *O „Szkołę stylu” Zygmunta Kubiaka*, „Tygodnik Powszechny” 27(1973) nr 17(1266), s. 3.

czasowymi ramami i wąskimi specjalizacjami – określił ironiczną etykietką „rozpiętości od parteru po Empire State Building”⁴⁴. Można przypuszczać, że ten sąd, podobnie jak w przypadku oceny artykułu Gawrońskiego *Pochwała filozofii lingwistycznej*, miał podstawy w lekturze podjętej z uprzedzeniem.

Naturalnie, kiedy się pisze i jest się zauważanym, trzeba liczyć się z różnymi opiniami. Nie zawsze muszą być one takie, jakich autor by oczekiwał. Negatywne oceny, jeśli zawierają się w granicach uczciwości i tolerancji, należą do standardów naukowej dyskusji. Inna rzecz, gdy się je formułuje z pozycji niezyczliwej. Recenzję oponentki Gawrońskiego wolno uznać za pożyteczną z perspektywy czytelniczego odbioru. Wykorzystując prawo do przedstawienia obrony (a ta została przeprowadzona błyskotliwie) w „Znaku”, Gawroński zyskał dodatkową możliwość pełniejszej prezentacji filozofii analitycznej (na dwadzieścia cztery strony recenzji dał dwudziestodwujęciostronicową odpowiedź, podczas gdy inicjujący „konflikt” artykuł *Pochwała filozofii lingwistycznej* liczył zaledwie trzynaście stron). Jednak uraz z powodu poczucia bezpodstawnej nieprzychylności ówczesnego środowiska „Znaku” Alfred Gawroński pielęgnuje do dziś.

Nie zawsze piszący ma szansę wyłożenia swoich racji, jak też nie każda zła ocena warunkuje zasadność obrony. Czasem zamiast publicznej debaty pozostaje pokorne czekanie, aż nowe, rzetelne opinie stłumią rozgoryczenie.

Jak zostało powiedziane, Kubiaka i Gawrońskiego łączyło zainteresowanie językiem. Wrażliwość Gawrońskiego na sensy i brzmienia słów jest w jego pismach nie mniej czytelna niż w twórczości Kubiaka. Różnica tkwi w sposobie oglądania tego, co stanowi specyfikę języka. Gawroński zajmuje się językiem naturalnym, systemowo prowadząc badania z pogranicza filozofii i języka w oparciu o rozpoznania współczesnych analityków, filozofów logiki i językoznawców: Petera Strawsona, Johna Austina, Johna Searle’a, Gottloba Fregego, Saula Kripkego, Gilberta Ryle’a, Bertranda Russella, Petera Geacha, Erica Havelocka, Charlesa Kahna czy Noama Chomsky’ego.

Działalność naukowa Alfreda Gawrońskiego w Polsce rozwijała się na przekór obowiązującym trendom, także w opozycji do tego, co w czasach PRL-u stanowiło przeciwwagę dla filozofowania poprawnego politycznie – zajmował on krytyczne stanowisko wobec lubelskiego neotomizmu egzystencjalnego, reprezentowanego przez Mieczysława Krąpca, i wobec fenomenologii⁴⁵. Zafascynowany myślą lingwistyczną, zachowując niezależność od

⁴⁴ Bieliński, dz. cyt., s. 89. Zob. też e, *Luksus*, „Twórczość” 29(1973) nr 10(339), s. 105-107.

⁴⁵ Zob. A. Gawroński, *Ani scholastyka, ani fenomenologia*; też e, *Kiedy „być” znaczy „istnieć”? Archeologii pytań metafizycznych*, „Znak-Idee” 1990 nr 2, s. 3-18. (Tom ten, zatytułowany „Język i metafizyka. Dziś i jutro filozofii polskiej”, zredagowany został przez Jarosława Gowina i Henryka Woźniakowskiego). Zob. też: *Dyskusja*, „Znak-Idee” 1990 nr 2, s. 30-55.

ośrodków uniwersyteckich, Gawroński podejmował śmiało polemiki, odważnie formułując diagnozy, i z zapalem prezentował nieznane lub mało popularne koncepcje filozoficzne, samodzielnie tłumacząc wypisy z dzieł anglosaskich analityków⁴⁶. Niechęć wobec błędnych teorii polskich filozofów niekiedy przybierała u niego charakter nielitościwy i bezkompromisowy. O współczesnym tomizmie lubelskim na przykład nie wahał się mówić, że to filozofia „wykazująca po prostu niedouczenie się jego przedstawicieli w zasadniczych kwestiach, w których filozofia XX-go wieku zrobiła ogromne postępy”⁴⁷. Ten neotomizm, zdaniem Gawrońskiego, uprościł i zubożył rzeczywistość, bo też metafizyka, którą zaoferował, wygląda ubogo i nieciekawie, nie przystaje do świata faktycznego, zważywszy na to, że istnienie w ramach tej doktryny jest tożsame z aktualnością⁴⁸. Autor *Wizji i argumentacji w filozofii* zarzucił Krapcowi terminologiczne nadużycia i opieranie się na błędnych ustaleniach św. Tomasza dotyczących dzieł Arystotelesa. Mimo sprzeciwu w zasadniczych kwestiach Gawroński docenia tomistyczną antropologię: koncepcję człowieka jako jedności materialno-duchowej⁴⁹. Bliski jest mu tomizm w wydaniu Jacques’a Maritaina i Étienne Gilsona.

Bezpardonowy okazuje się Gawroński także wobec innych stanowisk filozoficznych, między innymi wobec Alfreda Tarskiego, jakkolwiek szkołę lwowsko-warszawską ceni najbardziej chyba z polskich ośrodków filozoficznych. Wiele wysiłku wkłada w to, by udowodnić, że nie istnieje tak zwany paradoks kłamcy (też „koło kłamców”). Swoją koncepcję prawdy ukonstytuował w teorii metatekstu.

Fenomenologom ma za złe, iż nie uwzględniają tego, że myśli zależą od języka i że język stanowi tworzywo, z którego człowiek twórczo korzysta w sposób zależny od społecznych reguł stosowalności słów. Nieuczciwe, w przekonaniu Gawrońskiego, jest uprawianie filozofii tak, jak robią to fenomenolodzy: językiem niedokładnym, nieściśłym, nietechnicznym, zbyt poetyckim.

Gawroński nie akceptuje antropologii ks. Józefa Tischnera. Widzi w niej pustą grę wyobraźni. Rozszczepienie człowieka na abstrakcje określane mianem „ja” wraz ze stosownym przymiotnikiem („ja transcendentalne”, „ja aksjologiczne”, „ja somatyczne”) postrzega w kategoriach absurdu. Człowiek w tej teorii przedstawia się Gawrońskiemu jako dziwny twór, czasem tylko

⁴⁶ Alfred Gawroński nie związał się na stałe z żadną instytucją akademicką. Wspólnie z prof. Andrzejem Bogusławskim i prof. Ireną Bellert prowadził seminaria przy Katedrze Lingwistyki Formalnej Wydziału Neofilologii Uniwersytetu Warszawskiego (Bogusławski był promotorem doktoratu Gawrońskiego). Wykładał filozofię analityczną w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) oraz w Papieskiej Akademii Teologicznej i w Klasztorze Dominikanów w Krakowie.

⁴⁷ Głos Gawrońskiego w *Dyskusji*, s. 54.

⁴⁸ Tego samego zdania był abp Józef Życiński. Zob. głosy Gawrońskiego i Życińskiego w *Dyskusji* (s. 30-55).

⁴⁹ Zob. G a w r o ń s k i, *Ani scholastyka, ani fenomenologia*.

mający świadomość własnej cielesności. Mimo nastawienia krytycznego – uważa filozofię Tischnera za zajmującą, dając do zrozumienia, że najbardziej szkodzi jej związek z fenomenologią.

Prowadzenie działań wbrew obowiązującym tendencjom z pewnością należy zaliczyć do przedsięwzięć zuchwałych, ale i nieprostych. Niewątpliwie tego rodzaju aktywność może satysfakcjonować samego zainteresowanego, jednak atrakcyjność zamysłu jest przeciwważona przez częstokrotny brak zgody i niechęć ze strony tych, którzy wyrażania „inności” nie akceptują. I Gawroński, i Kubiak w niekoniumkturalności własnych postaw odnaleźli sens pracy naukowej i popularyzatorskiej. W przypadku Kubiaka owa niekoniumkturalność objawiała się we wzgardzie dla powszechnych mód i konwencji, co miało przełożenie na okoliczności natury ekonomicznej. Mówiąc metaforycznie, „cztery ściany pokoju”⁵⁰ były dla Kubiaka najwymowniejszym świadectwem samostanowienia.

Gawroński podejmował się wyczynów pionierskich, przekonując do filozofii lingwistycznej, pilnie tłumacząc i interpretując interesujące go prace analityków i uwrażliwiając na potrzebę dbałości o kompetentne używanie pojęć, którymi się posługujemy, a od których w filozofii zależy precyzyjna argumentacja i budowanie poprawnych teorii.

Choć profesja filozofa różni się zasadniczo od rzemiosła pisarza, cel ich obydwu jest identyczny: dotrzeć do istoty świata, doświadczyć prawdy i dać jej świadectwo w słowach. To symptomatyczne, że zarówno dla Gawrońskiego, jak i dla Kubiaka inspiracją była poezja – sztuka, dzięki której (obydwaj wyrażali to przekonanie) człowiek wyswobadza się z ograniczeń i przekracza swą przemijalną naturę.

Kubiak perswadował: „Sztuka przeważnie jest czymś wyniesionym ponad świat, ponad jego niejednoznaczność i chaos”⁵¹. Skomplikowana próba odsłaniania prawdy, że sztuka to emanacja Absolutu, przejawia się w całej spuściźnie Kubiaka, najwnikliwiej jednak została przeprowadzona w zbiorze esejów *Półmrok ludzkiego świata*; jedna z dwóch części tego tomu nosi tytuł „Szukanie prawdy”. Sztuka w twórczości autora *Szkoły stylu* funkcjonuje w perspektywie systemu antropologicznego. Analiza dzieł sztuki, dokonywana w imię odsłaniania prawdy o człowieku, służy tu nie tylko odkrywaniu warto-

⁵⁰ To aluzja do wiersza Kawafisa *Cztery ściany mojego pokoju*, który Kubiak tłumaczył i który – mam powody przypuszczać – traktował wręcz jak autobiograficzny komentarz do własnych pasji i postawy moralnej nieschlebiania gustom innych oraz niezależności wobec tego, co materialne (zob. K. K a w a f i s, *Wiersze i proza*, tłum. Z. Kubiak, Świat Książki, Warszawa 2001, s. 133). Mieszkanie Kubiaka na Saskiej Kępie w Warszawie było tak małe, że karkołomnym wysiłkiem stawało się zaproszenie na obiad dwóch osób. Kubiak nie należał do grona pisarzy hołubionych przez mecenat państwowy, nigdy o to zresztą nie zabiegał.

⁵¹ Z. K u b i a k, *Nowa książka o Szekspirze*, „Tygodnik Powszechny” 21(1967) nr 17(952), s. 4.

ści człowieka, ale ma też na celu właśnie pomnażanie wartości w człowieku. Nietrudno zauważyć, że eseje Kubiaka są naznaczone znamieniem naukowości. Są filologiczne i, wbrew deklaracjom dewaluującym filozofię, oczywiście – filozoficzne. Obnażają treści natury egzystencjalnej i eschatologicznej. Kubiak poszukiwał dróg do takiej prawdy, która byłaby władna dać możliwość świadomego odczuwania własnej wartości. Ta perspektywa badawcza i światopoglądowa znalazła u niego oparcie w starożytnej tradycji filozoficznej oraz w chrześcijańskiej teologii (wpisała się w koncepcję personalizmu, którego podstawową zasadą jest głoszenie afirmacji osoby ludzkiej).

Kubiak nie próbował formułować poglądów w postaci kategorycznych twierdzeń. Jego rozpoznania zawierają wewnętrzny niepokój. Proces dochodzenia do prawdy o rzeczywistości ma charakter nieustannego napięcia, stanowi usiłowanie rozpoznania prawdy, a nie jej głoszenie w ostatecznym kształcie. Niepewność i powściągliwość w wyrokowaniu o rzeczach znajduje źródło w sceptycyzmie. Wydaje się, że sceptycyzm pisarza przybiera postać tyleż praktyczną, co filozoficzną, jeśli się zważy na to, iż praktyczny sceptyk, wedle definicji Adama Krokiewicza, „wysstrzega się z góry powziętych sądów, a także leniwych i lekkomyślnych uogólnień, postępuje ostrożnie od przypadku do przypadku i nie wątpi, że w ten sposób potrafi rozpoznać i unieszkodliwić złośliwe kłamstwo ludzkie” oraz przyjmuje postawę obronną, „uczuciową, wrażliwą na słowa wiarę trzyma w karchach własnego rozsądku i zależy mu na tym, żeby się nie dał okłamać, bo uważa to za oznakę swojej słabości intelektualnej i za swoją winę”⁵².

Sceptycyzm Kubiaka odslania ową praktyczną stronę, ale też i wskazuje na swe filozoficzne podstawy, które są głębsze od czystego pragmatyzmu – pokrywa się mianowicie z głównymi założeniami pierwotnego pirronizmu. Tak jak sceptycyzm starożytnych myślicieli, sprowadza się przede wszystkim do sposobu dowodzenia: niedogmatycznego i powściągliwego orzekania o rzeczach, opartego na przeświadczeniu, że każdej tezie można przeciwstawić sprzeczne z nią mniemanie⁵³.

Filozoficzny sceptycyzm tym odbiega ponadto od praktycznego, najogólniej rzecz ujmując, że rozróżnia kłamstwo słowne od duchowego, które uważa za daleko gorsze. Z owym rysem filozoficznym mamy do czynienia także w twórczości eseistycznej Kubiaka. Pirrońskie oblicze sceptycyzmu autora *Szkoły stylu* wiąże się z tym, że jego myśl bliska jest nauce Demokryta, jakkolwiek ten grecki moralista sceptykiem nie był. Etyka filozofa z Abdera wy-

⁵² A. K r o k i e w i c z, *Sceptycyzm grecki. Od Pirrona do Karneadesa*, Pax, Warszawa 1964, s. 20.

⁵³ Nie znaczy to, że Kubiak nie ulegał urokom bałamutnego dowodzenia. Wątpliwe diagnozy wiążą się z oceną świata antycznego. Eksponując z pozycji oskarżycielskiej niedostatki współczesności, eseista kompensował sobie owe braki kreowaniem pięknego i wzniosłego obrazu starożytności.

warła jednak nie miały wpływ na Pirrona, który cytował Demokryta tak często jak Homera⁵⁴. W systemie filozoficznym Pirrona dosyć wyraźnie przegląda się Demokrytejska doktryna o słabości człowieka i równie widoczny jej ślad znajdujemy w eseistyce Kubiaka. Chociaż jego światopogląd buduje się na wierze chrześcijańskiej, a zatem ma podstawę w zupełnie innym systemie niż nauka Demokryta (wedle niego dusza ludzka, złożona z atomów, miała naturę śmiertelną), uwagę eseisty (przyjmującego rolę jakby wyraziciela ogólnych trosk każdego człowieka) zaprzatają te same problemy, które towarzyszyły rozmyślaniom starożytnego mędrca i jemu współczesnych.

Główną postacią duchowego bólu był i jest lęk człowieka o siebie samego. Uwolnienie się od trwogi wynikającej z własnej egzystencji ciekawi Kubiaka w nie mniejszym stopniu niż sztuka, bo też sztuka sytuuje się w rozważaniach eseisty właśnie w kontekście problematyki kruchego bytu człowieka. Chociaż pisarz krytykuje racjonalizm w skrajnej postaci, jego zaufanie do rozumu jest niewątpliwe, podobnie jak Demokryta, mimo że ten – w przeciwieństwie do Kubiaka – wyłącznie na rozumie opierał swą naukę. Demokrytejski aforyzm: „Nieutulony smutek odrętwiałej duszy wypędź rozumowaniem”⁵⁵, nie byłby zapewne obcy przekonaniom eseisty. Pisarz nigdy nie deprecjonował rozumu jako drogi poznania i wewnętrznego doskonalenia.

Warty zaznaczenia okazuje się fakt, że refleksje Kubiaka, wyłożone w esejach, jakkolwiek inspirują się filozofią, to konstruowane są z pozycji, której obce wydają się filozoficzne spekulacje myślowe i terminologia naukowa⁵⁶.

⁵⁴ Zob. K r o k i e w i c z, dz. cyt., s. 61n. Zob. też: t e n ż e, *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Pax, Warszawa 1960.

⁵⁵ Cyt. za: t e n ż e, *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, s. 97.

⁵⁶ Stwierdzenie to może wydawać się sprzeczne z tym, co zostało już zasygnalizowane – że eseistyka Kubiaka jest filozoficzna i ma wyznaczniki naukowości. To jednak tylko pozorna niekonsekwencja. W rzeczywistości chodzi o to, że autor *Uśmiechu kore*, realizując ambicje naukowe (na przykład prezentuje wywód o istnieniu Boga, którego podstawę stanowi intuicja i analiza faktów oraz interpretacja dzieł literackich), posługuje się nienaukowym językiem, to znaczy nie korzysta ze specjalistycznego słownictwa i rezygnuje ze ścisłości sformułowań (na rzecz wyrażania metaforycznego). Obce Kubiakowi są również takie perspektywy badań, które opierają się na konkretnych założeniach metodologicznych. Eseje z natury rzeczy nie prezentują usystematyzowanej wiedzy, jak czyni to nauka, chociaż sytuują się na pograniczu nauki. Od eseisty wymaga się, aby unikał dyskursywności charakterystycznej dla stylu naukowego. Metoda niedopowiedzeń, fragmentaryczność, nieostateczność wypowiedzi, obrazowość zamiast pojęciowych abstrakcji czy nastrojowość – sytuują esej w opozycji do nauki, zbliżając go do sztuki literackiej. Z drugiej jednak strony, stawianie problemów, zainteresowanie dla rzeczy ważkich, takich jak: człowiek, społeczeństwo, życie (co w konsekwencji powoduje, że mówi się o antropocentryzmie owego gatunku), znamionuje właśnie naukowość. Tym samym wolno sądzić, że filozoficzność wyrażona w postaci refleksyjnej, niefinalnej, niedającej rzeczowych, pewnych, jasnych odpowiedzi albo nawet nieudzielająca w ogóle odpowiedzi na poruszane kwestie, a jedynie operująca sugestiami, analogiami, asocjacjami stoi w zupełnej niezgodzie z filozoficznymi spekulacjami myślowymi (zob. R. S e n d y k a, *Nowoczesny esej. Studium historycznej świadomości gatunku*, Universitas, Kraków 2006).

Cechę charakterystyczną stanowi zaś swoista emocjonalność, osiągająca niejednokrotnie wymiar poetyckich ekspresji, dzięki czemu refleksje owe nabierają dobitniejszej wyrazistości.

Oczywiście Kubiak jest autorem także książek naukowych (czy raczej popularnonaukowych), ale i one unaoczniają mariaż uczonego wywodu z emocjonalnością. Przykład stanowią *Dzieje Greków i Rzymian*, które wymownie poświadczają zainteresowanie pisarza istotą człowieczeństwa, sensem życia i sensem świata. W „udręczonych dziejach”, w „oblędzie potocznej historii”, nazywanej tam ironicznie „ludzką”⁵⁷, Kubiak w tonie melancholii kreśli obrazy stworzenia delikatnego i krótkotrwałego. I nie jest to człowiek, którego jednodniowość eseista często przypominał. W *Dziejach Greków i Rzymian* znalazło się miejsce nawet dla... ważki, dla owada nawiedzającego nocną porą pokój pisarza, gdy ten trudził się nad mroczną historią Aten. Fragment o ważce, wkomponowany zupełnie niespodziewanie, mimowolnie, jest – czuje się to – czymś koniecznym i istotnym w całości owej rozprawy. Tej całości, przed której poznaniem autor książki jakby chciał ochronić czytelnika, mówiąc: „kto chce ustrzec się rozpacz, powinien unikać studiowania historii”⁵⁸. Nie ma przesady w stwierdzeniu Malewskiej, że Kubiak to dyskretny i pełen smaku erudyta, który jest predestynowany do zadań delikatnych, do wiernej czułości.

Autor *Uśmiechu kore* postrzegał kondycję ludzką w sposób wolny od naiwności. Stała się nie ulegać żadnym złudzeniom, żadnym ideologiom. Ale mimo goryczki, powagi i grozy wylaniającej się z literackiej i rzeczywistej wizji świata, jego eseje charakteryzują się lekkością stylu, refleksyjną delikatnością i jasnością. Dzieła, które Kubiak stworzył, euforie, które rozniecał w czytelnikach to, bez wątpienia, polskie dziedzictwo duchowe. Autor *Brewiarza Europejczyka* uświadamiał to sobie. Ufał, że słowa są niczym kamienie: „Wiedz o tym – że słowo jest materią sztuki tak twardą jak kamień. I pokrewną kamieniowi. Grecja, od dzieciństwa ukochana Grecja, trwa najbardziej w kamieniach i w słowach. Zanim odejdiesz do Innego Świata, masz tu przemienić się w słowa. Takie, które po tobie zostaną wśród ludzi”⁵⁹.

Zostały. Kubiak trwa w słowach. Razem z Meleagrem, którego epitafium przetłumaczył, nadając mu znaczący tytuł *Epitafium własne*, mówi do nas i teraz serdecznie:

Cicho stąpaj, przechodniu. Tu snem, co wszystkim ludziom
Jest przeznaczony, starzec pośród pobożnych śpi,
[...]

⁵⁷ K u b i a k, *Dzieje Greków i Rzymian*, s. 18, 193, 355.

⁵⁸ Tamże, s. 302.

⁵⁹ T e n ż e, *Przemienić się w słowa*, w: tenże, *Literatura Greków i Rzymian*, Świat Książki, Warszawa 1999, s. 583.

Jeśliś z Syrii – salam! Jeśli z Fenicji – najdios!
Jeżeliś Grekiem – witaj! To samo powiedz mi ty⁶⁰.

Nie pożegnał się, to powitanie. Zaproszenie do kolejnej rozmowy – w przestrzeni dzieł wiecznych, w wędrówkach po stuleciach, w półmroku ludzkiego świata.

Zatem – nie czas na milczenie. Ale zanim pochylimy się nad Gilgamešem, nad Homerem, chciałabym podzielić się jeszcze jedną refleksją. Otóż, kiedy rozpamiętuję moje (krótkie) doświadczenie przyjaźni z Kubiakiem, jak i z Gawrońskim, także ich wzajemny szacunek⁶¹, ciągle mam w pamięci aforyzmy Epikura, który niczego chyba tak nie cenił, jak przyjaźni. Jego maksymy pobrzmiewają roztropnością i hołdują idei umiaru. Słowa, które z pełną odpowiedzialnością poleciłabym każdemu, nawet ryzykując posądzenie o stronniczość albo pompatyczność, brzmią tak: „Czcic mędrca to wielkie dobro dla tego, który czci”⁶².

⁶⁰ T e n ż e, *Od Erinny do Meleagra*, w: tenże, *Literatura Greków i Rzymian*, s. 377.

⁶¹ Nie byłoby nadużyciem określenie więzi, jaka ich łączyła, braterstwem. Opowiadał mi Gawroński o swoim przypadkowym spotkaniu z żoną Kubiaka w niedługi czas po śmierci przyjaciela, spotkaniu w jakimś tłumnym miejscu. Pani Henryka Kubiak, z powodu choroby cierpiąca na braki pamięci, spojrzała głęboko w oczy swojemu niespodziewanemu rozmówcy i powiedziała tylko: „Wy byliście jak bracia”.

⁶² Słowa te przełożył Kubiak (Z. K u b i a k, *Epopcja hellenistyczna*, w: tenże, *Dzieje Greków i Rzymian*, s. 196).

WOKÓŁ METODY

Catherine MALABOU

O PRZYSZŁOŚCI HUMANISTYKI*

To, co ludzkie, jest plastyczne. Oznacza to, że samo nadaje sobie formę, że potrafi się przekształcać, kreować i kształtować i że jest tym właśnie procesem kreowania siebie i nie może być niczym innym poza nim. Jeśli zaś dyscypliny humanistyczne muszą znajdować się na pograniczu, to sytuują się tam w takim stopniu, w jakim muszą nieustannie na nowo kreować swoje własne istnienie i swój sens w odpowiedzi na plastyczność tego, co ludzkie.

Nie chcę się wypowiadać na temat nauk humanistycznych ogólnie, przedstawię natomiast swoje własne, a więc siłą rzeczy stronnicze ujęcie ich problemu. Formułuję go następująco: trzeba na nowo zarysować granice między humanistyką a nauką w sensie science. Konieczność ta wypływa z faktu, że najbardziej precyzyjne pojęcie granicy powstaje i wyrażane jest dziś w obrębie nauki i nie należy już do obszaru dyscyplin, które stanowią humanistykę. Nauki ściśle stopniowo stają się dyskursem na temat pogranicza, dyskursem na temat granic, i zaczynają w ten sposób odbierać dyscyplinom humanistycznym właściwą im treść oraz ich zadanie, którym jest właśnie refleksja nad pograniczem i granicami. Nie chcę też wypowiadać się o nauce ogólnie i chociaż namysł nad nowym ujęciem pogranicza i granicy niewątpliwie wspólny jest współczesnej matematyce, fizyce czy naukom medycznym, to polem, na którym można go najlepiej dostrzec i gdzie ujawnia się on jako najbardziej spektakularny, pozostaje biologia, a w szczególności neurobiologia.

Przyszłość wszelkiego dyskursu czy też praktyki dyskursywnej bez względu na to, czy ma ona charakter filozoficzny, literacki czy naukowy, jest pochodną plastyczności jej pogranicza oraz jej granic, czyli jej podatności na przyjmowanie nowych form pochodzących z zewnątrz (a zatem jej elastyczności i formowalności), jak również jej zdolności do nadawania nowych form innym dyskursom. Termin „plastyczność” oznacza więc otrzymywanie formy (w tym sensie plastyczny jest na przykład marmur), ale także jej nadawanie (z czym mamy do czynienia w sztuce czy choćby w przypadku operacji plastycznej).

* Copyright © 2014 Transeuropéennes. Niniejszy artykuł, pod tytułem *The Future of Humanities*, ukazał się w czasopiśmie „Transeuropéennes. International Journal of Critical Thought”. Redakcja kwartalnika „Ethos” wyraża podziękowanie autorce artykułu za udzielenie zgody na opublikowanie jego polskiego przekładu.

Wydaje się, że humanistyka, a w szczególności filozofia kontynentalna, zatraciła zdolność precyzyjnego myślenia o swojej własnej plastyczności, a w związku z tym zasadniczego znaczenia nabiera dialog nauk humanistycznych z neurobiologią, w której pojęcie to pojawia się pod nazwą neuroplastyczności. Dialog ten jest niezbędny, aby dyscypliny humanistyczne mogły przeciwstawić się niebezpieczeństwu, w którym się znalazły, a mianowicie dążeniom do określenia ich jako bezużytecznych czy też bezproduktywnych, i aby nie zostały wchłonięte, wręcz „zjedzone żywcem” przez nauki ścisłe, nie będąc nawet tego świadome. W jaki sposób zatem toczyć rzeczywisty dialog, który odbywałby się w postawie wzajemnego szacunku, a jednocześnie prowadził do nakreślenia na nowo pogranicza tych dziedzin oraz ich granic? Czy możliwa jest neuroplastyczność humanistyki, która z jednej strony wprowadziłaby pewną plastyczność do niej samej, a z drugiej nieco teorii krytycznej do neurobiologii?

Aby sformułować wstępną odpowiedź na to pytanie, zestawię ze sobą dwa teksty filozoficzne poświęcone tematowi przyszłości nauk humanistycznych. Pierwszy z nich to esej Michela Foucaulta zatytułowany *Czym jest Oświecenie?*¹, drugim zaś jest książka Jacques’a Derridy *Uniwersytet bezwarunkowy*². Zarówno Foucault, jak i Derrida stawiają znak równości między humanistyką a krytyką czy też postawą krytyczną jako taką. Według Foucaulta, skoro nauki humanistyczne całkowicie pokrywają się z obszarem, który Kant wytyczył jako obszar krytyki bądź postawy krytycznej, trzeba widzieć w nich przyszłość krytyki. Derrida zgadza się z Foucaultem i twierdzi, że niezależnie od tego, czy nowe nauki humanistyczne obejmowałyby dyskusje krytyczne, czy dekonstrukcyjne³, powinny pozostać „ostatecznym miejscem krytycznego oporu (l’ultime lieu de résistance critique)”⁴.

Włączenie humanistyki w obszar krytyki czy postawy krytycznej spowodowane jest faktem, że krytyka, w sensie Kantowskim, jest właśnie dyskursem na temat granic i pograniczy. „Krytyka – zdaniem Foucaulta – polega w istocie na analizie i refleksji dotyczącej granic”⁵. Tak w przekonaniu Foucaulta, jak i Derridy, dyscypliny humanistyczne nie zajmują się jakimiś konkretnymi treściami, lecz skupiają się na kwestii swoich własnych granic i na sensie granicy jako takiej. Nie istnieje zatem właściwie jakieś wewnątrz ani zewnątrz humanistyki, ponieważ humanistyka stanowi w istocie ciąg granic między swoim

¹ Zob. M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, w: tenże, *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 276-293.

² Zob. J. Derrida, *Uniwersytet bezwarunkowy*, tłum. K.M. Jaksender, Wydawnictwo Libron-Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2014.

³ Por. tamże, s. 16.

⁴ Tamże, s. 17.

⁵ Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, s. 289.

wnętrzem a zewnątrz, których konkretny status jest rezultatem wyłącznie owej ruchomej i plastycznej operacji, w rezultacie której przedmiot nauk humanistycznych każdorazowo umiejscowiony zostaje jako p o g r a n i c z e oraz n a p o g r a n i c z u. Foucault podkreśla: „Trzeba umknąć alternatywie wewnątrz-zewnątrz i znaleźć się na granicach”⁶. Podobnie pisze Derrida: „Dotykamy tu [...] samej granicy pomiędzy zewnątrz a wewnątrz [...]. Albowiem właśnie w Naukach Humanistycznych myślimy o nieredukowalności ich zewnątrz i ich przyszłości. To w Naukach Humanistycznych myślimy o tym, że nie możemy i nie powinniśmy pozwolić się zamknąć wewnątrz Nauk Humanistycznych. Jednakże myślenie to, aby mogło stać się odważnym, a zarazem konsekwentnym, wymaga Nauk Humanistycznych”⁷.

Odwołując się również do opinii Kanta, Derrida wyprowadza wniosek, że przyszłość nauk humanistycznych zależy od tego, jak określimy samą granicę między ich wnętrzem a zewnątrz i w jaki sposób będziemy prowadzić nad nią namysł: „Na tej właśnie granicy [uniwersytet] musi zatem negocjować i organizować swój opór”⁸. Jeśli zgodzimy się z Foucaultem, że nauki humanistyczne dotyczą trzech głównych rodzajów relacji: „relacji kontroli nad rzeczami, relacji oddziaływania na innych oraz relacji z samym sobą”⁹, to trzeba uznać, że „przedmiot” tych nauk wytyczony zostaje przez trzy rodzaje granic, a mianowicie przez granice wiedzy, granice władzy politycznej i granice etyki.

Pierwszą rzeczą, którą chcę zauważyć, jest to, że zarówno według Foucaulta, jak i według Derridy pojęcie „zewnątrza” humanistyki stanowi pochodną dość mętnego pojęcia nauki, które zbiega się w ich opinii z zadaniem normalizacji, regulacji oraz kontroli. Obaj twierdzą, że trzeba skupić uwagę na kwestii granicy, ale trudno nie zauważyć, że jedna z przestrzeni wyznaczonych przez tę granicę, a mianowicie „zewnątrze”, zbieżna jest z „przestrzenią wroga”, czyli nauką. Musimy zatem postawić sobie pytanie: jakiego rodzaju granica przesądza o tym, że sens zewnątrz staje się skostniały, a konsekwentnie taki też okazuje się sens wnętrza? Foucault podaje kilka przykładów czegoś, co mogłoby owo „wnętrze” konstituować – do humanistyki należą więc „nasze sposoby bycia i myślenia, stosunki władzy, stosunki między płciami, sposoby postrzegania szaleństwa i choroby”¹⁰.

Trzy rodzaje relacji, które przywołałam, będące odpowiednikami trzech osi: wiedzy, władzy i etyki, wydają się sytuować na pograniczu dwóch możliwych sensów – wolności cechującej wewnątrz i determinizmu natury stano-

⁶ Tamże.

⁷ D e r r i d a, dz. cyt., s. 97.

⁸ Tamże, s. 98.

⁹ F o u c a u l t, *Czym jest Oświecenie?*, s. 291n.

¹⁰ Tamże, s. 290.

wiącego o zewnątrz bądź też spontanicznych działań, które charakteryzują wewnątrz, i wymuszonej pracy będącej jakością zewnątrz.

Plastyczność tej granicy zostaje jednak już od razu podważona w rezultacie stałego i trwale określonego charakteru przestrzeni, które ma ona rozdzielać w elastyczny i giętki sposób. Problematyka ta pojawia się bardzo wyraźnie także w nowej koncepcji nauk humanistycznych, o której pisze Derrida: „Nowa koncepcja Nauk Humanistycznych [...] powinna włączyć prawo [...] następnie zaś to, co w kulturze anglosaskiej – której jest pierwotnym wytworem – określa się mianem *theory* (źródłowe znaczenie teorii literackiej, filozofii, lingwistyki, antropologii, psychoanalizy *etc.*)”¹¹.

Niejasne jednak pozostaje, w jaki sposób te nowe skrzyżowania, jeśli pojawiają się tylko w obszarze nauk humanistycznych, mogą umożliwić powstanie autentycznych skrzyżowań, autentycznych formacji plastycznych granic między wewnątrz a zewnątrz. Ponadto, chociaż Derrida przypuszcza, że „wydziały genetyki, nauk biologicznych, medycyny, a nawet matematyki” potraktują te kwestie „całkiem poważnie”¹², nie podaje on żadnych konkretnych oznak takiego zainteresowania. Jak zatem wyjaśnić tę niedostateczną definicję zewnątrz, a także przyszłości nauk humanistycznych, ów brak plastyczności u ich granic?

Paradoksalnie brak ten jest wynikiem obstawania przy samym pojęciu plastyczności. Foucault pisze: „O ile jednak Kant pytał o to, z przekraczania jakich granic poznania powinniśmy zrezygnować, wydaje mi się, że dzisiejsze pytanie krytyczne powinno obrócić się w pytanie pozytywne: jaką część tego, co dane jest nam jako uniwersalne, konieczne, obowiązujące, stanowi to, co pojedyncze, przygodne, arbitralnie ograniczone”¹³.

Innymi słowy Foucault pyta: W jaki sposób możemy siebie kreować? W jaki sposób możemy siebie przekształcać? Pytania te, które wyraźnie podkreślają plastyczność nas samych, czyli plastyczność człowieka i plastyczność nauk humanistycznych, wyrażają przekonanie do tego stopnia pozytywne, że implikuje ono transgresję granic, które Kant określił jako nieprzekraczalne. To, co ludzkie, musi się formować. Przeanalizujmy teraz ową plastyczność człowieka, którą wydobywa tutaj Foucault. Chociaż upiera się on przy radykalizacji jej zakresu, to jednak pieczołowicie tłumaczy, że sama jej możliwość została faktycznie odkryta przez Kanta. W roku 1784 niemiecka gazeta „*Berlinische Monatsschrift*” zaprosiła swoich czytelników do udzielenia odpowiedzi na pytanie „Czym jest Oświecenie?”. W odpowiedzi Kanta – jedynej odpowiedzi, która została faktycznie opublikowana, myśl filozoficzna po raz pierwszy sta-

¹¹ Derrida, dz. cyt., s. 27n.

¹² Tamże, s. 82.

¹³ Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, s. 289.

nęła wobec konieczności dokonania refleksji nad swoim własnym momentem terażniejszym i podjęcia pytania: Jaką różnicę wprowadza „dzisiaj” w stosunku do „wczoraj”? Foucault pisze: „Nowatorstwo tego tekstu wydaje się polegać na tym, że stanowi on refleksję nad «dzisiaj» jako różnicą w historii i jako motywem szczególnego filozoficznego zadania. Spoglądając nań z takiej perspektywy, można dopatrzeć się, moim zdaniem, punktu wyjścia: zarysu czegoś, co możemy nazwać postawą nowoczesności”¹⁴.

Foucault porównuje Kanta z Baudelaire’em, który w *De l’héroïsme de la vie moderne* oświadczył: „Nie macie prawa gardzić terażniejszością”¹⁵. Jeśli istnieje coś takiego, jak terażniejszość w przypadku filozofii, a zatem również w przypadku nauk humanistycznych i krytyki, to ów moment terażniejszy nie może być dedukcją, lecz jest kreacją: „Człowiek nowoczesny nie dąży do odkrycia samego siebie, swych sekretów i ukrytej prawdy; to człowiek, który próbuje siebie wykreować. Owa nowoczesność nie wyzwala człowieka od właściwego mu istnienia, lecz zmusza, by podjął wyzwanie kształtowania samego siebie”¹⁶.

To, co ludzkie, jest plastyczne. Oznacza to, że samo nadaje sobie formę, że potrafi się przekształcać, kreować i kształtować i że jest tym właśnie procesem kreowania siebie i nie może być niczym innym poza nim. Jeśli zaś – jak powiedzieliśmy na początku – dyscypliny humanistyczne muszą znajdować się na pograniczu, to sytuują się tam w takim stopniu, w jakim muszą nieustannie na nowo kreować swoje własne istnienie i swój sens w odpowiedzi na plastyczność tego, co ludzkie. Przekształcanie nie oznacza tu transformacji czegoś, co istniało wcześniej, lecz samą emergencję tego, co ma zostać przekształcone. Plastyczność krytyki wskazuje na istnienie pierwszeństwa kształtowania przed istnieniem, pierwszeństwa transformacji przed tym, co ma zostać przekształcone. Oświecenie zbiega się z tą właśnie świadomością naszej plastyczności, czyli naszej wolności. Jak widzieliśmy, zdaniem Kanta plastyczność ta nie może jednak przekroczyć pewnych granic, swoich własnych granic. Plastyczność nie może stać się dogmatyczną metafizyką ani nauką. Aby pozostać plastyczna, musi respektować transcendentálny zakaz: żaden element krytyki czy też postawy krytycznej nie może stać się naukowy. Krytyka musi zachować krytyczność. To, co transcendentálne, jest zatem nieprzekraczalne, nieusuwalne. Nie może być jakiegokolwiek nauki ani jakiegokolwiek dogmatu na temat plastyczności. Nauki humanistyczne można by w takim razie zdefiniować jako dyscypliny, które wyznaczają warunki możliwości tego, co niemetafizyczne

¹⁴ Tamże, s. 282.

¹⁵ Ch. Baudelaire, *De l’héroïsme de la vie moderne*, w: tenże, *Oeuvre complètes*, t. 2, Gallimard, Paris 1976, s. 494 (cyt. za: Foucault, dz. cyt., s. 284).

¹⁶ Tenże, *La peinture de la vie moderne*, w: tenże, *Oeuvre complètes*, t. 2, Gallimard, Paris 1976, s. 694 (cyt. za: Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, s. 285).

i nienaukowe, to znaczy transcendentalnej, plastycznej kreacji tego, co ludzkie. Wiedzy, władzy politycznej, etyki.

Foucault zgadza się z Kantem we wszystkich punktach z wyjątkiem jednego, a mianowicie kwestionuje ideę transcendentalnych nieprzekraczalnych granic. Pyta: Jaka byłaby dziś adekwatna odpowiedź na pytanie „Czym jest Oświecenie?”, gdyby pytanie to zostało ponownie do nas skierowane? Co byśmy odpowiedzieli? I udziela owej zagadkowej i trudnej odpowiedzi: w przeciwieństwie do tego, co mówił w swoich czasach Kant, musimy przekraczać to, co transcendentalne, przesuwając granice i konsekwentnie radykalizować ludzką plastyczność. Czy oznacza to jednak, że nauki humanistyczne muszą otworzyć się na swoje zewnątrz, czyli na nauki ścisłe? Absolutnie nie: „Krytyka nie będzie dalej miała na celu znalezienia formalnych struktur o wartości uniwersalnej, ale raczej historyczne poszukiwanie zdarzeń, które doprowadziły nas do ustanowienia siebie i do rozpoznania siebie jako podmiotów tego, co robimy, mówimy, myślimy”¹⁷. Możliwość przekroczenia tego, co transcendentalne, zbiega się z samym jego pojęciem jako struktury formalnej. Dla Kanta wolność jest strukturą uniwersalną; stanowi ona transcendentalną możliwość plastyczności. Dla Foucaulta definicja ta jest ciągle jeszcze zbyt dogmatyczna, nazbyt normalizująca, pozostaje zakorzeniona w tej samej regule co nauka, czyli w uniwersalizmie. W przeciwieństwie do tego, co mówi Kant, wolność jest historyczna i przygodna. Kreowanie siebie to proces przygodny. W tym sensie – i to stanowiłoby zdaniem Foucaulta przyszłość humanistyki – trzeba by opierać się na krytyce, która nie byłaby transcendentalna. „Krytyka nie jest transcendentalna”¹⁸ – formuła ta może wydawać się nad wyraz szokująca, niemniej jednak otwiera pole nowej ontologii, „historycznej ontologii nas samych”¹⁹, która musi odwrócić się od wszelkich projektów roszcujących sobie prawo do globalności i radykalizmu”²⁰. Raz jeszcze powróćmy do tego bardzo ważnego fragmentu: „W tym znaczeniu krytyka nie jest transcendentalna, jej celem zaś nie jest czynienie możliwą metafizyki: jej cel jest genealogiczny, a metoda archeologiczna. Archeologiczna – a nie transcendentalna – w tym sensie, że nie będzie starała się poszukiwać uniwersalnych struktur wszelkiego poznania bądź wszystkich możliwych działań moralnych, lecz spróbuje traktować dyskursy artykułujące to, co myślimy, mówimy i robimy, jako zdarzenia historyczne. Krytyka ta będzie zaś analogiczna w tym sensie, że [...] spróbuje doszukiwać się w przygodności, która uczyniła nas tym, czym jesteśmy, możliwości tego, że kiedyś nie będziemy żyć, działać czy myśleć

¹⁷ Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, s. 289.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 290.

tak, jak żyjemy, działamy czy myślimy obecnie. Nie jest to próba umożliwienia metafizyki, która ostatecznie stanie się nauką, lecz próba nadania nowego impetu, tak silnego i dalekosiężnego, jak to tylko możliwe, nieskończonemu dziełu wolności²¹.

Analiza ta przystaje do tego, co Derrida w *Uniwersytecie bezwarunkowym* określa jako zadanie humanistyki: dekonstrukcji tego, co jest właściwe człowiekowi czy humanizmowi²². Transgresja tego, co transcendentalne, zakłada, że samo pojęcie granicy czy pogranicza wypływa z przygodnej, to jest historycznej, podlegającej przeobrażeniom, zmiennej dekonstrukcji granicy tego, co „właściwe”.

Przedstawię teraz ostatni komentarz do Foucaultowskiego projektu, nawiązując do jego konkluzji. Dekonstrukcja czy też przekraczanie tego, co transcendentalne, oznacza e k s p e r y m e n t o w a n i e na tym czymś: „Owa postawa historyczno-krytyczna musi być [...] postawą eksperymentalną. [...] Dlatego też filozoficzny *êthos* właściwy krytycznej ontologii nas samych określiłbym jako historyczno-praktyczny sprawdzian granic, jakie możemy przekroczyć, a zatem jako pracę, której możemy dokonać na sobie jako wolne istoty²³. Tu Foucault wskazuje na „bardziej konkretne transformacje [...] w kilku obszarach, dotyczących naszych sposobów bycia i myślenia, stosunków władzy, stosunków między płciami, sposobów postrzegania szaleństwa i choroby²⁴. Humanistyka powinna zatem otworzyć drogę dla różnorodnych myśli i technik transformacji „ja”, kreowania tego, co transcendentalne, przesuwania granic. W ostatniej części swojej książki Derrida dochodzi do tego samego wniosku: powinniśmy nadać humanistyce wymiar eksperymentalny, wykorzystując wszystkie pola, które implikują krytykę tradycyjnie rozumianej podmiotowości²⁵.

Problem polega na tym, że pojęcie doświadczenia jako takie nie jest badane ze względu na samo siebie. Rzucenie wyzwania temu, co transcendentalne, z konieczności równoznaczne jest z rzuceniem wyzwania temu, co empiryczne – bez tego, co empiryczne, nie ma bowiem tego, co transcendentalne. Foucault wyraźnie utożsamia empirię z historią i przygodnością, Derrida zaś z praktykami dekonstrukcyjnymi.

Obaj jednak milczą na temat przejścia od Kantowskiego rozumienia transformacji „ja” do jej pojmowania dekonstrukcyjnego bądź archeologicznego czy też genealogicznego, na temat przejścia od tego, co transcendentalne, do tego, co przygodne. Co takiego umożliwiło to przejście, co pozwoliło na pod-

²¹ Tamże, s. 289.

²² Por. D e r r i d a, dz. cyt., s. 81-85.

²³ F o u c a u l t, *Czym jest Oświecenie?*, s. 290.

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. D e r r i d a, dz. cyt., s. 83-89.

danie tego, co transcendentalne, eksperymentowi, co sprawiło, że to, co transcendentalne, stało się materiałem plastycznym? Dzięki czemu granice stały się kontyngentne i całkowicie plastyczne? Jaki to rodzaj transformacji?

Kwestia ta nie pojawia się wyraźnie ani w dyskursie Foucaulta, ani w dyskursie Derridy. Obaj mówią o historycznych transformacjach krytyki, lecz ich nie konkretyzują. Sądzę, że tym, co umożliwiło tę plastyczną zmianę plastyczności, była w znacznej mierze plastyczność, która dopiero od niedawna uważana jest za obserwowalną i oczywistą, a o której do połowy dwudziestego wieku jeszcze nie słyszano. Myślę o plastyczności mózgu, o której można by powiedzieć, że w pewnym sensie działała za plecami filozofii kontynentalnej. Transformacja tego, co transcendentalne, w materiał plastyczny nie przyszła z wnętrza nauk humanistycznych. Pochodzi ona natomiast z ich zewnątrz i łączy się z pojęciem plastyczności neuronów. Nie twierdzę jednak, że plastyczność tego wszystkiego, co ludzkie, należy redukować do serii wzorców neuronalnych ani że przyszłość nauk humanistycznych polegać będzie na tym, że staną się one naukami ścisłymi, jeśli nawet neuronauka dąży obecnie do opanowania nauk o człowieku (myślę o neurolingwistyce, neuropsychoanalizie, neuroestetyce czy neurofilozofii). Mówię jedynie, że w obecnym momencie nauki humanistyczne nie biorą pod uwagę faktu, iż mózg jest jedynym organem, który wytwarza nowe połączenia, rozwija się i konserwuje dzięki temu, że się zmienia, że nieustannie przekształca swoją strukturę i swój kształt. Można w tym miejscu przywołać książkę Normana Doidge'a *The Brain That Changes Itself*²⁶. Doidge wykazuje, że ów zmieniający się, samokształtujący się organ zmusza nas do opracowywania nowych paradygmatów transformacji.

Modyfikowalność obwodów i połączeń neuronalnych wskazuje, że istnienie stałej granicy między tym, co transcendentalne, a tym, co empiryczne, jest nieprawdopodobne. Neuroplastyczność to fakt empiryczny, mózg zaś – jak pisze Antonio Damasio – jest organem zapewniającym „reprezentację świata zewnętrznego w kategoriach modyfikacji, które powoduje on w ciele właściwym”²⁷. Biologia zajmuje się materialnością i surowymi faktami. Jednocześnie jednak, ponieważ sens naszego biologicznego istnienia polega na jego nieokreśloności, a zatem wolności, można powiedzieć, że budulec mózgu ma naturę transcendentalną, dającą się udoskonalać, będącą nośnikiem sensu, samoorganizującą się, otwartą na przyszłość. Na organizację mózgu ma wpływ doświadczenie, a zatem mózg wymaga ćwiczeń, eksperymentowania, a z powodu takiej właśnie jego natury obwody mózgu nieustannie się zmieniają i przeorganizowują. Jasne się zatem staje, że nie możemy już myśleć

²⁶ Zob. N. Doidge, *The Brain That Changes Itself*, Penguin, New York 2007.

²⁷ A.R. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1999, s. 258.

o naszych relacjach kontroli nad rzeczami, o naszych relacjach oddziaływania na innych czy o naszych relacjach z samym sobą, nie stawiając pytań dotyczących owej zdolnej do samodzielnego przekształcania się podstawy naszej podmiotowości.

Nie rozumiemy, jak to, co transcendentale, staje się empiryczne, nie zgłębiwszy przestrzeni, którą otwiera przed nami neuroplastyczność. Oznacza to jednak, że „zewnątrze” nauk humanistycznych traci swój charakter zagrożenia i staje się zewnątrz materialnym, bez którego krytyka pozostanie zredukowana do relatywizmu i polimorfizmu studiów nad kulturą. I odwrotnie, „wnętrze” nauk humanistycznych może przyczynić się do odnowienia starej koncepcji plastyczności wszystkich pograniczy.

W *Uniwersytecie bezwarunkowym* Derrida, przechodząc do definicji, czym mogą być nowe nauki humanistyczne, stwierdza: przyszłości humanistyki przewidzieć się nie da, a jeśli stanie się coś nowego, jeśli zaistnieje prawdziwe wydarzenie, zakłóci ono cały horyzont oczekiwań: „Jeśli coś, co się wydarza, należy do horyzontu tego, co możliwe [...] to nie wydarza się ono w pełnym znaczeniu tego słowa. A zatem, jak często próbowałem to wykazać, wydarzyć się może tylko to, co niemożliwe”²⁸. Przyszłość humanistyki można zatem pomyśleć jedynie jako nieprawdopodobne nadejście absolutnego „przychodzącego”²⁹. Czy jesteśmy w takim razie skazani na oczekiwanie, że przyszłość humanistyki wypełni się w jakimś czasie mesjańskim, który równie dobrze może nie nadejść? I czy jest to mesjanizm, którego pragniemy?

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

²⁸ D e r r i d a, dz. cyt., s. 92.

²⁹ Tamże, s. 91.

Maciej KASPRZYK
Maciej S. KUDELSKI

CZY NALEŻY SIĘ OBAWIAĆ REWOLUCJI W NAUCE? O przyszłości uprawiania nauki w obrębie szkół badawczych oraz o interdyscyplinarność

Warto postawić pytania: Jak powinna i jak może wyglądać nawigacja między paradygmatami w łonie określonej szkoły naukowej, zwłaszcza w obrębie szkoły zajmującej się uprawianiem nauki, która ze swej natury jest interdyscyplinarna? Czy scholarstwo implikuje obciążenie balastem lęku przed zmianami o dużej doniosłości, czy też jest zgola odmiennie?

W literaturze podejmującej problematykę metodologii nauk, a także w tych pracach (między innymi z dziedziny socjologii), które stawiają sobie za cel dookreślenie, jakie postawy uczonych są dobrze widziane, a jakie nie, bardzo często krytyce poddawane jest uprawianie nauki w obrębie tak zwanych szkół badawczych. Podkreśla się wady prowadzenia działalności badawczej w sposób tak zorganizowany, niejednokrotnie zapominając o tym, jak wiele dobrego przyniosło kreowanie przestrzeni wymiany prądów myślowych¹, jakimi są szkoły.

UPRAWIANIE NAUKI W OBRĘBIE SZKOŁY PUNKT WYJŚCIA

„Szkoła uprawiania nauki” jest pojęciem wieloznacznym. W najszerszym rozumieniu oznacza ono wspólnotę uczonych, która zajmując się konkretną dyscypliną naukową, hołduje określonym zasadom. Zasady te mają zwykle istotny wpływ na skutki, jakie przynosi kooperacja uczonych, i stanowią czynnik, w którym możemy upatrywać podstawy pracy twórczej prowadzącej do rezultatów lepszych niż osiągalne przez indywidualnego badacza. Możemy nawet pokusić się o stwierdzenie, że rezultaty badań prowadzonych w obrębie szkół będą spełniać wyższe kryteria, zarówno ilościowe, jak i jakościowe. Funkcjonowanie w tej samej „wspólnocie myślowej” – a takimi wspólnotami niewątpliwie są szkoły – stwarza doskonałą płaszczyznę komunikacji między badaczami. Porozumienie to owocuje najczęściej większą skalą prowadzonych

¹ Zob. J. G o ć k o w s k i, *Ethos nauki i role uczonych*, Secesja, Kraków 1996.

badania, a także większą liczbą ich wymiernych wyników, czyli potwierdzonych lub sfalsyfikowanych hipotez². Mówiąc o zespole badawczym, najczęściej mamy na myśli zespół utworzony doraźnie, do rozwiązania jakiegoś konkretnego problemu, szkoła natomiast lokuje się w znacznie szerszym obszarze temporalnym. Hołduje ona określonym wartościom, podczas gdy w przypadku zespołu badawczego ten aksjologiczny wymiar bywa niekiedy bagatelizowany.

Owo porozumienie między uczonymi nie stanowi przeszkody w prowadzeniu twórczych sporów i krytycznej refleksji. Bariere taką mogłaby stwarzać swoista zmowa, polegająca na kreowaniu naukowego tabu, czyli obszaru założeń, których badaczowi identyfikującemu się z danym środowiskiem podważać lub naruszać nie wolno. W przypadku szkoły naukowej zgodzić się należy na przyjęcie założeń podstawowych, a nawet na nadanie im statusu wyjątkowego, niedopuszczalny jest jednak brak prowadzenia wokół nich dyskusji.

PARADYGMAT A INTERDYSCYPLINARNOŚĆ

Za absolutną podstawę badań prowadzonych w obrębie szkoły naukowej należy przyjąć wytworzony przez nią paradygmat. Pojęcie paradygmatu najczęściej rozumiane jest w sposób przyjęty przez Thomasa Kuhna³. Zgodnie z tym ujęciem, w obrębie każdej nauki na danym etapie jej rozwoju występuje jeden, wiodący paradygmat, czyli właściwy, adekwatny do wymagań problemu badawczego wzorzec postępowania.

Należy jednak pamiętać, że wzorzec postępowania często nie może ograniczać się wyłącznie do jednej dyscypliny naukowej. Rozwiązywanie problemów interdyscyplinarnych może angażować kilka paradygmatów. W takim przypadku mówimy o dyscyplinach wieloparadygmatycznych. W odniesieniu do nich paradygmat rozumiany tak, jak rozumiał go Kuhn, sprawdza się tylko częściowo, gdyż stanowi on element pewnej złożonej całości.

W przypadku dyscyplin wieloparadygmatycznych, które absorbują zróżnicowane instrumentarium metodologiczne i odwołują się do kilku wzorców postępowania, pojęcie paradygmatu traci swoje „klasyczne” znaczenie, występuje tu bowiem coś, co możemy określić jako zestrój paradygmatów. W dyscyplinach wieloparadygmatycznych najważniejszym kluczem porządkującym jest bowiem cel, jaki badacz lub grupa badaczy zamierza poprzez swoje działania osiągnąć. Zorientowanie na cele prowadzi do współistnienia w ramach jednej

² Przykładem może być chociażby tak zwana lubelska szkoła filozoficzna, uprawiająca również filozofię prawa. Zob. M. K a s p r z y k, *Filozofia prawa Lubelskiej Szkoły Filozoficznej*, Stowarzyszenie Przeszłość-Przyszłość, Nałęczów 2014.

³ Zob. T. S. K u h n, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, Aletheia, Warszawa 2001.

dyscypliny kilku paradygmatów (w rozumieniu, jakie nadał temu pojęciu Kuhn). Pochodną interdyscyplinarności jest więc symultaniczność paradygmatów.

Warto zatem postawić pytania: Jak powinna i jak może wyglądać nawiązanie między paradygmatami w łonie określonej szkoły naukowej, zwłaszcza w obrębie szkoły zajmującej się uprawianiem nauki, która ze swej natury jest interdyscyplinarna? Czy scholarstwo implikuje obciążenie balastem lęku przed zmianami o dużej doniosłości, czy też jest zgola odmiennie?

Istotne znaczenie ma w tej kwestii śmiałość samych badaczy, a zwłaszcza postawa osób, które w środowiskach uczonych pełnią funkcję animatorów. Odwaga badaczy zależy zaś od wielu czynników, w szczególności od przywiązania do określonej tradycji badawczej.

W przypadku prac interdyscyplinarnych zmianami o dużej doniosłości nie są jedynie decyzje wyłączające określone paradygmaty, lecz także te decyzje, które dopuszczają do głosu paradygmaty nowe. Optymalne warunki rozkwitu nauk, których właściwością jest interdyscyplinarność, może więc stworzyć grupa aktywnych fachowców pracujących na gruncie różnych paradygmatów i cechujących się głębokim poczuciem sensu uprawiania nauki w taki właśnie a nie inny sposób, a zarazem szczególnego rodzaju otwartością. Powinni oni zatem z jednej strony prezentować przywiązanie do paradygmatu i szkoły, a z drugiej – taką postawę wobec innych paradygmatów (zarówno w dziedzinie przez nich uprawianej, jak i w dziedzinach, które wobec niej pełnią rolę nauk pomocniczych), aby ich z założenia nie odrzucać, lecz zachować gotowość poddania ich rzetelnej analizie. Po przeprowadzeniu tej rzetelnej analizy możliwe będzie – stosowne do potrzeb, acz śmiałe i odważne – przyjmowanie założeń spoza paradygmatu wiodącego. Stosowanie środków zapobiegających tego rodzaju zmianom jest właśnie jednym z głównych zarzutów stawianych szkołom w nauce, które także z tego powodu przedstawiane bywają jako skostniałe i zamknięte na myślenie postępowe⁴.

DYNAMIKA SZKOŁY I JEJ OGRANICZANIE

W rozważaniach o szkole naukowej należy również zadać pytanie o zakres zagadnień, jakie znajdują się i znajdować będą w kręgu zainteresowań jej przedstawicieli. Słuszny wydaje się postulat, by w przypadku tworzenia zrębów szkoły zakres ten był dość ograniczony. Wraz z pojawieniem się szerszego grona naukowców, zasadne stanie się pytanie o docelowe zakresy zainteresowań szkoły. Trudna do wyobrażenia jest sytuacja, gdy owych punktów krańcowych w ogóle nie wyznaczono, a tym samym nie stworzono pewnego

⁴ Por. A. B i r d, *Philosophy of Science*, UCL Press, London 1998, s. 113.

kośćca, pewnych aksjologicznych podstaw, na których budowana ma być szkoła. W takim wypadku należałoby raczej mówić o grupie współpracujących ze sobą naukowców, niezasługującej jednak jeszcze na miano szkoły.

Zgoła inny, racjonalny sposób budowania szkoły polega na dokonaniu już na samym początku wyboru jej aksjologicznych podstaw. Taka sytuacja już na wstępie będzie niejako wymuszać konieczność chociażby częściowej zbieżności między poglądami głoszonymi przez nowo przystępującego naukowca a poglądami szkoły.

Formułując odpowiedź na pytanie postawione w tytule tej części artykułu, należy podkreślić, że dopóki występuje owa zbieżność poglądów, dopóty stosowanie ograniczeń w dynamice rozwoju szkoły nie jest uzasadnione, gdyż każdy przystępujący do niej naukowiec może ją wzbogacić, a nawet zaproponować inne, nowe spojrzenie na to wszystko, co stanowi przedmiot jej zainteresowania. Ograniczanie dynamiki rozwoju szkoły jest więc zasadne jedynie w przypadku, gdy ów dynamiczny rozwój prowadzi do utraty znaczenia jej aksjologicznych podstaw, przekształcając ją w grupę naukowców współpracujących ze sobą, lecz niemających wspólnego trzonu badawczego.

NIEPOKOJE

Tym, co budzi największy lęk przed rewolucjami w ogóle, a w szczególności tymi, które zachodzą i zachodzić będą w obrębie szeroko rozumianej nauki, jest przede wszystkim nieznanie kierunku, w jakim rewolucja będzie postępować, a w konsekwencji brak możliwości przewidzenia jej finalnych skutków oraz ceny, jaką przyjdzie za nią zapłacić.

Rewolucje zachodzące w szkołach w następstwie rozszerzania kręgu dyscyplin znajdujących się w obszarze ich zainteresowań również mogą budzić lęk związany z niepewnością co do ich kształtu i skutków. Warto więc podjąć próbę diagnozy tych niepokojów i sprawdzić, czy rzeczywiście są one zasadne.

Jedna z podstawowych obaw o kształt szkoły, w której dokonała się rewolucja interdyscyplinarna, dotyczy wspomnianej już utraty aksjologicznego kośćca, na którym dana szkoła została ufundowana. Ziszczenie się tej obawy jest w dużej mierze uzależnione od tego, w jaki sposób zareagują na rewolucję związani ze szkołą badacze. Istotne znaczenie ma tu zwłaszcza ich zdolność do – niekiedy diametralnej – zmiany podejścia do uprawiania nauki. Jeśli badacze w zdecydowany i sprawny sposób zareagują na dokonującą się rewolucję, to będą w stanie utrzymać wymóg zbieżności między aksjologicznym kośćcem szkoły a poglądami jej członków.

Inną obawą, wynikającą w pewnym stopniu z obawy wskazanej wyżej, jest niepokój o to, że skutek interdyscyplinarnej rewolucji obok pierwotne-

go aksjologicznego kośćca wyłonią się kośćce zupełnie inne, niekiedy nawet sprzeczne z pierwotnym. Pierwsza z przedstawionych sytuacji, którą określimy jako powstanie swoistych subkośćców aksjologicznych, mogąca w konsekwencji oznaczać powstanie w obrębie szkoły subnurtów, nie powinna budzić obaw, gdyż nie prowadzi do rozpadu szkoły, a przeciwnie, przyczynia się do jej budowania i poszerzania w zakresie jakościowym. Druga sytuacja, a więc wykształcenie się nowych kośćców aksjologicznych stojących w sprzeczności z kośćcem pierwotnym, może niepokoić, ponieważ grozi rozpadem szkoły, który w rezultacie doprowadzić mógłby nawet do powstania kilku szkół wzajemnie zwalczających swoje poglądy.

Zwrócono wcześniej uwagę na to, że w przypadku niektórych dyscyplin wiedzy pluralizm paradygmatów jest czymś zupełnie normalnym. Czy jednak ów pluralizm nie przekreśla możliwości zaistnienia przewrotów naukowych? Należy mieć na względzie fakt, że w pewnych przypadkach przewrót może ograniczyć się do bardziej intensywnego korzystania z paradygmatu, który wcześniej był marginalizowany. Wykorzystywana uprzednio droga do osiągnięcia celu naukowego nie zostaje wówczas ani ostatecznie zamknięta, ani uznana za anachroniczną i nieskuteczną – mamy zatem do czynienia z nawigacją między alternatywnymi możliwościami rozwiązywania problemów naukowych. W tym kontekście racjonalne wydaje się pytanie, czy nie należałoby tu mówić raczej o wzroście zróżnicowania paradygmatów niż o rewolucji naukowej. W przypadku udzielenia odpowiedzi twierdzącej mówilibyśmy o lęku przed coraz większym zróżnicowaniem paradygmatów, a nie o lęku przed rewolucjami naukowymi.

Z CZEGO NIE WOLNO REZYGNOWAĆ

W związku z omawianym problemem trzeba akcentować przede wszystkim istotną rolę porozumienia między naukowcami. Uzyskanie konsensu może być bardzo trudne, gdyż badacz często musi „prowadzić mediacje z samym sobą”, czyli podejmować rozstrzygnięcia i decyzje, które już na etapie dochodzenia do nich jawią się jako niełatwe, między innymi ze względu na ich przewidywaną recepcję w środowisku naukowym. Podstawowym celem, do którego dążyć powinien każdy uczony, jest prawda⁵. W ramach realizacji tej

⁵ W literaturze duży nacisk kładzie się na to, że zmierzając ku prawdzie, badacz zawsze odbywa podróż w nieznaną, dlatego przysługuje mu status odkrywcy. Status ten powinien odgrywać zawsze pierwszoplanową rolę i należy być tego świadomym, gdyż wiąże się z nim szczególna odpowiedzialność. Por. S. French, J. Saatsi, *Travelling in New Directions*, w: *The Continuum Companion to the Philosophy of Science*, red. S. French, J. Saatsi, Continuum International Publishing Group, London–New York 2011, s. 337n.

wartości poznawczej prawdziwy naukowiec nie może preferować innych wartości, nawet takich, jak wierność określonej tradycji badawczej. Kiedy zajdzie potrzeba, należy odstąpić od tradycji i podjąć odważne kroki z myślą o tym, że doniosłe wartości poznawcze są (lub będą) w stanie same się obronić. Historia nauki zna przecież przypadki, gdy określony model badawczy – wydawać by się mogło, że już nieaktywny i anachroniczny – odżywał i ponownie stawał się ekspansywny.

NORMY I ICH OBRONA FILOZOFIA PRAWA

Za przykład segmentu wiedzy, który ma status wyjątkowy ze względu na co najmniej kilka czynników, w tym także z powodu szerokiej skali jego oddziaływania, uznać można filozofię prawa. Naczelne zadania filozofii prawa to poszukiwanie filozoficznych uzasadnień systemu prawa i precyzowanie, jakie treści i w jakiej formie winny być przez to prawo wyrażane⁶. Realizację tych zadań musi jednak poprzedzić dokonanie krytycznego opisu zastanej rzeczywistości, a to stanowi duże wyzwanie metodologiczne. Aby mu sprostać, filozofia prawa korzysta w szerokim zakresie z dorobku nauk humanistycznych i społecznych. Pewną trudność stanowi tu wielość spojrzeń na określone zjawiska – na przykład optyka (cała metodologia, jak również aparat pojęciowy), jaką przyjmują wobec problemu przestępstwa uprawiający naukę prawa kar niści, znacząco odbiega od tego, jak problem ten postrzegają kryminolodzy, reprezentanci socjologii czy też subdyscyplin wyspecjalizowanych, takich jak polityka społeczna albo profilaktyka społeczna. W każdej z tych dyscyplin inny jest też dystans badacza do opisywanego fenomenu – w ten sposób uwidocznia się różnica w stopniu ich szczegółowości. Należy jednak zauważyć zasadniczą wspólną cechę wszystkich tych ujęć: w każdym z nich czyn stanowiący przestępstwo wartościowany jest ujemnie. A zatem tezy mające znaczenie fundamentalne – niezależnie od tego, jak wielka byłaby polifonia wypowiedzi reprezentantów różnych nauk – są w stanie obronić się same.

W świetle tego prawo karne może stać się przyczynkiem do następującego uogólnienia: normy, które cieszą się powszechną akceptacją, znajdują swoje odzwierciedlenie także w kryteriach decydujących o tym, jakimi instrumentami należy posłużyć się przy badaniu określonych problemów. W rozważaniach nad interdyscyplinarnością nie będzie niczym odkrywczym stwierdzenie, że badanie określonych fenomenów nie jest równie atrakcyjne z punktu widzenia znacząco różnych dyscyplin wiedzy. W przypadku każdego fenomenu poten-

⁶ Zob. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2004.

cialnie stanowiącego interesujący przedmiot opisu możemy doszukiwać się pewnego „drugiego dna”, czyli swoistego metapoziomu, który daje się uchwycić w sposób bardziej uniwersalny, a zarazem wieloaspektowy – absorbując tym samym instrumentarium większej liczby dyscyplin. Dla filozofii prawa takim metapoziomem może być określona konstytucja etyczna przepisów prawnych czy też zachowań, które są przez przepisy te regulowane. Z powyższych uwag wyłania się argument za tym, że obawy przed przewrotami w nauce są nieuzasadnione. Wznosząc się w analizach i rewizjach przekonań na coraz wyższe poziomy, docieramy bowiem do tej samej substancji, która stała się źródłem wszystkich kolejnych zwrotów. Problem „obrony norm” rozwiązuje się zatem niejako samoistnie – pewnym założeniom w nauce przysługuje po prostu wyjątkowo mocny status. Wynika stąd, że niektóre rewolucje mogą być w istocie rewolucjami pozornymi, gdyż w ich wyniku centralny punkt odniesienia mimo dynamiki paradygmatów nie uległ zmianie⁷.

DIALOG A OBRONA WARTOŚCI FILOZOFIA WYCHOWANIA

Budzące lęk kwestie związane z zagadnieniem wychowania, w szczególności dotyczące rewolucyjnego rozwoju tej dziedziny nauki, można poddać pewnej hierarchizacji. Naczelne miejsce w tej hierarchii zajmować będzie obawa o to, czy wychowanie we współczesnym świecie, w którym coraz wyraźniej zauważalny jest kryzys wizji człowieka oraz związany z nim brak określonych ram antropologii⁸, ma jeszcze jakikolwiek sens. Tego rodzaju lęk można dość szybko zdezaszować, sięgając chociażby do listu Benedykta XVI skierowanego do diecezji rzymskiej. W liście tym Papież zauważa, że w sytuacji, gdy podważane są aksjologiczne podstawy społeczeństwa, „wzrasta zapotrzebowanie na prawdziwe wychowanie”⁹, ponieważ młodzi ludzie „nie chcą być pozostawieni sami w obliczu zadań, jakie stawia przed nimi życie”¹⁰, i oczekują wsparcia od osób dorosłych.

Inną obawę budzi z kwestia związana z tym, co rozumiemy przez wychowanie: czy w dzisiejszym świecie możliwe i potrzebne jest wychowanie do wartości? Z tak postawionym problemem wiąże się konieczność odpowie-

⁷ Por. C.F. Craver, *Structures of Scientific Theories*, w: *The Blackwell Guide to the Philosophy of Science*, red. P. Machamer, M. Silberstein, Blackwell, Oxford 2002, s. 56n.

⁸ Por. K. Olbrycht, *Wychowanie do wartości – w centrum aksjologicznych dylematów współczesnej edukacji*, „Paedagogia Christiana” 2012, nr 1(29), s. 92n.

⁹ Benedykt XVI, *List do diecezji rzymskiej o pilnej potrzebie wychowania*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 29(2008) nr 4, s. 4.

¹⁰ Tamże, s. 5.

dzi na pytanie o postęp w naukowej rewolucji i o stopień społecznej recepcji zmian, jakie ona z sobą niesie. Wychowanie do wartości, jak utrzymują krytycy tego modelu wychowawczego, straciło obecnie rację bytu przede wszystkim dlatego, że tradycyjne wartości uległy w wysokim stopniu relatywizacji i indywidualizacji, a zatem nie jest możliwe przyjęcie wspólnego dla całego społeczeństwa katalogu wartości, w odniesieniu do którego miałyby być prowadzone wychowanie. W związku z tym postuluje się wprowadzenie wychowania aksjologicznie neutralnego. Proponowany neutralny model wychowawczy nie może jednak zostać zrealizowany w praktyce. Wychowanie bowiem – nawet jeśli usilnie dąży się do wyrugowania jego podstaw aksjologicznych – musi być oparte na odpowiednio dobranych treściach, wymaga też określenia sposobów budowania relacji i organizowania procesu dydaktycznego¹¹, a nie można tego dokonać bez odwołania się (bezpośrednio lub pośrednio) do systemu aksjologicznego.

Wobec zarysowanych tu problemów zasadne staje się pytanie, jaki wpływ na rozwój nauki o wychowaniu mogłoby wywrzeć poddanie jej procesowi zinterdyscyplinowania. Udzielając odpowiedzi na to pytanie, należy uwzględnić przede wszystkim wspomniany już fakt, że współczesna rzeczywistość jest w znacznym stopniu sfragmentaryzowana i dokonuje się w niej proces relatywizacji wartości¹². Aby sprostać wyzwaniom naszych czasów, wychowanie musi otworzyć się na inne dyscypliny nauki i na nowe prądy kulturowe, przy czym otwarcie to nie może oznaczać bezkrytycznej aplikacji współczesnych wzorców społeczno-kulturowych do procesu wychowawczego. Konieczne jest przeprowadzenie dogłębnej analizy nowych nurtów w nauce i podjęcie swobodnego dialogu ze współczesnością, zmierzającego do wypracowania modeli wychowawczych skutecznych w dzisiejszym świecie.

W DRODZE DO RZETELNEGO OPISU KRYMINOLOGIA

W dyskursie dotyczącym lęku przed rewolucjami w nauce, skutkującymi zinterdyscyplinowaniem w obrębie szkół naukowych, szczególna debata dotyczy kryminologii. W nauce tej, rozwijającej się od osiemnastego wieku, doszło do rewolucji, zogniskowanej w dużym stopniu wokół teorii Cesarego Lombrosa.

Pierwotnie kryminologia zajmowała się badaniem sprawcy przestępstwa, a także rozwijała refleksję nad przestrzeganiem prawa i sankcjami za jego złam-

¹¹ Por. Olbrycht, dz. cyt., s. 92n.

¹² Por. Z. Melosik, *Edukacja, młodzież i kultura współczesna. Kilka uwag o teorii i praktyce pedagogicznej*, „Chowanna” 2003, nr 1, s. 31.

manie¹³. Oparta była na założeniu, iż człowiek ma wolną wolę, a jednocześnie drzemie w nim negatywny potencjał powodujący, że nie tylko jest on zdolny do popełnienia przestępstwa, ale także wykazuje skłonność do dokonywania tego rodzaju czynów¹⁴.

Swoisty zwrot w dziedzinie kryminologii nastąpił w drugiej połowie dziewiętnastego wieku, wraz z pojawieniem się kryminologii pozytywistycznej, której czołowym przedstawicielem był właśnie Lombroso. Zmieniło się podejście do ludzkiej natury, zaczęła dominować teoria zakładająca naturalną skłonność człowieka ku dobru, a w konsekwencji zapanowało przekonanie, że przestępca to osoba posiadająca określone „wady”¹⁵. Naukami pomocniczymi kryminologii stały się: biologia, psychiatria, nauki społeczne, socjologia i antropologia, co pozwoliło na prowadzenie pełniejszych badań przestępcy – będącego głównym przedmiotem zainteresowania pozytywistycznego nurtu kryminologii – w kontekście jego osobowości, budowy ciała, środowiska, w którym żyje, czy też jego przynależności do określonych grup społecznych¹⁶.

Niejako w odpowiedzi na popularność, jaką zyskiwały myśl Lombroso i kryminologia pozytywistyczna, pojawił się nowy nurt nazywany w literaturze przedmiotu „reakcją antylombrosowską”. Należący do tego nurtu badacze kwestionowali między innymi postulat stworzenia „modelu istotnościowego”, stanowiącego zestaw cech kluczowych dla identyfikacji przestępcy (w istocie skonstruowanie takiego modelu było zadaniem nierealnym)¹⁷. Już w tamtym okresie w obrębie kryminologii zaczęły się tworzyć szkoły o zróżnicowanych podstawach badawczych. Powstawały szkoły oparte na psychologii, psychiatrii czy socjologii, a nieco później, wraz z rozwojem głównej dyscypliny badawczej, takie, jak na przykład szkoła psychoanalityczna¹⁸.

Również współcześnie istnieje w obrębie kryminologii wiele nurtów skorelowanych z jakąś dziedziną nauki. Nurty tego rodzaju rozwijają się wraz z rozkwitem dyscypliny stanowiącej ich badawczy trzon i upadają wraz z jej schyłkiem. Niezmienny pozostaje wspólny dla nich wszystkich naczelnym imperatyw, jakim jest szukanie odpowiedzi na pytania dotyczące osoby przestępcy,

¹³ Por. C. Jeffery, *The Historical Development of Criminology*, „Journal of Criminal Law and Criminology” 1959 nr 1(50), s. 4.

¹⁴ Por. M. Kasprzyk, P. Laszczkowski, *Kryminologia w historycznej i filozoficznej perspektywie poznawczej*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2014, s. 11.

¹⁵ Por. J. Błachut, A. Gaberle, K. Krajewski, *Kryminologia*, Info Trade, Gdańsk 2006, s. 43.

¹⁶ Por. Jeffery, dz. cyt., s. 4.

¹⁷ Por. L. Tysskiewicz, *Od naturalizmu do humanizmu w kryminologii*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1991, s. 28.

¹⁸ Zob. Kasprzyk, Laszczkowski, dz. cyt.

motywów, które skłoniły go do popełnienia czynu zabronionego, oraz warunków społecznych, w jakich się tego czynu dopuścił.

*

Z przeprowadzonej tu analizy wynikają następujące konkluzje: Scholarski model uprawiania nauki nie musi być modelem skostniałym – przeciwnie – poddany powolnej, lecz szczegółowej reorientacji może sprawić, że problem stary i dobrze znany postawiony zostanie w zupełnie nowym świetle, co w połączeniu z gotowością badaczy do podjęcia kooperacji z reprezentantami innych nauk doprowadzić może do powstania wielu nowych teorii dotyczących badanej kwestii, a w rezultacie do tworzenia nowych szkół badawczych. Od owych szkół powinno się wymagać przede wszystkim tego, by wytrwale, konsekwentnie i odważnie realizowały swoje założenia, podejmując konstruktywny dialog z innymi środowiskami naukowymi ze świadomością, że znaczne przeorientowanie w obrębie założeń szkoły jest w dalszej perspektywie nieuniknione. Nie można jednak zapominać, że to, co najważniejsze w dorobku szkoły, może obronić się samo, przede wszystkim ze względu na ogólne dobro, jakie implikuje.

Tomasz PECIAKOWSKI

AUTONOMIA – KRYTYKA – HUMANISTYKA O pierwszych i ostatnich intelektualistach

Paradoksalny rys postawy krytycznej intelektualistów doskonale ukazuje, jakie znaczenie ma krytyka dla całej humanistyki i dla ludzkiej kultury w ogólności. Stanowi ona napęd ludzkości, paliwo humanistyki – jest podstawą racjonalnego myślenia, sztuką demaskowania złudzeń i urealistyczniania wizji, a więc także sposobem kształtowania rzeczywistości. Jeśli humanistyka to przede wszystkim sprawa egzystencji i zakorzenienia się w doświadczeniu ludzkiego bycia-w-świecie, bycia w kulturze, to krytyka jest nieustannym pytaniem o podstawy tej egzystencji – o jej cel, wartości, kwestie etyczne.

W literaturze pojawienie się kategorii intelektualistów datowane jest dopiero na wiek osiemnasty lub dziewiętnasty¹. Nie ulega jednak wątpliwości, że już we wcześniejszych stuleciach pojawiały się jednostki kreatywne i obdarzone wybitnym umysłem – tworzące imponujące teorie, nauczające, objaśniające tajemnice świata, cieszące się autorytetem i mające duży wpływ na wydarzenia polityczne. Geneza postaci intelektualisty sięga głęboko w historię, w dzieje społeczne, a protoplastów tej kategorii można odnaleźć już wśród Platońskich sofistów i średniowiecznych scholastyków, panuje jednak zgodność co do tego, że ten typ osobowy charakterystyczny jest przede wszystkim dla rzeczywistości liberalno-demokratycznej i kapitalistycznej, w której autonomia umysłu i krytycyzm myślenia mogą się w pełni realizować. Demokracja liberalna zapewnia bowiem intelektualistom niezależność w działaniu (wolność słowa i wolność tworzenia), kapitalizm zaś – poprzez potencjalną publiczność, do której zwraca się twórca – niezależność finansową (czyli autonomię wobec władz państwowych).

Dopiero w takich warunkach intelektualista ma możliwość przyjęcia charakterystycznej dla tej grupy postawy społecznej, która – jak się wydaje – wymaga pogodzenia dwóch pozornie wykluczających się ról: z jednej strony wiecznie nieusatisfakcjonowanego krytyka, zadającego niewygodne pytania dotyczące tradycji kulturowej, obowiązujących zwyczajów i przyjmowanych

¹ Zob. J. Ż a r n o w s k i, hasło „Intelektualiści”, w: *Encyklopedia socjologii*, red. Z. Bokszański i in., Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, t. 1, s. 334-337; S.M. L i p s e t, hasło „Intellectuals”, w: *Encyclopedia of Sociology*, t. 2, red. E.F. Borgatta, M.L. Borgatta, Macmillan, New York 1992, s. 937-941; B. R o b b i n s, hasło „Intellectuals”, w: *The Social Science Encyclopedia*, red. A. Kuper, J. Kuper, Routledge, London–New York 2005, s. 508-509.

założeń², z drugiej zaś czujnego obrońcy uniwersaliów (rozumu, prawdy, wolności czy moralności) i społecznego ładu, występującego zarówno przeciwko ekspansjonizmowi władzy, jak i przeciwko wszelkim utopijnym projektom, jakie niesie radykalna myśl społeczna.

Należy przy tym pamiętać, że intelektualista dwudziestowieczny to intelektualista zaangażowany, pochłonięty przekuwaniem idei na twarde realia, to idealista udający realistę, a może już nawet przeciwnie – realista udający idealistę. W niniejszym artykule nie sposób odnieść się do wszystkich mitów, które narosły wokół intelektualistów jako orędowników prawdy, poruszczenieli sumień, obrońców uciśnionych, ale także rzeczników fałszu, kapłanów iluzji i apologetów tyranii. Określenia te odpowiadają różnym postawom owych „kreatorów idei”, a zarazem ukazują złożony charakter społecznego zjawiska, jakim są intelektualiści, i odzwierciedlają bieg historii, z którym intelektualiści się mierzyli lub który tworzyli. Społeczne zaangażowanie intelektualisty oznacza publiczną manifestację określonej moralności, niekoniecznie jednak – jak twierdziliby idealiści – moralności uniwersalnej. Narodziny intelektualistów jako fenomenu społecznego związane były z pojawieniem się wielu perspektyw oglądu świata. Uniwersalistyczna postawa przypisywana osobom zaliczanym do tej grupy okazała się swoistym ideałem, który zwykle trudno jest urzeczywistnić³. Osiągnięcie tego ideału zawsze jednak było ich celem, a dążąc ku niemu, należało wznieść się ponad interesy własnej profesji – i taka właśnie postawa charakteryzuje intelektualistów.

Jak zauważa Jerzy Szacki, termin „intelektualista” ma przede wszystkim sens polityczny⁴, oznacza osobę, która nie tylko zajmuje określone miejsce w strukturze społecznej, posiada określone wykształcenie i trudni się wykonywaniem określonego zawodu, ale przede wszystkim zachowuje się w określony sposób. Intelektualista występuje zatem w podwójnej roli społecznej: z jednej strony jest specjalistą w danej dziedzinie pracy intelektualnej, z drugiej zaś czuje się powołany do zaangażowania w sprawy społeczne, do aktywnego uczestnictwa w określonej wspólnocie ponadzawodowej, a nawet do przewodzenia tej wspólnocie⁵.

Zaangażowanie intelektualisty polega przede wszystkim na przyjęciu postawy krytycznej. Zdaniem Pierre’a Bourdieu rolą intelektualisty nie jest

² Zob. J. A. S c h u m p e t e r, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, tłum. M. Rusiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

³ Zob. P. J o h n s o n, *Intelektualiści*, tłum. A. Piber, Zys i S-ka, Warszawa 1998; R. A r o n, *Opium intelektualistów*, tłum. C. Miłosz, Muza, Warszawa 2000; M. L i l l a, *Lekkomyślny umysł*, tłum. J. Margański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006.

⁴ Por. J. S z a c k i, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, PWN, Warszawa 1991, s. 384.

⁵ Por. tamże.

wcale kształtowanie politycznych postaw, jego polityczne interwencje mają natomiast służyć atakowaniu fundamentów przemocy symbolicznej poprzez stawianie pytań o podstawowe założenia myślenia politycznego⁶. Pogląd Bourdieu na tę kwestię okazuje się bliski stanowiska Michela Foucaulta, który mówił: „Rola intelektualisty nie jest mówienie innym, co mają robić. Jakim prawem miałyby tak właśnie czynić? [...] Pracą intelektualisty nie jest kształtowanie politycznej woli innych: jest nią zaś – poprzez prowadzone we własnym zakresie analizy – ciągle stawianie pytań o to, co jest uznawane za oczywiste, a celem jego aktywności jest zakłócanie intelektualnych nawyków ludzi, sposobu ich działania i myślenia”⁷. Kwestionowanie owego sposobu myślenia i działania to według Foucaulta największe zadanie, przed jakim stoją intelektualiści we współczesnym świecie.

Niemniej jednak wraz z nastaniem późnej nowoczesności coraz bardziej powszechna staje się zupełnie inna narracja – nie tyle kwestionuje się znaczenie intelektualistów dla debaty publicznej i humanistyki, ile podaje w wątpliwość ich istnienie. Już w roku 1982 Bernard-Henri Lévy zaprojektował nekrolog, na którym miał widnieć napis: „Urodzony w Paryżu w okresie sprawy Dreyfusa, zmarł w Paryżu w końcu dwudziestego wieku”⁸. W ten sposób Lévy obwieścił światu śmierć francuskiego intelektualisty, który zgodnie z tym datowaniem miał przeżyć około stu lat. Na Zachodzie już od końca ubiegłego wieku popularne jest głoszenie tez o odejściu intelektualistów na śmietnik historii; z nieskrywanym żalem wylicza się ostatnich żyjących jeszcze przedstawicieli tej grupy.

Rosnący wpływ rynku, bezwzględna ekspansja „nowego uniwersytetu” – opartego na instytucjonalizacji kognitywnej racjonalności i wyraźnie odchodzącego od dążenia do wiedzy dla niej samej ku uprawianiu nauki w celu rozwiązywania problemów⁹ – oraz wzrost znaczenia mediów masowych przyczyniły się do powstania licznej kadry różnego rodzaju profesjonalistów i ekspertów (a także do rozwoju przemysłu wysokich technologii), ale jednocześnie doprowadziły do osłabienia intelektualnego wymiaru życia publicznego. Został on sprowadzony do ogólnikowych komentarzy¹⁰, zaczęło brakować rze-

⁶ Por. P. B o u r d i e u i n., *Fourth Lecture. Universal Corporatism: The Role of Intellectuals in the Modern World*, „Poetics Today”, 12(1991) nr 4, s. 655-656.

⁷ M. F o u c a u l t, *The Concern for Truth*, w: tenże, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, oprac. L.D. Kritzman, Routledge, New York 1988, s. 265 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – T.P.).

⁸ Cyt. za: M. M i c i ń s k a, „Zwierzęta nie mają historii – po co historia intelektualistów?” *Przypadek francuski w oczach intelektualistów i badaczy*, „Kultura i Społeczeństwo” 44(2000) nr 2, s. 86. Zob. B.H. L é v y, *Éloge des intellectuels*, B. Grasset, Paris 1987.

⁹ Zob. T. P a r s o n s, G.M. P l a t t, *The American University*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1973.

¹⁰ Por. P. B o u r d i e u, *O telewizji. Panowanie dziennikarstwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 55-57.

czowej dyskusji, a przede wszystkim rzeczywistej różnicy zdań i tych, którzy byliby w stanie formułować swoje stanowiska. Na zjawisko to zwrócił uwagę Russel Jacoby, który pod koniec dwudziestego wieku pisał, że intelektualści rezygnują ze swojej dotychczasowej roli¹¹.

Wydaje się, że ogłaszany we współczesnej literaturze koniec intelektualistów jest konsekwencją naruszenia dwóch wspomnianych już fundamentów politycznego zaangażowania twórcy kultury. Ich autonomia uległa znacznemu ograniczeniu, ponieważ działalność intelektualna w coraz większym stopniu uzależniona jest od decyzji władz i otrzymywania grantów przyznawanych przez struktury państwowe lub duże korporacje promujące badania w zakresie nowych technologii. W przestrzeni publicznej natomiast nastąpiła swoista deterioryzacja krytyki, pojawił się spadek zapotrzebowania na pogłębianą analizę rzeczywistości. Te dwa procesy, jak się wydaje, wpływają na mniejszy udział intelektualistów w życiu publicznym, a także przyczyniają się do ekonomicznej instrumentalizacji kultury i humanistyki.

W niniejszym artykule podjęta zostanie próba analizy owych fundamentów funkcjonowania intelektualisty: postawy krytycznej i niezależności. Dzięki ukazaniu ich w perspektywie historycznej łatwiej będzie zwrócić uwagę na współczesne uwarunkowania procesów dewaluujących rolę intelektualisty. Poruszona zostanie także kwestia związanego ze zmierzchem intelektualistów zaniku warstwy inteligenckiej¹² i nadejścia nowej epoki, zwiastowanego przez liczne głosy ubolewania nad coraz mniej refleksyjną debatą publiczną, kryzysem krytyki naukowej, spadkiem czytelnictwa oraz zastępowaniem krytyki literackiej i teatralnej internetowymi komentarzami. Do obaw tych przyczynia się również coraz powszechniejsze przekonanie, że na światopogląd młodych ludzi większy wpływ niż autorytety publiczne ma obecnie facebookowy algorytm sortowania treści¹³. Jaką drogą potoczą się ludzkie dzieje? Czy w czasach

¹¹ Zob. R. J a c o b y, *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*, Basic Books, New York 2000.

¹² Można zaryzykować twierdzenie, że obie kategorie społeczne (intelektualiści i inteligencja) stanowią pewien wzajemnie uzupełniający się układ – jako elita i jej publiczność. Wydaje się, że zasadne jest przyjęcie takiej właśnie perspektywy na gruncie polskich nauk społecznych. Już w roku 1960 Jan Szczepański pisał, że polscy intelektualiści (czyli tak zwana inteligencja twórcza) w dwudziennym wieku nadali charakterystyczne cechy całej warstwie inteligenckiej, która pozostawała pod wpływem ich postaw, sposobów myślenia i stylu życia (por. J. S z c z e p a ń s k i, *Zakończenie*, w: *Wychowanie a pozycja społeczna inteligencji*, t. 2, red. J. Szczepański, PWN, Łódź 1960, s. 448-450). Henryk Domański twierdzi nawet, że intelektualiści są na forum publicznym naturalnym głosem inteligencji, a ich nieustająca aktywność jest czynnikiem kształtującym jej odrębność (zob. H. D o m a ń s k i, *Wstęp*, w: *Inteligencja w Polsce. Specjaliści, twórcy, klerkowie, klasa średnia?*, red. H. Domański, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2008, s. 11-14).

¹³ Zob. M.L. S i f r y, *Facebook Wants You to Vote on Tuesday: Here's How It Messed With Your Feed in 2012*, „Mother Jones” z 31 X 2014, <http://www.motherjones.com/politics/2014/10/can-voting-facebook-button-improve-voter-turnout>.

tabloidyzacji i celebrytyzacji kultury znajdzie się przestrzeń dla racjonalnej kontestacji? Czy intelektualista ma jeszcze rację bytu? Wszelkie pytania o rolę intelektualistów we współczesnym świecie, o ich powołanie i znaczenie dla publicznej debaty, a przede wszystkim o rolę krytyki, są w istocie pytaniami o przyszłość szeroko rozumianej kultury, w tym także o kondycję humanistyki.

POSTAWA KRYTYCZNA

Zdaniem wielu badaczy poszukiwania genezy intelektualistów należałoby rozpocząć od starożytnej Grecji¹⁴. Podobną rolę pełnili w piątym i szóstym wieku przed naszą erą sofisci i retorzy (choć oni sami zapewne nie zgodziliby się z takim porównaniem). Jako filozofowie i płatni nauczyciele kształcili kadry ówczesnych demokratycznych polis, stanowiąc dość niezależną grupę twórców filozoficznych dzieł i refleksji. To w ich czasach – jak pisał Popper – doszło do ukształtowania pryncypiów tradycji krytycznego stosunku do świata, polegającego na twórczym podejściu do rzeczywistości i uznaniu, że wszystkie twierdzenia można poddać krytyce (co dało początek obiektywnej wiedzy)¹⁵. Krytycyzm zaczął podważać fundamenty istniejącego porządku społecznego, co spotykało się zazwyczaj z natychmiastowymi reakcjami ze strony instytucji za ten ład odpowiedzialnych¹⁶, ale prowadziło także do cywilizacyjnego rozwoju. Aby wytworzyła się atmosfera krytycyzmu, potrzebne jest – co zauważył, pisząc o intelektualistach, Joseph A. Schumpeter – „istnienie grup, w których interesie byłoby podsycanie i organizowanie oburzenia, pielęgnowanie go, artykułowanie i przewodzenie mu”¹⁷. Oczywiście od powstania dyskusji krytycznej w starożytnej Grecji do uformowania się grupy, dla której krytyka¹⁸ i postawa krytyczna stały się podstawą bytu, musiały minąć setki lat.

¹⁴ Por. S c h u m p e t e r, dz. cyt., s. 181; S. F u l l e r, *The Intellectual*, Icon Books, Cambridge 2005, s. 7-18;

¹⁵ Por. K. R. P o p p e r, *W poszukiwaniu lepszego świata*, tłum. A. Malinowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 132-134.

¹⁶ Zob. A. J a b ł o Ń s k i, *Budowanie społeczeństwa wiedzy. Zarys teorii społecznej Karla R. Poppera*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 136.

¹⁷ S c h u m p e t e r, dz. cyt., s. 179.

¹⁸ Krytykę należy tu rozumieć nie tyle jako subiektywny akt ludzki czy konsekwencje tego aktu, ale – w duchu popperowskim – jako intersubiektywną krytykę społeczną, charakterystyczną dla samych wytworów wiedzy, dla systemu społecznego, który stale poddaje krytyce wytwarzane dobra kulturowe, funkcjonujące idee i systemy ideologiczne. Chodzi tu więc o taką postawę, która z założenia nie akceptuje na płaszczyźnie życia publicznego żadnych dogmatów i wymaga (potencjalnie), by wszystkie twierdzenia funkcjonujące w życiu publicznym poddawać pod dyskusję.

Średniowieczny typ intelektualisty pojawił się zasadniczo w trzynastym wieku. Chociaż już wcześniej działali tacy uczeni i filozofowie, jak Piotr Abelard czy Jan z Salisbury, to właśnie trzynaste stulecie naszej ery obfitowało w intelektualne osobistości. Ówczesni wybitni mistrzowie uniwersyteccy uważani byli jednak wówczas raczej za celebriansów kultury lub krzewicieli kultu niż za wojowniczych intelektualistów czy nieustępliwych ludzi czynu. Byli myślicielami, świadomymi, że wykonywana przez nich praca ma inny charakter niż ta, która stanowi źródło utrzymania większości ludzi. Św. Tomasz z Akwinu, św. Bonawentura z Bagnoregio czy Rogera Bacona, mimo że tworzyli oni różne koncepcje przekształcania rzeczywistości, łączyło pragnienie przekazywania własnych poglądów światu, rozpowszechniania ich i przekonywania innych do swoich wizji.

Warto zauważyć, że w średniowieczu udział ówczesnego intelektualisty w życiu politycznym był czymś naturalnym – działalność wykładowcy czy uczonego oznaczała de facto służbę państwu lub papieżowi; podejmując tematy związane z polityką, musiał on dokonać wyboru i opowiedzieć się po stronie papieża albo cesarza, czyli najwyższej wówczas władzy świeckiej lub kościelnej¹⁹.

Renesans stał się żyzną glebą dla rozwoju kultury opartej na wierze w niemal nieograniczoną potęgę nauki i techniki, ale także wierze w to, że ich osiągnięcia można w pełni wykorzystać dla dobra ludzkości. Ta właśnie kultura zyskała później miano nowożytnej²⁰. Obok myśli wspomnianego już Bacona jednym z jej fundamentów była teoria Kartezjusza, który twierdził, że podstawowym źródłem wiedzy człowieka o świecie i o samym sobie jest poznanie rozumowe, i za pewne uznawał to, co ludzki rozum ujmuje jasno i wyraźnie. I Bacon, i Kartezjusz dążyli do tego samego celu: stworzenia nowej metody naukowej, choć znacząco różnili się w poglądach na jej istotę oraz charakter. Bacon uważał rozum za narzędzie zawodne, zbyt często odrywające się od faktów i niekiedy prowadzące do powstania fałszywych spekulacji, cenił zaś naukę, która pozwala na badanie natury przez obserwację i eksperyment. Kartezjusz natomiast był zdania, że tylko rozum stwarza możliwość wejścia w świat czystych idei i prawd oczywistych, obserwacje uważał więc za pozbawione krytycyzmu i uniemożliwiające odróżnienie prawdy od złudzenia²¹.

Tak – pisał Steve Fuller – zrodziła się „paranoja intelektualisty”. Skoro cała nasza wiedza może być generowana przez złego demona i podsuwana nam podstępem, to sceptycyzm (przyjmowany w czasach starożytnych w wyniku

¹⁹ Por. M. F u m a g a l l i, B. B r o c c h i e r i, *Intelektualista*, w: *Człowiek średniowiecza*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, red. J. Le Goff, Volumen–Marabut, Warszawa–Gdańsk 1996, s. 250.

²⁰ Por. J. S z a c k i, *Słowo wstępne*, w: F. Bacon, „*Nowa Atlantyda*” i „*Z Wielkiej Odnowy*”, tłum. W. Kornatowski, J. Wikarjak, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1995, s. 5.

²¹ Por. J a b ł o ņ s k i, dz. cyt., s. 145.

przekonania, że nie da się w sposób pewny odróżnić prawdy od fałszu) nie jest rozwiązaniem, ale źródłem problemu, wynika bowiem z obawy, by nie stać się zakładnikiem zła. Większość ludzi jednak biernie przyjmowała zastane wierzenia, łatwiej bowiem poruszać się w świecie już ideowo ukształtowanym (a odrzucenie panujących wierzeń wymaga pewnej aktywności). Pojawienie się intelektualistów – jak twierdzi Fuller – uszlachetniło ludzkość, ponieważ demaskowali oni złudzenia. Prezentowali jednak postawę bliską megalomani, wychodząc z założenia, że skoro rozsądek przysługuje ludziom w nierównym stopniu, to właśnie oni, intelektualiści, muszą bacznie przyglądać się temu, w co wydaje się wierzyć większość, która nieświadomie może znajdować się pod wpływem dominującej władzy. Nieustanna czujność stała się odtąd charakterystyczną cechą intelektualisty, a wręcz jego paranoją²².

Sytuacja ta nie była bezpośrednią konsekwencją myśli kartezjańskiej, wiek siedemnasty zrodził bowiem charakterystyczną dla ludzi intelektu postawę, która – jak się wydaje – opierała się właśnie na kontynentalnym racjonalizmie. Skupiali się oni na fenomenie ludzkiego umysłu, zajmującym ich znacznie bardziej niż zjawiska występujące w przyrodzie, których poznanie – jak pokazał Kartezjusz – jest niepewne. Bacon, jako główny przedstawiciel brytyjskiego empiryzmu, zauważył tę zmianę postawy ludzi uczonych. Niepokoiło go, że coraz popularniejsze staje się studiowanie samych idei, że powstaje coraz więcej teorii i koncepcji filozoficznych nieugruntowanych w badaniach i obserwacjach. Ubolewał nad tym, że myśliciele, odchodząc od kontemplacji i obserwacji przyrody, zaczynają odrzucać empirię, że zamiast poznawać rzeczywistość, zamykają się w wykreowanym przez siebie mikroświecie²³. Wraz z filozofią nowożytną zrodziła się intelektualistyczna podejrzliwość i czujność – owa paranoja, której często towarzyszyło charakterystyczne dla intelektualisty przekonanie, że należy on do nielicznych obdarzonych mocą rozsądku i rozumu obrońców ludzkości, że jest jej mesjaszem i bohaterem.

Leszek Kołakowski nazywał intelektualistów „niszczycielami tradycji” – nie ze względu jednak na ich lewicowo-krytyczne spojrzenie na rzeczywistość i będące konsekwencją tej perspektywy polityczne zaangażowanie. Polski filozof uważał, że intelektualiści uderzają w tradycję nawet wtedy, gdy chcą jej z pełnym przekonaniem chronić. Platon wypędził poetów ze swojego państwa dlatego, że przedstawiając bogów, mogli niszczyć zakorzenione już w ludzkiej wyobraźni i obyczajach. „Bronić tradycji na własną rękę to już ją kwestionować”²⁴ pisał Kołakowski i przekonywał, że intelektualiści powołujący się na

²² Por. Fuller, dz. cyt., s. 18-37.

²³ Por. Bacon, *The Advancement of Learning*, s. 33.

²⁴ L. Kołakowski, *Intelektualiści*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Znak, Kraków 2012, s. 178.

rozum lub inne źródła mądrości niezwiązane z ideologicznym trzonem państwa stają się często wrogami zastanego porządku. Dotyczyło to zarówno sofistów w starożytnej Grecji, średniowiecznych dialektyków, filozofów osiemnastego wieku, jak i sygnujących rozmaite apele uczonych z początku dwudziestego stulecia. Obdarzeni krytycznym umysłem, nie ograniczali się do przedstawienia własnych racji na rzecz tradycji, którą chcieli zachować, ale starając się poznać i odeprzeć argumenty jej przeciwników, przyswajali sobie wiele elementów ich nauki. Jako przykład Kołakowski przywołuje Akwinatę: „Któż był wierniejszym strażnikiem doktryny kościelnej niż św. Tomasz z Akwinu, kiedy zwalczał roszczenia awerroistów do zupełnej autonomii świeckiego rozumu? Atakując ich, określił jednak jasne reguły, według których rozum świecki ma być oddzielony od wiary, i utrwalił granice jego względnej autonomii. Przejrzystym swoim odróżnieniem dodał wszelako bodźca temu samemu niebezpieczeństwu, przed którym bronił kościelnej nauki; przejął od przeciwnika dającą się pojęciowo zidentyfikować kategorię, która następnie domagała się swoich praw przeciwko Kościołowi i przeciwko tomizmowi”²⁵.

Biorąc pod uwagę konsekwencje poczynąń obrońców danego systemu ideowego czy ideologii, trudno jest jednoznacznie ich odróżnić od oponentów czy krytyków tego systemu. Czy Erazm z Rotterdamu był odnowicielem chrześcijaństwa, czy raczej jego niszczycielem? Czy prace Jeana-Jacques’a Rousseau przyczyniły się do powstania demokracji, czy raczej stały się inspiracją do rewolucji, terroru i dyktatury? Podobne pytania można by postawić w odniesieniu do działalności niemal każdego wybitnego intelektualisty, który zapisał się w historii świata. Również polscy rewizjoniści, orędownicy marksizmu i ustroju komunistycznego, którzy po roku 1956 domagali się liberalizacji systemu i zmian w PZPR – a wśród nich sam Kołakowski – byli obrońcami, którzy niszczą.

Ten paradoksalny rys postawy krytycznej intelektualistów doskonale ukazuje, jakie znaczenie ma krytyka dla całej humanistyki i dla ludzkiej kultury w ogólności. Stanowi ona napęd ludzkości, paliwo humanistyki – jest podstawą racjonalnego myślenia, sztuką demaskowania złudzeń i urealistyczniania wizji, a więc także sposobem kształtowania rzeczywistości. Dzięki krytyce – jak pisał Karl Popper – możemy rozpoznawać i eliminować nasze błędy, a także oceniać daną teorię jako lepszą lub gorszą od innej. „Nie ma poznania bez racjonalnej krytyki, krytyki w służbie poszukiwania prawdy”²⁶. Zdolności racjonalne, krytyczne, umiejętność odróżniania zdań prawdziwych od fałszywych, leżą u podstaw całej humanistyki, dzięki nim tworzy się ludzka kultura. Krytyka, która uzyskuje wymiar instytucji społecznej, umożliwia człowiekowi

²⁵ Tamże, s. 179.

²⁶ P o p p e r, dz. cyt., s. 37.

przejście z poziomu działań „na chybił trafił”, które stanowią zagrożenie dla jego istnienia, na poziom zorganizowanych, racjonalnych praktyk²⁷. W ten sposób następuje też urealistycznienie ludzkich marzeń, by po jakimś czasie mogły one stać się rzeczywistością. Postawa krytyczna zatem nie tylko prowadzi do kwestionowania tego, co jest, i przeciwstawiania mu się, ale też przyczynia się do naprawy lub tworzenia tego czegoś na nowo. I nie chodzi tu o dążenie do lepszego świata w imię postępu, ale raczej o szukanie i zrozumienie swojego miejsca w tym świecie, który jest nam dany. Jeśli humanistyka to przede wszystkim sprawa egzystencji i zakorzenienia się w doświadczeniu ludzkiego bycia-w-swiecie, bycia w kulturze, to krytyka jest nieustannym pytaniem o podstawy tej egzystencji – o jej cel, wartości, kwestie etyczne.

WALKA O NIEZALEŻNOŚĆ

To znamienne, że szczególną aktywność intelektualistów i ich największe znaczenie dla debaty publicznej w wielu krajach odnotowano w wieku dwudziestym, a więc w okresie umasowienia i upowszechnienia humanistyki. Być może przyczynił się do tego liczebny wzrost wykształconych warstw społeczeństwa. Intelektualiści stali się ich reprezentantami na forum publicznym, pełnili rolę pośredników, poprzez których warstwy te komunikowały się zarówno z władzą, jak i z innymi segmentami struktury społecznej. Ludzie wykształceni nie tylko darzyli intelektualistów szacunkiem i zaufaniem, ale przede wszystkim zapewniali im autonomię – stanowiąc niejako ich naturalną publiczność, nabywali owoce ich twórczości i tym samym uniezależniali ich od państwowych dotacji. Mechanizm ten kształtował się już od czasów renesansu.

Kluczowe znaczenie dla powstania warstwy ludzi wykształconych miały jednak średniowieczne uniwersytety²⁸. Były one zorganizowane bardzo rygorystycznie, ale zapewniały dużą samodzielność i niezależność w uprawianiu nauki. Jak pisze Jan Szczepański, średniowieczne uniwersytety stały się instytucjami kształcącymi zawodowych twórców zajmujących się filozofią, teologią, logiką czy dialektyką, prawdziwych „ludzi idei”. Wydaje się, że funkcjonowanie tych średniowiecznych twórców i myślicieli stworzyło fundament, na którym później uformowali się intelektualiści jako grupa²⁹. Uniwersytety

²⁷ Por. A. Jabłoński, *Nauka jako wytwór społeczeństwa w ujęciu K.R. Poppera*, „Colloquia Communia” 2002, nr 1(72), s. 161.

²⁸ Zob. J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, tłum. E. Bąkowska, Czytelnik, Warszawa 1966; D. Sdvižkov, *Epoka inteligencji. Historia porównawcza warstwy wykształconej w Europie*, tłum. J. Górny, Neriton, Warszawa 2011.

²⁹ Por. J. Szczepański, hasło „Intelektualiści”, w: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, red. A. Kłoskowska, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1991, s. 128n.

przyczyniły się także do powstania nowych kategorii zawodowych wymagających wykształcenia – ci, którzy otrzymali wiedzę, stosowali ją później w praktyce prawniczej, lekarskiej czy urzędniczej. Tak powstawała inteligencja wieków średnich, warstwa „dobrze wykształconych”, która w przyszłości miała stać się publicznością intelektualistów.

Średniowiecznymi przodkami współczesnych intelektualistów byli przede wszystkim myśliciele niepokorni wobec systemu, walczący o niezależność myślenia, o wolność uprawiania nauki. Jak twierdzi Janusz Goćkowski, dzieje nauki to właściwie dzieje walki o jej autonomię wobec instytucji pozanaukowych i uniezależnienie od decyzji czynników politycznych, a także o krytycyzm wobec narzucanych dogmatów³⁰. Walkę tę podejmowały najczęściej jednostki (choć czasem złączone we wspólnym działaniu), płacąc za to niekiedy wysoką cenę, ale uzyskując też dla swojego środowiska większą swobodę. Przykładem może być wielki strajk paryskich mistrzów i studentów w latach 1229-1231, pierwszy zorganizowany strajk w zachodniej części Europy, który doprowadził do uznania przez papieżstwo (na mocy bulli *Parens scientiarum*), a w konsekwencji także przez francuskie władze królewskie, przywilejów uniwersyteckich. Jacques Le Goff twierdzi, że profesorowie średniowiecznych uniwersytetów, będący promotorami istotnych nowatorskich przemian, w pełni zasługują na miano prekursorów i poprzedników dziewiętnastowiecznych i dwudziestowiecznych intelektualistów³¹.

Od czasów renesansu do coraz liczniejszej zbiorowości ludzi wykształconych zaczęły dołączać także inne grupy o intelektualnych ambicjach – artyści i pisarze żywiący przekonanie, że intelekt dany jest człowiekowi nie tylko po to, aby poznawał on rzeczywistość, ale także po to, by ją zmieniał. Ze średniowiecznej anonimowości renesans wydobył człowieka jako jednostkę, w coraz większym stopniu wyzwalając go spod presji wywieranej przez zbiorowość. Dostrzeżono ludzką wrażliwość, słabość, miłość, a także rolę kobiety i rodziny. Bardzo ważną rolę w życiu społecznym zaczęła odgrywać sztuka, a w związku z tym wzrosło znaczenie artystów i – dzięki wynalazkowi Gutenberga – pisarzy. Zawody artystyczne zyskały niespotykany wcześniej prestiż. I tak oto pojawili się humaniści.

Możliwość rozwijania twórczości była w tamtych czasach bardzo duża, a niezależność i swoboda pracy umysłowej już względnie wysoka. Dlatego, mówiąc o humanistach – pisze Schumpeter – można już wskazywać na początki autonomii przyszłego intelektualisty. Ponieważ łączyli oni zwykle kilka profesji, ale ich domeną było przede wszystkim słowo (język), wkrótce zaczęli się zajmować polityką, religią, filozofią i kwestiami obyczajowymi. To

³⁰ Por. J. G o ć k o w s k i, *Autorytety świata uczonych*, PIW, Warszawa 1984, s. 281.

³¹ Por. L e G o f f, *Kilka uwag autora do obecnego wydania*, s. 6n.

humaniści byli pierwszymi twórcami mającymi zarówno szeroką publiczność (coraz bardziej powszechny stawał się druk, a wskaźnik analfabetyzmu zaczął wyraźnie spadać), jak i coraz większe możliwości kształtowania swojej postawy krytycznej. Istotny wpływ na zmiany w tym zakresie miał powstający wówczas system ekonomiczny: „Jeżeli [...] intelektualści średniowiecza zrodzili się w klasztorach, to właśnie dopiero kapitalizm obdarzył ich wolnością i uzbroił w prasę drukarską. Powolna ewolucja świeckich intelektualistów była jedynie pewnym aspektem tego procesu; zbieżne w czasie pojawienie się humanizmu i początków kapitalizmu jest wielce uderzające”³².

Ponadto, jak pisze Jean Delumeau, wcześniej pisarze i artyści nigdy nie zajmowali tak ważnego miejsca w strukturze społecznej i w życiu publicznym, jak właśnie w epoce odrodzenia. Upowszechnianie się kultury i wymagania coraz liczniejszej wykształconej publiczności, druk i wzrost czytelnictwa sprawiły, że na intelektualnym piedestale obok uczonego zaczęto stawiać także ludzi pióra (franc. *hommes de lettres*) i pędzla. Początkowo pozostawali oni pod kuratelą mecenasów, kiedy jednak zdobywali rozgłos, zyskiwali przewagę nad swoim protektorami. Wówczas ich mecenasem stawała się publiczność. Dotyczyło to jednak głównie literatów; malarze czy rzeźbiarze nadal uzależnieni byli od zamożnych klientów³³. Okres szczególnej popularności pisarzy rozpoczął się w wieku osiemnastym, kiedy to w salonach i kawiarniach wyjątkowym zainteresowaniem cieszyła się myśl francuska, a językiem francuskim posługiwał się każdy, kto chciał być uważany za „człowieka światowego”.

Do najpopularniejszych pisarzy należeli wówczas tak zwani encyklopedyści, zwłaszcza Denis Diderot, Jean Le Rond d'Alembert i Voltaire. Najczęściej za symbol epoki uważany jest właśnie Voltaire, którego rozważania obejmowały bardzo różnorodną tematykę: od religii, przez fizykę, po tematy społeczne i polityczne. Miał on niebywały dar wyczuwania nastrojów społecznych, żywą ciekawość i wyjątkowy – choć niejednokrotnie kwestionowany – talent literacki. Indywidualny mecenat w owym czasie tracił już na znaczeniu na rzecz tak zwanego mecenatu zbiorowego, czyli burżuazyjnej opinii publicznej³⁴, utalentowany i znany pisarz był już w stanie utrzymywać się ze sprzedaży swojej twórczości. Voltaire, chociaż piastował rozmaite funkcje i przyjmował upominki, mógł więc zachować niezależność. Ostatnie dekady osiemnastego wieku pokazały, jak wielką moc może mieć niezależny intelektualista (wówczas jeszcze tak nienazywany), nawet jeśli zawdzięcza ją

³² Schumpeter, dz. cyt., s. 182.

³³ Zob. J. Delumeau, *Cywilizacja odrodzenia*, tłum. E. Bąkowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.

³⁴ Por. Schumpeter, dz. cyt., s. 184.

wyłącznie funkcjonowaniu mechanizmu socjo-psychologicznego, jakim jest opinia publiczna.

Człowiek wykształcony stał się odrębnym typem społecznym. Najwyższą pozycję w wewnętrznej hierarchii stanu trzeciego w ogólnospołecznej świadomości zajmowali filozofowie (przede wszystkim uczeni, ale także pisarze o filozoficznych inklinacjach); wraz z innymi ludźmi pióra (literatami czy dziennikarzami) stanowili znaczącą grupę osób utrzymujących się głównie ze swojej twórczości i wykonywania prac umysłowych. Wywarli tak wielki wpływ na dzieje Francji w osiemnastym wieku, że okres ten zwykło się nazywać republiką pisma lub republiką pióra (franc. la république des lettres). I to oni właśnie stanowią wzorcowy – i w pewnym sensie niedościgniony – model intelektualisty.

Osiemnastowieczni poprzednicy współczesnych intelektualistów nie tylko przejęli władzę nad opinią publiczną, ale niejako ją stworzyli, znajdując dla niej miejsce w sferze publicznej i wspierając ją swoim autorytetem, a dzięki temu uzyskali status pozwalający im konkurować z władzą polityczną. W ten sposób zaczął się formować nowy rodzaj stowarzyszenia politycznego, które w coraz mniejszym stopniu związane było z monarchią. François Furet zjawisko to określa mianem „uspołecznienia politycznego”³⁵ (franc. sociabilité politique) i wskazuje, że opierało się ono na jednostce, a nie na grupach instytucjonalnych, dotyczyło przede wszystkim roli opinii publicznej kształtowanej w kawiarniach, salonach czy łóżach³⁶. Hommes de lettres stali się w osiemnastym wieku wiodącymi politykami, mimo że nie piastowali ważnych stanowisk w publicznych urzędach. Jak pisał Alexis de Tocqueville, chociaż inni sprawowali rządy – „władzę i autorytet mieli tylko oni”³⁷. Rewolucja francuska pozbawiła ich tej władzy, ale przemiany społeczne w wieku dziewiętnastym były w dużej mierze konsekwencją ich działań.

Rok 1789 zapoczątkował jednak politykę, przyczyniając się do powstania wspólnego, lecz kontrydiktoryjnego języka dyskusji i organizowania wspólnych działań wokół celów władzy. Jak pisze Furet, nowe zasady demokratycznego stowarzyszania się zaczęły jednoczyć rozpadający się organizm społeczny, chociaż nie objęły jeszcze całego ludu. Ich demokratyczny charakter polegał na tym, że umożliwiały komunikację między ludźmi w wymiarze horyzontalnym, „na dole”, wzdłuż rozpadającej się tradycyjnej piramidy społecznej. Nowe formy stowarzyszeń politycznych – towarzystwa intelektualne, a nawet łóżę masońskie – zaczynają się tworzyć poza wertykalną hierarchią

³⁵ Por. A. de T o c q u e v i l l e, *Dawny ustrój i rewolucja*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Znak–Fundacja im. Sefana Batorego, Kraków–Warszawa 1994, s. 156.

³⁶ Por. F. F u r e t, *Prawdziwy koniec Rewolucji Francuskiej*, tłum. B. Janicka, Znak–Fundacja im. Sefana Batorego, Kraków–Warszawa 1994, s. 48-50.

³⁷ Por. d e T o c q u e v i l l e, dz. cyt., s. 156.

państwową, poza instytucjami dawnej monarchii. Są to wytwory społeczeństwa „uwolnionego” od władzy, wyemancypowanego. Tkanę społeczną buduje się na tym, co indywidualne. Przez wiele lat zasada ta spychana jest jednak na margines oficjalnego życia publicznego, zwalczana przez królów i ówczesnych władców, co powoduje, że nowopowstałe centra owej *sociabilité politique* mają często sekretny charakter³⁸ i uważane są za „podejrzane”. Prawdziwie życie publiczne rozwija się jednak w coraz szybszym tempie i pod koniec dziewiętnastego wieku – w związku ze sprawą Dreyfusa – opinia publiczna jest już w stanie stawiać opór państwowemu obskurantyzmowi.

Intelektualiści nie wyłonili się ze społecznej próżni, ich narodziny nie są wynikiem rewolucyjnego fermentu, lecz ewolucji, powolnego przekształcania się warunków społecznych aż do takich, w których twórca kultury mógł ingerować w świat polityki i bronić autonomii specyficznych wartości świata kultury³⁹. „Mamy do czynienia z ciągłością intelektualnej tradycji Europy [...] od czasów klasycznej Grecji. Tradycja ta stanowi podstawę dążeń intelektualistów do autonomicznego tworzenia własnych grup społecznych i propagowania myślenia i badań naukowych”⁴⁰.

Autonomia intelektualisty i jego obywatelskie zaangażowanie tworzą synergiczny związek, dzięki czemu naukowcy, pisarze i artyści zwiększają skuteczność swoich politycznych interwencji i mogą lepiej bronić swojej niezależności od ekonomicznych czy politycznych sił⁴¹. Intelektualista jest więc postacią dwuwymiarową, rozdartą między kulturą a polityką, między czystością a zaangażowaniem. Z jednej strony przynależy do autonomicznego, intelektualnego świata, niezależnego wobec władzy religijnej, politycznej

³⁸ Por. F u r e t, dz. cyt., s. 48-50.

³⁹ Por. P. B o u r d i e u, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tłum. A. Zawadzki, Universitas, Kraków 2007, s. 201-205.

⁴⁰ J. C h a ł a s i ń s k i, *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej*, Świat Książki, Warszawa 1997, s. 98.

⁴¹ Charles Kurzman i Lynn Owen wyróżniają trzy główne tradycje postrzegania miejsca intelektualistów w strukturze społecznej. Intelektualiści są w nich uznawani odpowiednio za: klasę społeczną, przodujący, organiczny segment danej klasy oraz za „społecznie oderwaną”, bezklasową kategorię osób. Twórcą pierwszej z tych tradycji jest Julien Benda, drugiej – Antonio Gramsci, trzeciej zaś – Karl Mannheim. Zdaniem autorów tego podziału wszystkie te tradycje rozwijane były przez cały wiek dwudziesty. Sprowadzenie wielu różnych koncepcji jedynie do trzech ujęć może sugerować, że w teorii społecznej intelektualiści postrzegani są jako grupa uporządkowana i klarowna, podział ten jednak co najwyżej maskuje dużą różnorodność sposobów umiejscowienia intelektualistów w strukturze społecznej (Zob. Ch. K u r z m a n, L. O w e n, *The Sociology of Intellectuals*, „Annual Review of Sociology” 28(2002), s. 63-90). W niniejszym artykule nawiązuję przede wszystkim do koncepcji Pierre’a Bourdieua, która implikuje nowe ujęcie zagadnienia roli intelektualistów we współczesnym świecie (zob. T. P e c i a k o w s k i, *Pierre Bourdieu and the Sociology of Intellectuals: A Theoretical Framework for Analysis, with Special References to Poland*, „Roczniki Nauk Społecznych” 42(2014) nr 4(64), s. 99-119).

czy ekonomicznej, z drugiej zaś angażuje kompetencje i autorytet uzyskany w świecie kultury w działania polityczne, które w każdym przypadku prowadzone są poza właściwą mu płaszczyzną kulturową⁴².

Poprzez interwencję polityczną intelektualista niejako wysyła podwójną wiadomość – sygnalizuje podjęcie próby wzmocnienia swojej niezależności od władzy przez dążenie do zagwarantowania warunków społeczno-gospodarczych sprzyjających autonomii twórców kultury (przede wszystkim w dziedzinie publikacji i zasad oceny intelektualnej aktywności), a także przez wzmocnienie swojego prestiżu. Zarazem informuje o podjętych staraniach, o tworzeniu instytucji i mechanizmów zapewniających środki do kolektywnej interwencji politycznej w imię szczególnego autorytetu twórców⁴³.

OSTATNI INTELEKTUALIŚCI?

Samookreślenie się grupy intelektualistów we Francji historycy francuscy (zwłaszcza Pascal Ory i Jean-François Sirinelli⁴⁴) wiążą ze sprawą Dreyfusa. Podobnie Julien Benda⁴⁵ oraz Pierre Bourdieu⁴⁶ (jak i wielu innych autorów) z wydarzeniem tym łączą narodziny świadomości intelektualistów jako grupy mające wpływ na sytuację twórców kultury także w innych państwach. Mimo że na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku nazwani zostali klasą (zgodnie z aparatem pojęciowym marksizmu), byli grupą niezwiązaną określonym stosunkiem do środków produkcji (w żaden z opisanych przez Marksa sposobów), a raczej charakteryzującą się brakiem czy też niedostatkiem takiego powiązania⁴⁷. Jak twierdzą Charles Kurzman i Lynn Owens, intelektualiści uważali swoje potrzeby i interesy za zasadniczo zgodne z zapotrzebowaniami i interesami społeczeństwa jako całości. Przyjęcie takiej perspektywy możliwe było dzięki temu, że grupa ta dystansowała się od powszechnej walki o zajęcie ważnych pozycji w strukturze ekonomicznej⁴⁸. Jak już zostało powiedziane, o wzroście autorytetu intelektualistów zadecydowały jednak, z jednej strony,

⁴² Por. B o u r d i e u, *Fourth Lecture*, s. 656.

⁴³ Por. tamże, s. 660.

⁴⁴ Por. P. O r y, J. S i r i n e l l i, *Les Intellectuels en France. De l'affaire Dreyfus à nos jours*, Colin, Paris 1986, s. 5-8.

⁴⁵ Zob. J. B e n d a, *Dialogues à Byzance*, La Revue Blanche, Paris 1900; t e n ż e, *The Treason of Intellectuals*, William Morrow, New York 1928.

⁴⁶ Zob. B o u r d i e u, *Reguły sztuki*.

⁴⁷ Obecnie intelektualistów nie postrzega się już w kategoriach klasy czy warstwy, lecz jako element specyficznej, ustrukturyzowanej przez wzajemne relacje przestrzeni społecznej. Ich wiarygodność nie jest przy tym oceniana zbiorczo, lecz indywidualnie; twórców idei ocenia się jednak w odniesieniu do innych myślicieli reprezentujących tę samą dziedzinę.

⁴⁸ Por. K u r z m a n, O w e n, dz. cyt., s. 65.

otwarty dostęp do bogactwa i prestiżu warstwy burżuazyjnej, z drugiej zaś większa swoboda w sferze publicznej i rosnące znaczenie opinii publicznej. Oznacza to, że na pozycję intelektualistów duży wpływ miała mentalność kapitalistyczna, której uosobieniem była burżuazja, stanowiąca ich publiczność. A przecież wielu z ówczesnych kreatorów idei rozciągało w swych pracach wizję bardzo odległą od kapitalistycznej i liberalnej rzeczywistości.

Zaangażowanie ideologiczne, zwłaszcza na rzecz systemu totalitarnego, mocno nadszarpięło społeczny autorytet intelektualistów (zarówno w Polsce, jak i na przykład we Francji). Na Zachodzie, począwszy od lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku, świat intelektualny zaczął ulegać profesjonalizacji. Intelektualistów zastąpili eksperci, doradcy i komentatorzy. Po wschodniej stronie żelaznej kurtyny natomiast dopiero rozpoczynała się walka twórców kultury o autonomię, polegająca głównie na organizowaniu akcji politycznych. Przeciwnikiem w tej walce była sprawująca władzę partia komunistyczna. Intelektualiści znowu zaczęli odgrywać znaczącą rolę w systemie politycznym – tym razem jednak jako rewizjoniści, a następnie nawet jako jednostki antysystemowe. Ich udział w obaleniu systemu komunistycznego był na tyle duży, że niektórzy określali przewrót ustrojowy, jaki nastąpił w Polsce w roku 1989, mianem „rewolucji intelektualistów”⁴⁹.

W roku 1987, w związku z opublikowaniem przez Russella Jacoby’ego głośnej i kontrowersyjnej książki *The Last Intellectuals*, pojawiła się koncepcja głosząca, że u schyłku dwudziestego stulecia doszło do transformacji roli intelektualistów, że zmienili się oni z „intelektualistów publicznych” w myślicieli uniwersyteckich, skupionych na własnej karierze, pracy zawodowej i prywatnym życiu. Zdaniem Jacoby’ego skutkiem tej zmiany jest właśnie słabość debaty publicznej i jej postępująca deintelektualizacja⁵⁰. „Młodzi intelektualiści nie chcą już lub nie potrzebują dużej publiczności [...]. Kampus jest ich domem, koledzy publicznością, a monografie i specjalistyczne czasopisma ich mediami. [...] Niezależni intelektualiści, którzy pisali dla wykształconego czytelnika, wymierają [...], dziś to gatunek zagrożony: rozwój przemysłowy i miejska zaraza zniszczyły ich środowisko. [...] «Sławny» socjolog czy historyk sztuki sławny jest dziś dla innego socjologa czy historyka sztuki, ale nie dla nikogo innego”⁵¹. Czternaście lat później w podobnym tonie pisał Richard Posner, który spadek społecznego znaczenia intelektualistów wiązał nie ze zmniejszeniem się ich liczby, lecz z obniżeniem jakości ich pracy, a jako przyczyny kryzysu wskazywał profesjonalizację i akademizację życia intelektualnego⁵².

⁴⁹ T. G. A s h, *Wiosna obywateli. Rewolucja 1989 widziana w Warszawie, Budapeszcie, Berlinie i Pradze*, tłum. A. Husarska, Polonia, Londyn 1990, s. 94.

⁵⁰ Por. J a c o b y, dz. cyt.

⁵¹ Tamże, s. 6n.

⁵² Por. R. P o s n e r, *Public Intellectuals: A Study of Decline*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London 2001, s. 30.

Henryk Domański zauważa, że aktywność intelektualistów stanowi jednocześnie czynnik kształtujący odrębność inteligencji czy też tej warstwy społecznej, którą określa się mianem specjalistów, profesjonalistów czy też ludzi dobrze wykształconych, to znaczy grupy osób, które obok swojego wykształcenia, wykorzystują także tak zwany ethos humanistyczny. Są one zarówno odbiorcami, jak i dystrybutorami całej humanistyki, kreatywnymi pośrednikami kultury. To zaś może oznaczać, że inteligencja będzie istnieć dopóty, dopóki działają jej liderzy⁵³.

Tymczasem postawa dzisiejszych intelektualistów jest znamieną dla postmodernistycznej rzeczywistości: albo organizują oni swój własny, prywatny świat, albo wyróżniają się obecnością w mediach, która zapewnia im jedynie chwilowy autorytet i krótkotrwałą popularność w sferze publicznej. Intelektualista medialny (ang. media intellectual) to typ intelektualisty zaangażowanego, który jednak w pewien sposób utracił swój szczególny charakter „umysłu wybitnego” i stał się kimś w rodzaju „gwiazdy”, celebryty⁵⁴. O jego szczególnej pozycji nie stanowi zatem wysoka jakość jego pracy intelektualnej, a czynią to po prostu jego zdolności w zakresie kontaktów interpersonalnych oraz umiejętność zaprezentowania się w mediach. Diagnozy mówiące o upadku intelektualistów nie są zatem pozbawione uzasadnienia. Profesjonalizacja i komercjalizacja dokonały intelektualnej sterylizacji życia publicznego, nadając mu charakter ludyczny. Skolonizowały one świat idei, który w czasach Julienu Bendy należał głównie do intelektualistów – obecnie w centrum intelektualnego przekazu znajdują się mass media. Mediatyzacja życia intelektualnego polega nie tylko na dyktowaniu formalnych reguł przekazu (jego czasu i tematów) i narzucaniu logiki komercji (sprzedaży czy oglądalności), ale także na kreowaniu intelektualnych wzorców, decydowaniu o prestiżu przez wskazywanie na publicystów i dziennikarzy jako głównych specjalistów, komentatorów, a także intelektualistów.

Skoro zaś autonomia twórcy opiera się przede wszystkim na niezależności ekonomicznej (posiadaniu własnej publiczności), z którą związana jest także niezależność polityczna (ideowa czy światopoglądowa), twórca popularny, „kupowany” nie musi ubiegać się o dotacje czy stypendia, ma też więcej odwagi, bo nie musi się liczyć z konsekwencjami politycznymi (jak cofnięcie dotacji, zwolnienie z pracy, wydalenie z placówki kulturowej czy utrata kontraktu). Głównym mechanizmem napędzającym gospodarkę późnej nowoczesności jest zaś – jak pisał Zygmunt Bauman – mechanizm uwodze-

⁵³ Por. H. Domański, *Wstęp*, w: *Inteligencja w Polsce. Specjaliści, twórcy, klerkowie, klasa średnia?*, red. H. Domański, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2008.

⁵⁴ Por. M.L. Bettencourt Pires, *Public Intellectuals – Past, Present and Future*, „Comunicação & Cultura” 2009, nr 7, s. 115n.

nia, wykorzystywany nie tylko w reklamie i marketingu, ale także w polityce i kulturze⁵⁵. Także humanistyka ma swoich „klientów do uwiedzenia”, prymat świata mediów powoduje bowiem, że działalność twórców, a także intelektualistów, musi być „widoczna medialnie” – wiedza i dorobek naukowy nie legitymizują ich już w wystarczającym stopniu i nie zapewniają im sukcesu w społecznej rywalizacji. Rozbudowana i racjonalna krytyka w obliczu presji czasów, logiki komercji i politycznych nacisków ustępuje zatem pola krytyce stabloidyzowanej – demagogicznej i krytykanckiej.

Wydaje się zatem, że intelektualistów w takiej postaci i roli, jakie charakterystyczne były dla tej grupy społecznej w dwudziestym wieku, ani wykreowanej przez nich kultury nie da się ocalić. Nie musi to jednak oznaczać, że wszystko zostało już stracone. Być może życie publiczne zbyt łatwo poddaje się napastliwej tabloidyzacji i zbyt deterministycznie postrzega się obecnie mediatyzację polityki oraz celebrytyzację kultury. Jeśli jednak rację ma Russell Jacoby, który twierdzi, że intelektualiści nie zginęli, ale się schowali – czyli zaczęli inaczej funkcjonować, dostosowując się do nowej rzeczywistości – to pozostaje nadzieja, że mogą oni powrócić. Są wszak nadal obecni w życiu publicznym, chociaż w znacznie mniejszej skali, niejako na jego marginesie – w alternatywnych ruchach społecznych, mniej lub bardziej zamkniętych wąskich środowiskach, we wspólnotach lokalnych czy religijnych. Aktywni są nie tylko wewnątrz owych środowisk, za pośrednictwem mediów społecznych gromadzą bowiem na swoich profilach internetowych może już nie masową, ale nadal znaczną publiczność. Także media społeczne zapewniają przecież przestrzeń spotkania i dialogu, której pod koniec ubiegłego wieku zaczęło brakować. Jedyną szansą dla intelektualistów jest więc ponowne oddolne tworzenie jakościowej przestrzeni kultury z pominięciem mass mediów głównego nurtu. To także szansa dla całej humanistyki, która przechodząc na zapis cyfrowy, może znieść bariery dostępu do swego dziedzictwa.

⁵⁵ Zob. Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009.

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

Jarosław MERECKI SDS

DOŚWIADCZENIE WSTYDU Ku etyce personalistycznej*

W refleksji filozoficznej uczucie wstydu związane jest z postrzeganiem dobra i zła. Człowiek dobry odczuwa wstyd wobec możliwości popełnienia złych czynów. Dlatego też wstyd stał się podstawowym uczuciem moralnym, które w języku filozofii współczesnej zostało utożsamione z odczuciem powinności moralnej. Człowiek cnotliwy, stając wobec możliwości popełnienia czynu nieprzystoitego, czuje się powstrzymywany przez uczucie wstydu. Gdyby taki czyn popełnił, wstydziłby się nie tylko przed innymi, lecz przede wszystkim przed sobą.

W książce tej [*Corpo e trascendenza*] spróbujemy podjąć wędrówkę w kierunku przeciwnym, niż uczynił to Jan Paweł II. Wychodząc od teologii ciała, postaramy się wydobyć zawartą w niej filozofię człowieka. Z jednej strony interesujące jest prześledzenie, w jaki sposób różne elementy rozwijanej przez Karola Wojtyłę antropologii uzyskują dostęp do jego teologicznej refleksji nad ludzką miłością i konstytuują fundament tej refleksji¹. Z drugiej strony można jednak również zaobserwować, jak filozoficzna wizja człowieka zostaje wzbogacona i pogłębiona, kiedy jej autor inspirował się tekstem Pisma Świętego. Być może mamy tutaj do czynienia z sytuacją podobną do tej, która miała już miejsce w historii metafizyki, gdy wielcy myśliciele chrześcijańscy, a zwłaszcza św. Tomasz z Akwinu, czerpali inspirację z tekstów biblijnych – w jego przypadku był to przede wszystkim fragment Księgi Wyjścia (por. Wj 3,14) – dokonując odkrycia różnicy między istnieniem a istotą – odkrycia, które należy przecież do obszaru refleksji filozoficznej. Również w naszym przypadku powinniśmy odróżnić kontekst odkrycia (ang. context of discovery) od kontekstu uzasadniania (ang. context of justification). Nie jest wykluczone, że nas również tekst biblijny naprowadzi na intuicje antropologiczne, które będziemy mogli uprawomocnić za pomocą metod właściwych filozofii.

W tym miejscu warto poświęcić kilka słów metodom, jakimi posługiwał się Karol Wojtyła, a później Jan Paweł II. Jak wspomnieliśmy, swoje refleksje Pa-

* Niniejszy tekst zawiera fragmenty książki Jarosława Mereckiego SDS, *Corpo e trascendenza. L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Cantagalli, Siena 2015 (w druku), s. 5-10, 107-116. Tytuł pochodzi od redakcji.

¹ Podstawowym tekstem dotyczącym Wojtyły filozoficznej wizji człowieka jest oczywiście jego główne dzieło *Osoba i czyn*, które posłuży mi jako podstawowy punkt odniesienia. Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.

pież rozpoczyna od odwołania się do Pisma Świętego, lecz prowadzona przez niego analiza z pewnością nie ma charakteru egzegezy biblijnej w technicznym znaczeniu tego terminu. Metodę Jana Pawła II można raczej określić jako fenomenologiczną hermeneutykę początku. W tym kontekście tekst biblijny okazuje się pomocny w badaniu tego wymiaru ludzkiego doświadczenia, który znajduje się poza obrębem historycznego doświadczenia człowieka i który, gdyby nie wsparcie Pisma Świętego, pozostałby niezwykle trudno dostępny naszemu poznaniu. Od tego wymiaru – Jan Paweł II nazywa go „prehistorycznym”² – oddziela nas grzech pierworodny, który stanowi właśnie próg między prehistorią człowieka a jego historią. Pojęcie grzechu pierworodnego – pojęcie typowo teologiczne – okazuje się jednak doniosłe również dla antropologii filozoficznej. Jak zobaczymy podczas naszych analiz, właśnie od grzechu pierworodnego pochodne są zmiany w samej strukturze ontycznej człowieka, naruszenie równowagi między tym, co w nim materialne, a tym, co duchowe, nowy sposób realizowania się osobowego charakteru człowieka. Z drugiej strony, Jan Paweł II przekonany jest, że między tym dwoma stanami – prehistorycznym i historycznym – została jednak zachowana pewna ciągłość, która pozwala nam na zbliżenie się do sytuacji prehistorycznej, do doświadczenia człowieka przed popełnieniem grzechu pierworodnego, za pomocą narzędzi pojęciowych wypracowanych przez człowieka historycznego, przez analizy mające punkt wyjścia – jak mówi Papież – w „historycznym a posteriori”³. W tym właśnie miejscu spotykają się teologia i fenomenologia. Metoda fenomenologiczna, która zmierza do odkrycia najbardziej podstawowych doświadczeń człowieka, staje się metodą mogącą do pewnego stopnia pomóc zrozumieć doświadczenie człowieka przed grzechem pierworodnym. Zwłaszcza drugi opis stworzenia człowieka ujawnia bogatą zawartość fenomenologiczną – dlatego też został on przez Jana Pawła II nazwany „najdawniejszym opisem i zapisem ludzkiej świadomości”⁴. W naszym kontekście wydaje się interesujące, że według Papieża tekst ten zawiera w sobie „in nucleo prawie wszystkie te elementy analizy człowieka, na które stała się wrażliwa nowożytna, a zwłaszcza współczesna antropologia filozoficzna”⁵. Z tego właśnie powodu w naszych rozważaniach drugi opis stworzenia znajdzie się w centrum uwagi; spróbujemy także ustalić przynajmniej niektóre jego związki z filozofią współczesną.

Metoda Jana Pawła II obejmuje jeszcze jeden punkt, który chcielibyśmy zaakcentować. W swoich analizach, zwłaszcza w tych o największym znaczeniu filozoficznym, Papież analizuje doświadczenie człowieka – by tak

² Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Instytut Jana Pawła II–Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 17.

³ Tamże, s. 55.

⁴ Tamże, s. 13.

⁵ Tamże, s. 13n.

rzec – „od wewnątrz”, czyli przyjmuje perspektywę ludzkiej podmiotowości. Nietrudno w tym rozpoznać echo postulatów metodologicznego przyjmowanego przez większość współczesnych filozofów, którzy pragną właśnie „zaczynać od człowieka”, od jego subiektywnego doświadczenia. Filozofia o bardziej obiektywistycznym charakterze – jak na przykład tomizm – uznawała postulat ten za niebezpieczny, dostrzegając w nim załączek możliwości popadnięcia w subiektywizm. Jak zobaczymy, Wojtyła już jako filozof nie obawiał się przyjmowania perspektywy podmiotu, żywiąc przekonanie, że takie podejście metodologiczne może wzbogacić naszą wiedzę o człowieku. Umożliwia nam ono nie tylko poznanie, że człowiek jest osobą, lecz także – w jaki sposób jest osobą. Nawet kategorie metafizyczne, takie jak przyczynowość, nabierają innego charakteru, jeśli zostaną ujęte z perspektywy działającego podmiotu. Wiemy, co oznacza bycie przyczyną czegoś, ponieważ jesteśmy działającymi podmiotami, które od wewnątrz przeżywają swoją sprawczość. Ów punkt widzenia podmiotu działającego, który Wojtyła przyjął już w analizach zawartych w *Osobie i czynie*, odnajdujemy również w katechezach środowych. Jak mówi Jan Paweł II, do chwili obecnej teologia interpretowała biblijny opis, stosując raczej „metodę obiektywizacji właściwej dla metafizyki i metafizycznej antropologii”⁶, jego metoda zaś zmierza do uwzględnienia w jak największym stopniu ludzkiej podmiotowości. Również w tym miejscu znajdujemy ścisły związek – w odniesieniu do kwestii metodologicznych – między filozofią Wojtyły a nauczaniem Papieża.

Według Jana Pawła II właśnie doświadczenie ciała pozwala nam nawiązać kontakt ze stanem prehistorycznym i z przeżyciami pierwszego człowieka (mężczyzny i kobiety). Pomimo grzechu pierworodnego i jego konsekwencji, w doświadczeniu ciała zachowana została ciągłość między stanem prehistorycznym a stanem historycznym człowieka. Doświadczając siebie, człowiek przeżywa siebie zawsze jako „ucieleśnionego” i wszystkie jego doświadczenia związane są z cielesnością. Jak zobaczymy, w filozofii nowożytnej ta sfera przeżyć człowieka bywała niekiedy niedoceniana (w ujęciach nacechowanych dualizmem antropologicznym⁷), aby następnie stać się przedmiotem rozważań filozofii współczesnej i zostać przez nią dowartościowana.

Odsłaniając treść doświadczenia ciała przed grzechem pierworodnym oraz konsekwencje tego doświadczenia dla wizji człowieka, Jan Paweł II posługuje się metodą, którą możemy nazwać „metodą kontrastu”. Chociaż nie dysponujemy bezpośrednim dostępem do doświadczenia prehistorycznego – całe nasze

⁶ Tamże, s. 58.

⁷ Terminem „dualizm antropologiczny” posługujemy się w specyficznym znaczeniu, w którym odnosi się on do ujęcia aksjologicznie neutralizującego ciało; termin ten należy zatem do obszaru etyki. Nie używamy go natomiast w sensie, w którym często pojawia się we współczesnych dyskusjach filozoficznych, oznaczając pogląd uznający ontyczne rozróżnienie ducha i ciała.

doświadczenie naznaczone jest bowiem grzechem pierworodnym – możemy uzyskać wgląd w jego sens na podstawie tego, co jest nam dane niejako *in via negationis*. Taki sposób postępowania został szczególnie dobrze uwidoczniiony w analizie pierwotnej nagości, gdzie wstyd jawi się jako odległe echo tego sposobu postrzegania drugiego, który utraciliśmy wskutek grzechu pierworodnego.

Oczywiste jest, że opisy biblijne nie zdają nam sprawy z powstania człowieka w sposób właściwy współczesnej nauce. Posługują się one językiem mitu w szlachetnym sensie tego pojęcia. Mit nie jest bajką, historią po prostu wymyśloną przez kogoś, kto jeszcze nie posiadał narzędzi, aby odpowiednio (to znaczy: naukowo) wyjaśnić rzeczywistość. Zadaniem mitu jest raczej przechowywanie i przekazywanie tych warstw doświadczenia, które nie mogą zostać zobiektywizowane w języku nauki. W tym sensie filozofia upodabnia się do mitu (nie przypadkiem w dialogach Platona Sokrates, by przekazywać prawdy filozoficzne, sięga właśnie do mitów). Jan Paweł II, analizując mityczny język opisów biblijnych, odkrywa w ten sposób pokłady doświadczenia ludzkiego przekraczające uwarunkowania historyczne i kulturowe oraz pozostające poza obszarem tego, co mogą o człowieku powiedzieć nauki empiryczne.

W Biblii znajdujemy tylko jeden fragment, w którym nagość nie jest powiązana ze wstydem, wstrętem bądź potępieniem. W tekście tym, zawartym w Księdze Rodzaju, czytamy: „Chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali nawzajem wstydu” (Rdz 2,25). Mamy tutaj do czynienia z sytuacją w dziejach człowieka wyjątkową, niepowtarzalną. To sytuacja, w której męskie i kobiece ukształtowanie ciała oraz wszystko, co jest związane z jego płciowym charakterem, wyraża w pełni osobową godność człowieka i postrzegane jest jako wyraz pełnej prawdy o osobie. W sytuacji tej nie zachodzi jeszcze niebezpieczeństwo zredukowania osoby do przedmiotu użycia i dlatego nagość nie wzbudza uczucia wstydu. Z filozoficznego punktu widzenia tekst biblijny przywołuje na myśl analizę pierwotnego sensu prawdy dokonaną przez Martina Heideggera. Według Heideggera prawda – zanim zostanie ujęta jako zgodność między rzeczywistością a myślą – spoczywa w samym bycie i polega na jego odkrytości, objawianiu się, otwartości dla spojrzenia⁸. Innymi słowy, prawda jako *manifestatio* poprzedza prawdę jako *adequatio*. Taki właśnie miał być źródłowy sens greckiego słowa „*a-letheia*”, gdzie przedrostek „*a*” ma znaczenie prywatywne. Prawda zatem oznaczałaby szczerość, otwartość, odkrytość rzeczy. Nietrudno tu dostrzec pewne podobieństwo do dokonanej przez Jana Pawła II analizy pierwotnej nagości. Jego zdaniem nagość wyraża

⁸ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 295.

pełną prawdę o mężczyźnie i kobiecie, a przed popełnieniem grzechu pierworodnego prawda ta była również postrzegana w całej swojej pełni. Dlatego właśnie nagość nie wzbudzała uczucia wstydu. Radykalna zmiana nastąpiła po grzechu pierworodnym, kiedy płciowość zaczęła przyciągać uwagę do samej siebie i zamiast objawiać prawdę o człowieku, przysłoniła ją. [...]

NIEOBECNOŚĆ WSTYDU JAKO WIDZENIE PEŁNI GODNOŚCI CZŁOWIEKA

Filozofia od swoich początków interesowała się uczuciem wstydu. Przede wszystkim warto zauważyć, że już w mitologii greckiej pojawia się postać Aidos, bogini wstydu i skromności. Odniesienia do wstydu występują również w dziełach starożytnego teatru greckiego, na przykład w *Prometeuszu skowanym*⁹ Ajschylosa. W refleksji filozoficznej uczucie wstydu związane jest z postrzeganiem dobra i zła. Człowiek dobry odczuwa bowiem wstyd wobec możliwości popełnienia złych czynów. Dlatego też wstyd stał się podstawowym uczuciem moralnym, które w języku filozofii współczesnej zostało utożsamione z odczuciem powinności moralnej. Taki sposób rozumienia pojęcia wstydu znajdujemy już u św. Tomasza z Akwinu, który ujmując to odczucie jako integralną część cnoty umiarkowania, definiując je jako „pewnego rodzaju bojaźń przed czymś brzydkim, a więc hańbiącym”¹⁰ czy też „bojaźń przed czymś hańbiącym”¹¹. Człowiek cnotliwy, stając wobec możliwości popełnienia czynu nieprzyzwoitego, czuje się powstrzymywany przez uczucie wstydu. Gdyby taki czyn popełnił, wstydziłby się nie tylko przed innymi, lecz przede wszystkim przed sobą.

W dziejach filozofii pojęcie wstydu łączono później coraz częściej ze sferą cielesności, a zwłaszcza z seksualnością, tak że łaciński wyraz „pudenda” zaczęto nawet odnosić do narządów płciowych (zwłaszcza kobiecych). Za oczywisty uznali związek wstydu z cielesnością dwaj dwudziestowieczni myśliciele analizujący to uczucie: Władimir Sołowjow i Max Scheler (którego poglądy są dla nas oczywiście szczególnie interesujące, w pewnej mierze zainspirował on bowiem rozważania o wstydzie zawarte w *Miłości i odpowiedzialności*¹²).

⁹ Zob. A j s c h y l o s, *Prometeusz skowany*, tłum. J. Kasprzewicz, Universitas, Kraków 2002.

¹⁰ Św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, cz. II-II, q. 144, a. 1, t. 22, *Umiarkowanie*, tłum. ks. S. Belch, Veritas, Londyn 1963, s. 21.

¹¹ Tamże, cz. II-II, q. 144, a. 1, t. 22, s. 25.

¹² Warto przypomnieć, że poglądy Schelera na temat wstydu zostały przeanalizowane i porównane z tradycją św. Tomasza z Akwinu przez Franciszka Sawickiego (1877-1952), wybitnego teologa i filozofa historii. W swojej książce *Fenomenologia wstydlivosti* (Wydawnictwo Mariackie, Kraków 1949) skupił się on przede wszystkim na wstydzie seksualnym. Według Sawickiego czło-

Zarówno Sołowjow, jak i Scheler postrzegali wstyd jako zjawisko specyficznie osobowe i ludzkie – wstydzić się może jedynie istota, w której spotykają się świat materialny i świat duchowy. Zwierzę może odczuwać strach przed grożącym mu złem, lecz – ściśle rzecz ujmując – nie może odczuwać wstydu. Fenomen wstydu zakłada dystans do własnej natury, a dystans ten występuje tylko w bycie osobowym. Trudno jest również odnieść pojęcie wstydu do Boga. Bóg wprawdzie jest Osobą (Osobami), nie może On jednak spełnić aktu przeciwnego swojemu rozumowi – aktu, którego mógłby się wstydzić. Wstyd zatem jawi się jako uczucie charakterystyczne dla osoby ludzkiej.

Czego człowiek się wstydzi? Jakie jest źródło tego uczucia? Sołowjow dostrzega je w stosunku człowieka do swojej natury. To właśnie natura staje się w pewnym sensie powodem do wstydu dla osoby duchowej. Sołowjow pisze: „Niezależnie od opinii dotyczących empirycznego pochodzenia wstydu u człowieka, uczucie to ma zasadnicze znaczenie, ponieważ określa etyczny stosunek człowieka do materialnej przyrody. Człowiek wstydzi się jej panowania w sobie, swojego jej podporządkowania (szczególnie w jej głównym przejawie) i tym samym uznaje swoją względną samodzielność i wyższą godność, na mocy której to on powinien nią władać, a nie ona nim”¹³.

Podobną koncepcję znajdujemy również u Schelera, który w tym aspekcie jeszcze silniej niż Sołowjow podkreśla opozycję między duchowością osoby a materialnością jej ciała. Rozmyślając nad uczuciem wstydu, Scheler stwierdza: „Jeden z warunków pojawienia się tego uczucia stanowi pewne zachwianie równowagi, pewna w ł a ś c i w a c z ł o w i e k o w i d y s h a r m o n i a między sensem i wymaganiami jego duchowej osoby a jego cielesnymi potrzebami. Już tylko dlatego, że ciało należy do istoty człowieka, może on znaleźć się w sytuacji, w której będzie m u s i a ł się wstydzić; i tylko dlatego, że przeżywa on swoje duchowe bycie osobą jako istotowo niezależne od takiego «ciała» i wszystkiego, co od niego pochodne, możliwe jest, by znalazł się w sytuacji, w której będzie m ó g ł się wstydzić”¹⁴.

Nietrudno dostrzec w wypowiedzi Schelera rozróżnienie między immanencją osoby w ciele i jej transcendencją wobec ciała, chociaż zarówno poglądy Sołowjowa, jak i Schelera wydają się bliższe platońskiej wizji ducha

wiek wstydzi się czynności seksualnych, gdyż są one wspólne ze światem zwierząt i niezwiązane bezpośrednio z używaniem rozumu. Jest bardzo prawdopodobne, że Wojtyła poznał myśl Schelera na ten temat poprzez Sawickiego, o którym zresztą wspomina na początku rozdziału poświęconego wstydu w *Miłości i odpowiedzialności*. Por. K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 156.

¹³ W. S o ł o w j o w, *Uzasadnienie dobra. Filozofia moralna*, tłum. P. Rojek i in., Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 51.

¹⁴ M. S c h e l e r, *Schriften aus dem Nachlass*, t. 1, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Francke Verlag, Bern 1957, s. 69 (tłum. fragm. – P.M.).

zamieszkującego w ciele. Pomimo to Wojtyła podziela ich spostrzeżenie, że osoba może wstydzić się tylko tego, co się w niej dzieje i co nie podlega jej kontroli. Dlatego wstyd związany jest z tendencją do ukrywania tego, czego się wstydzimy. Błędem byłoby jednak utrzymywać, że uczucie wstydu wzbudzone jest tylko przez to, co uważamy za w jakiś sposób „złe” bądź niegodne osoby. W pewnych sytuacjach można się wstydzić nawet tego, co samo w sobie jest dobre. Jak zauważa Wojtyła, wstyd nie dotyczy wówczas samej dobrej rzeczy ani czynności, lecz raczej sytuacji, „gdy to, co z racji swojej istoty czy swego przeznaczenia winno być wewnętrzne, wychodzi poza obręb wnętrza osoby i staje się w jakiś sposób zewnętrzne”¹⁵. Jest to właśnie przypadek wstydu seksualnego, który skłania mężczyznę i kobietę do zakrywania narządów płciowych z pewnością nie dlatego, że ich posiadanie uważają za złe. Funkcję wstydu w tym przypadku możemy w pełni zrozumieć tylko wtedy, gdy przekroczymy płaszczyznę fenomenologicznego opisu sposobów, w jakie się on przejawia, i spróbujemy ująć go wraz z samym bytem osoby, to znaczy, gdy będziemy uprawiać metafizykę wstydu. Możemy wówczas zrozumieć, że wstyd seksualny nie jest jedynie kwestią kultury (od której oczywiście zależne są jego różne przejawy), lecz że zakorzeniony jest w logosie i w ethosie osoby ludzkiej. Taki właśnie pogląd proponuje nam Wojtyła.

Próba zrozumienia sensu wstydu seksualnego uzyskuje cenne wsparcie ze strony Księgi Rodzaju. Również w tym przypadku będziemy traktować tekst objawiony raczej jako zapis ludzkiego doświadczenia rozumiały również dla tych, którzy nie podzielają religijnej wiary dotyczącej kontekstu jego powstania. Tekst objawiony wskazuje na pewną składową elementarnego doświadczenia człowieka – jest to ujęcie jego fundamentalnej, osobowej godności znajdującej się u podstaw wszelkiego doświadczenia moralnego. W tym punkcie teologii ciała rozwijanej przez Jana Pawła II znajdujemy w pewnym sensie syntezę całej etyki personalistycznej opracowanej przez filozofa Karola Wojtyłę i jego uczniów.

Przed wszystkim zauważamy, że w ujęciu biblijnym wstyd seksualny nie jest zjawiskiem pierwotnym, człowiek bowiem, jako byt zarazem duchowy i materialny, nie znajduje żadnego powodu do wstydu – nie dostrzega go również w oznakach swojej nacechowanej płciowo natury. Nieobecność wstydu nie jest także znakiem ontologicznego i moralnego niedorozwoju człowieka, który niejako nie przebudził się jeszcze całkowicie jako osoba. Taki pogląd sugerowałby, że człowiek przed popełnieniem grzechu pierworodnego nie był w pełni świadomy swojego bytu osobowego ani tego, że różni się od świata zwierząt. Istnieć w pełni jako osoba oznaczałoby wówczas wstydzić się tego, co człowiekowi wspólne ze światem materialnym. Wydaje się, że w swojej

¹⁵ Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 157.

interpretacji Księgi Rodzaju Sołowjow proponuje takie właśnie ujęcie; rosyjski autor każe Adamowi wypowiedzieć następujące słowa: „Usłyszałem boski głos, przestraszyłem się pobudzenia i odsłonięcia swojej niższej natury. W s t y d z ę s i ę, w i ę c j e s t e m, nie jestem tylko fizyczną istotą, lecz także moralną – wstydę się swojej zwierzęcości, a zatem istnieję też jako człowiek”¹⁶. I dodaje: „Człowiek osiąga moralną samoświadomość dzięki własnym działaniom i badaniu swojej istoty”¹⁷.

Jak widzieliśmy, w ujęciu Jana Pawła II człowiek doświadcza swoich metafizycznych i moralnych narodzin jeszcze przed rozbudzeniem się wstydu, w chwili nawiązania poznawczego kontaktu ze światem. W sytuacji prehistorycznej nieobecność wstydu nie jest związana z niedorozwojem moralnym człowieka, lecz – przeciwnie – wypływa z pełnego zrozumienia sensu ciała. Człowiek przeżywa pełnię samoposiadania i samopanowania i dlatego postrzega ciało – zarówno własne, jak i drugiego – jako przezroczysty znak osoby. Nie odczuwa zawstydzenia z powodu swojej „niższej” czy „zwierzęcej” natury, ponieważ nie doświadcza żadnego „pęknięcia” między tym, co osobowe, a tym, co materialne. W tej sytuacji ciało wyraża w pełni osobę i jej godność. Również oznaki jego płci nie zatrzymują uwagi na sobie samych, lecz pozostają przezroczyste – wyrażają osobowy podmiot, do którego należą. Dlatego też relacja między osobami pozbawiona jest lęku, spojrzenie drugiego nie jest postrzegane jako zagrożenie uprzedmiotowieniem (w sensie analizowanym przez Jean-Paula Sartre’a, to znaczy jako próba sprowadzenia innego do przedmiotu w moim świecie, uczynienia zeń przedmiotu mojego użycia¹⁸), lecz raczej odsłania przed osobą wartość, jaką może ona posiadać w oczach innego. W ten sposób spotkanie dwóch spojrzeń przeniknięte jest ufnością, otwarciem, szczerością, wyraża pełnię międzyosobowej komunikacji. Píše Jan Paweł II: „Zawiodą tu wszelkie kryteria «naturalistyczne», dopomóc może tylko kryterium «personalistyczne». Rdz 2,25 mówi z pewnością o czymś niezwykłym, co leży poza znanymi z ludzkiego doświadczenia granicami wstydu («przed progiem»), a co równocześnie stanowi o szczególnej pełni międzyosobowej komunikacji, rodzącej się niejako w samym sercu komunii osób, tę komunie «objawiającym», a zarazem rozwijającym”¹⁹.

Powrócimy jeszcze w następnym punkcie do „kryterium personalistycznego”, które służy nam w tym kontekście jako klucz do interpretacji prehistorycznej sytuacji człowieka. Kryterium to nie straciło ważności wraz z radykalną zmianą, jaka nastąpiła w sercu człowieka po grzechu pierworodnym. Co wię-

¹⁶ Sołowjow, dz. cyt., s. 49.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. J.P. Sartre, *Byt i nicość*, tłum. J. Kielbasa i in., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 326-388.

¹⁹ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 43.

cej, właśnie zjawisko wstydu seksualnego, który pojawia się po popełnieniu grzechu, świadczy o obecności tego kryterium również w doświadczeniu człowieka, dla którego nagość straciła swoją przejrzystość pozwalającą dostrzec pełnię prawdy o nim. W Księdze Rodzaju czytamy: „A wtedy otworzyły się im oczy i poznali, że są nady” (Rdz 3,7). Oczywiście słowa te nie odnoszą się do używania zmysłu wzroku ani do zdania sobie sprawy – jak by powiedział Sołowjow – z posiadania zwierzęcej natury. Odnoszą się one raczej do radykalnej zmiany, jaka zachodzi w spojrzeniu, które człowiek zwraca ku innemu człowiekowi (mężczyzna ku kobiecie, a kobieta ku mężczyźnie). W sensie teologicznym grzech pierworodny polega na zerwaniu pierwotnego przymierza człowieka z Bogiem, lecz w perspektywie nakreślonej przez Jana Pawła II grzech ów ma również wymiar fenomenologiczny i antropologiczny. W pewnym sensie możemy powiedzieć, że grzech jest swego rodzaju wstrząsem antropologicznym, który burzy równowagę sił obecnych we wnętrzu człowieka (przez to, co w języku teologicznym nazywamy pożądliwością). Od tej chwili człowiek będzie zmuszony do moralnego wysiłku, aby odzyskać pierwotną przejrzystość spojrzenia w postrzeganiu ciała drugiego oraz własnego ciała. W istocie, wraz z popełnieniem grzechu pierworodnego, człowiek traci pierwotną pewność, że stanowi obraz niewidzialnego Boga w widzialnym świecie. Nie doświadcza już swojego ciała spontanicznie i bezpośrednio jako „obrazu obrazu”, jako widzialnego znaku obrazu Boga, którym to obrazem jest on sam. Ciało traci dla niego status znaku przezroczystego, *signum quo*, i staje się powodem lęku i wstydu. „Przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się” (Rdz 3,10).

Człowiek ukrywa się, bo nie chce, aby widziano go nagim. Ciało w swoim płciowym ukształtowaniu zaczyna być dla niego *signum quod*, które należy dopiero zinterpretować, przyjmując postawę adekwatną do ontycznego statusu człowieka. Wymaga to jednak moralnego wysiłku ze strony podmiotu, nie jest mu dane z taką samą naturalnością, z jaką postrzegał ciało przed popełnieniem grzechu pierworodnego. W sensie antropologicznym zmiana spojrzenia, jakie człowiek kieruje ku drugiemu człowiekowi i ku sobie samemu, ma swoje źródło w „rozbięciu pierwotnej duchowo cielesnej jedności człowieka”²⁰. Po grzechu pierworodnym podstawowe struktury bytu osobowego: samoposiadanie i samostanowienie, czyli struktury konstytuujące transcendencję osoby, są nieustannie zagrożone. Od tej chwili samoposiadanie i samostanowienie wymagają wysiłku ze strony człowieka, który nie zawsze potrafi sprostać temu zadaniu. Różne są tego przejawy. Jeden z nich stanowi emocjonalizacja świadomości, o której Wojtyła pisze w *Osobie i czynie*. Przeżywane przez podmiot emocje bywają tak silne, że niejako zagarniają jego świadomość, która wów-

²⁰ Tamże, s. 93.

czas już ich nie obiektywizuje, lecz tylko je odzwierciedla. Podmiot nie panuje nad nimi wystarczająco, nie poddaje ich kryterium prawdy, lecz pozwala się im prowadzić. Wojtyła pisze: „Emocjonalizacja świadomości zaczyna się wówczas, gdy w odzwierciedleniu zanika znaczenie poszczególnych faktów emotywnych oraz przedmiotów nimi objętych, gdy uczucia niejako wyrastają ponad aktualne ich zrozumienie ze strony człowieka. Jest to właściwie załamanie się samowiedzy”²¹.

W ten sposób doświadczane przez osobę emocje – które należą do sfery tego, co „dzieje się w człowieku”, i nie są jeszcze jego czynem we właściwym sensie tego słowa – opanowują wolę podmiotu i ostatecznie warunkują jego działanie. Stajemy tutaj wobec paradoksu często spotykanego w życiu człowieka po grzechu pierworodnym. W sposób niezrównany wyraził go pogański poeta Owidiusz (potwierdzając uniwersalność tego doświadczenia): „Widzę i rozumiem, co dobre, a gorsze wybieram”²² (łac. video meliora proboque, deteriora sequor). Ludzka kondycja charakteryzuje się przygodnością moralną. Poznanie prawdy i dobra nie wystarcza, by dokonać właściwego wyboru. Co więcej, nie zawsze to, co czynimy, jest identyczne z tym, czego chcemy. Nasze powierzchowne „ja” ma niekiedy ochotę uczynić coś niezgodnego z tym, czego naprawdę chcemy. Istnieje także „ja” głębokie, w którym obecne są nasze prawdziwe osobowe pragnienia – pragnienia tego, co naprawdę prowadzi do samospelnienia. Dokonując złego moralnie czynu, podmiot wprowadza do swego „ja” coś, co go jako osoby nie wzmacnia, lecz osłabia, gdyż występuje przeciwko temu, co go właśnie jako osobę konstituuje. Przygodność moralna człowieka wyraża się w tym, że niekiedy poddaje się on chwilowym zachciankom i nie zawsze potrafi uczynić to, co naprawdę chce uczynić. Co więcej, w sytuacjach skrajnych – które jednak są możliwe – osoba przejawia zdolność do uznania siebie za centrum świata i podporządkowania wszystkiego własnym interesom. Jest to możliwe w odniesieniu do innych osób ludzkich, jest możliwe nawet w stosunku do Boga. Bóg może nie interesować osoby ludzkiej, która – kierując się swego rodzaju absolutnym egoizmem – umieszcza samą siebie w centrum wszechświata. Może jej również nie interesować prawda, gdy osoba sama siebie czyni zasadą całej rzeczywistości. W sposób emblematyczny wypowiedział to Friedrich Nietzsche: „Wola prawdy, wola, która uwiedzie nas jeszcze do niejednego ryzykownego przedsięwzięcia, ta osławiona prawdomówność, o której wszyscy filozofowie rozprawiali dotychczas z najwyższą czcią: cóż za pytania przedkładała nam ta wola prawdy! Długa to już historia – a jednak czyż się nie wydaje, jakby jej początek ledwo

²¹ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 102.

²² Owidiusz, *Metamorfozy*, ks. VII, 20-21, tłum. A. Kamińska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo–De Agostini Polska, Wrocław–Warszawa 2004, t. 2, s. 188.

co nastąpił? Cóż dziwnego, że w końcu stajemy się nieufni, że tracimy cierpliwość, że odwracamy się niecierpliwie? Że również my uczymy się pytać od tego Sfinksa? Kto właściwie stawia nam tu pytania? Co właściwie chce w nas «prawdy»? – Rzeczywiście, zatrzymaliśmy się na dłużej przed pytaniem o przyczynę tej woli – aż na koniec utknęliśmy przed jeszcze radykalniejszym pytaniem. Zapytaliśmy o wartość tej woli. Załóżmy, że chcemy prawdy: dlaczego nie nieprawdy raczej? I niepewności? A nawet niewiedzy? – Stał przed nami problem wartości prawdy – a może to my stanęliśmy przed tym problemem? Kto z nas jest tu Edypem? Kto Sfinksem? Wszystko to wygląda niczym schadzka pytań i pytajników. – I czy uwierzyłby ktoś, że koniec końców mamy wrażenie, iż dotychczas problem ten nigdy jeszcze nie został postawiony – iż to my jesteśmy pierwszymi, którzy go dostrzegli, uwzględnili, zaryzykowali? Albowiem jest w tym ryzyko – być może nie ma większego²³.

Filozofia współczesna, zwłaszcza w swojej nihilistycznej postaci, doprowadziła ową zdolność osoby do skrajności. Jeśli człowiek pojmie siebie jako absolutnie egoistyczne centrum, wszystko co go otacza będzie traktować jako przedmiot, który może mu przynieść zaspokojenie. Nie przypadkiem podstawowym pojęciem filozofii Nietzschego jest woła mocy. Przypomnijmy także dokonaną przez Sartre'a analizę spojrzenia, która dobrze opisuje tę dynamikę. Kiedy człowiek patrzy na swoje otoczenie jako na przedmiot służący jego wzrostowi, również druga osoba, a przede wszystkim jej ciało, widziane jest z perspektywy egoistycznego zaspokojenia. W swoim słynnym opisie dialektyki relacji między poddanym a panem Hegel przedstawił stosunki międzyludzkie według klucza śmiertelnej walki między samoświadomymi bytami, które – aby zaafirmować swoją podmiotowość – powinny starać się zniewolić drugiego, czyli zredukować go do przedmiotu w ich własnym świetle²⁴.

Widzieliśmy już, że według Jana Pawła II relacje międzyludzkie wprawdzie nie zostały po grzechu pierwotnym całkowicie poddane tej dialektyce, lecz stanowi ona dla nich nieustanne zagrożenie. I tak, po narodzinach pożądliwości w sercu człowieka, również relacja między mężczyzną a kobietą uległa zniekształceniu, które chociaż nie niszczy jej, to jej zagraża. Ciało kobiety dla mężczyzny i ciało mężczyzny dla kobiety mogą stać się przedmiotami użycia – w ten sposób człowiek jako taki staje się przedmiotem dla drugiego człowieka. Wskutek pożądliwości człowiek doświadcza trudności w dostrzeżeniu godności osoby wyrażonej w ciele, wartości seksualne przyciągają bowiem jego uwagę tak, że przesłaniają wartość ich podmiotu: „Podmiotowość osoby ustępuje

²³ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, tłum. G. Sowinski, Wydawnictwo A, Kraków 2001, s. 27.

²⁴ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 132-140.

niejako przedmiotowości ciała. Człowiek staje się dla człowieka, kobieta dla mężczyzny, czy też wzajemnie, przedmiotem z racji ciała. Pożądliwość oznacza jakby jednostronne lub wzajemne związanie osobowych odniesień mężczyzny i kobiety ciałem i płcią w tym znaczeniu, że odniesienia te stają się poniekąd niezdolne do przyjęcia wzajemnego daru osoby. [...] Pożądliwość, która ujawnia się jako swego rodzaju «przymus ciała», ogranicza wewnętrznie i zacieśnia samoposiadanie (czyli posiadanie samego siebie), a przez to uniemożliwia poniekąd wewnętrzną wolność daru. [...] Pożądliwość sama z siebie nie jednoczy, ale przywłaszcza. Układ obdarowania zmienia się w układ przywłaszczenia»²⁵.

W sytuacji, w której człowiek poddany zostaje pokusie przywłaszczenia sobie drugiego człowieka przez przywłaszczenie jego ciała, wstyd seksualny spełnia funkcję obronną: chroni podmiotowy charakter osoby, która nie chce zostać zredukowana przez drugiego do dostarczającego przyjemności przedmiotu i dlatego ukrywa te swoje walory, które mogłyby drugiego skłonić do takiego jej potraktowania. Wstyd zatem ma nie tylko negatywny sens obronny, lecz przede wszystkim pozytywny sens objawiający. Jako zjawisko doświadczane w różnych postaciach we wszystkich kulturach, wstyd potwierdza swoją rolę *locus anthropologicus et ethicus* jako okoliczność pozwalająca w sytuacjach historycznych zbliżyć się do pierwotnej prawdy o człowieku. Dlatego Jan Paweł II nazywa wstyd doświadczeniem granicznym²⁶. Po pierwsze wstyd, by tak rzec, daje czas prawdziwej miłości, by ta mogła się rozwinąć, nie pozwala, by uwaga zbyt szybko skupiła się na walorach, które same w sobie nie wyrażają podmiotowości osoby, i kieruje spojrzenie ku niej jako całości, ku jej wartości ontycznej, przekraczającej jej przymioty i domagającej się afirmacji przez miłość. Taka miłość nie ogranicza się do doświadczenia uczuciowego, lecz angażuje całą osobę, wyrażając się w darze z siebie składanym drugiemu – w darze stanowiącym podstawę jedności małżeńskiej. Tylko w takiej sytuacji wstyd przestaje odgrywać swoją rolę – zostaje „wchłonięty” przez miłość. Aspekt ten należy zaakcentować. Prawo absorpcji wstydu przez miłość ma zarówno wymiar subiektywny, jak i obiektywny. Subiektywnie wstyd znika, gdy osoba czuje się przyjęta z miłością. Samo odczucie jednak nie wystarczy – należy również zweryfikować obiektywne warunki, w których jest ono uzasadnione. Obiektywnie zaś – sytuację, w której wartość drugiego zostaje przyjęta w całej swojej doniosłości, stanowi małżeństwo przeżywane jako wzajemny dar osób.

Prawo absorpcji wstydu przez miłość ukazuje raz jeszcze, że jego sens nie jest negatywny, lecz pozytywny; wstyd istnieje ze względu na miłość – jak mówi Wojtyła, „toruje on niejako drogę do miłości”²⁷.

²⁵ Jan Paweł II, *Mężczyzna i niewiasta stworzył ich*, s. 105n.

²⁶ Por. tamże, s. 39-41.

²⁷ Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 163.

Antropologiczny sens doświadczenia wstydu wydaje się jeszcze szerszy. Może być ono postrzegane jako punkt wyjścia pozwalający zrozumieć wartość każdej osoby ludzkiej. Innymi słowy, jeśli nie chcę być traktowany jako przedmiot dostarczający przyjemności drugiej osobie, nie jest to konsekwencją faktu, że moja pozycja w świecie jest w jakikolwiek sposób uprzywilejowana. Nie mogę uczciwie powiedzieć: nie chcę być traktowany jako przedmiot, wolno mi jednak patrzeć na inne osoby jak na przedmioty i tak je traktować. Wstyd objawia mi wartość osoby, która nie może zostać zinstrumentalizowana – nie tylko we mnie samym, lecz w każdej innej osobie. Ujmowany w tej perspektywie pokazuje, że każda osoba zasługuje na afirmację ze względu na nią samą. W ten sposób analiza doświadczenia wstydu doprowadziła nas na próg koncepcji etycznej, którą Wojtyła nazywał etyką personalistyczną i która stanowi jeden z najważniejszych filozoficznych kontekstów teologii ciała rozwijanej przez Jana Pawła II.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*

Magdalena SAGANIAK

SPOŁECZEŃSTWO – WOLNOŚĆ – UNIWERSYTET

Głęboka wiedza czyni człowieka podmiotem jego życia i wszystkich procesów społecznych, w których on uczestniczy. Bez niej staje się biernym przedmiotem samoczynnie zachodzących procesów, za które nikt nie odpowiada. Uniwersytet stanowi miejsce, w którym się taką wiedzę rozwija i przekazuje. Powinien stanowić część takiego systemu szkolnictwa, który będzie mógł realizować zadanie wychowania podmiotów zdolnych do wzięcia odpowiedzialności za własne losy i za losy społeczności, którą współtworzą. I na ten cel warto przeznaczyć kilka procent dochodu narodowego.

Obecne czasy wydają się nam – być może dlatego, że znajdujemy się wewnątrz procesów, które bardziej lub mniej świadomie współtworzymy – okresem niebywałego rozwarstwienia, polaryzacji stanowisk, rozproszenia, zamętu, zaciemnienia. Jedni postrzegają współczesność jako triumfującą nowoczesność, nawet jeśli jest to ponowoczesność, inni – jako okres stagnacji bądź upadku cywilizacji. W dokonujących się przekształceniach tradycji humanistycznej jedni widzą nawrót barbarzyństwa, inni – posthumanizm, rozumiany jako wyzwolenie od dawnych wartości i zwrot ku nowym. Chrześcijaństwo dla wielu nadal pozostaje trwałym fundamentem, na którym – odwołując się do zmartwychwstałego Chrystusa – należy budować i odbudowywać wizję człowieka, ale liczna jest też grupa tych, dla których Bóg dawno już umarł i nigdy nie zmartwychwstał. Sfera tak zwanego życia politycznego wydaje się wyjątkowo zagmatwana, panuje w niej również zamęt pojęciowy: konserwatystami nazywa się tych, którzy głoszą socjalistyczne ideały społeczne, socjalistami – tych, którzy podbudowują skrajny liberalizm, liberałami zaś tych, którzy tworzą ekonomiczny system oligarchiczny i polityczny system monopolistyczny. Podział na prawicę i lewicę stał się właściwie bezużyteczny.

Odmieniana we wszystkich przypadkach „wolność” ujawniła już chyba wszystkie swoje wady i zalety, ale obecnie staje się jakością, którą bardzo trudno urzeczywistnić. Jeśli bowiem wolność oznacza przede wszystkim świadomy wybór, to człowiek wolny potrzebuje kryteriów wyboru – te zaś mogą się pojawić jedynie wówczas, gdy podejmujący decyzję posiada wiedzę o rzeczywistości i hierarchę wartości. A o to coraz trudniej. Innym ważnym warunkiem wolności wydaje się przyporządkowanie decyzji do możliwości jej realizacji, co wiąże się z odpowiedzialnością – o którą jeszcze trudniej. Lecz każdy chce być wolny. Dlatego obok zwolenników wolności poszukujących wiedzy lub

autorytetu pojawiają się – chyba już liczniejsi – indywidualiści odwołujący się jedynie do własnego doświadczenia i rozeznania, nawet jeśli są świadomi, że doświadczenie to i rozeznanie zawsze jest niepełne i ograniczone.

Istnieją jednak sfery, w których niepewność nie stanowi przeszkody w działaniu, ponieważ działanie to nie prowadzi do skutków o istotnym znaczeniu. W sferach tych kształtuje się model wolności bez odpowiedzialności. Wolność tego rodzaju realizowana jest na przykład podczas wyboru produktów w supermarkecie. Wybory te najczęściej przedstawiane są użytkownikowi rynku jako doraźne. Każdy produkt jest dobry, a nawet – jak zapewniają reklamy – każdy jest najlepszy, przy czym słowo „najlepszy” nie wskazuje, że wszystkie inne produkty są gorsze, ale że żaden inny nie jest lepszy. Kierując się taką logiką, można zresztą również dowieść, że każdy produkt jest najgorszy. Jak jednak zauważył Pangloss w *Kandydzie* Woltera, milej się żyje na najlepszym ze światów, nie myśląc o tym, że (gdyby był on jedyny) mógłby zostać uznany za najgorszy.

Inny rodzaj wolności bez odpowiedzialności realizuje się w sferach, w których skutki działania nie mogą być postrzegane w sposób jednoznaczny, na przykład w tajnych, równych i proporcjonalnych wyborach powszechnych. Teoretycznie w społeczeństwie demokratycznym cała władza ma swoje źródło w wyborach dokonywanych przez poszczególnych jego członków. W dużych współczesnych państwach, w których władza nad społeczeństwem sprawowana jest przez szereg różnych instytucji: parlament, rząd, ministerstwa, sądy i samorządy terytorialne, jej źródło gubi się, jak rzeka w delcie najrozmaitszych ujść. Trudno zatem orzec, czy dokonany wybór był właściwy. Niemożliwe jest powtórzenie fragmentu dziejów według innego scenariusza lub z udziałem innych aktorów, nie istnieje też równoległa rzeczywistość, która pozwalałaby eksperymentalnie przetestować inne decyzje. Decyzje zaś, których skutków nie można ocenić, trudno nazwać odpowiedzialnymi.

W dążeniu do zapewnienia wolności słowa popełnia się inny błąd. Na różnego rodzaju portalach i w ankietach można anonimowo zamieszczać dowolne wypowiedzi – za ich treść w praktyce nie odpowiada właściwie nikt: ani ich autor, ani moderator strony, ani jej właściciel. Odpowiedzialność zostaje tu wyraźnie odłączona od działania. Jeszcze niedawno Martin Heidegger i egzystencjaliści przypominali o powiązaniu słowa ze świadomością i odpowiedzialnością, obecnie jednak wiąże się je jedynie z obszarem subiektywnej wolności człowieka – bez poszanowania dla subiektywnej wolności innej osoby. Słowo, które łączyło ludzi, dzieliło ich, a nawet raniło i zabijało, za które niekiedy wyzywano na pojedynek, traktowane jest jako prywatna ekspresja czyjejś wolności.

„Każdy człowiek jest inny, każdy widzi świat inaczej i każdy ma prawo do swojej opinii” – to zdanie można usłyszeć niemal w każdej dyskusji. Kiedy

jednak zostanie ono wypowiedziane, dyskusja zazwyczaj zamiera; zawarte w nim bowiem przekonanie o „dysharmonii przedustawnej” ludzkiego świata czyni bezsensownym wszelki spór. Nikt nie może nikogo do niczego przekonać, ponieważ każdy ma prawo do odmiennego zdania, a więc wszyscy mają rację. Uznawana i stosowana dziś powszechnie koncepcja wolności jako bezwzględnego prawa do posiadania własnej opinii o wszystkim prowadzi do skrajnego subiektywizmu – ten zaś wyklucza odniesienie do wspólnej nam wszystkim rzeczywistości. Założenie, że nie mamy dostępu do wspólnego świata, w konsekwencji przekreśla cel rozmowy, nie istnieje bowiem wspólne pole działania.

Koncepcja wolności bez odpowiedzialności, realizowana w praktyce, prowadzi do stopniowej anihilacji wolności. Cóż z tego, że można wszystko powiedzieć, skoro ranga wypowiedzianych słów systematycznie spada? Jakie znaczenie ma wrzucenie kartki do urny wyborczej, jeśli służy jedynie przeniesieniu odpowiedzialności z wyborcy na polityków? Decyzja, która nie ma bezpośrednich konsekwencji, jest nieistotna. Zawieszenie własnego czynu w abstrakcyjnej pustej przestrzeni usuwa ciężar odpowiedzialności za wypowiedziane słowo lub dokonany wybór. Taki brak ciężaru prowadzi jednak do „nieznośnej lekkości bytu”, do rozplynięcia się rzeczywistości, która w końcu staje się zupełnie niedostępna, jak wyświetlany na szklanym ekranie film, w którego fabułę nikt nie ingeruje. Likwidacja wspólnej rzeczywistości prowadzi do zaniku możliwości działania i do anihilacji wolności w zupełnej bezsilności. Zupełnie wolna jednostka zostaje zamknięta w więzieniu własnej subiektywności, którego murów nie można sforsować, ponieważ nie istnieją. Więzienie polegające na zawieszeniu w próżni nie potrzebuje strażników.

Jeśli wolność sprowadza się do prawa jednostki do posiadania własnego zdania na każdy temat, a demokracja – do aktu głosowania, w którym większość narzuci swoje zdanie mniejszości, to dokonywanie wyboru tylko zwiększa poziom wzajemnej izolacji jednostek względem siebie. W demokratycznym państwie, tworzonym przez stanowiące o sobie indywidua, ustawicznie deklaruje się szacunek dla każdego człowieka bez względu na jego poglądy i przekonania, w istocie jednak brak realnych więzi uniemożliwia ich zrozumienie, co rodzi obojętność, niechęć – a w końcu nienawiść i pogardę. Prowadzi to do sytuacji, którą określić można jako wojnę wszystkich ze wszystkimi, czyli stan, który według Thomasa Hobbesa poprzedzał cywilizację¹. O państwie rozumianym jako wyraz zbiorowej woli obywateli trudno tu mówić.

Bez wielkiej przesady można powiedzieć, że społeczeństwa europejskie przestają istnieć. Wprawdzie demokracja wydaje się tworzyć pewien ład,

¹ Por. T. H o b b e s, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, PIW, Warszawa 1954, s. 110.

„unieruchamiając” poszczególne indywidua w formach rządów politycznych i zależności ekonomicznych, ale gdy wejrzymy w społeczeństwo od wewnątrz, zobaczymy, że poszczególne jednostki nie angażują się już mentalnie i wolicjonalnie w układ, w którym tkwią, ponieważ nie czują się za niego odpowiedzialne. Niczym atomy w szkle, zwanym w fizyce „przechłodzoną cieczą”, są one wprawdzie nieruchome, ale nie tworzą żadnej struktury.

POWRÓT DO RZECZYWISTOŚCI

Gdzie szukać rzeczywistości, jeśli życie społeczne pogrąża nas w sferze zwanej w greckiej starożytności „doxa”, czyli w sferze mniemań, poglądów, doktryn? Potrzebny byłby nam nowy Sokrates z jego episteme i nowy Husserl, który rzuciłby hasło „z powrotem do rzeczy”. Sądzę, że taką właśnie rolę winny odgrywać nauki humanistyczne.

Humanistyka nie może służyć jedynie pielęgnowaniu różnic i uzasadnianiu akceptacji odmienności, ale powinna się skoncentrować na budowaniu wspólnego świata. Niewątpliwie istotne znaczenie ma tutaj dialog – słusznie zatem rozwijana jest filozofia dialogu. Jeszcze bardziej potrzebna wydaje się jednak hermeneutyka, uprawiana tak, jak ją rozumiał Heidegger – jako sztuka rozumienia świata.

Warunek powrotu do rzeczywistości stanowi przebudowa koncepcji wolności. Wolny będzie ten, kto odzyska świat jako teren realnego działania. Aby to nastąpiło, społeczeństwo musi na nowo poznać samo siebie i na nowo ustanowić więzi między ludźmi. Dopiero w obrębie tych więzi możliwa jest bowiem wolność rozumiana jako odpowiedzialne działanie we wspólnocie. Nie prowadzi do tego jednak grupowanie się w partie, które nie zmierza do wytworzenia wspólnego obrazu świata. Nie sprzyja temu również redukcjonowanie życia społecznego do wąsko rozumianego życia politycznego. Zdegenerowany model demokracji jako bezwzględnej walki różnych stronnictw o władzę prowadzi do upadku osobistej wolności i rozpadu społeczeństwa jako całości.

Spółeczeństwo polskie utraciło podstawę swego istnienia: wspólny cel społeczny – akceptowany moralnie, umieszczony w przyszłości. Społeczeństwo nasze przez około dwieście lat organizowało się wokół tak rozumianej koncepcji własnego bytowania: jesteśmy tu po to, by sobie i naszym dzieciom zapewnić lepszą przyszłość (wolność, niepodległość, całość, demokrację i sprawiedliwość społeczną). Cel ten był stale obecny, chociaż rozumiano go na różne sposoby: ontologicznie lub historiozoficznie, przekładano go na kategorie społeczne, ekonomiczne czy polityczne. Brak dynamicznego czynnika formującego jest, jak sądzą, jedną z przyczyn rozpadu więzi.

W tej sytuacji społeczeństwo polskie winno na nowo przemyśleć, czym jest, aby wiedzieć, czym może i czym chce być. Abyśmy mogli twórczo włą-

czyć się w dzieje i nie ulec fluktuacji bezkierunkowych zmian, potrzebny jest projekt przyszłości. Takiego rozpoznania może dokonać właśnie polska humanistyka. Właściwego, pełnego opisu polskiej rzeczywistości są w stanie dokonać jedynie jej uczestnicy, wyrastający z naszej tradycji. Nie można bowiem bezkrytycznie stosować do badań nad społeczeństwem polskim metod, które zostały wypracowane w ramach studiów nad społeczeństwami o innej historii. Nie jesteśmy państwem postkolonialnym – ani jako kolonizatorzy, ani jako skolonizowani. Nasze społeczeństwo nie zostało zsekularyzowane w takim stopniu, jak się to dokonało we Francji czy w Niemczech. Nie byliśmy też nigdy państwem w pełni komunistycznym – przez cały okres PRL-u społeczeństwo polskie zachowało znaczny obszar wolności, w pewnym stopniu udało się też włączyć do narzuconego systemu nasze własne, przedwojenne jeszcze tradycje socjalistyczne.

Zasad demokracji powinniśmy się uczyć przede wszystkim na własnej historii, nie tylko na wzorcach zachodnich. Polska tradycja demokratyczna sięga co najmniej szesnastego wieku – zaczęła się więc kształtować znacznie wcześniej niż w którymkolwiek państwie Europy – i bardzo wcześnie związana została z ideą osobistej odpowiedzialności każdego obywatela za cały kraj.

Również rola religii w państwie kształtowała się w Polsce inaczej niż w krajach Europy Zachodniej (i zupełnie inaczej niż w Rosji), w dużej mierze dlatego, że zarówno przynależność wyznaniowa, jak i państwowa były przez wieki kwestią osobistego wyboru, a różne wyznania religijne współtworzyły więzi społeczne i państwowe. Stąd też pełny rozdział państwa i Kościoła możliwy jest w sferze prawa, ale wydaje się sprzeczny z nadal żywą w Polsce tradycją – mimo że tradycja ta obejmuje nie tylko świetne wzorce tolerancji religijnej, ale także cały nurt racjonalizmu, również w wersji agnostycznej i ateistycznej. Wszystkie te wątki kultury od wieków trwały w symbiozie, a idee solidaryzmu społecznego były u nas obecne przynajmniej od połowy wieku dziewiętnastego.

Podział na Polskę nowoczesną i konserwatywną pozbawiony jest sensu: nasza tradycja ze swej istoty jest progresywna, wpisane są w nią zarodki nowoczesności. Nowocześni byli i nowocześni pozostali: Jan Ostroróg, Paweł Włodkowic, Mikołaj Kopernik, Andrzej Frycz-Modrzewski, Stanisław Staszic, twórcy Komisji Edukacji Narodowej, twórcy Konstytucji 3 maja, Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, Bolesław Prus, Eliza Orzeszkowa, Stanisław Wyspiański, Stanisław Brzozowski i setki innych. Wystarczy czytać ich pisma, żeby zrozumieć, jak silna i nowoczesna mogłaby być współczesna Polska, gdyby wykorzystała cały swój tradycyjny potencjał kulturowy.

Polska potrzebuje społeczeństwa stawiającego sobie wspólne cele. Wydaje się to możliwe, a nawet nietrudne, ponieważ samostanowienie połączone z ideami osobistej wolności i zarazem odpowiedzialności za kraj należy do

najważniejszych i najtrwalszych nurtów myśli polskiej. Wolność i odpowiedzialność stanowią nierozłączną parę. Jeśli jednak wolność oznacza nie tylko możliwość wyboru, ale także możliwość działania, to droga do niej prowadzi przez wiedzę. Przywrócenie wolności wymaga wiedzy rozumianej jako skumulowane doświadczenie, które – po przemyśleniu i selekcji – można przyjąć jako własne, przekształcić i zweryfikować we własnym działaniu. Dopiero bowiem człowiek działający – dobrze czyniący, mający pewność, że czyni dobrze – a więc człowiek odpowiedzialny – czuje się w pełni wolny.

UNIwersYTET – WIEDZA I KULTURA

W różnych kręgach społecznych toczy się obecnie dyskusja tym, czym powinien być uniwersytet we współczesnym społeczeństwie polskim. W debacie tej uczestniczą środowiska naukowe i edukacyjne, ministerstwa i stowarzyszenia, a wśród nich także Komitet Kryzysowy Humanistyki Polskiej. Wśród najważniejszych kwestii spornych znajdują się zagadnienia profilu wiedzy absolwenta (czy powinien on posiadać wiedzę ogólną, czy użyteczną w danym momencie rozwoju społecznego wiedzę praktyczną) oraz dostosowania wiedzy do potrzeb rynku (czy wykształcenie powinno stanowić pewnego rodzaju uniwersalną podstawę, na której absolwent będzie rozwijał różne umiejętności potrzebne w życiu zawodowym, czy też uniwersytety powinny kształcić adeptów tych dziedzin, które odpowiadają na aktualne potrzeby rynku). Inna grupa problemów dotyczy sprawowania władzy nad uniwersytetami (na ile powinny być samorządne, a w jakim stopniu podporządkowane dyrektywom płynącym z ministerstwa), sposobu zarządzania wewnętrznego (czy uniwersytet powinien być instytucją zorganizowaną hierarchicznie – im wyższy stopień naukowy, tym większa władza, czy demokratycznie, dopuszczając do sprawowania władzy młodszych pracowników naukowych i studentów) oraz zasad finansowania (ile powinno być uniwersytetów i w ilu ośrodkach, czy należy utrzymywać uniwersytety w mniejszych aglomeracjach, czy na uniwersytetach należy zachować kierunki, z których nie ma doraźnych korzyści rynkowych). Dyskutowane są także kwestie jakości kształcenia (w jaki sposób podnieść poziom prac naukowych) oraz tradycji kulturowej (czy uniwersytet powinien wprowadzać studenta w całą tradycję kultury polskiej i europejskiej, czy tylko w osiągnięcia najnowsze; czy studia humanistyczne powinny prezentować tradycję humanizmu od starożytności do współczesności, czy raczej dokładnie zapoznawać studenta ze współczesnością; czy studia humanistyczne w Polsce winny stanowić wprowadzenie do kultury polskiej i europejskiej – jako wyrażającej z tradycji chrześcijańskiej, czy raczej zapewniać przystosowanie do wielokulturowości świata).

Odpowiedzi na te pytania zależą od koncepcji uniwersytetu, ale są także ściśle związane z koncepcją społeczeństwa i koncepcją wiedzy. Istnieje jednak – w moim przekonaniu (nie podzielają go wszyscy członkowie Komitetu) – taka koncepcja uniwersytetu, która pozwala w dużym stopniu uniknąć wikłania się w kontrowersje światopoglądowe i zapewnić absolwentowi maximum wolności poprzez wyposażenie go w jak najszerszą i jak najgłębszą wiedzę o rzeczywistości społecznej i o różnych osiągnięciach nauki. Jest to wypróbowana koncepcja uniwersytetu jako wspólnoty wolnych uczonych, otoczonych studiującymi z własnego wyboru uczniami – wyrastająca z tradycji kultury europejskiej, odnowiona w dziewiętnastym wieku przez Wilhelma Humboldta, związana z ideami wychowania Fryderyka Schillera, zgodna z ideami głoszonymi przez Frycza Modrzewskiego, niesprzeczna z polskimi ideami oświeceniowymi, romantycznymi i demokratycznymi oraz pozostająca w ścisłym związku z ukształtowanym w dziewiętnastym wieku *ethosem* polskiej inteligencji. Za zwornik tej koncepcji uniwersytetu należy uznać pełną autonomię nauki jako działalności mającej na celu dążenie do prawdy.

„Rdzeniem i jądrem pracy uniwersyteckiej jest tedy twórczość naukowa, zarówno pod względem merytorycznym, jak metodycznym. Cięży na uniwersytecie obowiązek odkrywania coraz to nowych prawd i prawdopodobieństw naukowych”² – powiedział Kazimierz Twardowski w przemówieniu wygłoszonym z okazji otrzymania tytułu doktora honoris causa. W tym ujęciu uniwersytet staje się jednym z głównych czynników rozwoju cywilizacyjnego. Nie tylko bowiem pielęgnuje dziedzictwo nauki europejskiej, by nie uległo dewastacji, ale jednocześnie stale je rozwija, kreując nowe kierunki badań, tworząc warunki rozwoju nauk stosowanych i postępu technicznego oraz przyczyniając się do doskonalenia życia społecznego. Uniwersytet taki jest stróżem tradycji, ale też jednym z najaktywniejszych inicjatorów zmian.

Drugim, obok rozwijania nauki, powołaniem uniwersytetu jest kształcenie młodzieży. Pełniąc funkcję edukacyjną, uniwersytet odpowiada na aktualne potrzeby społeczne i ekonomiczne – przygotowuje młodych ludzi do życia w konkretnym czasie i miejscu (czyli w Polsce, w Europie, we współczesnym świecie). Niemniej ważnym aspektem dydaktyki uniwersyteckiej jest jednak kształtowanie ludzi samodzielnie myślących, mających twórczy stosunek do otaczającej rzeczywistości, zdolnych do określania nowych celów i poszukiwania nowych rozwiązań w konkretnych dziedzinach działalności praktycznej. Dlatego kształcenie uniwersyteckie obejmuje nie tylko tę część wiedzy i umiejętności, które są bezpośrednio potrzebne do wykonywania różnych zadań zawodowych, ale także wiedzę szerszą, opartą na trwałych podstawach.

² K. T w a r d o w s k i, *O dostojęństwie uniwersytetu*, Uniwersytet Poznański, Poznań 1933 (http://www.whus.pl/files/whus/twardowski2_1.pdf).

Należy w tym miejscu odpowiedzieć na pytanie, czym jest wiedza. Przecistawianie wiedzy umiejętnościom – spotykane w ministerialnych wykazach tak zwanych celów kształcenia – uważam za nieporozumienie. Wiedzę stanowi system spójnych wiadomości połączonych związkami logicznymi i relacjami, opartych na doświadczeniu, opisujący całość rzeczywistości, w której zamierzamy działać. Jest to zbiór wiadomości zweryfikowanych, uzyskanych dzięki znajomości metod odkrywania prawdy. Wiedza polega właśnie na umiejętnościach: wyciągania wniosków z podanych informacji, prowadzenia rozumowania, stawiania i weryfikacji tez, opisywania zjawisk za pomocą dostarczonych pojęć, interpretacji rzeczywistości oraz umiejętności rozstrzygania, co jest lepszym rozwiązaniem danego problemu i które twierdzenie cechuje wyższy stopień prawdopodobieństwa. Na tych umiejętnościach można zbudować szereg sprawności praktycznych, różnego rodzaju poręcznych algorytmów działania, które mogą być rozwijane w różnych kierunkach w zależności od doraźnych potrzeb. Pełna wiedza czyni człowieka zdolnym do modyfikowania swoich umiejętności oraz szybkiego nabywania różnych sprawności praktycznych. Zapewnia ona swobodę działania – pozwala ocenić, w jakim stopniu dane działanie jest ugruntowane w wiedzy, przewidzieć jego skutki i skorygować je tak, by osiągnąć lepsze rezultaty.

Wysoko rozwinięte kultury tym się różnią od tak zwanych kultur pierwotnych, że zachowują pamięć swojej przeszłości (obok tradycji, która jest uaktualnieniem części tej przeszłości). Pamięć ta zapewnia im żywotność i zdolność do ciągłej odnowy, przebudowy tradycji. Pełna wiedza o rozwoju danej gałęzi nauki zawiera pamięć sporów, kontrowersji, różnych rozwiązań tego samego problemu. Wiedza to zbiór nie tylko odpowiedzi, ale także pytań, które domagają się odpowiedzi. Dlatego ze swej natury jest żywa: ma w sobie dynamizm, domaga się rozwoju. Tego, kto ją posiada, czyni zdolnym do wyjścia poza zawodową rutynę i przyjęte powszechnie rozwiązania instytucjonalne, do podejmowania nowych wyzwań. W kształceniu ważny jest pewien nadmiar wiedzy podstawowej, rzekomo bezużytecznej, ponieważ tworzy on potencjał, który następnie może zostać twórczo rozwinięty w różnych, niedających się przewidzieć sytuacjach.

Według prognoz demograficznych obecni studenci będą pracować zawodowo ponad czterdzieści pięć, a może nawet ponad pięćdziesiąt pięć lat. Co w tej perspektywie może im zaoferować uniwersytet? Wiedza użyteczna w danym momencie rozwoju społecznego coraz szybciej się dezaktualizuje: współczesne trendy za kilka lat będą już nieaktualne, nowoczesne dziś media zostaną zastąpione innymi. Może zatem warto, nie rezygnując z przekazu o współczesności, wyposażać studentów w wiedzę o tym, co przetrwało już wieki i pozostanie aktualne w następnych stuleciach – o uniwersalnych, wielkich osiągnięciach naszej kultury. Poznawszy je, szybko przyswoją sobie wszelkie nowości, których korzenie są już znane i rozpoznane. W kulturze bowiem

nie dokonuje się postęp w sensie ścisłym, występują natomiast zmienność, kumulacja i przekształcenie. Dlatego nie jest prawdą, że to, co pojawiło się jako ostatnie, ma większą wartość niż to, co było wcześniej. A tego, co właśnie się pojawia, nie sposób zrozumieć, nie znając przeszłości. Stąd w humanistyce nauczanie nie obejmuje jedynie wiedzy o współczesności, lecz zawsze prezentuje współczesność jako etap historii.

Każda żywa społeczność ma określoną dynamikę rozwoju, swoją czasowość, która w szerszym ujęciu oznacza historyczność. Samo życie – nawet życie jednostki – jest zjawiskiem poniekąd historycznym. Stąd wynika wysoka ranga nauk humanistycznych (określanych przez Diltheya jako nauki o duchu – niem. *Geisteswissenschaften*), które ze swej natury przyjmują postać historyczną, ponieważ każda forma działalności człowieka w kulturze ma historyczną formę, a jej rozumienie wymaga znajomości tej historii. Toteż nauczanie nauk humanistycznych nie może się obyć bez gruntownego studium dziejów. „W ksiąg greckich, rzymskich setki / Wlazłeś, nie żebyś gnił”³ – powiada Mickiewicz. Jeśli chcemy wiedzieć, kim jesteśmy, musimy ponawiać eksplorację wielkiego i wielonurtowego konglomeratu, jakim stawała się przez wieki kultura europejska. Tylko w powiązaniu z gruntowną znajomością historii Europy może się rozwijać wiedza o historii kultury polskiej – nie bezużytecznej, lecz żywej, przynoszącej teksty wciąż poddające się nowym interpretacjom. Zagłębianie się w nich nie może przypominać wycieczki do muzeum, w którym eksponaty zostały zamknięte gablotach, lecz winno być wsłuchiowaniem się w głosy ludzi, którzy wciąż mają nam coś do powiedzenia.

Więzy z naszymi przodkami, pamięć o ich zwycięstwach i klęskach, o postawionych przez nich problemach, tworzą więź między nami – współczesnymi. Możemy ich myśl przyjąć, zweryfikować, albo nawet odrzucić – ale zakorzeniając się w niej i wykorzeniając się z niej, tworzymy sieć wzajemnych powiązań, budujemy organizm społeczny. Zakorzenie w tradycji jest, wbrew pozorom, równie silne, jak zakorzenie w współczesności. Ponownie – i wielokrotnie – przemyślane doświadczenie naszych przodków, stale interpretowane i odnawiane, oczyszczone i wysublimowane tworzy właśnie tę trwałą sferę rzeczywistości, której nie odnajdujemy w chaosie codziennego doświadczenia. Wolność nie polega na odcięciu się od przeszłości, lecz na możliwości dokonywania w nią wglądu. Uaktualniona przeszłość kształtuje środowisko, w którym istnieje opór, ale istnieje też możliwość ruchu. Tylko tam, gdzie jest przeszłość, możliwa jest przyszłość.

Gruntowna wiedza czyni człowieka podmiotem jego życia i wszystkich procesów społecznych, w których on uczestniczy. Bez niej staje się biernym

³ A. Mickiewicz, *Pieśń filaretów*, w: tenże, *Dzieła*, t. 1, *Wiersze*, oprac. W. Borowy, L. Płoszewski, Czytelnik, Warszawa 1949, s. 105.

przedmiotem samoczynnie zachodzących procesów, za które nikt nie odpowiada. Uniwersytet stanowi właśnie miejsce, w którym się taką wiedzę rozwija i przekazuje. Powinien stanowić część takiego systemu szkolnictwa, który będzie mógł realizować zadanie wychowania podmiotów zdolnych do wzięcia odpowiedzialności za własne losy i za losy społeczności, którą współtworzą. I na ten cel warto przeznaczyć kilka procent dochodu narodowego.

DZIAŁALNOŚĆ KOMITETU KRYZYSOWEGO HUMANISTYKI POLSKIEJ

Na koniec niniejszych rozważań chciałbym dodać jeszcze kilka słów o działalności Komitetu Kryzysowego Humanistyki Polskiej, którego jestem członkiem. Celem Komitetu jest „działanie na rzecz przezwyciężenia kryzysu instytucjonalnej nauki, zwłaszcza humanistyki, oraz integracja środowisk, którym los nauki nie jest obojętny”⁴. Za największy sukces naszego stowarzyszenia uważam stworzenie płaszczyzny porozumienia między ludźmi o skrajnie różnych światopoglądach i orientacjach politycznych. Skoro możemy współpracować – mimo wielu trudności – to jesteśmy żywym dowodem na to, że w społeczeństwie tak znękanym sporami możliwe jest współdziałanie. Grono współpracowników Komitetu liczy już kilkaset osób, a grono sympatyków jest znacznie większe.

Po kilkunastu miesiącach działalności udało się nam wypracować diagnozę rzeczywistości społecznej, w której żyjemy, diagnozę niepełną jeszcze, ale znacznie głębszą niż ta, z którą przystępowaliśmy do pracy po kryzysie na Uniwersytecie w Białymstoku związanym z decyzją o likwidacji filozofii jako kierunku studiów na tej uczelni.

Pierwszy kongres naszego stowarzyszenia, który odbył się 3 lutego 2015 roku w Fundacji Batorego w Warszawie, ukazał nową fazę w myśleniu o sytuacji uniwersytetu. Środowiska uniwersyteckie potrafią już nazwać zachodzące w szkolnictwie wyższym procesy, są świadome ich przyczyn i możliwych skutków. To, co było przedmiotem niejasnej intuicji, staje się dziś przedmiotem precyzyjnego namysłu. Wiemy już wiele o reformie, o sytuacji formalno-prawnej na uniwersytetach (na przykład o umowach „śmieciowych” i krótkoterminowych jako swoistym narzędziu zniewolenia), o decydentach, sposobach i celach działania ministerstwa, a także o stanie środowiska naukowców. Powstają projekty realnych działań, które mają być podjęte w celu przeciwdziałania kryzysowi (na przykład sformułowanie postulatów i wystosowanie listu do władz). Całe środowisko naukowców stopniowo zyskuje samoświadomość, konsoliduje się i dzięki temu powoli przestaje być biernym przedmiotem mani-

⁴ Komitet Kryzysowy Humanistyki Polskiej, <http://komitethumanistyki.pl>.

pulacji. Proces ten jest powolny, ale wszedł już chyba w fazę, w której zaczyna się sam wzmacniać (to mechanizm typowy dla procesów wzrostu samoświadomości) i w chwili obecnej trudno byłoby go już zatrzymać.

Nieudana – lub bardzo udana, z punktu widzenia jej autorów – reforma uniwersytetu prowadzi do niszczenia mniejszych ośrodków, a przede wszystkim do wzmocnienia oligarchii, która walczy o dalsze przywileje dla siebie (i tylko dla siebie), co w konsekwencji może spowodować degradację cywilizacyjną tak zwanej prowincji i przerwanie transferu wiedzy między pokoleniami (a to jest równoznaczne z degradacją całej kultury).

Pojawia się jednak opór. Otuchą napawają wystąpienia przedstawicieli trzech różnych związków zawodowych, którzy niemal jednym głosem mówili o sytuacji naukowca w szkole wyższej. Zgodnie i wyraźnie wyartykułowali oni kilka postulatów rozwiązań strukturalnych: zwiększenie dotacji na podtrzymanie potencjału badawczego, przystąpienie do Europejskiej Karty Naukowca, zniesienie zatrudniania na tak zwane umowy śmieciowe i krótkoterminowe i poprawę stabilności pracy w szkołach wyższych (stabilność ta jest warunkiem bezpieczeństwa i solidności badań, nie może jednak oznaczać utrzymywania na etatach uniwersyteckich osób nieuzyskujących wyników badawczych ani wyższych stopni naukowych).

W wypowiedziach prelegentów powróciło słowo „solidarność” – mówiono o solidarności w wymiarze zawodowym (o solidarności ludzi nauki i potrzebie kształtowania samorządnych społeczności akademickich) i społecznym (o solidarności wszystkich członków społeczeństwa i konieczności wzięcia odpowiedzialności za swój los).

Zwrócono też uwagę, że chociaż czasami wydaje się, że dobrze byłoby przywrócić dawny system funkcjonowania uniwersytetu, ponieważ nowy w wielu punktach okazuje się gorszy, to jednak powrót do przeszłości nie jest możliwy. Dokonanie zmian stało się koniecznością, wprowadzana obecnie reforma wymaga jednak głębokiej korekty. Zreformować należy cały system edukacyjny, ponieważ proces edukacyjny ma charakter ciągły. W wystąpieniach związkowców i socjologów pojawiała się konstatacja, że trzeba na nowo określić związek szkolnictwa niższych stopni ze szkolnictwem wyższym, ponieważ bez przepracowania tego związku nie może nastąpić poprawa ani w szkolnictwie niższego stopnia, ani w szkolnictwie wyższym. Realizacja tego zadania należy do całego społeczeństwa obywatelskiego, wymagane są bowiem nowe akty prawne i zmiana niektórych rozwiązań systemowych, a w pewnych przypadkach – powrót do rozwiązań sprzed reformy.

Dużo mówiono o doktorantach i młodych pracownikach nauki. Postulowano rozwinięcie asystentury i przyznanie doktorantom wynagrodzeń oraz pełni praw pracowniczych (wymagałoby to dużych zmian w legislacji, ponieważ obecnie doktoranci są studentami). Niektórzy przedstawiciele związków za-

wodowych postulowali nadanie studentom praw analogicznych do pracowniczych, co jest już praktykowane w niektórych krajach.

Podniesiono także problem oportunizmu w odniesieniu do aplikacji systemu bolońskiego w polskim szkolnictwie wyższym. Wyrażano przekonanie, że można było wynegocjować pewne odstępstwa od przepisów ogólnych. Bezrefleksyjne przyjęcie niektórych regulacji (na przykład podziału na dwa etapy nauczania czy zniesienia egzaminów) okazało się bardzo szkodliwe. Wskazywano na egoizm przedstawicieli wielkich ośrodków w gremiach decyzyjnych na szczeblu ogólnopolskim i tworzenie się na uniwersytetach grup interesu, skutecznie blokujących zatrudnianie osób „spoza układu”, chociaż temu właśnie obowiązująca obecnie ustawa miała przeciwdziałać. W tym kontekście zarówno socjologowie, jak i przedstawiciele związków zawodowych zwracali uwagę na niską znajomość praw pracowniczych, zwłaszcza wśród ludzi młodych, podporządkowanie się pracodawcy, zgodę na stałe zaniżanie standardów zatrudnienia. Na uczelniach, na których funkcjonują silne związki zawodowe, wyższa jest świadomość pracownicza, lepsze warunki pracy i lepsze jej rezultaty.

Podczas obrad została podjęta dojrzała refleksja o społeczeństwie obywatelskim. Tylko społeczeństwo obywatelskie może wziąć na siebie odpowiedzialność za kształcenie uniwersyteckie na odpowiednim poziomie – ale też trudno wyobrazić sobie normalnie funkcjonujące społeczeństwo obywatelskie bez uniwersytetów. Kryzys uniwersytetu jest w istocie kryzysem społeczeństwa obywatelskiego. Odrodzenie uniwersytetu będzie także odrodzeniem społeczeństwa.

Stefan SAWICKI

O LESZKU MĄDZIKU I JEGO TEATRZE PLASTYCZNYM*

Leszek Mądzik, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II i Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie, jest artystą powszechnie znanym i wysoko cenionym. Powstało już szereg publikacji dokumentujących oraz interpretujących jego działalność i osiągnięcia. Wielokierunkowość tej działalności ma w sobie coś z gestu renesansowego artysty. Mądzik uczestniczy jako scenograf i reżyser w pracach polskich a także zagranicznych teatrów zawodowych. Ma duży dorobek w zakresie plakatu artystycznego i grafiki książkowej. Liczne wystawy prezentowały jego oryginalne ujęcia w dziedzinie sztuki fotografii. Bardziej kameralnie uprawia malarstwo. Ostatnio publikuje małe prozy poetyckie, które złożyły się już na osobny tomik. A prócz tego jest silnie obecny w życiu artystyczno-kulturalnym kraju. Od lat kieruje galerią plastyczną w Lublinie, poszerzając jej działalność – poprzez wystawy – na inne miasta. Prowadzi warsztaty teatralne w Polsce i poza jej granicami. Współorganizuje ważne wydarzenia kulturalne, głównie o charakterze sakralnym, często projektując również ich kształt przestrzenny. Uczestniczy jako juror w konkur-

sowych gremiach oceniających. Aktywność jego jest doprawdy niezwykła: Mądzik wypowiada się artystycznie w sposób znaczący na bardzo wielu polach. Ale się nie rozprasza. Przede wszystkim skupia się jednak na tym, co jest jego dziełem pierwszym i głównym – na teatrze plastycznym. Wszystko inne jest wokół niego: dla niego lub z niego.

W teatrze od zawsze najwięcej znał człowiek-aktor. Czasem wyłącznie on. Niektóre kierunki i gatunki teatralne zwracały jednak uwagę głównie na pewne jego możliwości (gest, mimikę, ruch) lub też na współobecne w teatrze tworzywa innych sztuk (słowo, muzykę). Drugoplanowo występowała natomiast plastyka, tworząc – jako dekoracja – tło dla tego, co się działo na scenie. Pewnym odstępstwem były tylko marionetki oraz tak zwane „grające” przedmioty martwe. Leszek Mądzik zaproponował radykalną zmianę: zaprosił plastykę na scenę jako głównego działającego. Zrezygnował przy tym całkowicie ze słowa, zdecydowanie ograniczył rolę tradycyjnego aktora (lecz nie rolę człowieka!), który stał się teraz częścią plastycznej wizji, oraz silnie dowartościował światło i dostosowaną do obrazowych sekwencji muzykę. To było novum, które zrodziło teatr plastyczny i właściwy mu język artystycznego przekazu. Dla realizacji koncepcji takiego teatru powstała w roku 1969, założona przez Mądzika, wówczas

* Tekst laudacji wygłoszonej 27 listopada 2014 roku podczas uroczystości wręczenia Krzyża Pro Ecclesia et Pontifice przyznanego Leszkowi Mądzikowi przez papieża Franciszka.

studenta historii sztuki, Scena Plastyczna KUL-u. Stała się ona laboratorium, gdzie powstawał, a potem doskonalił się teatr plastyczny. Wszystkie premiery kolejnych spektakli Sceny Plastycznej były w istocie premierami tego dojrzewającego teatru. Leszek Mądzik, ich scenarzysta, scenograf i reżyser, doświadczenie zdobyte przy nich przenosił potem na realizowane przez siebie przedstawienia w polskich i obcych teatrach zawodowych, zarówno w odniesieniu do dramatów i tragedii (*Antygona*, *Makbet*), jak i takich gatunków teatralnych jak baśń (w teatrach lalek) czy opera. Doświadczenie to wykorzystywał także we własnych autorskich inscenizacjach: *Sillons* (bardziej znana jako *Bruzda*), *Zuzanna i starcy* we wrocławskim Teatrze Pantomimy, czy z rozmachem tworzone widowiska plenerowe, których przykładem może być *Przejsie z ciemności do światła* na tegorocznym festiwalu sztuki w Avignonie. Ośrodkiem macierzystym teatru plastycznego, jego najbardziej czystej postaci, pozostała jednak Scena Plastyczna KUL-u. Jej spektakle, prezentowane w całej Polsce, we wszystkich głównych państwach Europy, a także i na innych kontynentach, upowszechniały nowe, plastyczne możliwości teatralnej ekspresji dla szczególnie subtelnych treści.

Teatr plastyczny Leszka Mądzika miał od początku, od pierwszych przedstawień Sceny Plastycznej, wymowę sakralną. Sprzyjało temu skupienie uwagi w poszczególnych spektaklach na jakimś silnym, sygnalizowanym tytułowym słowem-obrazem, doświadczeniu egzystencjalnym, jednym z tych, które prowadzą nasze życie od narodzin do śmierci. Skierowują one refleksję i wyobraźnię ku tajemnicy naszego tu-istnienia, zbliżają do drogi, którą podąża religia. Motywy tworzące obrazy Mądzika, wprowadzające w mrok ludzkiego istnienia, pochodzą z jednorodnego, szeroko rozumianego pola aksjologicznego. Bliskie jest mu to wszystko, co nie jest lub nie może być doskonałe: raczej

niespełnienie niż zaspokojenie, raczej lęk niż spokój, raczej rdza niż wypolerowana powierzchnia, raczej starość niż młodość. Wspaniałość życia zasłania właściwa mu kruchość, fascynację erogenną biologią – perspektywa śmierci. Kontrapunktem rozkoszy jest zielnik. Tej solidarności z ludzką niemocą towarzyszy jednak równocześnie tęsknota za duchową równowagą, wychylenie ku świętej przestrzeni życia. W takich spektaklach, jak *Tchnienie*, *Szczelina*, a zwłaszcza *Brzeg*, czujemy szept mistyki Jana od Krzyża i Teresy z Avila. Charakter motywy teatru Mądzika wyznacza chrześcijańska wrażliwość szukająca odpowiedzi na trudne pytania egzystencjalne, która ciemne sytuacje naszego życia rozjaśnia i oczyszcza. Nie odwołuje się ona jednak bezpośrednio do tematyki czy problematyki religijnej. Tworzone przez Mądzika obrazy plastyczne przez swą symboliczność, uszczuplanie materialnej konkretności rzeczy, wieloznaczniowość środków wyrazu, dzięki subtelnie wykorzystywanej semantyce milczenia i światła, emotywnym wartościom specjalnie komponowanej do każdego spektaklu muzyki, a także dzięki inspirującej artystyczne ujęcia autorskiej empatii – przekraczają horyzontalny wymiar rzeczywistości i ewokują – choćby przez szczelinę – jej wertykalną, duchową, eschatologiczną głębię. Charakter sakralności w teatrze Mądzika dobrze ukazuje stosunek artysty do ciała. Wbrew natarczywej, często brutalnej cielesności w sztuce współczesnej, Mądzik zbliża się w swych ujęciach do ciała ludzkiego, jego przyzywającej nagości i budzącej drżenie tajemnicy, z ogromną delikatnością, która przekracza samą cielesność ciała i czyni je rzeczą świętą. Teatr Plastyczny Leszka Mądzika jest jednym z najciekawszych zjawisk we współczesnej sztuce sakralnej.

Bliski twórczości był dzisiejszy laureat od wczesnej młodości. W liceum plastycznym poznawał arкана artystycznego taktwa. W kręgu kieleckiego Kościoła

kształtowała się jego wrażliwość na wymowę symboliki sakralnej. Realizował plastyczne instalacje związane z liturgią Bożego Narodzenia i Wielkiego Tygodnia. Ale początek jego drogi jako artysty łączy się z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, do którego przyjechał w roku 1967 na egzamin wstępny na historię sztuki z narysami swoich autorskich ikon. Podczas studiów związał się z Teatrem Akademickim KUL-u, pierwszym po wojnie teatrem studenckim w Polsce. Projektował i wykonywał scenografie do jego spektakli, między innymi do *Wandy* Cypriana Norwida w inscenizacji Ireny Byrskiej. W jego też ramach utworzył Scenę Plastyczną, która rychło uzyskiwała samodzielność i stała się, jak już wspomniałem, laboratorium jego teatru plastycznego. W kolejnych premierach Sceny Plastycznej, od *Ecce homo* w roku 1970 aż do *Lustra* w roku ubiegłym, w warunkach scenicznych najpierw zgoła prymitywnych, a potem dalekich od standardu, Mądzik wyczarowywał swoje plastyczne wizje. Mógł on, po roku 1989, przekształcić ten znany już wówczas autorski teatr w instytucję publiczną działającą poza Uczelnią. Ale pozostał w KUL-u. Jak w czasach PRL-u Scena Plastyczna wraz z Uniwersytetem przełamywała swoje ghetto, w jakim się on wówczas znajdował, tak potem pokonywała wraz z nim różne trudności związane z czasem transformacji. I istnieje nadal. Osobliwy to teatr, o wyraźnym obliczu i wysokim poziomie artystycznym, któremu aktywności mogłoby pozazdrościć wiele scen zawodowych, a który posiada jednego etatowego pracownika technicznego, wolontariuszy-studentów, wnoszących własne doświadczenia wewnętrzne jako plastyczne tworzywo do spektakli, oraz „dobrego ducha” w osobie ofiarnie wspomagającej jego dzieła towarzyszy życia twórcy tego teatru. Scena Plastyczna powstawała w trudnych warunkach

PRL-u przy niemałej pomocy Uniwersytetu, teraz jest jego bardzo oryginalną, cenną agendą i skuteczną reklamą. A Leszek Mądzik? Przed laty przybył na KUL, niepewny – po nieudanych startach do Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie i Poznaniu – czy zostanie przyjęty na studia, obecnie jest profesorem zwyczajnym tego Uniwersytetu i jego najbardziej społecznie, zwłaszcza medialnie, rozpoznawalną twarzą.

Chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na pewną cechę osobową Leszka Mądzika, która jest obecnie nieczęsto spotykaną, a przecież bardzo ważną wartością. Tą cechą jest wierność. Leszek jest wierny swojej koncepcji teatru i sztuki: tworzy w jej duchu, przez różne realizacje, jedno właściwie dzieło. Pamięta o swej rodzinnej ziemi świętokrzyskiej: z jego inicjatywy powstało w Kielcach muzeum sztuki sakralnej; gdy odczuwa potrzebę skupienia, jedzie do klasztoru na Świętym Krzyżu. Pozostał, mimo tylu sukcesów, sobą, dawnym Leszkiem: naturalnym w swej prostocie w stosunku do ludzi, naturalnie ufnym swej sztuce. Zachował wierność wobec bardzo kochanej rodziny. Także wobec swego Uniwersytetu i Kościoła. Nie jest to wierność głośna, ostentacyjna, ale ugruntowana wewnętrznie przez duchową solidarność z wartościami, które wspólnota Kościoła gromadzi i ocala.

Krzyża Pro Ecclesia et Pontifice przyznany Leszkowi Mądzikowi przez Stolicę Apostolską w czterdziestopięciolecie istnienia Sceny Plastycznej KUL-u jest przede wszystkim wyrazem wysokiej oceny jego twórczej działalności, która okazuje się bliska nawet ludziom dalekim od chrześcijaństwa. To wyróżnienie wskazuje jednak także na różne aspekty wierności, które tej działalności, wpisującej się subtelnie w nurt nowej ewangelizacji, towarzyszyły: ją motywowały lub z niej wynikały.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Język i gra. Rozrachunki z Wittgensteinem, red. Jakub Kloc-Konkołowicz, Adam Lipszyc, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014, ss. 186.

Język i gra jest książką oryginalną, owocem co najmniej równie oryginalnego kolokwium zorganizowanego w roku 2011 z okazji sześćdziesiątej rocznicy śmierci Ludwiga Wittgensteina i pięćdziesiątej rocznicy śmierci jego brata Paula, pianisty, który w czasie pierwszej wojny światowej stracił prawą rękę, nie porzucił jednak kariery artystycznej. Do udziału w kolokwium zaproszono filozofów i literaturoznawców, towarzyszyło mu także wydarzenie muzyczne – wykonanie utworów na jedną rękę przez Antoniego Gryzika, oraz projekcja filmu Dereka Jarmana o Ludwigu Wittgensteinie. Publikacja natomiast obejmuje poszerzone wypowiedzi uczestników tego spotkania (Bohdana Chwedeńczuka, Adama Lipszyc, Andrzeja Ledera, Urszuli Idziak-Smoczyńskiej i Anny Brożek), dwa eseje (Jakuba Momro i Arkadiusza Żychlińskiego), scenariusz W.G. Sebald do niezrealizowanego filmu o Wittgensteinie oraz komentarz Małgorzaty Łukasiewicz, tłumaczki tego tekstu. Forma opublikowanych tekstów jest bardzo różnorodna, ton wypowiedzi swobodny, we wszystkich autorzy występują osobiście, niekiedy prowokacyjnie, czasem obrazoburczo; mówiąc o myśli Ludwiga – któremu poświęcono dużo więcej uwagi niż Paulowi – opowiadają o jego życiu. Z opowieści tych wyłania się nie tylko wyrazisty portret filozofa i jego relacji z ludźmi, lecz także obraz czasu, w którym żył – obraz, który nie jest jedynie historyczną ciekawostką, lecz tworzy kontekst pomocny w uchwyceniu istoty naszej kultury.

Język i gra to książka lekka, zarówno w sensie dosłownym, fizycznym (jest niewielka, można ją zabrać w podróż), jak i przenośnym (czyta się ją z przyjemnością, nadaje się właśnie do podróźnej lektury) – nie znaczy to jednak, że nie jest ważna. Jej znaczenie wyraził być może najlepiej Bohdan Chwedeńczuk w wypowiedzi otwierającej tę publikację: „Wierzę, że może się przydać to, co powiem. Jednego zjedna, innego odrzuci, a to może sprawić, że będziecie skłonni wziąć się do Wittgensteina lub do niego powrócić” (s. 15). W tekście tym znajdujemy również pierwszą z licznych w *Języku i grze* prowokacji. Wzy-

wając do rewizji otaczającego filozofa mitu, Chwedeńczuk stwierdza stanowczo: „Istnieje [...] obraz obiegowy człowieka Ludwiga Wittgensteina i jego dzieła, koślawy. Oto ten obraz: Ludwig Wittgenstein, malowniczy dziwak, stworzył pomnikowe dzieło. To fałsz! Prawda bowiem brzmi następująco: Ludwig Wittgenstein, człowiek pomnikowy, stworzył dzieło dziwaczne” (s. 18). Adresatami *Języka i gry* nie są wyłącznie ani znawcy dzieła Wittgensteina, ani jego wielbiciele, ani też tylko odbiorcy „akademiccy”. Lektura tej książki przyniesie korzyść (a może i przyjemność) również czytelnikowi starającemu się zrozumieć kulturę, w której jest zanurzony, nieodczuwającemu jednak potrzeby sięgania do specjalistycznych prac naukowych (choćby dobrze, żeby czytelnik ów był przygotowany na nieoczywistość języków, jakimi posługują się autorzy zebranych w polecanej publikacji tekstów). Na marginesie można przypomnieć – za Arkadiuszem Żychlickim – że Wittgenstein „nie tylko przedkładał kryminały nad artykuły w „Mind”, ale i nie znał większości klasyków” (s. 171).

P.M.

Alfred M. Wierzbicki, *Boso*, Wydawnictwo Test, Lublin 2015, ss. 51.

Nowy, dziewiąty już tomik wierszy księdza poety i filozofa Alfreda Wierzbickiego można odczytać jako swoisty dziennik podróży – podróży w przestrzeni, do miejsc odległych, jak Nowa Anglia, i bliskich, jak przydomowy ogród, i w czasie, do chwil niedawno minionych i zamierzchłych dziejów, a także tych peregrynacji, które wiodą poza przestrzeń i czas. Horyzontalne i wertykalne wymiary przenikają się tu ze sobą w różnoraki sposób. Skojarzenia poetyckie tworzą wielokierunkową sieć zależności: natura splata się z kulturą, pejzaże przywołują wielkie dzieła literatury i sztuki (symfonia Beethovena konfrontowana jest z zapachem kwiatów i kompostu, most św. Anioła łączy Berniniego z Bachem), odwiedzane miasta – czasem same ich nazwy – przywodzą na myśl wydarzenia i postaci z historii. Tego rodzaju powiązania obecne były również we wcześniejszych zbiorach autora, w tym jednak wydają się zabiegiem poetyckim stosowanym bardziej świadomie i celowo, zyskują też swoiste odautorskie uzasadnienie. Podmiot liryczny czyta Dantego „w oryginale i w krajobrazie” (*Nieodrobione lekcje*, s. 38) i uczy się „widzenia w czasie” (tamże). W świecie rozległym i gęstym od zdarzeń, którymi każde miejsce nasiąkało przez wieki, wśród kulturowych asocjacji i zapośredniczeń porusza się on „boso jak nieboraczek / co się odnalazł / daleko nad morzem i w latach” (*Nieboraczek*, s. 48).

Diariuszowe zapisy wydarzeń takich, jak udział w konferencji, zwiedzanie galerii czy spacer, a nawet wzmianki o pogodzie prowadzą – płynnie, choć często nieoczekiwanie – do ogólnych konstatacji dotyczących istoty człowieka, dziejów i cywilizacji. Rejestrowane obrazy – niekiedy przywołujące na myśl akwarele, na których utrwalano widoki zanim upowszechniła się technika fotografii – stają się tłem etycznych rozważań i religijnych medytacji.

Podróże, te w przestrzeni i te mentalne, to także – a może przede wszystkim – trasy spotkań z konkretnymi ludźmi. Pojawiają się oni w reminiscencjach

z rozmów, wspomnieniach, a nawet we śnie (zob. *Arcybiskup Życkiński*, s. 10), mają imiona i nazwiska. Osoby współczesne, powszechnie znane lub bliskie tylko narratorowi, a także te z kart historii i historii literatury ewokują refleksje filozoficzne, moralne i egzystencjalne, nie są jednak jedynie pretekstem do ich snucia, mają własne oblicza, nawet jeśli autor szkicuje je za pomocą zaledwie kilku słów. Wydaje się, że owa personalizacja jest mu bliższa niż swoista demitologizacja, którą także stosuje w swoich utworach, podobnie jak jeden z jego mistrzów – Zbigniew Herbert.

Głębokie humanistyczne treści i piękny, komunikatywny język poetycki to główne walory czyniące wiersze księdza Wierzbickiego godnymi polecenia. Ciekawą przygodą czytelniczą może być też tropienie odniesień intertekstualnych, tak licznych w tej poezji. Zachęcamy zatem do intelektualnej podróży, jaką może stać się lektura *Boso*.

M.Ch.

Katarzyna JASIŃSKA

ZACHOWAĆ CHRZEŚCIJAŃSKĄ TOŻSAMOŚĆ
Międzynarodowa konferencja
„Jan Paweł II i duchowy fundament jedności Europy”
Pałac Prymasowski, Warszawa, 11-12 VI 2014

Kanonizacja Jana Pawła II oraz dieśiąta rocznica przystąpienia Polski do Unii Europejskiej to wydarzenia, które stały się inspiracją do podjęcia refleksji nad wpływem Papieża Polaka na duchowe oblicze Starego Kontynentu. W dniach 11 i 12 czerwca 2014 roku w Pałacu Prymasowskim w Warszawie odbyła się międzynarodowa konferencja na temat „Jan Paweł II i duchowy fundament jedności Europy”, zorganizowana przez Fundację Konrada Adenauera w Polsce oraz Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie, pod honorowym patronatem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Bronisława Komorowskiego.

Otwarcia konferencji dokonali dyrektor Fundacji Konrada Adenauera w Polsce dr Christian Schmitz i ambasador Republiki Federalnej Niemiec Rolf Nickel. Obaj mówcy wskazywali na wkład Jana Pawła II w proces integracji europejskiej i podkreślali, że Papież Polak przyczynił się do upadku muru berlińskiego. W tym kontekście przypomniano spotkanie Ojca Świętego z Helmutem Kolhem przed Bramą Brandenburską w roku 1996 oraz Mszę Świętą w Krzyżowej w roku 1989, w której uczestniczyli Tadeusz Mazowiecki, premier pierwszego niekomunistycznego rządu w Polsce, oraz kanclerz Republiki Federalnej Niemiec. Wydarzenia te uzna-

no za symboliczne momenty na drodze polsko-niemieckiego pojednania.

W inauguracji konferencji wziął udział również bp prof. Tadeusz Pieronek, były sekretarz generalny Konferencji Episkopatu Polski i były rektor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W swoim wystąpieniu, poświęconym roli Kościoła katolickiego w jednoczącej się Europie, ukazał on różnicę między chrześcijańską wizją osoby a koncepcją człowieka zakorzenioną w filozofii liberalnej. Następnie odczytany został list dr. Helmuta Kohla do uczestników konferencji, w którym były kanclerz Niemiec napisał między innymi: „Europa to przede wszystkim wspólnota wartości i kultury. Nie może być żadnych wątpliwości: Europa potrzebuje chrześcijaństwa jako fundamentu – bez żadnych zastrzeżeń. Nie znaczy to w żadnym razie, że każdy Europejczyk ma być wierzącym chrześcijaninem. Wobec ludzi inaczej myślących i inaczej wierzących Europa powinna nadal być otwarta i tolerancyjna, lecz na gruncie naszych chrześcijańskich wartości i fundamentów. Jeśli Europa odetnie się od swych chrześcijańskich korzeni [...] nie będzie się mogła rozwijać”¹.

¹ H. K o h l, Powitanie uczestników konferencji „Jan Paweł II i duchowy fundament

Wykład wprowadzający, zatytułowany „Egzystencjalne zagadnienia polityki europejskiej”, przedstawił dr Hans-Gert Pöttering, były przewodniczący Parlamentu Europejskiego i przewodniczący Fundacji Konrada Adenauera. Polityk zwrócił uwagę, że zjednoczona Europa nie jest przypadkowym zbiorem państw, ale świadomą wspólnotą opartą na wartościach. Dodał, że proces tworzenia europejskiej wspólnoty, podobnie jak zmiany w Europie Środkowo-Wschodniej i zjednoczenie Niemiec nie byłyby możliwe bez aktywnej roli Jana Pawła II.

Podczas dwóch dni konferencji odbyło się pięć paneli dyskusyjnych z udziałem wybitnych naukowców, polityków, duchownych i działaczy społecznych z Polski i z zagranicy. Prelegenci zastanawiali się nad duchowymi, kulturowymi, filozoficznymi i antropologicznymi korzeniami cywilizacji europejskiej, debatowali nad przyczynami i konsekwencjami kryzysu, w jakim pogrąża się nasz kontynent.

W pierwszym panelu, zatytułowanym „Antropologiczny kontekst kryzysu europejskiego”, wystąpili Rémi Brague, profesor paryskiej Sorbony i wykładowca filozofii w Katedrze Romano Guardiniego na Uniwersytecie Ludwika Maksymiliana w Monachium oraz prof. Zbigniew Stawrowski, dyrektor Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie.

Profesor Brague podjął refleksję na temat relacji między pojęciami: „Europa”, „chrześcijaństwo” i „współczesność”. Jego zdaniem religia chrześcijańska tak głęboko ukształtowała tożsamość naszego kontynentu (co widoczne jest we wszystkich obszarach kultury, a zwłaszcza w malarstwie, architekturze, literaturze i prawie), że pojęcia „chrześcijaństwo” i „Europa”

można by uznać za synonimiczne. W epoce nowożytnej, a zwłaszcza w dobie reformacji i podziałów w Kościele, pojęcia te przestały już jednak być traktowane w ten sposób – zaznaczył panelista. Jeśli cała kultura europejska została trwale nasycona chrześcijańską treścią, to czy samo chrześcijaństwo można by – w sensie heglowskim – niejako zanegować, „unieważnić” czy przezwyciężyć? Czy Europa wciąż jeszcze potrzebuje chrześcijaństwa? Profesor Brague zastrzegł, że podejmując próbę odpowiedzi na te pytania, nie będzie określał samej istoty chrześcijaństwa – to jest raczej zadanie dla teologa, a nie dla filozofa – ale postara się opisać wkład chrześcijaństwa w kulturę europejską. Stwierdził, że chrześcijaństwo przyniosło zupełnie nową perspektywę oglądu rzeczywistości, spowodowało swoistą „rewolucję fenomenologiczną” polegającą na uwidocznieniu pewnych obszarów rzeczywistości, które dotychczas pozostawały niejako w mroku. Zaslugą chrześcijaństwa było pokazanie „niewidzialnego” człowieczeństwa pewnych kategorii ludzi – takich, jak dzieci poczęte, kobiety, niewolnicy, poganie czy wyznawcy innych religii – które dotąd były traktowane przedmiotowo, ignorowane i dyskryminowane. Chrześcijaństwo przyniosło zasadniczą zmianę perspektywy w spojrzeniu na człowieczeństwo każdej istoty ludzkiej bez względu na wiek, płeć, status społeczny, wyznawaną religię, przynależność do kręgu kulturowego i etnicznego. Zmianę tę dobitnie wyrażają słowa św. Pawła z Listu do Galatów: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28). Zadaniem chrześcijaństwa jest głoszenie prawdy o równej godności wszystkich ludzi stworzonych na obraz i podobieństwo Boże. Zagroženiem dla kultury europejskiej – jak ocenia profesor Brague – jest to, że człowiek, odkrywa-

jedności Europy” (Berlin, 11 VI 2014), http://www.kas.de/wf/doc/kas_38082-1522-8-30.pdf?140617084719.

jąc swoją nędzę, żywi do siebie nienawiść z powodu licznych zbrodni, jakich dopuścił się nie tylko w Europie, ale także w innych częściach świata. Wyznanie tych win bez możliwości uzyskania ich odpuszczenia staje się zabójczą trucizną. Ukazując pełną prawdę o człowieku – zarówno o jego godności, jak i o jego nędzy – chrześcijaństwo pomaga mu odnaleźć drogę do przebaczenia. Uzyskanie przebaczenia, które ma moc oczyszczenia człowieka z winy, a przez to może ocalić europejską cywilizację, wymaga jednak tego, co stanowi istotę chrześcijaństwa – wiary w Boga jako Stwórcę i Wybawiciela człowieka – stwierdził panelista, podsumowując swoją wypowiedź.

Prof. Zbigniew Stawrowski w referacie „Spór o istnienie człowieka – wolność religijna jako antropologiczny klucz do rozumienia kryzysu Europy” przyczynę tego kryzysu upatrywał przede wszystkim w wypaczeniu pojmowania ludzkiej wolności w ogóle, a zwłaszcza wolności religijnej. Wolność zaczęła być rozumiana czysto negatywnie, wyłącznie jako „wolność od”: od prawa, od norm, od prawdy, a także od religii. Odwołując się do wizji antropologicznej, którą Jan Paweł II przedstawił w encyklice *Fides et ratio*, panelista stwierdził, że osoba ludzka jest istotą poszukującą przede wszystkim sensu. To właśnie potrzeba sensu, którą człowiek mocno odczuwa w swym sercu, stanowi dla niego źródło pytań o własną tożsamość, o powody istnienia zła, o perspektywę życia po śmierci. W różnych tradycjach myślowych, w zależności od prezentowanych w ich ramach koncepcji człowieka, można znaleźć zasadniczo odmienne odpowiedzi na pytanie o sens życia. Profesor Stawrowski ukazał to zróżnicowanie na przykładzie utylitaryzmu, którego przedstawiciele za sens życia przyjmują doznanie przyjemności i unikanie cierpienia, oraz liberalizmu, którego zwolennicy sens istnienia utożsamiają z wolnością. Wolność w tym

ujęciu traktowana jest jako proces nieustannego wyzwalań się człowieka od wszelkich norm, a nawet od uwarunkowań jego biologicznej natury, autonomię osoby zaś sprowadza się do spontaniczności i autentyczności. Znamienne dla naszych czasów jest – zdaniem dyrektora Instytutu Myśli Józefa Tischnera – promowanie ideału człowieka nastawionego na nieograniczoną konsumpcję i manifestację własnej wolności, a jednocześnie zamkniętego na wartości duchowe i transcendentny wymiar ludzkiego istnienia. Zanegowanie duchowej natury człowieka stało się przyczyną poważnego kryzysu antropologicznego i rozpadu więzi międzyludzkich. Człowiek jako byt otwarty na Boga (łac. *capax Dei*) powołany jest do życia i spełniania się we wspólnocie rozumianej jako *communio personarum*, o czym wielokrotnie pisał Jan Paweł II. Podstawę takiej wspólnoty stanowi nieużyteczne odniesienie do wartości najwyższych: prawdy, dobra i piękna oraz gotowość bycia bezinteresownym darem dla drugiego. Dla konstytuowania się ludzkiej wspólnoty fundamentalne znaczenie ma wolność religijna, określana przez Papieża jako „serce praw człowieka”². Uznawana przez chrześcijaństwo zasada wolności religijnej, która miała charakter pozytywny i oznaczała swobodę publicznego manifestowania swoich najgłębszych przekonań religijnych i światopoglądowych, została współcześnie poddana daleko idącej reinterpretacji, stając się zasadą o treści negatywnej, głoszącą wolność od wszelkich religii w przestrzeni społecznej. Zdaniem profesora Stawrowskiego wcielanie w życie tej zasady prowadzi do szerzenia się ideologii nihilizmu i – jak pokazuje doświadczenie wielu krajów Euro-

² Jan Paweł II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju* (Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju, Watykan, 1 I 1999), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 1, s. 5.

py – niszczy rzeczywiste obszary wolności i solidarności międzyludzkiej.

Drugi panel dyskusyjny, z udziałem ks. prof. Alfreda Wierzbickiego, dyrektora Instytutu Jana Pawła II Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, oraz prof. Rocca Buttiglione, byłego wiceprzewodniczącego Parlamentu Włoskiego i byłego posła do Parlamentu Europejskiego, zatytułowany został „Antropologia polityczna Karola Wojtyły”. Ksiądz profesor Wierzbicki w wystąpieniu „Karol Wojtyła – filozof w sporze o człowieka w XX wieku” podkreślił, że filozoficzne zainteresowania Karola Wojtyły ogniskowały się przede wszystkim wokół problematyki osoby. Pytanie, kim jest człowiek, zajmowało centralne miejsce w antropologicznej i etycznej refleksji przyszłego Papieża. Zagubienie lub zniekształcenie prawdy o osobie rodzi kryzys człowieczeństwa – ocenił etyk z KUL, referując poglądy Wojtyły. Odwołując się do zaproponowanej przez Giambattistę Vica klasyfikacji filozofów na „klasztornych” i „politycznych”, zaliczył Karola Wojtyłę do filozofów politycznych, pragnących nie tylko kontemplować prawdę, ale także wcielać ją w życie, i angażujących się w spory filozoficzne z powodu ich praktycznej – a więc egzystencjalnej i moralnej – doniosłości. Panelista przedstawił myśl filozoficzną Karola Wojtyły jako płaszczyznę sporu o człowieka, sporu, w którym adwersarzami są marksizm i utylitaryzm. Autor *Osoby i czynu* przeciwstawiał się traktowaniu człowieka jedynie jako elementu procesu dziejowego (jak to ma miejsce w marksizmie) lub przedmiotu doznań i konsumpcji (co jest charakterystyczne dla utylitaryzmu). Spór z marksizmem dotyczył głównie rozumienia ludzkiej praxis i pojęcia alienacji. Karol Wojtyła – zgodnie z nauką św. Tomasza – za sam rdzeń ludzkiej praxis uważał czyn człowieka (łac. *actus humanus*). Osoba, która ontycznie poprzedza swój czyn, spełnia się w nim, a zatem egzystencjalnie sta-

je się sobą poprzez praxis. Analiza czynu stanowi źródło wiedzy o podmiocie działającym, pozwala poznać nie tylko istnienie, ale także naturę tego, kto działa. Według Wojtyły – co podkreślił panelista – błąd marksizmu polega na tym, że przyjmuje się w nim założenie, iż ludzkie działanie leży nie tylko u podstaw poznania, ale także u podstaw samej antropogenezy. Człowiek staje się człowiekiem poprzez praxis. W filozofii Karola Wojtyły natomiast ani osoba nie jest „produktem” praxis, ani praxis nie jest podstawą antropogenezy, lecz poprzez praxis, czyli czyn, możliwa jest realizacja autoteleologii osoby. Dyskusję z utylitaryzmem Wojtyła prowadził niejako przy okazji formułowania normy personalistycznej jako podstawowej normy moralności. Utylitarystyczna zasada maksymalizacji przyjemności stanowi odwrócenie przykazania miłości. Programowe dążenie do przyjemności prowadzi do nasilenia się egoizmu i do przeobrażenia osoby – sprawcy czynu – w konsumenta, czyli podmiot doznań. Zaslugą Wojtyły – stwierdził ksiądz profesor Wierzbicki – jest to, że obnażając „antropologiczne błędy” marksizmu i utylitaryzmu, pokazuje możliwości ich przewyżczenia według klucza filozofii personalistycznej.

Prof. Rocco Buttiglione w swoim wystąpieniu „Obraz człowieka i jego polityczny wymiar u Karola Wojtyły” przedstawił – głównie na podstawie analizy dzieł przedpontyfikalnych Jana Pawła II – zarys jego antropologii adekwatnej. Prelegent ukazał wpływ między innymi nauki św. Tomasza z Akwinu, myśli św. Jana od Krzyża i fenomenologii Maxa Schelera na kształtowanie się Karola Wojtyły koncepcji osoby. Podkreślił znaczenie prawdy i jej normatywnej mocy, którą – według Wojtyły – człowiek odkrywa w sądach sumienia, w życiu indywidualnym, wspólnotowym, społecznym i politycznym. Panelista zwrócił także uwagę na zagrożenia wynikające z zanegowania prymatu prawdy

względem wolności. Karola Wojtyły–Jana Pawła II obraz osoby, której przysługuje niezbywalna godność, nie jest tylko teoretycznym konstruktem myślowym, ale pozostaje głęboko zakorzeniony z jednej strony w uniwersalnym doświadczeniu człowieka, z drugiej zaś – w Objawieniu Bożym. Tylko odkrycie i przyjęcie przez człowieka prawdy o samym sobie jako osobie pozwala mu działać zgodnie z tą prawdą, także w wymiarze politycznym. I choć Jan Paweł II nie był politykiem, to jednak – jak zaznaczył profesor Buttiglione – papieskie nauczanie, w którego centrum znajdowała się prawda o osobie ludzkiej, wywarło wielki wpływ na światową politykę.

„Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły” – to temat trzeciego panelu dyskusyjnego, do udziału w którym zostali zaproszeni dr Christoph Böhr, reprezentujący Instytut Filozofii Wyższej Szkoły Filozoficzno-Teologicznej Heiligenkreuz w Wiedniu i Uniwersytet w Trewirze, oraz ks. prof. Kazimierz Rynkiewicz z Wydziału Filozofii, Teorii Nauki i Religioznawstwa na Uniwersytecie Ludwika Maksymiliana w Monachium. Doktor Böhr wygłosił referat zatytułowany „«Mogę być rozumiany tylko od wewnątrz» – Karola Wojtyły główne założenia myśli o człowieku”. Paneliście za kanwę wypowiedzi posłużyły słowa Jana Pawła II: „Usiłuj zrozumieć mnie od zewnątrz. Ale mnie można zrozumieć tylko od wewnątrz”³, które padły podczas rozmowy Ojca Świętego z Georgem Weiglem.

Punktem wyjścia antropologii filozoficznej Karola Wojtyły – jak zaznaczył doktor Böhr – jest całościowe doświadczenie człowieka, a zwłaszcza doświadczenie wewnętrzne, którego bezpośrednim przed-

miotem jest fakt „człowiek działa” (czyli spełnia czyn świadomy i wolny – czyn moralny). Refleksyjna analiza ludzkiego czynu prowadzi do odkrycia podmiotu – sprawcy działania i tego, kto przeżywa swoją podmiotowość – a więc do odkrycia osoby. Prelegent ukazał Karola Wojtyły filozofię osoby jako oryginalną fenomenologię spotkania człowieka z samym sobą. Wiedza o człowieku budowana na podstawie doświadczenia wewnętrznego (samo-doświadczenia) – jak podkreślił panelista – ma charakter ogólny, co oznacza, że jest ona antropologią, a nie „ego-logią”, czyli wiedzą danego podmiotu jedynie o sobie samym.

Ks. prof. Kazimierz Rynkiewicz w referacie „Godność osoby ludzkiej u Karola Wojtyły” przypomniał, że Wojtyła w swoim rozumieniu osoby nawiązywał do definicji Boecjusza, przyjętej przez św. Tomasz z Akwinu i scholastyków („persona est rationalis naturae individua substantia”⁴ – osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej), a zasadniczo uznając jej trafność, dostrzegał także potrzebę wzbogacenia jej o koncepcję podmiotowości przeżyciowej. W ujęciu autora *Osoby i czynu* człowiek jest nie tylko bytem realnie istniejącym i działającym, na co wskazuje wypracowane przez filozofię bytu określenie „suppositum”, ale także bytem przeżywającym swoje istnienie i działanie, co z kolei akcentuje filozofia świadomości. Według Wojtyły osoba to rzeczywistość dynamiczna, którą charakteryzuje *esse* i *feri*, czyli bycie i stawanie się. Godność osobowa przejawia się przede wszystkim w działaniu etycznym i jest metafizyczną podstawą normy personalistycznej – wyjaśnił prelegent. Podkreślił też, że Jan Paweł II, zafascynowany osobą i jej tajemnicą, nie

³ G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. D. Chylińska i in., Znak, Kraków 2003, s. 18.

⁴ Św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 1, I. P o r. t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 3, *O Trójcy Przenajświętszej*, tłum. P. Bełch OP, Veritas, Londyn 1978, s. 29.

tylko dokonywał teoretycznej eksplikacji godności osobowej w przedpontyfikalnych dziełach filozoficznych i teologicznych oraz w nauczaniu papieskim, ale przede wszystkim składał żywe świadectwo afirmacji godności osoby przez swoje odniesienie do każdego konkretnego człowieka.

Podczas czwartego panelu, zatytułowanego „Karola Wojtyły idea Europy” dyskutowali: prof. Karl-Joseph Hummel, dyrektor Instytutu Badawczego Komisji do spraw Historii Współczesnej w Bonn oraz dr Maciej Zięba OP, dyrektor Instytutu Tertio Millennio w Krakowie.

Profesor Hummel swoje wystąpienie „Koncepcja Europy w myśli Karola Wojtyły” poświęcił omówieniu roli posługi Jana Pawła II w budowie nowej Europy. Papież nieustannie zachęcał Polaków do otwierania się na świat, Niemców zaś wzywał do rechryścianizacji ich ojczyzny. Symboliczne przejście Papieża Polaka i kanclerza Helmuta Kohla przez Bramę Brandenburską w roku 1996 było – zdaniem prelegenta – nie tylko świadectwem przezwyciężenia podziałów spowodowanych przez drugą wojnę światową, ale również znakiem działania Boga w ludzkiej historii.

Dr Maciej Zięba OP w referacie „Niezlomny Europejczyk – wizja polityczna i antropologia Karola Wojtyły” przedstawił Jana Pawła II rozumienie mistyki dziejów, znaczenie personalistycznej koncepcji osoby dla budowania europejskiej tożsamości oraz wpływ idei oświecenia na historię i duchowe oblicze Starego Kontynentu. Panelista podkreślił, że w chrześcijaństwie czas ma charakter sakralny, a historyczny fakt wcielenia Jezusa Chrystusa stanowi centrum dziejów. Karol Wojtyła–Jan Paweł II zarówno w tekstach przedpontyfikalnych (filozoficznych, teologicznych i literackich), jak i w dokumentach doktrynalnych (encyklikach czy listach apostolskich) ukazywał wzajemne przenikanie się i zespolenie doczesnego (horyzontalnego) i transcendentnego (wer-

tykalnego) wymiaru dziejów. Jan Paweł II – jak zauważył ojciec Zięba – prezentował interesujący rodzaj mistyki dziejów, co oznaczało, że w odczytywaniu sensu historii nie zatrzymywał się tylko na powierzchni empirycznych faktów, ale potrafił sięgnąć do duchowej głębi zdarzeń. Dla zobrazowania tego szczególnego ujęcia dziejów została przypomniana homilia wygłoszona w Gnieźnie podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny w roku 1979. To właśnie wówczas Jan Paweł II – jakby wbrew istniejącym podziałom politycznym, które uznawał jedynie za ową powierzchnię faktów – kreślił wizję duchowego zjednoczenia naszego kontynentu, stawiając profetyczne pytania: „Czyż Chrystus tego nie chce, czy Duch Święty tego nie rozrządza, ażeby ten Papież-Polak, Papież-Słowianin, właśnie teraz odsłonił duchową jedność chrześcijańskiej Europy, na którą składają się dwie wielkie tradycje: Zachodu i Wschodu?”⁵. Europa dla Jana Pawła II była zawsze miejscem teologicznym, gdyż zasadniczy wpływ na kształtowanie jej tożsamości miała chrystianizacja. Personalistyczna koncepcja osoby ludzkiej jako bytu najdoskonalszego w świecie doczesnym, spełniającego się w miłości, ma także chrześcijańskie korzenie. Tradycja oświeceniowa w imię wolności, równości i braterstwa zanegowała chrześcijańskie dziedzictwo Europy. Dramatyczny paradoks oświecenia polegał na tym, że te szlachetne idee o z gruntu ewangelicznym rodowodzie wcielane były w życie na drodze przemocy i w opozycji do chrześcijaństwa.

Na zakończenie swego wystąpienia ojciec Zięba przytoczył słowa Jana Pawła II

⁵ Jan Paweł II, *Jedność duchowa chrześcijańskiej Europy* (Homilia podczas Mszy św. w katedrze gnieźnieńskiej, 3 VI 1979), w: *Nauczanie papieskie*, t. 2(1979) cz. 1, red. E. Weron SAC, A. Jarocho SAC, Pallottinum, Poznań 1990, s. 609.

wypowiedziane w Santiago de Compostela w roku 1982: „Kieruję do ciebie, stara Europo, wołanie pełne miłości: Odnajdź siebie samą! Bądź sobą! Odkryj swoje początki. Tchnij życie w swoje korzenie. [...] Odbuduj swoją jedność duchową”⁶. Wołanie Papieża – stwierdził dominikanin – było wyrazem jego „real mysticism” czy też „political mysticism”, który wielokrotnie okazywał się wielką siłą sprawczą przemian w Europie i na świecie, znacznie bardziej skuteczną niż uprawiana przez przywódców państw „real politics”.

W ostatnim panelu, zatytułowanym „Europa na drodze samookreślenia”, głos zabrali dwaj duchowni: o. dr Oleh Kindiy z Ukraińskiego Uniwersytetu Katolickiego we Lwowie i ks. prof. Piotr Mazurkiewicz z Instytutu Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, były Sekretarz Generalny Komisji Konferencji Episkopatów Unii Europejskiej w Brukseli (COMECE).

Ojciec doktor Kindiy przedstawił wykład „Czy kryzys Europy jest kryzysem europejskiej antropologii? Perspektywa Wschodu i Zachodu”. Z przejęciem podkreślił, że w czasie, gdy społeczeństwa większości krajów Zachodniej Europy żyją w pokoju i sprawiedliwości, na kijowskim Euromajdanie wciąż toczy się walka o wartości, które ukształtowały duchowy fundament Starego Kontynentu. Greckokatolicki duchowny uwypuklił rolę Jana Pawła II w przemianach społecznych i politycznych, jakie nastąpiły w krajach dawnego bloku socjalistycznego. Wyjaśnił, że za czasów pontyfikatu Papieża Polaka nastąpiła zmiana polityki Stolicy Apostolskiej wobec Europy Środkowo-Wschodniej. Zmienił się także język, jakim w Watykanie opisywano relacje między Wschodem

a Zachodem – tak zwana Ostpolitik została zastąpiona misją na terenach wschodnich. Każda wizyta Ojca Świętego w krajach Europy Środkowo-Wschodniej przybliżała likwidację porządku jałtańskiego w tej części naszego kontynentu. Doktor Kindiy stwierdził, że nie byłoby w Polsce „Solidarności”, a na Ukrainie pomarańczowej rewolucji (w latach 2004-2005), której kontynuacją jest Euromajdan, gdyby nie profetyczne słowa Jana Pawła II o budowaniu pokoju i sprawiedliwości, głoszone podczas pielgrzymek do ojczyzny, a także w czasie wizyty apostolskiej na Ukrainie w roku 2001. Prelegent zaznaczył, że efektem papieskiego nauczania był wzrost poczucia podmiotowości zniewolonych narodów i budzenie się ich aspiracji do samostanowienia. Wszelkie przemiany zaczynają się bowiem – zgodnie z przesłaniem Papieża Polaka – od ludzkiego wnętrza, od wyzwolenia z lęku i nienawiści, a dopiero na tym gruncie mogą się dokonać zmiany społeczne i polityczne, jakich przykładem było powstanie „Solidarności”. Uczestnicy pomarańczowej rewolucji i Euromajdanu odwoływali się do solidarnościowego ethosu walki o wolność bez użycia przemocy, z poszanowaniem godności i praw człowieka. Polska „Solidarność” – jak podkreślił ojciec Kindiy – była przede wszystkim ruchem moralnym, wyrazem pragnienia, aby życie społeczne oparte zostało na prawdzie i sprawiedliwości. Europa, aby przezwyciężyć kryzys, którego główną przyczyną jest promowanie indywidualizmu w każdej dziedzinie życia, potrzebuje mocnego doświadczenia solidarności ducha, jedności i komunii – dodał duchowny.

Ks. prof. Piotr Mazurkiewicz w wystąpieniu zatytułowanym „Europejska antropologia i europejska polityka – obserwacja współczesności” pokazał destrukcyjne skutki negocjowania chrześcijańskiej wizji człowieka i forsowania ideologii laickości w każdej sferze życia – co dokonuje

⁶ T e n z e, *Akt europejski* (Santiago de Compostela, 9 XI 1982), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 4(1983) nr 2, s. 29.

się w większości krajów Europy – i ich wpływ na osłabienie systemu demokratycznego w całej Unii Europejskiej. Jak stwierdził panelista, Unia Europejska jest organizacją świecką i nie byłoby wskazane, by zajmowała stanowisko w sporach teologicznych, niemniej jednak istnieje problem „obecności Boga” w europejskich społeczeństwach. Wraz z epoką oświecenia w kulturze europejskiej pojawiła się wyraźna tendencja do rugowania chrześcijańskiej antropologii i kształtowania życia społeczno-politycznego tak, „jakby Boga nie było”. Według prelegenta wizja człowieka, którą próbuje się obecnie zastąpić chrześcijaństwo, zakorzeniona jest głównie w nihilizmie Nietzschego i w ideologii marksistowskiej. Zgodnie z tą wizją próbuje się dokonać dekonstrukcji różnych obszarów rzeczywistości, poczynając od tak podstawowych instytucji społecznych, jak małżeństwo i rodzina, co w istocie prowadzi do destrukcji fundamentów chrześcijańskiej cywilizacji. Prawo Unii Europejskiej powinno być oparte na prawie naturalnym – przekonywał panelista – gdyż bez jednoznacznego odwołania się w prawie traktatowym do prawa naturalnego Unia jest całkowicie bezradna wobec sporów dotyczących aborcji, eutanazji, eksperymentów na ludzkich embrionach czy ochrony instytucji małżeństwa. A przyszłość zachodniej cywilizacji zależy właśnie od tego, jakie stanowisko zajmie Unia Europejska w tych ważnych kwestiach.

Na zakończenie konferencji kard. Kazimierz Nycz, metropolita warszawski, przedstawił wykład zatytułowany „Antropologiczne przekonania i zamęt polityczny: co może być drogowskazem naszego działania?”. Hierarcha w swoim wystąpieniu wskazał na dwa niezbędne dla określenia ludzkiej tożsamości pojęcia, którymi są miłość i wolność. Oba te pojęcia we współczesnej kulturze uległy wypaczeniu: wolność zwyrodniała w nieliczącą się

z prawdą samowolę, a miłość zredukowana została do filozofii użycia, która neguje sens ofiary. Te manipulacyjne zabiegi – jak podkreślił kardynał Nycz – mają wyjątkowo niszczące skutki zarówno dla jednostkowej tożsamości każdego człowieka, jak i dla kształtowania się podmiotowości wspólnot narodowych i wspólnoty europejskiej. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga został obdarzony wolnością i przeznaczony do życia w miłości. Dlatego personalizacja człowieka polega na aktualizowaniu się w nim jego duchowych potencjałów: rozumności, wolności i zdolności do miłości. Metropolita warszawski zwrócił także uwagę na znaczenie działania w procesie personalizacji osoby. Czyn osoby (łac. *actus personae*) powoduje zmiany w rzeczywistości przyrodniczej i społecznej, ale zasadniczym immanentnym skutkiem czynu – zaznaczył, odwołując się do myśli Karola Wojtyły – jest ten, który dotyczy wymiaru osobowego i sprawia, że człowiek staje się moralnie dobry lub zły. Człowiek, w którym – nierzadko rozmyślnie – zniszczony został dynamizm czynu, przestaje być rozumnym sprawcą swego działania, a staje się bierną ofiarą ślepego losu.

Osoba jako byt relacyjny powołana jest do życia we wspólnocie, w której osiągnąć może pełnię człowieczeństwa jedynie wówczas, gdy staje się bezinteresownym darem dla drugiego. Kontynuując nawiązanie do nauczania Karola Wojtyły–Jana Pawła II, kardynał Nycz stwierdził, że dojrzałe człowieczeństwo to coś więcej niż tylko sprawne funkcjonowanie jednostki w społeczeństwie, będące efektem prawidłowej socjalizacji. Osoba, która potrafi podporządkować swoją wolność prawdzie i wolności tej użyć w służbie miłości, daje świadectwo dojrzałości swego człowieczeństwa. Negowanie tych antropologicznych założeń prowadzi do politycznego zamętu – wyjaśnił metropolita warszawski.

W podsumowaniu konferencji dr Michał Łuczewski, zastępca dyrektora Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie, powiedział, że była ona unikalną wspólnotą osób poszukujących prawdy o człowieku. Nawiązując do erudycyjnego charakteru wygłoszonych referatów, dodał, że w poszukiwaniach tych, inspirowanych głównie myślą Jana Pawła II, towarzyszyły uczestnikom także wielkie duchy: Platona, Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, Teresy z Avila, Immanuela Kanta, Adama Mickiewicza, Romana Ingardena i Edyty Stein. Dialog, który prowadzą ze sobą ludzie pragnący poznać prawdę o rzeczywistości, traktowany jest – już od czasów Platona – jako ważna metoda filozoficzna, ale ponadto ma też moc wspólnototwórczą. Aby się nawzajem rozumieć i wspólnie poznawać rzeczywistość, potrzebna jest międzyludzka więź, szczególnie rodzaj wspólnoty – zaznaczył doktor Łuczewski.

Podczas dwudniowych obrad paneliści wielokrotnie podkreślali – odwołując się do nauczania Jana Pawła II – że budowanie prawdziwej i trwałej jedności Europy możliwe jest tylko na fundamencie duchowym. W tym kontekście zostały przywołane słowa Papieża Polaka wypowiedziane w Gnieźnie w roku 1997: „Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha. Ten najgłębszy fundament jedności przyniosło Europie i przez wieki go umacniało chrześcijaństwo ze swoją Ewangelią, ze swoim rozumieniem człowieka i wkładem w rozwój dziejów ludów i narodów. Nie jest to zawłaszczanie historii. Jest bowiem historia Europy jakby wielką rzeką, do której wpadają rozlicz-

ne dopływy i strumienie, a różnorodność tworzących ją tradycji i kultur jest jej wielkim bogactwem. Zrąb tożsamości europejskiej jest zbudowany na chrześcijaństwie. A obecny brak jej duchowej jedności wynika głównie z kryzysu tej właśnie chrześcijańskiej samoświadomości”⁷. Wielu dyskutantów podkreślało trafność i aktualność papieskiej diagnozy, wiążąc kryzys europejski z kryzysem chrześcijaństwa. Prowadzone podczas konferencji debaty, które odsłoniły głębokie pęknięcia w duchowym fundamencie Starego Kontynentu, skłaniają do postawienia pytania, czy marzenie Papieża o Europie stanowiącej polityczną, a przede wszystkim duchową jedność, nad którą jaśnieje twarz Boga⁸, ma szansę spełnić się w naszych czasach. Wypada zaznaczyć, że oparta na teologicznym oglądzie rzeczywistości Jana Pawła II profetyczna wizja Europy ma charakter realistyczny, a nie idealistyczny. Dlatego powinna zostać przyjęta jako dziedzictwo, a zarazem potraktowana jako posłannictwo, którego wypełnienie niesie nadzieję zbudowania trwałej wspólnoty europejskiej – wspólnoty ducha.

⁷ T e n ż e, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy* (Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha, Gniezno, 3 VI 1997), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 18(1997) nr 7, s. 28.

⁸ Z o b. t e n ż e, *Aby nad Europą jaśniało oblicze Boga* (Przemówienie podczas audencji z okazji przyznania Janowi Pawłowi II przez władze Akwizgranu Nagrody Karola Wielkiego, Watykan, 24 III 2004), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 25(2004) nr 6, s. 22n.

Maciej T. KOCIUBA

MIĘDZY POJĘCIEM A OBRAZEM

Ogólnopolska konferencja

„Co i jak poznajemy przez obrazy? Filozofia kultury, estetyka
i kognitywistyka wobec fenomenu poznania obrazowego”

Kazimierz Dolny, 18-19 IX 2014

W dniach 18 i 19 września 2014 roku Zakład Filozofii Kultury na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie zorganizował ogólnopolską interdyscyplinarną konferencję naukową na temat poznawczych funkcji obrazów. Konferencja mogła się odbyć dzięki finansowemu wsparciu władz uczelni – prorektora do spraw badań naukowych i współpracy międzynarodowej prof. dr. hab. Ryszarda Dębickiego i dziekana Wydziału Filozofii i Socjologii prof. dr. hab. Teresy Pękali. Zaproponowana przez organizatorów problematyka spotkała się z dużym zainteresowaniem. Prelegenci przybyli z siedemnastu ośrodków akademickich¹, w czasie obrad wygłoszono trzydzieści referatów.

¹ Warto wymienić wszystkie ośrodki, aby zobrazować skalę zainteresowania problematyką poznania obrazowego w różnych środowiskach naukowych. I tak, w konferencji uczestniczyli prelegenci reprezentujący: Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Warszawski, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytet Wrocławski, Akademię Sztuk Pięknych w Warszawie, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Akademię Ignatianum w Krakowie, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Akademię Muzyczną w Krakowie, Uniwersytet Rzeszowski, Uniwersytet Gdański, Uniwersytet

Zgodnie z oczekiwaniem organizatorów konferencja miała służyć wyjaśnieniu, czym jest poznanie obrazowe i w jakiej relacji pozostaje do poznania dyskursywnego. Po zwrocie lingwistycznym następuje bowiem obecnie zwrot ikoniczny i kontynuowane nadal badania nad samym tylko językiem są już niewystarczające – należy je uzupełnić refleksją nad epistemologiczną, kognitywną rolą obrazów. Wydaje się, że w żywym procesie poznawczym pojęcia i obrazy, dyskurs i wyobraźnia są równie ważne i współdziałają ze sobą. Nie można zatem w prosty sposób przeciwstawiać poznania obrazowego poznaniu dyskursywnemu, opartemu na pojęciach. Mamy tu raczej do czynienia z dialektyką mniej ostrą, jakkolwiek w wieku dwudziestym z perspektywy filozofii i wielu pokrewnych dyscyplin język stał się autonomicznym przedmiotem. Autonomizacja ta została posunięta tak daleko, że można nawet mówić o swoistym fetyszyzmie językowym współczesnej humanistyki². Wpływowe

Warmińsko-Mazurski, Uniwersytet Ekonomiczny we Wrocławiu, Politechnikę Śląską, Politechnikę Krakowską, Uniwersytet Przyrodniczy w Lublinie i Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

² Por. H. B ö h m e, *Fetyszyzm a kultura. Inna teoria nowoczesności*, tłum. M. Falkow-

nurty filozofii, takie jak neopozytywizm i filozofia analityczna, a także antropologia kulturowa wraz ze strukturalizmem i jego różnorodnymi przetworzeniami spowodowały, że za pomocą fenomenu języka usiłowano wyjaśnić kulturę en bloc, nie bacząc na to, że sam język jest fragmentem owej kultury. Doszło do przesunięcia punktu ciężkości działań eksplanacyjnych, w wyniku którego charakter tych działań można określić – przez analogię do retorycznej figury o nazwie *pars pro toto* – jako część zamiast całości. Wierzano, że opisując i wyjaśniając strukturę i funkcje języka, można dotrzeć do struktury i funkcji kultury w ogóle.

Celem konferencji „Co i jak poznajemy przez obrazy?” była wielostronna analiza zjawisk składających się na zwrot ikoniczny, a także określenie, na czym polega recepcja rzeczywistości, która odwołuje się do obrazów, a nie tylko słów i pojęć.

Poruszono wiele szczegółowych kwestii zogniskowanych wokół następujących kluczowych pytań: (1) Czym jest obraz? Jak istnieje i jakie funkcje pełni coś, co – zgodnie z intuicjami Jana Białostockiego – „nie oznacza malowidła na desce czy płótnie”³, ale powstaje w wyobraźni indywidualnej, a odsyła do obszernego kontekstu kulturowego i staje się „elementem świata społecznej wyobraźni”⁴? (2) Czy obrazy mogą pełnić funkcje poznawcze? Jaka jest ich specyfika i wartość w odniesieniu do tradycyjnych narzędzi językowych? (3) W jaki sposób język (naturalny, poetycki czy naukowy) ewokuje obrazy, które mogą być przetwarzane w wyobraźni i czy w wyniku tego możemy mówić o powstaniu pewnej nadwyżki sensu, czy też jakimś „zysku poznawczym”? (4) W jaki

sposób sztuka (malarstwo, rzeźba) mogą być źródłem nowej wiedzy o rzeczywistości i w jaki sposób to komunikują? (5) Czy dziedziny sztuki uznawane za abstrakcyjne (jak muzyka) mają aspekty obrazowe? (6) Czy myślenie może być bardziej kreatywne i skuteczne w rozwiązywaniu problemów, gdy stosujemy modele w formie wizualizacji? (7) Jaki wpływ na charakter cywilizacji zachodniej miało „odkrycie” perspektywy w renesansie i stworzenie iluzji trójwymiarowej rzeczywistości na płaszczyźnie? (8) W jaki sposób obraz funkcjonuje we współczesnych mediach i kulturze masowej? (9) W jaki sposób sfera obrazowa wykorzystywana jest w socjotechnikach i jak funkcjonuje wirtualny świat obrazowy (swoisty duplikat rzeczywistości) w kreowaniu władzy i polityki? (10) W jaki sposób ikonografia (na przykład malarstwo ikonowe) pełni rolę medium, które umożliwia przekazywanie kolejnym pokoleniom wzorców o charakterze aksjologicznym i trwanie całości kulturowej w czasie?

Do wszystkich proponowanych przez organizatorów płaszczyzn dyskusji odniósł się w swoim syntetycznym referacie „Dekalog wizualności” prof. Dobrosław Bagiński (z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego). W lapidarny sposób skomentował on problemy, które ujął w dziesięciu zagadnieniach, i ukazał możliwe kierunki dalszego myślenia, rysujące się w płaszczyźnie każdego z nich. Referat ten stał się w pewnym stopniu wystąpieniem programowym, zarysowującym ramy, w których mieściły się wszystkie pozostałe referaty. Wszystkie odpowiedzi, których udzielił prelegent, miały jednak charakter osobistego świadectwa człowieka w równym stopniu zaangażowanego w sztukę i w refleksję nad procesem twórczym. Wystąpienie to w wielu momentach było silnie nacechowane polemicznie. Mówca krytykował swoisty logocentryzm współczesnej kultury, która została zdominowana przez nauki dopuszczające jedynie dyskurs opar-

ski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 20012, s. 418-420.

³ J. Białostocki, *Symbol i obrazy w świecie sztuki*, PWN, Warszawa 1982, s. 13.

⁴ Tamże.

ty na pojęciach i usuwające na drugi plan wszystkie inne formy konceptualizacji rzeczywistości – także formy odwołujące się do obrazów.

Odpowiadając na pierwsze ze wskazanych tu pytań, prelegent w ciekawy sposób odwrócił kierunek myślenia o obrazach. Perspektywę estetyki i teorii sztuki wyznacza analiza obrazu, który znajduje swą reprezentację w subiektywnej świadomości poszczególnego odbiorcy, a potem obiektywizuje się szeroko w świadomości zbiorowej. Profesor Bagiński uznał, że o wiele ciekawsze jest śledzenie, w jaki sposób obraz, pojmowany jako pierwotne „zdarzenie umysłowe”, znajduje swe zewnętrzne reprezentacje i obiektywizacje. Wyrzucił także pogląd, że obrazowe narzędzia służące poznawczemu ujmowaniu rzeczywistości są bardziej pierwotne niż narzędzia językowe.

Na konferencji spotkali się teoretycy i twórcy dzieła sztuki praktycy. O obrazach mówili filozofowie, ale także muzykolog i osoby wykorzystujące obraz i rysunek jako narzędzia w swojej pracy. Tak więc z jednej strony opisywano ogólne własności poznania obrazowego, z drugiej zaś ukazywano przydatność obrazu jako narzędzia wizualizacji informacji w procesie podejmowania decyzji czy też rolę rysunku w psychologicznej diagnozie sądowej. Zastanawiano się nad ontologicznym statusem przedmiotów przedstawianych w malarstwie, ale również ukazywano rolę fotografii w obrazowaniu kultur tubylczych. Wyjaśniano, jak dokonuje się obrazowanie za pomocą środków językowych w literaturze pięknej, a także podejmowano namysł nad funkcjonowaniem obrazów w kulturze cyfrowej oraz nad dokonującym się w kulturze współczesnej zwrotem piktorialnym.

W wyniku zestawienia tak odmiennych ujęć wytworzyło się niezwykle szerokie pole dla rozważań i dyskusji. Ogromna różnorodność narracji nie spowodowała

jednak chaosu, rozwijane na wielu płaszczyznach refleksje okazały się komplementarne.

Szczególne znaczenie miało wystąpienie prof. Sławomira Marca (reprezentującego lubelski Uniwersytet Przyrodniczy i warszawską Akademię Sztuk Pięknych), który od wielu lat uprawia twórczość artystyczną, a równolegle prowadzi dyskurs nad obrazem i „widzialnością”. Jak stwierdził, sztuka jest dla niego „istotnym myśleniem widzialności – doświadczeniem istotności widzialności”. Rozważania nad tym, czym jest obraz jako metafora okna lub lustra czy obraz pojmowany jako „spojrzeniery-konstruowane”, zyskały wartość swoistego świadectwa, gdyż zostały wzbogacone pokazem zdjęć obrazów stworzonych przez prelegenta. Prace te układają się w całość określoną przez autora jako „wszystko” (stąd tytuł prezentacji: „Wszystko – autokomentarz”). Dał on też wyraz przekonaniu, że każda epoka niesie ze sobą własne rozumienie obrazu, które stanowi specyficzną prefigurację widzialności i ujmuje ową widzialność w ramy znaczeń pozwalających odbierać rzeczywistość jako zrozumiałą. Malarstwo pozostaje w takim ujęciu jedynie echem symbolicznego obrazowania świata.

Kontrapunktem dla referatu profesora Marca stały się rozważania na temat ontologicznego statusu przedmiotu przedstawionego za pomocą środków malarskich. Prof. Artur Mordka (z Uniwersytetu Rzeszowskiego), posługując się narzędziami pojęciowymi fenomenologii, dokonał analizy sposobu istnienia obiektów przedstawianych w malarstwie. Stwierdził, że przedmiot taki jest bytem czysto intencjonalnym czy też irrealnym, i przedstawił cztery argumenty na uzasadnienie tej tezy. Po pierwsze, własności takiego przedmiotu nie można sprowadzić do własności fizycznych samego materiału artystycznego. Po drugie, przedmiot malarsko przedstawiony nie jest samoistny, lecz zależny

od aktu percepcji i współkonstituowany w doświadczeniu estetycznym. Po trzecie, przedmiot jest zapośredniczony w pomyśle artystycznym. Po czwarte, przedmiot posiada skończoną ilość własności, stanowi twór schematyczny pozbawiony detalu, choć – paradoksalnie – potęgający detal. Prelegent odsłonił znaczące obszary racjonalności malarzkiego dzieła sztuki.

Aktualne narracje na temat sztuk wizualnych oraz ich kulturowe odniesienia zostały omówione w erudycyjnym wystąpieniu prof. Joanny Hańderek (z Uniwersytetu Jagiellońskiego). Wychodząc od uwag na temat obrazu świata zawartego w piętnastowiecznych *Bardzo bogatych godzinkach księcia de Berry* braci Limbourg, scharakteryzowała, przez kontrast, otwartą perspektywę sztuki współczesnej. Prelegentka podjęła ważne zagadnienie formowania się w procesie twórczym – i to w wielu jego wymiarach – zarówno tożsamości twórcy, jak i odbiorcy, który dzięki zaangażowaniu w sztukę w pewnym sensie staje się jej współtwórcą. We współczesnych sztukach wizualnych zacierają się tradycyjny podział na twórców i odbiorców, ponieważ ci ostatni w coraz większym stopniu partycypują w procesie kreacji dzieła.

Prof. Krzysztof Gućzalski w referacie „Co jest lepsze od obrazu w perspektywie?” omawiał strukturę perspektywy, która upowszechniła się w malarstwie europejskim w czasach renesansu, a już w starożytności stosowana była – co podkreślał – w niektórych dekoracjach malarzskich. Prelegent poddał wnikliwej analizie zastosowanie geometrycznego modelu perspektywy (rzut środkowy) w praktyce malarzy, którzy na płaskiej powierzchni usiłowali uzyskać iluzję głębi, i postawił tezę, że praktyka artystów we wszystkich przypadkach stanowiła empiryczną realizację założeń konstrukcji geometrycznej. Profesor Gućzalski oparł swoją refleksję na fundamentalnych dla badań nad perspektywą pracach Kazimie-

rza Bartla. Przedstawił też ujawniające się w dyskusjach nad perspektywą nieporozumienia spowodowane recepcją poglądów Erwina Panofsky'ego. Prelegent krytycznie odniósł się również do analiz fenomenu perspektywy podejmowanych przez badaczy zainspirowanych postmodernizmem.

W wystąpieniu „Dyskurs i obraz: wartość poznawcza miniatur obrazujących treść dzieł Hildegardy z Bingen” prof. Małgorzata Kowalewska (z UMCS) ukazała zjawisko poznania obrazowego w kontekście średniowiecznego sporu między dialektykami a antydialektykami. Pierwsi zostali przedstawieni jako zwolennicy poznania opartego na pojęciach (logice), drudzy zaś jako mistycy przemawiający z płaszczyzny charyzmatu. Jak zauważyła prelegentka, to właśnie antydialektycy okazali się bardziej otwarci na poznanie obrazowe. Hildegarda z Bingen – coraz szerzej doceniana dziś dwunastowieczna benedyktynka (uznana, jako czwarta kobieta, za doktora Kościoła) – żyjąca w epoce, kiedy poznanie pojęciowe na gruncie dialektyki mogli rozwijać jedynie mężczyźni, w naturalny sposób sytuowała się po stronie mistyki i poznania obrazowego.

Małgorzata Kowalewska zarysowała ogólną charakterystykę średniowiecza jako epoki otwartej na myślenie obrazowe. Decydujący wpływ na ówczesny sposób postrzegania świata miał bowiem system wyobrażeń kosmologicznych ujmujący rzeczywistość jako rodzaj zwierciadlanego odbicia, w którym można dostrzec obraz samego Boga. Św. Hildegarda była wybitną, ale też typową przedstawicielką sposobu myślenia dominującego w wiekach średnich. Relacje z jej wizji czy wglądów mają charakter całościowy: z jednej strony w tym sensie, że choć wyrażone są w języku, to odwołują się do wrażeń wzrokowych i słuchowych (św. Hildegarda była także kompozytorką), z drugiej zaś dlatego, że opisy jej wizji mają charakter symboliczny, a ich poszczególne elementy

składają się na całość przekraczającą horyzont znaczeń wyznaczony przez jej części składowe.

Piszący tę relację także wystąpił z prezentacją, w której na konkretnych przykładach dzieł sztuki (Drzwi Gnieźnieńskich i *Bratobójstwa Kaina* – tkaniny z Karyntii z roku 1593), a także na przykładach literackich (dzieł Homera) usiłował opisać fenomen poznania obrazowego i uchwycić jego podstawowe własności. Analizy te zostały zainspirowane nieco już dziś zapomnianymi (wydaje się, że niesłusznie) badaniami psychologów Gestalt, którzy przedstawiali procesy poznawcze, odwołując się do takich pojęć, jak całość postaciowa, asumatywność czy transponowalność. Poznanie obrazowe zostało scharakteryzowane jako całościowe i złożone z elementów także stanowiących całości złożone na niższym poziomie. Postawiono tezę, że jedność całości ujmowanych w poznaniu obrazowym polega na zachowaniu jedności sensu, dominacji pewnego organizującego całość znaczenia (łac. *scopus*). *Unitas multiplex* – całość, jaką tworzy obraz – charakteryzuje się określonymi własnościami, takimi jak: poliiikoniczność, przezierność, synchroniczność, synergia czy synoptyczność. Wyróżnienie takich wymiarów poznania obrazowego pozwala na skonstruowanie holistycznego modelu, który ukazuje wzajemne powiązania funkcjonalne poszczególnych własności.

W relacji tej ze względu na ograniczoną objętość omówione zostały tylko referaty samodzielnych pracowników nauki.

Zastosowanie tego formalnego kryterium nie oznacza jednak, że pozostałe wystąpienia nie zasługiwały na wysoką ocenę. Prelegenci, a wśród nich także młodzi badacze, prezentowali niezwykle wysokie kompetencje i niezależność myślenia.

Na koniec warto podkreślić, że w czasie konferencji panowała bardzo dobra atmosfera. Rewerencja i życzliwość, jakimi wzajemnie darzyli się uczestnicy, pozwoliły na spokojną i inspirującą wymianę poglądów. Podczas ożywionych polemik i dyskusji wykazali się wysoką kulturą naukową i osobistą (warto to podkreślić, gdyż żyjemy w czasach, gdy ta druga niekoniecznie łączy się z pierwszą). Być może pewien wpływ na klimat spotkania miał też *genius loci* – Kazimierz Dolny, chociaż przedstawiany był na płótnach wielu artystów, ostatecznie sam wywiera największe wrażenie, jego malowniczość trudno zobrazować.

Wielu uczestników konferencji postulowało, by interdyscyplinarne spotkania na temat poznania obrazowego organizować w Kazimierzu Dolnym corocznie w pierwszej połowie września. Spełniając te oczekiwania, organizatorzy postanowili zorganizować drugą edycję w dniach 2-4 września 2015 roku, tym razem pod hasłem: „Rzeczywistość i jej reprezentacje – od mimetyzmu do konstruktywizmu” (Druga Ogólnopolska Konferencja Interdyscyplinarna z cyklu: „Co i jak poznajemy przez obrazy?”). Konferencja posiada własną stronę w sieci (obrazy.umcs.pl). Strona ta dokumentuje pierwszą edycję konferencji, a także jest źródłem informacji o edycji drugiej.

Ryszard ZAJĄCZKOWSKI

DAWNE I NOWE OBLICZA MECENATU
Konferencja „Kultura i mecenat”
KUL, Lublin, 20 XI 2014

20 listopada 2014 roku odbyła się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II konferencja „Kultura i mecenat”, zorganizowana przez Katedrę Teorii Kultury i Sztuki przy współudziale Stowarzyszenia Inicjatyw Naukowych. Trudno nie zauważyć, że w naszym kraju spotkania naukowe poświęcone tej problematyce odbywają się rzadko, zapewne dlatego, że po drugiej wojnie światowej zanikł w Polsce mecenat prywatny, dawne, bogate tradycje w tym zakresie odeszły w niepamięć, a po roku 1989 nie udało się już odbudować społecznej odpowiedzialności za kulturę. Konferencja stanowiła zatem wyjątkową okazję, aby podjąć refleksję nad historią mecenatu i jego stanem obecnym, uwzględniając również związane z tym zagadnieniem kwestie prawne i marketingowe.

Referat wprowadzający, zatytułowany „Mecenat w starożytności i jego oblicza”, wygłosiła prof. Agnieszka Dziuba¹. Zdaniem prelegentki antyczne świadectwa literackie dostarczają dowodów, że od początku istnienia szeroko rozumianej sztuki artyści potrzebowali opieki możnych. Już w poematach Homera mowa jest o aoidach – wędrownych pieśniarzach, którzy zapewniali sobie utrzymanie, śpiewając

na ucztach królów o bogach i bohaterach, a przy tym byli podziwiani i otaczani powszechnym szacunkiem. W starożytności greckiej opiekę nad twórcami rozciągali głównie arystokraci, tyrani i królowie, również władcy „barbarzyńskiej” – z perspektywy Aten – Macedonii. Helleński mecenat miał zwykle oblicze konkretnej postaci, bogatej lub wpływowej, jak na przykład Perykles w Atenach. Wyjątek stanowiła Sparta, gdzie w siódmym i szóstym wieku rolę mecenasów pełniło państwo. Na wielką skalę rozwinął się protektorat władców nad artystami, a także nad uczonymi, w Aleksandrii Ptolemeusza. W Muzejonie władcy Egiptu stworzyli idealne warunki dla rozwoju sztuki i nauki. W starożytnym Rzymie z mecenatu korzystali zazwyczaj artyści niebędący Rzymianami: początkowo byli to wykształceni niewolnicy, otrzymujący obywatelstwo od swoich patronów, z czasem – przybysze z prowincji. Najbardziej rozpowszechnioną formę opieki stanowiły tak zwane koła literackie, których tworzenie zapoczątkował Scypion Emilianus. Koło literackie założył też Gajusz Cilnius Mecenat, zapewniając warunki do pracy Wergiliuszowi i Horacemu. Ten ostatni unieśmiertelnił swojego protektora, sprawił bowiem, że jego cognomen stało się synonimem opiekuna artystów. W cesarstwie rzymskim funkcję mecenasów pełnili sami cesarze, a niekiedy ich żony, jak na przykład Julia Domna,

¹ Jeśli nie wskazano inaczej, prelegenci i uczestnicy dyskusji reprezentowali Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.

małżonka cesarza Septymiusza Sewera. Mecenat w starożytności najczęściej opierał się na obustronnych korzyściach: w zamian za sławienie czynów protektora czy zadedykowanie mu dzieła artysta miał zapewniony byt, bezpieczeństwo i odpowiednie warunki do pracy twórczej.

W swoim referacie „Z dziejów mecenatu literackiego w Polsce” prof. Ryszard Zajączkowski przedstawił w bardzo syntetycznym ujęciu (poczynając od średniowiecza a kończąc na okresie PRL-u) związek między powstawaniem dzieł literackich a mecenatem roztaczanym nad pisarzami przez królów i możnowładców, a także (zwłaszcza od dziewiętnastego wieku) przez bogate mieszczaństwo czy instytucje państwowe (w wieku dwudziestym). Trudno wyobrazić sobie rozwój literatury polskiej w okresie Pierwszej Rzeczypospolitej bez mecenatu. Poeci humaniści, tacy jak Andrzej Krzyczki, Jan Dantyszek, Klemens Janicki czy Jan Kochanowski, nie rozwinęliby swoich talentów, gdyby nie pozostawali w bliskiej relacji z mecenasami. Czasem nawet drobne działania protektora okazywały się znaczące dla rozwoju literatury, na przykład wydanie w roku 1822 pierwszego tomu *Poezji* Adama Mickiewicza stało się możliwe dzięki temu, że grono jego przyjaciół zaprenumerowało tę publikację. Ponieważ granica między przyjacielską gościąną a dotowaniem twórczości była płynna, należy uznać, że również podczas podróży na Krym, która zaowocowała cyklem słynnych sonetów, Mickiewicz korzystał z mecenatu towarzyszy wyprawy. W każdej epoce mecenat – przyjmujący różne formy – miał istotne znaczenie dla rozwoju literatury, szczególnie doniosła była jednak jego rola w czasach utraty niepodległości i wojen. Pozwalał on bowiem zachować ciągłość życia literackiego, zapewniał byt twórcom i umożliwiał rozwinięcie ważnych inicjatyw na emigracji (zwłaszcza po powstaniu listopadowym i po drugiej wojnie świato-

wej). Brak mecenatu miał w trudnych czasach bolesne, a niekiedy tragiczne konsekwencje, czego doświadczył na przykład Cyprian Norwid.

Na zakończenie swojego wystąpienia profesor Zajączkowski przedstawił kilka ogólnych uwag wynikających z doświadczeń historycznych na polu literatury. Przeszłość pokazuje, że mecenat nie jest marginesem kultury, ale stanowi względnie stabilną instytucję społeczną, ważną dla określonej wspólnoty, ponieważ wpływa na jakość jej przestrzeni kulturowej. Bez względu na motywy kierujące poczynaniami mecenasów, wnoszą oni wielki wkład w rozwój kultury, a jednocześnie sami odnoszą pewne korzyści. Dar wraca bowiem do darczyńcy na przykład w postaci władzy, splendoru czy legendy. Wielkość dzieła, które powstaje dzięki szczodrości mecenasa, przewyższa czasem jego zasługi i sprawia, że to on staje się dłużnikiem twórcy. Społeczne skutki działań mecenasów mogą być nie tylko doraźne, lecz także długofalowe – działania te kształtują bowiem określone mody i kulturowe wzorce. Dlatego nieprzypadkowo pojęcie „mecenat” zastępowane jest niekiedy pojęciem „polityka artystyczna”. Mecenat utrzymuje artystę i jego dzieło w swoistym rozumianym „polu widzenia”. W żadnej epoce mecenat nie obejmował wszystkich twórców i wszystkich rodzajów sztuk, podobnie jak nigdy w roli mecenasów nie występowali wszyscy, którzy mogliby ją przyjąć. Mecenas pozostawali zawsze w wyraźnej mniejszości, w pewnym sensie stanowili elitę społeczną. Jednakże to, co Polska, Europa, a także Ameryka osiągnęły w ciągu wieków w dziedzinie opieki społecznej, szkolnictwa, nauki czy sztuki, w dużej jest zasługą ofiarnych jednostek bądź wspólnot społecznych.

We współczesne uwarunkowania mecenatu wprowadził uczestników konferencji referat dr Anny Rogozińskiej (z Uniwersytetu Adama Mickiewicza). W wystąpieniu

„Korporacja mecenasem sztuki” prelegentka omówiła obserwowane dziś zjawisko przenikania się świata sztuki i świata biznesu. Zbliżenie się tych dwóch sfer prowadzi do procesu konwergencji – instytucje sztuki upodabniają się do korporacji (a działalność artystyczna do działalności komercyjnej) i odwrotnie: instytucje biznesowe zaczynają przypominać instytucje sztuki. Doktor Rogozińska skoncentrowała się głównie na instytucjach biznesowych i przedstawiła korporacje, które wykorzystując swoją siłę ekonomiczną, współzawodniczą z publicznymi muzeami sztuki i galeriami, między innymi poprzez tworzenie prywatnych instytucji wystawienniczych, organizowanie objazdowych wystaw czy zakładanie fundacji dedykowanych sztuce. Korporacje, które w ten sposób uprawomocniają swoją ingerencję w obszar sztuki współczesnej, stają się równocześnie znaczącymi graczami i decydentami na rynku sztuki. W referacie zaprezentowane zostały także typy działań i aktywności korporacyjnych, które doprowadziły do powstania liczących się w świecie kolekcji sztuki, wywierając w ten sposób istotny wpływ na sztukę w skali globalnej. Przyczyniły się one również do traktowania sztuki jako jednego z najbardziej skutecznych narzędzi marketingowych służących kreowaniu pozytywnego wizerunku przedsiębiorstw i korporacji różnych sektorów. Patronat korporacyjny stał się potrzebny, by zrekompensować brak państwowych dotacji. W rezultacie korporacje zaczęły znacząco wpływać na wzrost produkcji artystycznej i jej dystrybucji, a także sprzyjać karierze mniej znanych, często lokalnych artystów. Na zakończenie swojego wystąpienia prelegentka wyraziła nadzieję, że w przyszłości także w Polsce upowszechnią się korporacyjne kolekcje, które stworzą szanse na poprawę sytuacji materialnej artystów i rozwój krajowego rynku sztuki.

Sesja popołudniowa obejmowała referaty dotyczące sposobów realizacji mecenasu

tu we współczesnych polskich warunkach. Dr Przemysław Kieliszewski, dyrektor Teatru Muzycznego w Poznaniu, podjął temat współpracy międzysektorowej w finansowaniu przedsięwzięć kulturalnych. W swoim wystąpieniu posłużył się przykładem prowadzonej przez niego placówki kulturalnej, dzieląc się doświadczeniem, jakim było zorganizowanie w Poznaniu koncertu Placido Domingo z okazji kanonizacji Jana Pawła II. Impreza ta została sfinansowana przez Teatr Muzyczny, miasto Poznań i Kulczyk Investments, wykorzystano też środki ze sprzedaży biletów. Tego rodzaju współpraca w finansowaniu przedsięwzięć kulturalnych wiąże się ze zmianą modelu zarządzania instytucją publiczną, w tym przypadkiem teatrem. Obecnie priorytetem jest niedopuszczenie do samodegradacji sektora publicznego. Zdaniem doktora Kieliszewskiego instytucja publiczna może dużo się nauczyć zarówno od sektora prywatnego, jak i od organizacji społecznych. Ze względu na społeczny cel i charakter instytucji publicznych uzasadnione jest przyznawanie im dotacji, coraz większe ograniczania w tym zakresie powodują jednak konieczność wprowadzenia zmian w działaniu tego rodzaju instytucji, polegających na dostosowaniu się do reguł konkurencji. Instytucja publiczna powinna korzystać ze wzorców biznesowych, generować modele współpracy i tworzyć koalicje na rzecz finansowania inicjatyw kulturalnych. Rozwiązania wykraczające poza standard stwarzają możliwość łączenia działań zgodnych z prawami rynku z pełnieniem misji wzorowanym na organizacjach społecznych.

Inny aspekt relacji między współczesną sytuacją gospodarczą a całokształtem życia kulturalnego uwzględnił dr hab. Wojciech Wytrątek w referacie „Wpływ wolności gospodarczej na realizację prawa do kultury”. Prawo do kultury stanowi w konstytucji normę celowościową, którą organy państwa i administracji powinny się kierować

w swoich działaniach. Prelegent skoncentrował się na zagadnieniu oddziaływania gospodarki centralnie planowanej na sferę muzyki, a w szczególności na konsekwencjach reglamentacji wykonywania zawodów artystycznych. Ukazał również napięcia w sferze kultury i gospodarki wynikające z transformacji ustrojowej w Polsce i mocnej pozycji zagranicznych koncernów medialnych. Profesor Wytrążek podjął próbę odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu i w jakich sferach kultura w Polsce rozwija się dzięki działaniom wolnego rynku oraz z jakimi negatywnymi zjawiskami wywołanymi nadużyciami wolności gospodarczej musi sobie obecnie radzić. Wraz z przemianami politycznymi i ekonomicznymi na początku lat dziewięćdziesiątych nastąpiło zniesienie różnych ograniczeń czy wręcz absurdów okresu PRL-u, ale pojawiły się nowe zagrożenia: po pierwsze, zachłanna komercjalizacja dzieł sztuki i coraz częstsze traktowanie artystów jako przedsiębiorców prowadzących specyficzny rodzaj działalności; po drugie, niewystarczająca dbałość o kulturę narodową i edukację kulturalną, prowadząca do marginalizacji kultury polskiej; po trzecie, presja zagranicznych koncernów, wykorzystywanie polskich artystów do poprawy ich wizerunku, a także zapewnianie zysków finansowych firmom obcym (czego skutkiem jest niewielki udział polskiej muzyki w programach radiowych).

Jedną z najnowszych form mecenatu omówił mgr Paweł Potakowski w referacie „Finansowanie społecznościowe z wykorzystaniem platform internetowych – nowoczesny mecenat?”. Finansowanie społecznościowe (ang. crowdfunding) jest obecnie jedną z popularnych form pozyskiwania środków na realizację różnych celów. Według definicji Karola Króla, znawcy problemu, crowdfunding to „rodzaj gromadzenia i alokacji kapitału przekazywanego na rzecz rozwoju określonego przedsięwzięcia w zamian za określone świadcze-

nie zwrotne, który angażuje szerokie grono dawców kapitału, charakteryzuje się wykorzystaniem technologii teleinformatycznych oraz niższą barierą wejścia i lepszymi warunkami transakcyjnymi niż ogólnodostępne na rynku”². Uzyskanie funduszy na rozwój rozmaitych projektów i inicjatyw zawsze uzależnione jest od spełnienia pewnych kryteriów społecznych i formalnych. Na przykład, żeby otrzymać kredyt w banku, trzeba mieć zdolność kredytową. W przypadku finansowania społecznościowego tego rodzaju ograniczenia nie występują, konieczne jest natomiast dotarcie do odpowiednio dużej grupy osób, które zdecydują się wesprzeć daną inicjatywę. Należy zaznaczyć, że finansowanie społecznościowe tym odróżnia się od zbiorów publicznych, że darczyńca otrzymuje jakiś produkt lub inny rodzaj korzyści jako świadczenie zwrotne, podczas gdy typowa dobroczynność może przynosić jedynie satysfakcję. Mgr Potakowski podkreślił również, że zarówno w Polsce, jak i na świecie istnieje wiele form finansowania społecznościowego, które różnią się rodzajem benefitów gwarantowanych przez realizatora zbiórki. Mogą to prezenty czy produkty, ale także zwrot kwoty wsparcia powiększony o uzgodniony wcześniej procent (wówczas finansowanie jest formą pożyczki) albo udział w zyskach (to wariant inwestycyjny, który można porównać do nabywania akcji). Dzięki wykorzystaniu profesjonalnych portali internetowych gwarantujących bezpieczeństwo transakcji oraz jasnym zasadom udzielania wsparcia finansowanie społecznościowe prężnie się rozwija i może stanowić współczesną formę mecenatu, wpisując się w politykę rządu polskiego i Komisji Europejskiej.

² K. Król, *Finansowanie społecznościowe jako źródło finansowania przedsięwzięć w Polsce*, cyt. za: www.crowdfunding.pl/crowdfunding.faq.

Dopełnieniem sesji referatowej była dyskusja panelowa zatytułowana „Mecenat dziś – konieczność czy luksus?”. Uczestniczyli w niej: prezes zarządu Fundacji Orange Jadwiga Czarторыska, dyrektor Wydziału Kultury Urzędu Miejskiego w Lublinie Michał Karapuda, sponsor i animator sztuki, dyrektor generalny firmy PERI Polska Wiktor Piwkowski oraz dyrektor Filharmonii Lubelskiej dr Jan Sęk. Uczestnicy podzieli się doświadczeniami ze swej bardzo zróżnicowanej działalności zawodowej, przede wszystkim w zakresie mecenatu. Trudno streścić wszystkie zagadnienia, które pojawiały się w ich wypowiedziach, warto jednak wskazać na te, które poruszano najczęściej, i te, które wydają się szczególnie ważne. Stwierdzono między innymi, że warunkiem rozwoju mecenatu jest edukacja w dziedzinie kultury oraz dobra polityka kulturalna państwa (na przykład w zakresie podatków czy wyznaczania priorytetów w kulturze). Owocne działania w zakresie mecenatu wymagają również dialogu, dobrego porozumienia między darczyńcą i odbiorcą, a więc artykułowania interesów i wzajemnych oczekiwań. Podkreślano, że instytucje kultury powinny wyraźnie określać swój

profil działania, ponieważ w ten sposób stają się rozpoznawalne dla potencjalnych mecenasów, a działania w dziedzinie kultury są pomocne w budowaniu wizerunku firmy, a tym samym przyczyniają się do sukcesu biznesowego. Zauważono też, że skuteczność mecenatu zależy od długoterminowości działań. Omawiając kwestie związane ze strukturą finansowania kultury, wskazano, że obecnie w Polsce ponad 85% środków na kulturę pochodzi z samorządów, lecz obraz mecenatu bardzo się zmienia, osoby indywidualne mogą w nim uczestniczyć w różnych formach, na przykład poprzez drobne wpłaty w na fundusz kultury czy w ramach crowdfundingu.

Należy zaznaczyć, że konferencja „Kultura i mecenat” również miała swojego mecenasa – Fundację Orange. Patronat medialny nad obradami roztoczyły tygodnik „Gość Niedzielny” oraz telewizja internetowa Niezależny Lublin.

Niespodziewane choroby i trudności komunikacyjne spowodowały, że nie wszyscy zaproszeni prelegenci mogli przybyć do Lublina. Ich referaty, podobnie jak teksty wystąpień uczestników konferencji, zostały zgłoszone do druku w „Rocznikach Kulturoznawczych KUL”.

Andrzej SZOSTEK MIC

TESTAMENT KOŁAKOWSKIEGO?

Książka *Jezus ośmieszony*¹ Leszka Kołakowskiego, wydana ostatnio w wydawnictwie Znak, z pewnością nie jest testamentem w przyjętym tego słowa znaczeniu. Pisana jeszcze w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, niedokończona, długo pozostawała w biurku autora, który przez ten czas napisał i opublikował jeszcze wiele tekstów poświęconych tej samej lub podobnej tematyce. A jednak sprawia właśnie wrażenie testamentu – nie tylko dlatego, że ukazała się drukiem dopiero teraz. Bardziej dlatego, że odsłania, w sposób bodaj szczególnie natarczywy, dylemat, z którym Kołakowski od lat się borykał i którego w sposób dla samego siebie satysfakcjonujący nie potrafił rozwiązać. Znamienny jest podtytuł tego tomiku: *Esej apologetyczny i sceptyczny*, do którego filozof nawiązuje w szczególności we fragmencie przedstawiającym wyimaginowaną dyskusję między chrześcijańskim apologetą a sceptykiem – dyskusję niedokończoną, jak cały esej. Nawiązuje ona do wcześniejszych tekstów Kołakowskiego poświęconych Jezusowi i chrześcijaństwu, ale nawiązuje w sposób wyjątkowo bezpośredni, niekiedy wręcz dramatyczny. Jezus fascynował Kołakowskiego od wielu lat, pamiętamy jego pierwszy artykuł na ten temat z roku 1965: *Jezus Chrystus – prorok i reformator*², który wywołał niemały szok zarówno z racji czasu, w którym się ukazał (był to okres dość intensywnej i dość agresywnej kampanii antykatolickiej podejmowanej przez marksistów), jak i z powodu miejsca, w którym został opublikowany – sztandarowo ateistycznego pisma „Argumenty”, na łamach którego kampania ta była ze szczególną energią prowadzona, i wreszcie ze względu na autora artykułu, znanego marksistowskiego wówczas filozofa, członka Komitetu Centralnego PZPR. I pamiętamy główne przesłanie tego tekstu: krytyka chrześcijaństwa sięgająca krytyki twórcy tej religii, Jezusa Chrystusa, próba wyrugowania go z kultury, oznacza uderzenie w samą kulturę, której Jezus jest wyjątkowym świadkiem³. Potem, zwłaszcza po rozstaniu z marksistowską utopią w dziele *Główne nurty marksizmu*⁴, Kołakowski wielokrotnie podejmował – na swój nieco przekorny

¹ Zob. L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Znak, Kraków 2014.

² Zob. tenże, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, w: tenże, *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, wybór i układ Z. Menzel, Znak, Kraków 2010, s. 107-125.

³ W konkluzji artykułu Kołakowski pisze: „Osoba i nauki Jezusa Chrystusa nie mogą zostać usunięte z naszej kultury ani unieważnione, jeśli kultura ta ma istnieć i tworzyć się nadal” (tamże, s. 125).

⁴ Zob. tenże, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Aneks, Londyn 1988. Warto dodać, że tom ten zawiera poprawioną edycję poszczególnych części opublikowanych przez Wydawnictwo Literackie w Paryżu w latach 1976-1978.

sposób – tematykę religijną, nierzadko wprost poruszając kwestie ściśle teologiczne⁵, coraz wyraźniej dopominając się o respekt dla tej sfery kultury, którą symbolizowała przepracowana przezeń kategoria mitu i w której szczególną rolę odgrywa chrześcijaństwo. Chyba jednak dopiero w eseju *Jezus ośmieszony* powrócił on do postaci Jezusa tak bezpośrednio – i dopiero tutaj stanowczo uczynił Go kamieniem probierczym prawdziwej kultury, przynajmniej tej, która kształtuje się od wieków na Zachodzie i od której ów Zachód (świat euroatlantycki) zdaje się coraz bardziej oddalać, prowadzony kultem nauki, tak odmieniającej świat współczesny, nauki, w której nie sposób znaleźć miejsca dla religii w ogóle, a dla postaci Jezusa w szczególności. Kołakowski wyraźnie broni Jezusa – ale o ile kiedyś bronił Jego obecności przed ideologią ówczesnych marksistów, o tyle teraz broni Go przed Zachodem i jego zamknięciem się w sferze dóbr doczesnych, dzięki nauce coraz obficiejszym.

Bo niewątpliwie Kołakowski przyjmuje na siebie rolę apologety, dając bodaj dobitniejszy niż kiedykolwiek wcześniej wyraz fascynacji Jezusem z Nazaretu. „Czy był Bogiem?” – pyta już na początku swego eseju. I sam sobie odpowiada: „Nie mam pojęcia. Ale jeśli jakiś Boży człowiek żył na tej ziemi, to był nim On”⁶. Swoje zasadnicze pytania streszcza w jednym: „Czy nasza kultura przeżyje, jeśli zapomni Jezusa?”⁷. A jego diagnoza współczesnej mentalności Zachodu jest zdecydowana i surowa: „Czyż nie jest tak, że – jak wszyscy widzą – nasza rozpaczliwa zachłanność, ciągle rosnąca spirala potrzeb, nasze oczekiwanie, iż wszyscy, łącznie z najbogatszymi, nie tylko mamy prawo, by mieć coraz więcej wszystkiego, ale rzeczywiście mamy coraz więcej – że to wszystko doprowadziło nas do punktu, w którym skumulowane napięcie spowoduje przerażającą katastrofę? Mówią to nieliczni księża, to prawda – ale są o ś m i e s z a n i; to znaczy: J e z u s j e s t o ś m i e s z a n y. Tak, Jezus jest ośmieszany, ale wiemy, że ma rację”⁸. Dla Kołakowskiego Jezus nade wszystko głosił Królestwo Boże; głosił je zapewne w przekonaniu o rychłym nadejściu Apokalipsy, końca doczesnego świata, a wobec tego „jest tylko jedna rzecz godna bezwarunkowego pragnienia: to Bóg i Jego Królestwo; jest tylko jedna rzecz, która jest złem absolutnym: utrata duszy, jej nieodwracalne zepsucie”⁹. Dostaje się przy okazji także środowiskom de nomine chrześcijańskim, które jednak nie chcą być w oczach świata śmieszne i dlatego usiłują zachować „powagę”, podejmując kwestie dla współczesnego świata wprawdzie ważne, lecz dalekie od tego, co głosił i czemu świadectwo całym swym życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem dawał Jezus. „Można odnieść wrażenie, że na wydziałach teologii ostatnią rzeczą, o której się słyszy, jest Bóg: mówi się o symbolach religijnych, o sprawiedliwości społecznej, o zaangażowaniu, o wymiarze historycznym. Cóż to za spektakl! Załamuje się wiek oświecenia i racjonalizmu, światła oświecenia gasną wszędzie, ale nie w Kościołach i u teologów”¹⁰.

⁵ Wystarczy wspomnieć same tytuły niektórych zbiorów esejów Kołakowskiego: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań* (Aneks, Londyn 1982), *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii* (Znak, Kraków 1988), *Bajki różne. Opowieści biblijne. Rozmowy z diabłem* (Aneks, Londyn 1987), *Klucz niebieski albo opowieści biblijne zebrane ku pouczeniu i przestrodze* (Prószyński i S-ka, Warszawa 1990), *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania* (Znak, Kraków 2009).

⁶ T e n ż e, *Jezus ośmieszony*, s. 12.

⁷ Tamże, s. 11.

⁸ Tamże, s. 23.

⁹ Tamże, s. 22.

¹⁰ Tamże, s. 24n.

W swej recenzji książki Kołakowskiego Michał Jędrzejek słusznie podkreśla: „Nie jest to jednak z pewnością zaskakujący czy nieznany głos Kołakowskiego. Podobny sposób mówienia o losach chrześcijaństwa powtarza się w licznych jego pracach od lat siedemdziesiątych. Co więcej, fragmenty *Jezusa ośmieszonego* (niemal jedna czwarta tekstu!) stały się częścią opublikowanych później artykułów: *Naszej sprawy wiecznej z Jezusem*, a przede wszystkim *Iluzji demitologizacji*”¹¹. To prawda. I prawdą jest też, że w szeregu innych swoich późniejszych tekstów Kołakowski rozwijał niektóre myśli w omawianym tu eseju zaledwie dotknięte¹². A jednak to, że esej ten nie został dokończony i nie był opublikowany przed śmiercią Kołakowskiego, ma – moim zdaniem – wymowę szczególną. W końcowej partii swej wartościowej recenzji Jędrzejek sugeruje: „Być może Kołakowski stwierdził, że nie odpowiada mu jednak ton pouczającego profety”¹³. Może tak. Ale lektura tego esaju – inspirowana zwłaszcza jego podtytułem – czyni prawdopodobnym także inne przypuszczenie tłumaczące fakt, że Kołakowski aż do śmierci w roku 2009 (czyli przez ćwierć wieku), tekstu nie dokończył. Nie dokończył go, ponieważ nie dokończył dyskusji z sobą samym. Tak naprawdę zawarta w esej dyskusja apologety i sceptyka to dyskusja Kołakowskiego z Kołakowskim. Dotyczy ona rozumienia zmartwychwstania Chrystusa. O ile bowiem „fakt” bycia Synem Bożym to czysta kwestia wiary, niemożliwa do udowodnienia w znaczeniu naukowym, o tyle Zmartwychwstanie jawi się w świetle Ewangelii jako zdarzenie pretendujące do bycia „faktem” także w znaczeniu historycznym, o czym świadczą między innymi paruje Chrystusa, Jego cielesna „namacalność” potwierdzona tym, że nie tylko spotkał się z Marią Magdaleną i uczniami po swej śmierci na krzyżu, ale jadł z nimi i pozwalał się dotknąć. „Zmartwychwstanie z jednej strony należy do kategorii prawd wiary, ale z drugiej – przedstawiane jest jako wydarzenie empiryczne, fakt widzialny, ujrany przez świadków, inaczej niż «fakt» «boskości» Jezusa”¹⁴. W efekcie tej rozmowy Kołakowski-apologeta i Kołakowski-sceptyk zgadzają się, że w świetle kryteriów współczesnej (postoświeceniowej) racjonalności naukowej nie da się wykluczyć możliwości tego „faktu” Zmartwychwstania – marne to jednak pocieszenie dla apologety. Ta bezsilność nauki sprawia bowiem, że nic, również Zmartwychwstanie, nie może być jednoznacznie określone jako cud wykraczający poza naturalne prawa przyrody, dla chrześcijanina zaś taka właśnie interpretacja tego cudu jest fundamentem jego wiary. Pojawia się więc z jednej strony próba „demitologizacji” wiary (w tym także „faktu” Zmartwychwstania), której rzecznikiem był między innymi nawiązujący do filozofii Martina Heideggera Rudolf Bultmann, z drugiej zaś opinia głoszona szczególnie dobitnie przez Karla Jaspersa, że jakkolwiek „demitologizacja”, mająca na celu przybliżenie współczesnemu człowiekowi chrześcijaństwa, likwiduje samą wiarę, sprowadzając ją do trudnych, ale „strawnych” dla nauki hipotez tłumaczących Zmartwychwstanie w kategoriach zdarzeń czysto naturalnych. Kołakowski sympatyzuje raczej z Jaspersem (a przedstawiona dyskusja między nim a Bultmannem to szczególnie głęboki teologicznie fragment esaju¹⁵), ale zdaje sobie

¹¹ M. Jędrzejek, *Miłość i apokalipsa. O „Jezusie ośmieszonym” Leszka Kołakowskiego*, <http://kulturaliberalna.pl/2014/10/28/recenzja-jezus-osmieszony-leszek-kolakowski/>.

¹² Zob. zwłaszcza zbiór późnych tekstów Kołakowskiego zebranych w tomie *Niepewność epoki demokracji* (wybór Z. Menzel, Znak, Kraków 2014).

¹³ Jędrzejek, dz. cyt.

¹⁴ Kołakowski, *Jezus ośmieszony*, s. 57.

¹⁵ Por. tamże, s. 73-100.

sprawę z tego, że bezsens demitologizacji chrześcijaństwa tylko umacnia rozdziew między nauką a wiarą. Chrześcijanin wierzy w Chrystusa, w tym w Jego zmartwychwstanie, widząc w tym wydarzeniu świadectwo Boga ingerującego w porządek świata. Jego wiara jest więc wiarą w prawdziwość zaistniałego zdarzenia, a nie tylko wewnętrznym przeżyciem, niepoddającą się weryfikacji irracjonalną opcją opowiedzenia się za Bogiem. Tego zdarzenia, jego obiektywnej „faktyczności”, nie jest w stanie potwierdzić naukowiec-sceptyk – nie może też definitywnie mu zaprzeczyć. Wiara pozostaje w sferze „mitu” – rozumianego wprawdzie głęboko, ale niemieszczącego się w perspektywie racjonalnego sceptycyzmu, stanowiącego istotny wyznacznik nauki¹⁶. Zanegować ów „mit”, pożegnać się z wiarą w Jezusa, to dla Kołakowskiego początek śmierci tak drogiej mu kultury. Akceptacja zaś tego „mitu” oznacza podważenie fundamentów racjonalności, która leży u podstaw nauki i której kultura i cywilizacja, nie tylko zachodnia, tak wiele zawdzięczają, a Kołakowski także uznaje ją za swoją. Pogodzenie zaś obu tych postaw zdaje się mieć znamiona schizofrenii, przyjęcia jako własne dwóch niemożliwych do pogodzenia światopoglądów.

Omawiany fragment eseju nie dotyczy wprost kulturowej kondycji współczesnej zachodniej cywilizacji, choć do niej także Kołakowski pod koniec nawiązuje, podkreślając zwłaszcza kulturowe znaczenie głoszonej przez Jezusa miłości¹⁷. Jednakże dyskusja sceptyka z apologetą to spór o interpretację Jezusa i Jego zmartwychwstania, a nie o przyszłość europejskiej kultury. I dyskusja ta – jak cały esej – pozostała niedokończona. Trudno oprzeć się wrażeniu, że *Jezus ośmieszony* stanowi zapis toczącego się w umyśle filozofa sporu (dialogu?) między Kołakowskim-sceptykiem a Kołakowskim-chrześcijańskim apologetą; sporu, którego nie dokończył on ani w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, ani później. Opublikowany pośmiertnie zapis owego dyskursu odczytuję jako przejmujące świadectwo wewnętrznych zmagania tego niewątpliwie nietuzinkowego myśliciela, jego swoisty (bo jako taki niezamierzony) testament. Także jako wezwanie kierowane do tych, którym – jak Kołakowskiemu – bliski jest zarówno świat inspirowanej religią (a zwłaszcza postacią Jezusa z Nazaretu) kultury, jak i naukowa racjonalność, by usilnie i rzetelnie kontynuowali dyskurs, którego on sam nie potrafił zamknąć wyraźną konkluzją.

¹⁶ Por. tamże, s. 56. Zob. też: L. K o ł a k o w s k i, *Obecność mitu*, Instytut Literacki, Paryż 1972.

¹⁷ Warto przypomnieć, że podobną fascynację Jezusem z racji Jego Ewangelii miłości dzieli z Kołakowskim niedawno zmarły wybitny przedstawiciel szkoły lwowsko-warszawskiej prof. Marian Przełęcki (por. zwł. M. P r z e ł ę c k i, *Intuicje moralne*, Semper, Warszawa 2005).

MARIA FILIPIAK

PAPIEŻE
JAN PAWEŁ II, BENEDYKT XVI
I FRANCISZEK
KULTURA – KSZTAŁCENIE – HUMANIZM
Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2014

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| I (1978) ss. 477 | XIV (1991) t. 1, ss. 1983 |
| II (1979) [t. 1], ss. 1729 | XIV (1991) t. 2, ss. 1619 |
| II (1979) t. 2, ss. 157 | XV (1992) t. 1, ss. 2147 |
| III (1980) t. 1, ss. 1983 | XV (1992) t. 2, ss. 1119 |
| III (1980) t. 2, ss. 1869 | XVI (1993) t. 1, ss. 1855 |
| IV (1981) t. 1, ss. 1292 | XVI (1993) t. 2, ss. 1725 |
| IV (1981) t. 2, ss. 1313 | XVII (1994) t. 1, ss. 1367 |
| V (1982) t. 1, ss. 1376 | XVII (1994) t. 2, ss. 1281 |
| V (1982) t. 2, ss. 2497 | XVIII (1995) t. 1, ss. 2054 |
| V (1982) t. 3, ss. 1751 | XVIII (1995) t. 2, ss. 1589 |
| VI (1983) t. 1, ss. 1730 | XIX (1996) t. 1, ss. 1798 |
| VI (1983) t. 2, ss. 1496 | XIX (1996) t. 2, ss. 1206 |
| VII (1984) t. 1, ss. 2016 | XX (1997) t. 1, ss. 1799 |
| VII (1984) t. 2, ss. 1708 | XX (1997) t. 2, ss. 1230 |
| VIII (1985) t. 1, ss. 2081 | XXI (1998) t. 1, ss. 1669 |
| VIII (1985) t. 2, ss. 1683 | XXI (1998) t. 2, ss. 1483 |
| IX (1986) t. 1, ss. 2204 | XXII (1999) t. 1, ss. 1660 |
| IX (1986) t. 2, ss. 2242 | XXII (1999) t. 2, ss. 1396 |
| X (1987) t. 1, ss. 1482 | XXIII (2000) t. 1, ss. 1415 |
| X (1987) t. 2, ss. 2582 | XXIII (2000) t. 2, ss. 1463 |
| X (1987) t. 3, ss. 1812 | XXIV (2001) t. 1, ss. 1607 |
| XI (1988) t. 1, ss. 1073 | XXIV (2001) t. 2, ss. 1376 |
| XI (1988) t. 2, ss. 2625 | XXV (2002) t. 2, ss. 1130 |
| XI (1988) t. 3, ss. 1405 | XXV (2002) t. 1, ss. 1290 |
| XI (1988) t. 4, ss. 2317 | XXVI (2003) t. 1, ss. 1298 |
| XII (1989) t. 1, ss. 1945 | XXVI (2003) t. 2, ss. 1205 |
| XII (1989) t. 2, ss. 1783 | XXVII (2004) t. 1, ss. 1063 |
| XIII (1990) t. 1, ss. 1885 | XXVII (2004) t. 2, ss. 933 |
| XIII (1990) t. 2, ss. 1888 | XXVIII (2005), ss. 333 |

- NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220
 NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
 NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
 NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875
 NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924
 NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
 NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
 NP V, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
 NP V, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
 NP VI, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
 NP VI, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
 NP VII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
 NP VII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
 NP VIII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
 NP VIII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
 NP IX – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999

AP 2 – Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II, Città del Vaticano 1986, ss. 479

AP 3 – Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II, Città del Vaticano 1989, ss. 395

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

I (2005), ss. 1326

V (2009), t. 1, ss. 1439

II (2006), t. 1, ss. 1008

V (2009), t. 2, ss. 980

II (2006), t. 2, ss. 1065

VI (2010), t. 1, ss. 1166

III (2007), t. 1, ss. 1405

VI (2010), t. 2, ss. 1390

III (2007), t. 2, ss. 1065

VII (2011), t. 1, ss. 1072

IV (2008), t. 1, ss. 1280

IV (2008), t. 2, ss. 1099

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980 –

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Kino w służbie wartości ludzkich i chrześcijańskich* (Orędzie z okazji pięćdziesiątej rocznicy założenia Międzynarodowej Organizacji Katolickiej do Spraw Kina, 31 X), NP I, s. 36-38; toż: *Il cinema per la promozione dei valori umani e cristiani*, IGP I, s. 83-86.

2. *Inteligencja i poszukiwanie naukowe w służbie dla Boga i dla człowieka* (Przemówienie do pracowników i studentów Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca w Rzymie, 8 XII), NP I, s. 135-139; toż: *L'intelligenza e la ricerca al servizio di Dio e dell'uomo*, IGP I, s. 297-306.

1979

3. *Dzieło sztuki w swojej inspiracji jest religijne* (Przemówienie po koncercie K. Pendereckiego, 9 II), NP II, 1, s. 145-148; toż: *L'opera d'arte é, nella sua ispirazione, religiosa*, IGP II, 1, s. 369-371.

4. *Uniwersytety katolickie w pasterskiej trosce o kulturę* (Przemówienie do członków Rady Międzynarodowej Federacji Uniwersytetów Katolickich, 24 II), NP II, 1, s. 180-182; toż: *Le Università Cattoliche per una pastorale della cultura*, IGP II, 1, s. 444-447.

5. *Problemy nauki są problemami człowieka* (Przemówienie do Europejskiego Towarzystwa Fizycznego, 31 III), NP II, 1, s. 309-313; toż: *Scienza e problemi dell'uomo*, IGP II, 1, s. 745-753.

6. *Powołanie uniwersyteckie w perspektywie chrześcijańskiej* (Przemówienie do studentów z całego świata, 10 IV), NP II, 1, s. 366-368; toż: *La vocazione universitaria nella prospettiva cristiana*, IGP II, 1, s. 881-884.

7. *Konstytucja apostolska Sapientia christiana*. O uniwersytetach i wydziałach kościelnych (25 V), NP II, 1, s. 533-549; toż: *La Costituzione Apostolica „Sapientia Christiana” nella traduzione italiana*, IGP II, 1, s. 1268-1310.

8. *Inspiracja chrześcijańska w kulturze polskiej* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, Gniezno 3 VI), NP II, 1, s. 611-613; toż: *L'ispirazione cristiana nella cultura polacca*, IGP II, 1, s. 1407-1409.

9. *Apostolstwo kultury w misyjnej działalności Kościoła* (Przemówienie do członków Ośrodka św. Dominika w Bolonii, 16 VI), NP II, 1, s. 729-730; toż: *L'apostolato della cultura nell'azione missionaria della Chiesa*, IGP II, 1, s. 1556-1558.

10. *Wkład Kościoła do postępu kultury* (Audycja generalna, 18 VII), NP II, 2, s. 33-36; toż: *Il contributo della Chiesa al progresso della cultura*, IGP II, 2, s. 69-72.

11. *Badanie świata dla poznania człowieka* (Przemówienie do grupy naukowców, 28 IX), NP II, 2, s. 199-201; toż: *Studiare il mondo per conoscere l'uomo*, IGP II, 2, s. 400-403.

12. *Pełne szacunku pozdrowienie dla wszystkich artystów kraju* (Przemówienie po koncercie wykonanym przez Chicago Symphony Orchestra, 5 X), NP II, 2, s. 323; toż: *Il rispettoso saluto a tutti gli artisti della terra*, IGP II, 2, s. 650.

13. *Głęboka harmonia łączy prawdy naukowe z prawdami wiary* (Wspomnienie Alberta Einsteina w setną rocznicę urodzin, 10 XI), NP II, 2, s. 529-533; toż: *L'armonia profonda che lega le verità della scienza e le verità della fede*, IGP II, 2, s. 1107-1120.

14. *W duchu otwartości i uniwersalizmu – filozofia św. Tomasza dla młodzieży naszych czasów* (Przemówienie na Papieskim Uniwersytecie „Angelicum”, 17 XI), NP II, 2, s. 561-568; toż: *In spirito di apertura e di universalismo la filosofia di San Tommaso si offre alla gioventù dei nostri tempi*, IGP II, 2, s. 1177-1191.

1980

15. *Odnaleźć sens życia na miarę św. Benedykta* (Homilia podczas Mszy św., Nirsja, 23 III), NP III, 1, s. 281-284; toż: *Ritrovare il senso della vita sul modello di San Benedetto*, IGP III, 1, s. 681-687.

16. *Wolność, prawda, służba człowiekowi* (Przemówienie do świata uniwersyteckiego, Kinshasa, 4 V), NP III, 1, s. 473-477; toż: *L'amore ardente della verità ispira la gioia della ricerca*, IGP III, 1, s. 1119-1126.

17. *W imię przyszłości kultury* (Przemówienie na Forum ONZ do Spraw Wychowania Nauki i Kultury, 2 VI), NP III, 1, s. 726-736; toż: *L'integrale umanità dell'uomo si esprime nella cultura*, IGP III, 1, s. 1636-1655.

18. *Pojednać kulturę z Chrystusem i przez Chrystusa z człowiekiem* (Przemówienie do Kościelnego Ruchu Zaangażowania Kulturowego, 14 VI), NP III, 1, s. 775-778; toż: *Riconciliare la cultura con Cristo e, mediante Cristo, con l'uomo*, IGP III, 1, s. 1754-1759.

19. *List do Kardynała Höffnera z Kolonii na Siódmy Międzynarodowy Kongres Muzyki Sakralnej* (27 VI), NP III, 1, s. 829-831; toż: *Lettera al Cardinale Höffner di Colonia per il settimo congresso internazionale di musica sacra*, IGP III, 1, s. 1875-1877.

20. *W dziele kultury Bóg sprzymierzył się z człowiekiem* (Przemówienie podczas spotkania ze światem kultury, Rio de Janeiro, 1 VII), NP III, 2, s. 9-12; toż: *Nell'opera della cultura Dio ha fatto alleanza con l'uomo*, IGP III, 2, s. 18-23.

21. *Metoda i doktryna św. Tomasza w dialogu z kulturą współczesną* (Przemówienie do uczestników VIII Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego, Castel Gandolfo, 13 IX), NP III, 2, s. 321-327; toż: *Il metodo e la dottrina di San Tommaso in dialogo con la cultura contemporanea*, IGP III, 2, s. 604-615.

22. *Bądźcie prawdziwymi naukowcami w zakresie Słowa Bożego* (Przemówienie do uczestników XXVI Krajowego Tygodnia Biblijnego, Castel Gandolfo, 18 IX), NP III, 2, s. 353-354; toż: *Siate autentici studiosi della parola di Dio*, IGP III, 2, s. 664-666.

23. *Muzyka sakralna – wyrazem chrześcijańskiego dziedzictwa kulturalnego* (Przemówienie do Stowarzyszenia Świętej Cecylii, 21 IX), NP III, 2, s. 366-369; toż: *La musica sacra espressione del patrimonio culturale cristiano*, IGP III, 2, s. 696-701.

24. *Inauguracja wystawy „Cud stworzenia”* (Przemówienie do członków Organizacji im. Karola Wielkiego, 23 IX), NP III, 2, s. 374-375; toż: *Inaugurata la mostra „A Mirror of Creation”*, IGP III, 2, s. 711-712.

25. *Nauka – teologia – magisterium* (Przemówienie do naukowców i studentów, Kolonia, 15 XI), NP III, 2, s. 617-623; toż: *Rinnovato collegamento tra pensiero scientifico e forza di fede dell'uomo che cerca la verità*, IGP III, 2, s. 1200-1211.

26. *Kościół potrzebuje sztuki* (Przemówienie do artystów i dziennikarzy, 19 XI), NP III, 2, s. 693-699; toż: *Mezzi, grandezza, responsabilità dell'arte e del giornalismo*, IGP III, 2, s. 1354-1364.

27. *Rok działalności Stolicy Apostolskiej* (Przemówienie do Kolegium Kardynałów, 22 XII), NP III, 2, s. 873-887 (zwł. s. 882-883); toż: *Il cammino della Chiesa tra gli uomini per la costruzione di un mondo più giusto*, IGP III, 2, s. 1755-1777.

28. *Dobroczynny dialog między nauką a teologią* (Przemówienie do laureatów Nagrody Nobla uczestniczących w kolokwium zorganizowanym przez Stowarzyszenie „Nova Spes”, 22 XII), NP III, 2, s. 887-890; toż: *Nella ricerca della verità per l'uomo è benefico il dialogo tra scienza e teologia*, IGP III, 2, s. 1780-1785.

1981

29. *W pracy naukowej, w badaniach służycie człowiekowi* (Homilia podczas Mszy św. dla studentów i intelektualistów, 15 II), NP IV, 1, s. 199-202; toż: *Siete al servizio dell'uomo attraverso la scienza e la ricerca*, IGP IV, 1, s. 439-448.

30. *Odblask mądrości Bożej w pełnej formacji człowieka* (Przemówienie do grupy studentów uniwersytetu z Pawii, 11 IV), NP IV, 1, s. 437-439; toż: *Il riflesso della sapienza divina nella formazione integrale dell'uomo*, IGP IV, 1, s. 915-918.

31. *Gdy ludzkie ciało staje się przedmiotem sztuki* (Audiencja generalna, 15 IV), NP IV, 1, s. 451-455; toż: *Il corpo umano „tema” dell’opera d’arte*, IGP IV, 1, s. 942-948.

32. *Znaczenie muzyki kościelnej w służbie liturgii* (Przemówienie do Chóru Papieskiego, 18 IV), NP IV, 1, s. 462-463; toż: *Importanza della musica sacra nel servizio della liturgia*, IGP IV, 1, s. 964-966.

33. *Zagadnienie nagości w dziele sztuki* (Audiencja generalna, 22 IV), NP IV, 1, s. 472-477; toż: *L’opera d’arte deve sempre osservare la regolarità del dono e del reciproco donarsi*, IGP IV, 1, s. 986-991.

34. *Artysta jest pośrednikiem między Ewangelią i życiem* (Przemówienie do uczestników Włoskiego Krajowego Zjazdu Twórców Sztuki Sakralnej, 27 IV), NP IV, 1, s. 505-508; toż: *L’artista è mediatore tra il Vangelo e la vita*, IGP IV, 1, s. 1052-1056.

35. *Czy ciało ludzkie może być tematem dzieła artystycznego* (Audiencja generalna, 6 V), NP IV, 1, s. 532-537; toż: *Responsabilità etica dell’artista nella trattazione del tema del corpo umano*, IGP IV, 1, s. 1105-1115.

36. *Kultura i perspektywy przyszłości świata* (Przemówienie podczas spotkania z intelektualistami, Coimbra, 15 V), NP IV, 1, s. 736-740; toż: *La cultura è per l’elevazione dell’uomo e per lo sviluppo della collaborazione tra i popoli*, IGP IV, 2, s. 1690-1705.

37. *Nauka powinna przyczyniać się do prawdziwego postępu człowieka* (Przemówienie do uczestników zjazdu zorganizowanego przez Krajową Akademię Nauk w 200-lecie założenia, 21 IX), NP IV, 2, s. 403-405; toż: *La scienza deve contribuire al vero progresso dell’uomo*, IGP IV, 3, s. 511-515.

38. *Mądrość ludzkości niech zawsze towarzyszy badaniu naukowemu* (Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk, 3 X), NP IV, 2, s. 134-136; toż: *La saggezza dell’umanità accompagni sempre la ricerca scientifica*, IGP IV, 2, s. 330-338.

39. *Odwieczna droga muzyki kościelnej* (Przemówienie po koncercie na cześć Ojca Świętego, 17 X), NP IV, 2, s. 188-189; toż: *Il cammino secolare della musica sacra*, IGP IV, 2, s. 449-450.

40. *Dziedzictwo i posłannictwo* (Przemówienie do uczestników kongresu „Kryzys Zachodu i posłannictwo duchowe Europy”, 12 XI), NP IV, 2, s. 263-265; toż: *L’importanza dell’eredità spirituale dell’Europa per il suo avvenire*, IGP IV, 2, s. 610-613.

41. *Wiedza i mądrość* (Homilia podczas Mszy św. dla środowiska uniwersyteckiego w Rzymu, 17 XII), NP IV, 2, s. 503-507; toż: *Per rispondere alle domande sull’uomo, accanto alla scienza è necessaria la sapienza*, IGP IV, 2, s. 1150-1157.

42. *Żeby Polacy mogli kształtować swoją przyszłość w oparciu o własną kulturę* (Przemówienie po koncercie, 31 XII), NP IV, 2, s. 563-564; toż: *Concerto offerto al Papa da un’orchestra sinfonica polacca*, IGP IV, 2, s. 1278-1281.

1982

43. *Wiara i kultura podnoszą pracę na poziom chrześcijańskiej wartości zbawczej* (Przemówienie do uczestników Krajowego Kongresu Ruchu Kościelnego na rzecz zaangażowania kulturowego, 16 I), NP V, 1, s. 61-65; toż: *Fede e cultura elevano il lavoro a valore di salvezza cristiana*, IGP V, 1, s. 129-134.

44. *Niech nadzieja ożywia waszą aktywność naukową i dydaktyczną* (Przemówienie podczas wizyty w Papieskiej Akademii „Antoniano”, 16 I), NP V, 1, s. 65-69; toż: *La vostra operosità scientifica e didattica ravvivi e custodisca la speranza*, IGP V, 1, s. 135-142.

45. *W pracy naukowej, w badaniach służycie człowiekowi* (Homilia podczas Mszy św. dla studentów i intelektualistów, Ibadan, Nigeria, 15 II), NP V, 1, s. 199-202; toż: *Siete al servizio dell'uomo attraverso la scienza e la ricerca*, IGP V, 1, s. 439-448.
46. *Wymiar świata i wymiar Boga* (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 30 III), NP V, 1, s. 467-470; toż: *Nella croce e nella risurrezione la dimensione del mondo si incontra con quella di Dio*, IGP V, 1, s. 1040-1046.
47. *Wyrażać wiarę w kulturze czyli w „życiu” w najgłębszym sensie* (Przemówienie do pielgrzymów z Bergamo, 24 IV), NP V, 1, s. 588-590; toż: *Esprimere la fede nella cultura, cioè in «vita» nel senso più profondo*, IGP V, 1, s. 1309-1313.
48. *Kościół potwierdza swoje poważanie dla kultury i sztuki* (Przemówienie do grupy „Przyjaciół Muzeów Watykańskich”, 29 IV), NP V, 1, s. 611-612; toż: *La Chiesa riafferma la sua stima per l'arte e la cultura*, IGP V, 1, s. 1359-1361.
49. *Działanie dla dobra wspólnego nadaje sens władzy* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 13 V), ORpol. 3(1982) nr 5, s. 10; toż: *Preparate vie sempre più umane per risolvere le controversie internazionali*, IGP V, 2, s. 1625-1632.
50. *Kultura i perspektywy przyszłości świata* (Przemówienie do intelektualistów, Coimbra, 15 V), NP V, 1, s. 736-740; toż: *La cultura é per l'elevazione dell'uomo e per lo sviluppo della collaborazione tra i popoli*, IGP V, 2, s. 1690-1705.
51. *Powołanie do życia Papieskiej Rady do Spraw Kultury* (List do Kardynała Sekretarza Stanu Agostina Casaroli, 20 V), NP V, 1, s. 765-768; toż: *Giovanni Paolo II istituisce il Pontificio Consiglio per la Cultura*, IGP V, 2, s. 1775-1781.
52. *Kościół potrzebuje kultury, jak kultura potrzebuje Kościoła* (Przemówienie do uczestników kongresu naukowego, 21 V), NP V, 1, s. 772-774; toż: *La Chiesa ha bisogno della cultura come la cultura ha bisogno della Chiesa*, IGP V, 2, s. 1789-1792.
53. *Rozwój kulturalny na rzecz bardziej sprawiedliwego i braterskiego świata* (Ogłoszenie do Dyrektora Generalnego UNESCO, 24 VII), NP V, 2, s. 215-216; toż: *Il progresso della cultura per un mondo più giusto e fraterno*, IGP V, 3, s. 109-112.
54. *Koncert muzyki symfonicznej młodych artystów europejskich dla Papieża* (10 VIII), NP V, 2, s. 258-259; toż: *Giovani artisti europei offrono al Papa un concerto di musica sinfonica*, IGP V, 3, s. 202-203.
55. *Nauka powinna przyczyniać się do prawdziwego postępu człowieka* (Przemówienie do uczestników zjazdu zorganizowanego przez Krajową Akademię Nauk, Castel Gandolfo, 21 IX), NP V, 2, s. 403-405; toż: *La scienza deve contribuire al vero progresso dell'uomo*, IGP V, 3, s. 511-515.
56. *Poszanowanie wolności oraz wartości duchowych w każdej kulturze* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowej Konferencji Stowarzyszeń Autorów i Kompozytorów, 8 X), NP V, 2, s. 523-524; toż: *Rispetto della libertà: salvaguardia dei valori umani e spirituali di ogni cultura*, IGP V, 3, s. 738-740.
57. *Wolność, współpraca, uniwersalizm, służba człowiekowi – warunkami prawdziwego postępu kultury* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i kultury Hiszpanii, Madryt, 3 XI), NP V, 2, s. 685-690; toż: *Libertà, cooperazione, universalità, servizio dell'uomo, condizioni per il vero avanzamento della cultura*, IGP V, 3, s. 1094-1103.
58. *Kontynuujcie wasze badania w wierności wobec Kościoła i wobec prawdy* (Przemówienie do Komitetu Nauk Historycznych, 20 XII), NP V, 2, s. 963-965; toż: *Nella fedeltà alla Chiesa e alla verità proseguite il vostro cammino di ricercatori*, IGP V, 3, s. 1660-1663.

1983

59. *Kościół i kultura* (Przemówienie do członków Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 18 I), NP VI, 1, s. 70-76; toż: *La Chiesa creatrice di cultura nel suo rapporto con il mondo moderno*, IGP VI, 1, s. 147-154.

60. *Bądźcie świadkami głębokiej więzi między Ewangelią, człowiekiem i kulturą* (Przemówienie do przedstawicieli Szkół Katolickich w Lacjum, 29 I), NP VI, 1, s. 125-127; toż: *Siate testimoni del profondo legame tra il vangelo, l'uomo e la cultura*, IGP VI, 1, s. 266-270.

61. *Jesteście tymi, którzy mają kształtować ludzi wolnych* (Przemówienie do nauczycieli i wychowawców, León, 4 III), ORpol. 4(1983) nr 3, s. 27; toż: *Consideratevi continuatori di una secolare e feconda opera educativa*, IGP VI, 1, s. 561-566.

62. *Świat kultury i sztuki jest powołany do budowania człowieka* (Przemówienie po koncercie w La Scala, 21 V), NP VI, 1, s. 623-626; toż: *Il mondo della cultura e dell'arte è chiamato a costruire l'uomo*, IGP VI, 1, s. 1321-1325.

63. *To misterium przekazuje prawdy wieczne* (Przemówienie do grupy artystów teatralnych Festiwalu w Salzburgu, 3 IX), NP VI, 2, s. 155-156; toż: *La sacra rappresentazione trasmette le verità eterne*, IGP VI, 2, s. 350-351.

64. *Kulturalna wspólnota kontynentu nie jest zrozumiała bez chrześcijańskiego orędzia* (Nieszpory europejskie na Heldenplatz, Wiedeń, 10 IX), NP VI, 2, s. 189-193; toż: *Un'Europa unita dalla fede in Cristo*, IGP VI, 2, s. 436-444.

65. *Spotykamy się ze sobą w pytaniu o człowieka* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i sztuki, 12 IX), NP VI, 2, s. 217-220; toż: *La natura e l'arte conducono al mistero di Dio*, IGP VI, 2, s. 491-497.

66. *Muzyka sakralna niech będzie prawdziwą sztuką* (Homilia podczas Mszy św. dla Stowarzyszenia św. Cecylii, 25 IX), NP VI, 2, s. 283-286; toż: *La musica sacra sia vera arte e ispiri devozione e raccoglimento*, IGP VI, 2, s. 640-644.

67. *Koncert orkiestry włoskiego radia na cześć Papieża* (Przemówienie po koncercie, 21 X), NP VI, 2, s. 377-378; toż: *Concerto della RAI in onore del Papa*, IGP VI, 2, s. 830-831.

68. *Waszą obecność w świecie uniwersytetów i kultury uczynicie jasną i wyrazistą* (Przemówienie do delegatów Federacji Włoskich Uniwersytetów Katolickich i Kościelnego Ruchu Zaangażowania Kulturalnego, 3 XII), NP VI, 2, s. 577-581; toż: *Rendete chiara ed incisiva la vostra presenza nel mondo delle università e della cultura*, IGP VI, 2, s. 1243-1249.

69. *Również ludzie kultury są solidarnie wciągnięci w proroczy obowiązek kształtowania sumień* (Przemówienie do intelektualistów europejskich, Rzym 15 XII), NP VI, 2, s. 631-636; toż: *Anche gli uomini di cultura sono coinvolti solidalmente in un impegno profetico di formazione di coscienze sensibili e capaci di dire „no” all'odio, alla violenza, al terrore*, IGP VI, 2, s. 1352-1360.

70. *Dzieło ewangelizacji kościelnej przechodzi także przez sztukę* (Przemówienie do pracowników muzeów, 20 XII), NP VI, 2, s. 655-656; toż: *L'opera di evangelizzazione della Chiesa passa anche attraverso l'arte*, IGP VI, 2, s. 1396-1397.

1984

71. *Czego Kościół oczekuje od najmłodszej instytucji Kurii Rzymskiej?* (Audienca dla Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 16 I), ORpol. 5(1984) nr 1-2, s. 25; toż: *Il Papa invita le nuove generazioni a costruire una cultura della pace*, IGP VII, 1, s. 102-106.

72. *Chrześcijańska koncepcja kultury* (Audienca generalna, 8 II), ORpol. 5(1984) nr 1-2, s. 20-21; toż: „*La cultura cristiana esiste e non dobbiamo temere di affermarlo*”, IGP VII, 1, s. 259-261.

73. *Blogosławiony Fra Angelico – sztuka jako droga doskonałości* (Homilia podczas Mszy św. z okazji obchodów Roku Świętego obchodzonego przez artystów, 18 II), ORpol. 5(1984) nr 3, s. 25; toż: *L'Angelico proclamato patrono degli artisti*, IGP VII, 1, s. 429-436.

74. *Dialog między Kościołem i kulturą podstawowy dla jutra ludzkiego* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Seul, 5 V), w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 258-263; toż: *Il dialogo tra Chiesa e cultura fondamentale per il futuro dell'uomo*, IGP VII, 1, s. 1264-1269.

75. *Gaudium de veritate* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i kultury, 13 VI), ORpol. 5(1984) nr 7, s. 17-18; toż: *La scienza è veramente libera soltanto quando si lascia determinare dalla verità*, IGP VII, 1, s. 1704-1710.

1985

76. *Misja ewangelizacji kultury* (Przemówienie do Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 15 I), w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 276-279; toż: *Il dialogo Vangelo – culture promuove la civiltà dell'amore*, IGP VIII, 1, s. 97-100.

77. *Zaproponujcie światu model cywilizacji chrześcijańskiej* (Przemówienie podczas spotkania ze światem kultury, Quito, 30 I), ORpol. 6(1985) nr 2, s. 14-15; toż: *La sintesi tra fede e cultura conduca a una nuova era di pace e di progresso*, IGP VIII, 1, s. 278-286.

78. *Religijny wymiar sztuki* (Homilia podczas Mszy św. dla artystów, Bruksela, 20 V), w: Jan Paweł II w krajach Beneluksu i w Liechtensteinie, Warszawa 1987, s. 320-326; toż: *Un mondo senza arte difficilmente si può aprire alla fede e all'amore*, IGP VIII, 1, s. 1560-1569.

79. *Jeżeli człowiek jest pytaniem, odpowiedzią jest Chrystus* (Przemówienie podczas spotkania ze wspólnotą uniwersytecką, Louvain, 21 V), ORpol. 6(1985) nr nadzw., s. 40-41; toż: *L'università cattolica testimonia la necessit  di coltivare la verit  senza alcuna esclusione*, IGP VIII, 1, s. 1598-1605.

80. *Niech mowa sztuki b dzie echem boskiego Logosu* (Przemówienie podczas spotkania ze światem sztuki i kultury, Wenecja, 16 VI), ORpol. 6(1985) nr 6-7, s. 20-21; toż: *L'arte rivelatrice di trascendenza e palestra di pi  alta umanit *, IGP VIII, 1, s. 1876-1880.

81. *Służyć człowiekowi* (Przemówienie podczas wizyty na Uniwersytecie Ca' Foscari, Wenecja, 17 VI), NP VIII, 1, s. 981-984; toż: *Cultura e ricerca scientifica non devono essere complici nella corsa alle armi*, IGP VIII, 1, s. 1892-1897.

82. *Przedstawicielom kultury  ycz  wolno ci s owa* (Homilia podczas Mszy św. dla „Scholae cantorum”, 29 IX), NP VIII, 2, s. 411-412; toż: *La sacra musica deve esprimere la verit  del mistero di Cristo*, IGP VIII, 2, s. 794-801.

83. *Ukazywać wielkie wartości człowieka w świetle nauki i wiary chrześcijańskiej* (Przemówienie do świata kultury, 19 X), NP VIII, 2, s. 533-536; toż: *Ravvivare i grandi valori dell'uomo alla luce della scienza e della fede cristiana*, IGP VIII, 2, s. 1035-1039.

84. *Wierność słowu i prawdzie w celu utrzymania poprawnego dialogu między nauką a kulturą* (Przemówienie do rektorów uniwersytetów Towarzystwa Jezusowego, 9 XI), NP VIII, 2, s. 632-636; toż: *Fedeltà alla Parole e alla verità sull'uomo per il corretto dialogo tra fede e cultura*, IGP VIII, 2, s. 1227-1232.

85. *Doceniać dawną spuściznę muzyczną, tworząc nowe formy zdolne wyrazić sacrum* (Przemówienie podczas otwarcia siedziby Instytutu Muzyki Sakralnej, 21 XI), NP VIII, 2, s. 691-693; toż: *Valorizzare l'antico patrimonio musicale con forme nuove capaci di esprimere il sacro*, IGP VIII, 2, s. 1340-1343.

1986

86. *Dialog i ewangelizacja* (Przemówienie do Plenarnego Zgromadzenia Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 13 I), NP IX, 1, s. 50-52; toż: *Il Sinodo 1985: L'inculturazione del Vangelo al cuore della missione della Chiesa nel mondo*, IGP IX, 1, s. 107-110.

87. *Talent jest darem Bożym* (Przemówienie do Związku Katolickiego Artystów Włoskich, 1 III), NP IX, 1, s. 285-287; toż: *Il talento dell'arte è dono di Dio*, IGP IX, 1, s. 565-568.

88. *Odpowiedzialność wierzących za wzrost kultury człowieka* (Orędzie do krajowej konferencji na temat Kultury Człowieka w Bombaju, 11 III), NP IX, 1, s. 342-345; toż: *La responsabilità dei credenti per la crescita culturale dell'uomo*, IGP IX, 1, s. 674-679.

89. *Wiara inspiruje twórczość artystyczną* (Przemówienie do uczestników Kongresu Studiów „Ewangelizacja i dobra kultury Kościoła we Włoszech”, 2 V), NP IX, 1, s. 606-608; toż: *La fede esercita sulla produzione artistica una funzione illuminante ed ispiratrice*, IGP IX, 1, s. 1199-1202.

90. *Muzyka wezwaniem do rozważania piękna* (Przemówienie do zespołu filharmonii z Cannobio, 17 V), NP IX, 1, s. 736-737; toż: *Arte musicale: un appello a meditare la bellezza*, IGP IX, 1, s. 1455-1456.

91. *Muzyka wyrazem wspólnoty między narodami i kulturami* (Przemówienie do artystów, Genua, 19 VI), NP IX, 1, s. 921-922; toż: *La musica: strumento di comunione tra i popoli e le culture*, IGP IX, 1, s. 1857-1859.

92. *We wspólnym wysiłku tworzenia nowego społeczeństwa* (Spotkanie z intelektualistami, Medellin 5 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 24-25; toż: *L'università deve servire al Paese per costruire una nuova società*, IGP IX, 2, s. 166-172.

93. *Nauka i perspektywy człowieka* (Przemówienie do uczestników kolokwium „Nauka, filozofia i teologia”, Rzym, 5 IX), ORpol. 7(1986) nr 9, s. 17; toż: *“Vivete le indicazioni della «Gaudium et Spes» alla luce del progresso scientifico”*, IGP IX, 2, s. 534-537.

94. *L'arte alleata preziosa della fede* [Sztuka cennym sprzymierzeńcem wiary] (Przemówienie do Międzynarodowego Kongresu Artystów Chrześcijańskich, 14 X), IGP IX, 2, s. 1024-1028.

95. *Wspólnie realizujcie projekt humanizacji świata* (Przemówienie do młodzieży, 19 X), ORpol. 7(1986) nr 11-12, s. 6-7; toż: *Giovani, umanizzate la terra*, IGP IX, 2, s. 1112-1123.

96. *Mądrość i etyka – granice nauki* (Przemówienie na uroczystej sesji z okazji 50-lecia Papieskiej Akademii Nauk, 28 X), ORpol. 8(1987) nr 2, s. 10, 30; toż: *Nucleare, ecologia, genetica: le frontiere della scienza interpellano sempre più la responsabilità dell'uomo*, IGP IX, 2, s. 1274-1285.

97. *Wasze losy związane są z prawdą* (Wizyta w Uniwersytecie, Sydney, 26 XI), ORpol. 8(1987) nr 2, s. 23-24; toż: *Per sua natura la scienza è in ultima teocentrica*, IGP IX, 2, s. 1667-1674.

98. *Pozwólcie, by Ewangelia przenikała waszą kulturę* (Homilia podczas Mszy św. w „Domain Park” w Auckland, 22 XI), ORpol. 8(1987) nr 1, s. 22-23; toż: *Lasciate che il Vangelo continui a penetrare e a permeare la vostra cultura*, IGP IX, 2, s. 1538-1546.

1987

99. *Spotkanie z nowożytnymi kulturami i inkulturacja* (Przemówienie do Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 17 I), ORpol. 8(1987) nr 1, s. 13; toż: *„Fate maturare negli spiriti l'urgenza dell'incontro del Vangelo con le culture vive”*, IGP X, 1, s. 121-126.

100. *Muzyka łączy ludzi i uszlachetnia* (Audycja dla chóru akademickiego z Zagrzebia, 17 I), ORpol. 8(1987) nr 1, s. 4; toż: *La musica avvicina gli uomini ai valori dello spirito*, IGP X, 1, s. 127-128.

101. *La cultura è speranza ed il cristiano se ne fa interprete* [Kultura jest nadzieją a chrześcijanin staje się jej interpretatorem] (Przemówienie do członków Instytutu «Carlo Tincani», Bolonia, 24 I), IGP X, 1, s. 181-184.

102. *Solo Cristo può offrire il principio di unità al mondo del sapere umano e della cultura* [Tylko Chrystus może dać zasadę jedności świata ludzkiego poznania i kultury] (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 26 III), IGP X, 1, s. 821-828.

103. *Kultura solidarności* (Przemówienie podczas spotkania ze światem kultury, 3 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 22; toż: *È compito dell'intellettuale oggi promuovere la cultura della solidarietà*, IGP X, 1, s. 998-1006.

104. *Comunicazione, universalità, senso di umanità sono i valori autentici di ogni vera cultura* [Komunikacja, powszechność, sens człowieczeństwa – autentycznymi wartościami każdej prawdziwej kultury] (Przemówienie podczas spotkania ze światem kultury, Buenos Aires, 12 IV), IGP X, 1, s. 1292-1299.

105. *O nowe spotkanie Ewangelii i kultury* (Homilia podczas Mszy św., Augsburg, 3 V), ORpol. 8(1987) nr 8, s. 20-21; toż: *Dalla testimonianza cristiana può scaturire in questa Europa un nuovo incontro tra il Vangelo e la cultura*, IGP X, 2, s. 1565-1574.

106. *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Przemówienie w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 9 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 11-12; toż: *La società attende dalle sue Università il consolidamento della propria soggettività*, IGP X, 2, s. 2054-2063.

107. *Jeżeli służysz prawdzie, służysz wolności, wyzwalanii człowieka i narodu* (Przemówienie podczas liturgii Słowa, Lublin, KUL, 9 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 13-14; toż: *Università! Alma Mater! Se servi la verità, servi la libertà, la liberazione dell'uomo e della nazione. Servi la vita!*, IGP X, 2, s. 2064-2072.

108. *Trzeba, abyście trwali i pomagali trwać innym* (Przemówienie podczas spotkania ze światem kultury i sztuki, Kościół św. Krzyża, Warszawa, 13 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 15-16; toż: *Dalla cultura e dall'etica scaturiscono un'economia ed un lavoro degni dell'uomo*, IGP X, 2, s. 2214-2220.

109. *Czy Kościół i świat nauki są gotowe do podjęcia ścisłej współpracy?* (Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez watykańskie Obserwatorium Astronomiczne, 26 IX), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 8.

1988

110. *Maryja natchnieniem muzyki* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 I), ORpol. 9(1988) nr 1, s. 19-20; toż: *Dal mattino della vita fino al tramonto si levi nel canto l'invocazione a Maria*, IGP XI, 1, s. 9-10.

111. *Ażeby ziemia nie zamieniła się w pustynię* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i sztuki, 26 VI), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 22; toż: *Non si può ridurre la terra ad un deserto! Il bene e l'amore salveranno il mondo*, IGP XI, 2, s. 2201-2207.

112. *„Il Papa vi domanda oggi ancora una volta di ‘operare la verità’ per il bene dell'uomo”* [Papież prosi was dzisiaj jeszcze raz o „czynienie prawdy” dla dobra człowieka] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 31 X), IGP XI, 3, s. 1397-1402.

113. *L'Università deve essere un luogo di coerenza intellettuale che formi all'autonomia, alla responsabilità e al vivere autenticamente* [Uniwersytet powinien być miejscem intelektualnej rzetelności, które wychowuje do autonomii, odpowiedzialności i autentycznego życia] (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 13 XII), IGP XI, 4, s. 1854-1860.

1989

114. *Misja uniwersytetu wobec osoby ludzkiej* (Przemówienie podczas spotkania ze środowiskiem uniwersyteckim, Uppsala, Szwecja, 9 VI), ORpol. 10(1989) nr 9, s. 26-27; toż: *La dignità umana può essere salvaguardata soltanto se la persona è considerata inviolabile dal concepimento fino alla morte naturale*, IGP XII, 1, s. 1608-1615.

115. *Sens życia polega na dawaniu* (Homilia do młodzieży z krajów skandynawskich, Vadstena, 10 VI), ORpol. 10(1989) nr 9, s. 29-30; toż: *Giovani del nord: ricordate che il significato più ricco della vita risiede nel donare*, IGP XII, 1, s. 1628-1629.

116. *Więzi pomiędzy Kościołem i kulturą Jawy wywodzą się z tajemnicy Wcielenia* (Homilia podczas Mszy św., Yogyakarta, Indonezja, 10 X), ORpol. 10(1989) nr 12, s. 15-16; toż: *Offrite alla Chiesa le ricchezze della cultura indonesiana, offrite all'Indonesia le ricchezze della fede cattolica*, IGP XII, 2, s. 828-833.

117. *Quando la conoscenza diventa amore, la teologia dimostra di essere l'intimo tesoro dell'uomo* [Kiedy poznanie staje się miłością, teologia okazuje się ukrytym skarbem człowieka] (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie roku akademickiego, 27 X), IGP XII, 2, s. 1956-1959.

1990

118. *Jaką przyszłość mamy budować?* (Przemówienie do członków Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 12 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 12; toż: *Crollano muri, si aprono fron-*

tiere ma permangono enormi barriere tra le speranze di giustizia e la loro realizzazione nel mondo, IGP XIII, 1, s. 58-62.

119. *Macie się stać objawieniem Pana dla ludów i kultur afrykańskich* (Przemówienie do kapłanów i zakonnic, Bamako, 28 I), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 18-19; toż: *La Chiesa in Africa sia una vera epifania del Signore per i popoli di ogni cultura che vivono nel continente*, IGP XIII, 1, s. 260-265.

120. *Wobec dzieła genialnego artysty* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego sympozjum „Michał Anioł i Kaplica Sykstyńska”, 31 III), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 16; toż: *Nell'arte del Buonarroti il dramma e la rinascita spirituale di un'epoca*, IGP XIII, 1, s. 795-797.

121. *Co stanie się z człowiekiem?* (Przemówienie podczas spotkania ze światem kultury, St. Julians, 27 V), ORpol. 11(1990) nr 7-8, s. 20; toż: *La cultura europea è chiamata a rendere conto della fede cristiana che ha dato forma ai suoi popoli*, IGP XIII, 1, s. 1436-1441.

122. *Nauka w kontekście kultury* (Przemówienie podczas spotkania z Papieską Akademią Nauk, 29 X), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 15; toż: *Dobbiamo congiungere le forze vive della scienza e della religione per preparare i contemporanei alla sfida dello sviluppo integrale*, IGP XIII, 2, s. 961-967.

1991

123. *Chiesa e università hanno segnato e fecondato la traiettoria millenaria dell'Europa* [Kościoł i uniwersytet naznaczyły i zainspirowały tysiąc lat rozwoju Europy] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami Forum Rektorów Uniwersytetów Europejskich, Uniwersytet La Sapienza, 19 IV), IGP XIV, 1, s. 801-807.

124. *Jak być narodem zmartwychwstałym?* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Warszawa, 8 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 28-30; toż: *La Polonia sente l'imperativo della risurrezione*, IGP XIV, 1, s. 1607-1614.

125. *Kościół spogląda z wielkim szacunkiem na twórców i krzewicieli kultury* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i kultury, 17 VIII), ORpol. 12(1991) nr 8-9, s. 9-11; toż: *Non privare i giovani del diritto ad una educazione comprensiva degli elementi fondamentali della fede*, IGP XIV, 2, s. 314-321.

126. *Trzeba na nowo ukazać Europie wartość i piękno kultury chrześcijańskiej* (Audiencja z okazji 10-lecia Fundacji Jana Pawła II, 26 IX), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 40-41; toż: *La „Fondazione Giovanni Paolo II” è stata creata per servire la cultura, la tradizione e la Nazione polacca*, IGP XIV, 2, s. 650-655.

127. *Potrzeba współpracy między nauką, kulturą i wiarą* (Audiencja dla uczestników seminarium „Nauka w kontekście ludzkiej kultury”, 4 X), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 32-33; toż: *Promuovere la dimensione etica del progresso tecnologico per edificare una società che sia a misura dell'uomo*, IGP XIV, 2, s. 734-740.

128. *Ewangelizacja kultur* (Przemówienie do uczestników sympozjum przedsynodalnego, 31 X), ORpol. 13(1992) nr 1, s. 58-59; toż: *Siete chiamati a fare in modo che la nuova evangelizzazione sia l'incontro tra la parola di vita e le culture d'Europa*, IGP XIV, 2, s. 1038-1044.

1992

129. *Dialog między kulturami i wiarą* (Przemówienie do członków Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 10 I), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 29-32; toż: *Suscitare una nuova cultura dell'amore e della speranza, ispirata dalla verità*, IGP XV, 1, s. 46-52.

130. „*Silmy się dobrze myśleć*” (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i kultury, Triest, 2 V), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 14-16; toż: *Superare condizionamenti e pregiudizi per cogliere l'incontro tra fede e scienza*, IGP XV, 1, s. 1282-1287.

1993

131. *Dialog między nauką a wiarą* (Przemówienie podczas wizyty w Międzynarodowym Centrum Naukowym im. Ettore Majorany, Erice, Sycylia, 8 V), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 12-15; toż: *Scienza e fede sono entrambe dono di Dio e in lui trovano il loro principio di unità*, IGP XVI, 1, s. 1107-1114.

132. *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą* (Przemówienie podczas spotkania ze światem kultury i nauki, Wilno, 5 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 16-19; toż: *Tra la Chiesa e la cultura è necessaria e urgente una „nuova alleanza”*, IGP XVI, 2, s. 641-646.

133. *Człowiek w centrum społecznej nauki Kościoła* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i kultury, Ryga, 9 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 36-38; toż: *La dottrina sociale della Chiesa indica i principi che devono orientare una società degna dell'uomo*, IGP XVI, 2, s. 712-718.

134. „*Contribuite con la vostra scienza a seminare germi di umanità*” [Niech wasza nauka służy rozsiewaniu ziaren człowieczeństwa] (Przemówienie podczas spotkania z delegacją Królewskiej Akademii Nauk z Hiszpanii, 23 X), IGP XVI, 2, s. 1095-1097.

1994

135. *Sztuka na usługach wiary* (Przemówienie do uczestników plenarnego zgromadzenia Papieskiej Rady do Spraw Środków Społecznego Przekazu, 4 III), ORpol. 15(1994) nr 5, s. 15-16; toż: *I „Media” devono essere i nostri occhi aperti sulle sofferenze e sulle aspirazioni dell'intera umanità*, IGP XVII, 1, s. 599-602.

136. *Bądźcie godni waszego dziedzictwa wiary i kultury* (Przemówienie podczas inauguracji nowenny za Italię i z Italią, 15 III), ORpol. 15(1994) nr 5, s. 29-32; toż: *La grande preghiera per l'Italia e con l'Italia*, IGP XVII, 1, s. 703-710.

137. *Miłość natchnieniem kultury chrześcijańskiej* (Przemówienie do uczestników plenarnego posiedzenia Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 18 III), ORpol. 15(1994) nr 5, s. 22-24; toż: *In un mondo bisognoso di unità e di amore, la fede apre nuovi orizzonti al genio creativo dell'uomo*, IGP XVII, 1, s. 739-744.

138. *Kaplica Sykstyńska mówi o wielkości Boga* (Przemówienie podczas odsłonięcia odrestaurowanego „Sądu Ostatecznego” Michała Anioła, 8 IV), ORpol. 15(1994) nr 5, s. 32-34; toż: *La Cappella Sistina esprime la speranza di un mondo trasfigurato*, IGP XVII, 1, s. 899-909.

139. *Badania naukowe i etyka* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 28 X), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 43-45; toż: *È necessario determinare le condizioni etiche della ricerca. Quando è in causa l'uomo si va oltre la sola scienza*, IGP XVII, 2, s. 562-569.

1995

140. *Kino nośnikiem kultury i wartości* (Oroędzie na XXIX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 6 I), ORpol. 16(1995) nr 5, s. 4-5; toż: „*Cinema, veicolo di cultura e di proposita di valori*”, IGP XVIII, 1, s. 33-38.

141. *Chrześcijaństwo i kultura* (Przemówienie podczas audyencji dla profesorów i pracowników naukowych krakowskiej ASP, 1 V), ORpol. 16(1995) nr 6, s. 60-61.

142. *La ricerca scientifica è di grande beneficio per l'umanità quando sintetizza e consolida le conoscenze derivanti da altre fonti quali la letteratura, la filosofia e la teologia* [Badania naukowe przynoszą wielką korzyść ludzkości, kiedy syntetyzują i uzasadniają poznanie pochodzące z innych źródeł, takich jak literatura, filozofia i teologia] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami kursu zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne, 7 VII), IGP XVIII, 2, s. 55-57.

143. *W służbie kultury* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 VIII), ORpol. 16(1995) nr 10, s. 53-54; toż: *Le donne protagoniste di cultura*, IGP XVIII, 2, s. 175-178.

144. *Chrystus naszym Nauczycielem* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie roku akademickiego, 20 X), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 43-44; toż: *L'importanza attribuita da Dio all'uomo sia al centro della vostra attenzione e della vostra attività accademica*, IGP XVIII, 2, s. 894-897.

1996

145. *Przyszłość narodów i kultur zaczyna się w rodzinie* (Homilia podczas Mszy św., Managua, 7 II), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 23-25; toż: „*Maria, Regna della pace, ti rendiamo grazie per la pace e la libertà di cui godono i Paesi dell'America Centrale*”, IGP XIX, 1, s. 246-252.

146. *Dialog chrześcijaństwa z kulturą* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i sztuki, Maribor (Słowenia), 19 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 16-18; toż: *Questa è l'ora della verità per l'Europa*, IGP XIX, 1, s. 1296-1300.

147. *Zrozumieć wszechświat i człowieka* (Przemówienie do uczestników sympozjum zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne, 28 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, 45; toż: *La ricerca scientifica deve basarsi sulla verità*, IGP XIX, 1, s. 1634-1635.

148. *Dar dla człowieka* (Przemówienie po koncercie w Auli Pawła VI, 31 X), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 21-22; toż: *La mia gratitudine alle persone che ho incontrato sulla mia strada e mi hanno aiutato nel cammino percorso in tutti questi anni*, IGP XIX, 2, s. 623-624.

149. *Wymowa ikony* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 17 XI), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 45-46; toż: *Le ricchezze spirituali della Chiesa, ad Oriente e ad Occi-*

dente, non potranno brillare in tutto il loro splendore senza una testimonianza di piena riconciliazione, IGP XIX, 2, s. 716-719.

150. *O nową wiosnę kultury chrześcijańskiej* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami akademii papieskich, 28 XI), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 45-46; toż: *Le pontificie Accademie verso il Grande Giubileo dell'anno 2000*, IGP XIX, 2, s. 773-778.

151. *Quando la ricerca sembra sfiorare misteriose frontiere, il dialogo tra fede e scienza diviene più urgente e ricco di prospettive* [Kiedy badania wydają się dotyczyć granic tajemnicy, dialog między wiarą a nauką staje się nagły i bogaty w perspektywę] (List do uczestników sesji Papieskiej Akademii Nauk, 29 XI), IGP XIX, 2, s. 787-789.

152. *Piękno kształtem miłości* (Medytacja na placu Hiszpańskim, 8 XII), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 11-12; toż: „*Veniamo qui per trovare la fonte dello stupore, avvinti dalla bellezza spirituale di Maria*”, IGP XIX, 2, s. 946-948.

1997

153. *O syntezę wiary i kultury* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 14 III), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 33-34; toż: *Il Vangelo non minaccia né impoverisce le culture ma dona loro un supplemento di gioia, di libertà e di verità*, IGP XX, 1, s. 433-436.

154. *Miłość i służba nadają sens waszemu życiu* (Tekst przemówienia przekazany młodzieży, 21 VIII), ORpol. 18(1997) nr 10, s. 17-19; toż: *La fraternità bandisce la volontà di potenza e il servizio bandisce la tentazione del potere*, IGP XX, 2, s. 160-165.

155. *Wiara musi kształtować wasze postępowanie* (Homilia podczas czuwania modlitewnego z młodzieżą świata, 23 VIII), ORpol. 18(1997) nr 10, s. 27-29; toż: *Il battesimo è il segno che Dio ci ha raggiunti sulla via e che trasforma la nostra storia in una storia santa*, IGP XX, 2, s. 192-200.

156. *Sztuka i kultura w służbie ewangelizacji* (Przesłanie do uczestników II Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Komisji do Spraw Kościelnych Dóbr Kultury, 25 IX), ORpol. 18(1997) nr 12, s. 4-5; toż: *I beni culturali possono aiutare l'anima nella ricerca della cose divine e costituire pagine ininteressanti di catechesi e di asceti*, IGP XX, 2, s. 390-394.

157. *L'umanesimo cristiano risponde alle esigenze dell'uomo deluso dalle utopie che hanno segnato il XX secolo* [Humanizm chrześcijański odpowiada na potrzeby człowieka rozczarowanego utopiami, które naznaczyły wiek dwudziesty] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sesji akademii papieskich, 3 XI), IGP XX, 2, s. 733-736.

158. *Rola kina w kształtowaniu osobowości człowieka* (Przemówienie do uczestników sympozjum „Kino nośnikiem wartości duchowych i kulturowych”, 1 XII), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 53-54; toż: *Il cinema, ben usato, può contribuire alla crescita di un vero umanesimo*, IGP XX, 2, s. 904-907.

1998

159. *Polska potrzebuje ludzi ukształtowanych w szkole miłości Chrystusa* (Przemówienie do biskupów, 16 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 30-32; toż: *Le ferite provocate dal*

sistema comunista possono essere guarite soltanto dall'amore divino e umano, il cui segno è il Cuore di Cristo, IGP XXI, 1, s. 128-136.

160. *W Chrystusie każda kultura jest otoczona szacunkiem i miłością* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Hawana, 23 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 18-20; toż: *La fiaccola che appare sullo stemma di questo Ateneo non è soltanto memoria ma è anche progetto*, IGP XXI, 1, s. 183-188.

161. *Poszanowanie praw człowieka częścią integralną każdej kultury* (Do uczestników I Światowego Kongresu poświęconego Duszpasterstwu Praw Człowieka, 4 VII), ORpol. 19(1998) nr 12, s. 28-29; toż: *La presistenza della povertà estrema che contrasta con l'opulenza di una parte delle popolazioni è oggi un autentico scandalo in un mondo segnato da grandi progressi umanistici e scientifici*, IGP XXI, 2, s. 18-23.

162. Encyklika *Fides et ratio* (14 IX), ORpol. 19(1998) nr 11, s. 4-40; toż: „*Fides et Ratio*”, IGP XXI, 2, s. 375-454.

163. *Dialog między kulturą, nauką i wiarą* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i kultury, Zagrzeb, Chorwacja, 3 X), ORpol. 19(1998) nr 12, s. 10-11; toż: *Il servizio all'uomo è il punto d'incontro tra la Chiesa ed il mondo scientifico e culturale*, IGP XXI, 2, s. 642-646.

164. *Aby głębiej zrozumieć tajemnicę Boga, człowieka i stworzenia* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 27 X), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 48-49; toż: *La conoscenza della fede, fondata sulla verità rivelata, non viene esclusa dalla conoscenza ottenuta per via razionale*, IGP XXI, 2, s. 849-853.

165. *Conservare la memoria del ricco patrimonio cristiano è creare vincoli nuovi tra la fede e le culture* [Zachowywanie pamięci bogatego chrześcijańskiego dziedzictwa jest tworzeniem nowych więzów między wiarą a kulturami] (Przemówienie podczas spotkania z członkami francuskiej placówki naukowej w Rzymie, 9 XI), IGP XXI, 2, s. 962-964.

166. *L'investigazione scientifica, fatta di applicazione, di entusiasmo e di ardimento intellettuale, mai può ignorare la dimensione umanistica* [Badania naukowe prowadzone z zaangażowaniem, entuzjazmem i intelektualną odwagą nie mogą pominąć wymiaru humanistycznego] (Przemówienie podczas wizyty w prywatnym uniwersytecie LUISS, Rzym, 17 XI), IGP XXI, 2, s. 1025-1028.

1999

167. *Chrystus – źródło nowej kultury dla Europy* (Przemówienie do uczestników przedsynodalnego sympozjum poświęconego Europie, 14 I), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 20-21; toż: *La ricerca della verità sia il motore delle relazioni tra i popoli per evitare che, in un continente senza frontiere, nascano nuove barriere ideologiche*, IGP XXII, 1, s. 53-56.

168. *Zrównoważony rozwój* (Przemówienie podczas spotkania z członkami Papieskiej Akademii Nauk, 12 III), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 56-57; toż: *Affinchè il pianeta sia abitabile in futuro, occorre fermare una ricerca infinita e sfrenata di beni materiali*, IGP XXII, 1, s. 511-515.

169. *List Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów* (4 IV), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 4-11; toż: *Lettera agli artisti*, IGP XXII, 1, s. 704-722.

170. *Odpowiedzialność ludzi nauki i kultury za prawdę* (Przemówienie podczas spotkania z rektorami wyższych uczelni w Polsce, Toruń, 7 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 28-29; toż: *Il compito degli uomini di cultura oggi: offrire al mondo la speranza che nasce dalla verità*, IGP XXII, 1, s. 1233-1239.

171. *Czerpcie z dziedzictwa przeszłości, aby kształtować przyszłość* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i kultury, Tbilisi, Gruzja, 9 XI), ORpol. 21(2000), nr 1, s. 25-27; toż: *Gli uomini e le donne impegnati nella cultura metano la propria creatività al servizio della promozione della vita in tutta la sua verità, bellezza e bontà*, IGP XXII, 2, s. 861-865.

172. *Dall' "Universitas" medievale all'Università del Terzo Millennio: dalla formazione dell'identità europea alla nuova coscienza di appartenenza all'intera famiglia umana di uomini e popoli* [Od średniowiecznej „universitas” po uniwersytet trzeciego tysiąclecia: od kształtowania się tożsamości europejskiej po nową świadomość przynależności do rodziny ludzkiej] (Przemówienie podczas wizyty w Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, 16 XI), IGP XXII, 2, s. 913-918.

173. *Chrześcijański humanizm* (Przemówienie do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 19 XI), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 36-37; toż: *Alla vigilia del Giubileo „proseguite nello sforzo di far conoscere il Signore a quanti sono immersi nel relativismo e nell'indifferenza”*, IGP XXII, 2, s. 954-958.

174. *Służyć człowiekowi* (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 14 XII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 38-39; toż: *Ai giovani appartiene il nuovo secolo, il nuovo millennio. Auguro loro di entrare in questo tempo con la forza di Cristo!*, IGP XXII, 2, s. 1167-1170.

2000

175. *Świątynia sztuki i kultury* (Przemówienie z okazji inauguracji nowego wejścia do Muzeów Watykańskich, 7 II), ORpol. 21(2000) nr 4, s. 39-40; toż: *La Chiesa rinnova la volontà di dialogare con l'umanità nel segno dell'arte e della cultura*, IGP XXIII, 1, s. 153-155.

176. *Piękno waszym powołaniem otrzymanym od Boga* (Przemówienie z okazji Jubileuszu Artystów, 18 II), ORpol. 21(2000) nr 4, s. 28-29; toż: *„La conversione del cuore è opera d'arte comune dello Spirito e della nostra libertà”*, IGP XXIII, 1, s. 208-212.

177. *Dobra kultury w służbie człowieka i Ewangelii* (Przemówienie do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Komisji do Spraw Kościelnych Dóbr Kultury, 31 III), ORpol. 21(2000) nr 6, s. 49-50; toż: *La Chiesa, esperta in umanità, utilizza i beni culturali per la promozione di un autentico umanesimo*, IGP XXIII, 1, s. 503-506.

178. *Poszukiwania naukowe muszą szanować godność każdej ludzkiej istoty* (Przemówienie podczas spotkania z naukowcami w rzymskim Pałacu Kongresów, 29 VIII), ORpol. 21(2000) nr 11-12, s. 37-39; toż: *„I trapianti sono una grande conquista della scienza a servizio dell'uomo. Il criterio fondamentale di valutazione risiede nella difesa e promozione del bene integrale della persona umana”*, IGP XXIII, 2, s. 280-285.

179. *List Ojca Świętego z okazji Kongresu Kultury Chrześcijańskiej w Lublinie* (5 IX), ORpol. 21(2000) nr 10, s. 57-58.

180. *Uniwersytet w służbie nowego humanizmu* (Przemówienie podczas Jubileuszu Nauczycieli Akademickich, 9 IX), ORpol. 21(2000) nr 11-12, s. 6-8; toż: *„Senza orien-*

tamento alla verità, la cultura è destinata a cadere nell'effimero, abbandonandosi alla volubilità delle opinioni e magari consegnandosi alla prepotenza, spesso subdola, dei più forti", IGP XXIII, 2, s. 355-360.

181. *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju* (Orędzie [...] na XXXIV Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 24-29; toż: *Dialogo tra le culture per una civiltà dell'amore e della pace*, IGP XXIII, 2, s. 1062-1076.

2001

182. *Uniwersytet miejscem zdobywania wiedzy i kształtowania sumienia* (Przemówienie podczas spotkania z rektorami wyższych uczelni w Polsce, Castel Gandolfo, 30 VIII), ORpol. 22(2001) nr 10, s. 11-13; toż: „*L'autonomia delle scienze finisce là dove la retta coscienza dello scienziato riconosce il male del metodo, dell'esito o dell'effetto*”, IGP XXIV, 2, s. 223-228.

183. *Europa potrzebuje nowego zaczynu intelektualnego* (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 11 XII), ORpol. 23(2002) nr 2, s. 16-17; toż: „*Griodate, giovani universitari, con la vostra fede e lavorate per un'Università degna dell'uomo, al servizio della società in modo critico*”, IGP XXIV, 2, s. 1100-1104.

184. *Kształtujcie duchowe oblicze Polski i Europy* (Przemówienie do delegacji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 15 XII), ORpol. 23(2002) nr 3, s. 55-56; toż: *Un compito grande: contribuire a formare il volto spirituale non soltanto della Polonia ma dell'intera Europa*, IGP XXIV, 2, s. 1119-1122.

2002

185. *Europa potrzebuje Jezusa Chrystusa* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Forum Fundacji im. Alcede de Gasparego, 23 II), ORpol. 23(2002) nr 5, s. 52-53; toż: „*L'Europa conservi e faccia fruttificare la sua eredità cristiana*”, IGP XXV, 1, s. 256-258.

186. *Wychowywać do solidarności* (Do uczestników VIII Zgromadzenia Ogólnego Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 11 IV), ORpol. 23(2002) nr 6, s. 28-29; toż: *Educare alla solidarietà*, IGP XXV, 1, s. 535-538.

187. *Potrzebny jest dialog z kulturą, nauką i oświatą* (Przemówienie do członków Międzynarodowego Ośrodka Katolickiego przy UNESCO, 10 V), ORpol. 23(2002) nr 10-11, s. 26-27; toż: „*Accogliete le grandi sfide culturali del nostro tempo apportando risposte degne della persona umana*”, IGP XXV, 1, s. 717-719.

188. *Wiara w Boga pomaga odkrywać prawdę, dobro i piękno* (Przemówienie do przedstawicieli wspólnot religijnych, 22 V), ORpol. 23(2002) nr 7-8, s. 15-16; toż: „*Basta con la guerra in nome di Dio! Fino a quando avrò, io griderò: 'Pace, nel nome di Dio'*”, IGP XXV, 1, s. 840-847.

189. *Europa musi odnaleźć swą głęboką tożsamość* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki, kultury i sztuki, 24 V), ORpol. 23(2002) nr 7-8, s. 23-25; toż: *L'opera dei santi Cirillo e Metodio contributo eminente al formarsi delle comuni radici cristiane dell'Europa*, IGP XXV, 1, s. 874-882.

190. *Bezcenne dziedzictwo wiary i kultury* (Przemówienie w prawosławnym monasterze, 25 V), ORpol. 23(2002) nr 7-8, s. 25-26; toż: *Il monacheismo orientale, insieme*

con quello occidentale, costituisce un grande dono per tutta la Chiesa, IGP XXV, 1, s. 883-692.

191. *Di fronte alla tragedia dell'umanesimo ateo, è compito dei credenti annunciare e testimoniare che il vero umanesimo si manifesta in Cristo* [Wobec tragedii humanizmu ateistycznego zadaniem wierzących jest głoszenie, że prawdziwy humanizm objawia się w Chrystusie, i dawanie temu świadectwa] (Przesłanie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii św. Tomasza z Akwinu, 21 VI), IGP XXV, 1, s. 1037-1040.

192. *Kościół potrzebuje sztuki, aby głosić orędzie Ewangelii* (Przemówienie do uczestników IV Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Komisji ds. Kościelnych Dóbr Kultury, 19 X), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 33-34; toż: *Si intensifichi un fecondo dialogo con gli artisti contemporanei per favorire l'incontro e l'abbraccio fra la Chiesa e l'arte*, IGP XXV, 2, s. 570-572.

193. *Odkrywać zdumiewającą prawdę o człowieku i świecie* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii Nauk, 11 XI), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 34-35; toż: *All'inizio di questo nuovo secolo gli scienziati facciano udire la propria voce con maggiore autorità nella causa della pace nel mondo*, IGP XXV, 2, s. 697-699.

2003

194. *Badania biomedyczne w świetle rozumu i wiary* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 24 II), ORpol. 24(2003) nr 6, s. 33-34; toż: *Occorrono un movimento di pensiero e una nuova cultura di alto profilo etico e di ineccepibile valore scientifico per promuovere un progresso autenticamente umano nella ricerca*, IGP XXVI, 1, s. 268-272.

195. *W poszukiwaniu prawdy o człowieku* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sympozjum zorganizowanego na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, 9 V), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 31-32; toż: „*Un perenne servizio alla «verità» dell'uomo*”, IGP XXVI, 1, s. 687-689.

196. *Współpraca między religiami i kulturami* (Audience dla ministrów spraw wewnętrznych krajów Unii Europejskiej, 31 X), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 19-20; toż: „*Coesione sociale e pace non possono essere raggiunte cancellando le peculiarità religiose di ogni Popolo*”, IGP XXVI, 2, s. 686-689.

197. *Odkryć sens życia i śmierci* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 3 XI), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 52; toż: *Riscoprire il senso del vivere e del morire*, IGP XXVI, 2, s. 661-663.

198. *Prawda, która rządzi światem i kieruje życiem ludzi* (Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk, 10 XI), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 26-27; toż: „*Siamo uniti nel nostro comune desiderio di lasciarci illuminare dall'unica Verità che governa il mondo e guida la vita di tutti*”, IGP XXVI, 2, s. 728-730.

2004

199. *Dialog wiary i rozumu* (Przemówienie podczas spotkania z rektorami wyższych uczelni Wrocławia i Opola, 8 I), ORpol. 25(2004) nr 2, s. 55; toż: „*Il dialogo vivificante*

tra fede e ragione durerà e nessuna delle odierne ideologie riuscirà a interromperlo", IGP XXVII, 1, s. 28-29.

200. *Religie są elementem życia i kultury narodu* (Przemówienie do ambasadora Republiki Chińskiej, 30 I), ORpol. 25(2004) nr 4, s. 36-37; toż: *Il bene della società comporta che il diritto alla libertà religiosa sia assicurato dalla Legge e sia protetto in mondo efficace*, IGP XXVII, 1, s. 130-132.

201. *Poznawać i pogłębiać prawdę o człowieku i Bogu* (Przemówienie do zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury, 13 III), ORpol. 25(2004) nr 5, s. 38-39; toż: *Fondare la società europea non sul materialismo, ma sui valori morali e spirituali*, IGP XXVII, 1, s. 323-324.

202. *O pojednanie między wiarą, rozumem i kulturą* (Przemówienie podczas spotkania z członkami Kongregacji do spraw Wychowania Katolickiego, 27 IV), ORpol. 25(2004) nr 7-8, s. 15-16; toż: *Realizzate la riconciliazione tra fede, ragione e cultura, tra bene e vero, tra leggi civili e morali, tra Occidente e Oriente, tra Nord e Sud*, IGP XXVII, 1, s. 509-512.

203. *Ewangelia ukształtowała wasz kraj* (Przemówienie do nowego ambasadora Ukrainy, 7 V), ORpol. 25(2004) nr 7-8, s. 18; toż: *L'eredità cristiana costituisce il tratto distintivo della Nazione non intaccato in profondità neppure dalla funesta dittatura comunista*, IGP XXVII, 1, s. 574-579.

204. *„L'attività scientifica e culturale sia sempre mossa da sincera passione per l'uomo”* [Niech szczere zaangażowanie na rzecz człowieka ożywia zawsze działalność naukową i kulturalną] (Przesłanie do uniwersytetu bolońskiego, 3 VII), IGP XXVII, 2, s. 6-7.

205. *Bogactwem narodu światli obywatele* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, 23 XI), ORpol. 26(2005) nr 2, s. 56; toż: *Un segno di dialogo tra la scienza e la fede*, IGP XXVII, 2, s. 596-597.

2005

206. *W trosce o wychowanie i kształcenie młodzieży* (Przesłanie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji do spraw Wychowania Katolickiego, 1 II), ORpol. 26(2005) nr 4, s. 11-12; toż: *„L'insegnamento della religione sia ovunque riconosciuto ed abbia un ruolo adeguato nel progetto educativo degli istituti scolastici”*, IGP XXVIII, s. 124-126.

207. *Wkład ludzi wierzących w kształtowanie społeczeństwa* (List [...] do biskupów francuskich, 11 II), ORpol. 26(2005) nr 4, s. 5-9; toż: *Lettera a Monsignor Jean-Pierre Ricard, Arcivescovo di Bordeaux e Presidente della Conferenza dei Vescovi di Francia, e a tutti i Vescovi di Francia*, IGP XXVIII, s. 143-151.

208. *Między wiarą a rozumem nie ma sprzeczności* (Przemówienie do uczestników Trzeciego Europejskiego Dnia Akademickiego, 5 III), ORpol. 26(2005) nr 5, s. 44; toż: *„Buon cammino verso Colonia!”*, IGP XXVIII, s. 188-189.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Rodzina chrześcijańska wspólnotą wychowania i wiary* (Przemówienie do uczestników Kongresu Diecezji Rzymskiej, 6 VI), ORpol. 26(2005) nr 9, s. 30-33; toż: *La parola della Chiesa, la testimonianza e l'impegno pubblico delle famiglie cristiane possono contrastare il predominio del relativismo e della libertà anarchica*, IB I, s. 200-208.

2. *Osoba ludzka w centrum porządku społecznego* (Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk i Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 21 XI), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 50-51; toż: *Il „contributo indiscusso” di Giovanni Paolo II al pensiero cristiano frutto di una „meditazione profonda sulla persona”*, IB I, s. 828-830.

3. *Misja Kościoła w dziedzinie wychowania* (Przemówienie do biskupów, 26 XI), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 28-31; toż: *La questione dell'educazione cristiana: compito fondamentale della missione salvifica della Chiesa*, IB I, s. 849-855.

2006

4. *Rola uniwersytetów w Europie trzeciego tysiąclecia* (Przemówienie do uczestników seminarium Kongregacji Edukacji Narodowej, 1 IV), ORpol. 27(2006) nr 8, s. 21-22.

5. *Kształtujcie chrześcijańską świadomość wiernych* (List [...] do biskupów hiszpańskich, 8 VII), ORpol. 27(2006) nr 9-10, s. 12-13; toż: *„Continue a proclamare, senza scoraggiarvi, che relegare la fede nell'ambito privato ipoteca il futuro della cultura e della società*, IB II, 2, s. 32-34.

6. *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje* (Wykład na uniwersytecie w Ratyzbonie, 12 IX), ORpol. 27(2006) nr 11, s. 25-29; toż: *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, IB II, 2, s. 257-267.

7. *Dialog międzyreligijny i międzykulturowy jest niezbędny* (Przemówienie do ambasadorów o większości muzułmańskiej, 25 IX), ORpol. 27(2006) nr 11, s. 39-40; toż: *„Il dialogo interreligioso e interculturale: una necessità per costruire insieme un mondo di pace”*, IB II, 2, s. 348-350.

8. *Muzyka może nas prowadzić do modlitwy* (Przemówienie na zakończenie koncertu Kwartetu Filharmoników Berlińskich, 18 XI), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 21; toż: *„La storia del mondo é una meravigliosa sinfonia che Dio ha composto e la cui esecuzione Egli stesso dirige”*, IB II, 2, s. 641-643.

9. *Synteza Ewangelii i kultury* (Przemówienie do pracowników Muzeów Watykańskich, 23 XI), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 22-23; toż: *Santuario di arte e di fede dove ci si „immerge” in un concentrato di „teologia per immagini”*, IB II, 2, s. 673-675.

2007

10. *Dzieci i środki przekazu jako problem wychowawczy* (Orędzie [...] na XLI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 5-7; toż: *„I bambini e i mezzi di comunicazione: una sfida per l'educazione”*, IB III, 1, s. 99-102.

11. *Wartości uniwersalne ukształtowane przez chrześcijaństwo są duszą Europy* (Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Komisję Episkopatów Wspólnoty Europejskiej – COMECE, 24 III), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 34-35; toż: *Edificate una nuova Europa libera dalla singolare forma di „apostasia” da se stessa*, IB III, 1, s. 552-555.

12. *Muzyka zawsze była dla mnie pokrzepieniem i radością* (Przemówienie na zakończenie koncertu, 16 IV), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 26; toż: „*La musica: una compagna di viaggio che mi ha sempre offerto conforto e gioia*”, IB III, 1, s. 680-681.

13. *Niech św. Augustyn będzie dla nas wzorem dialogu wiary i rozumu* (Przemówienie podczas spotkania w uniwersytecie w Pawii, 22 IV), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 12-13; toż: *Impariamo da Agostino l'umiltà della fede che depone la superbia saccente e si china entrando nella comunione della Chiesa*, IB III, 1, s. 712-717.

14. *Przechowując drogie dokumenty i skarby, strzeczcie kultury i wiary* (Przemówienie podczas wizyty w Apostolskiej Bibliotece Watykańskiej, 25 VI), ORpol. 28(2007) nr 9, s. 51-52; toż: *Custodi della „sintesi tra cultura e fede che traspira dai preziosi documenti e dai tesori che conservate”*, IB III, 1, s. 1187-1190.

15. *Muzyka, którą zrodziła cisza* (Przemówienie po koncercie, 27 X), ORpol. 28(2007) nr 12, s. 21-22; toż: *La vera gioia è radicata nella libertà che solo Dio può donare*, IB III, 2, s. 512-514.

2008

16. *Kapłani muszą być przygotowani do dialogu ze współczesnymi kulturami* (Do uczestników zgromadzenia plenarnego Kongregacji Edukacji Katolickiej, 21 I), ORpol. 29(2008) nr 3, s. 27-29; toż: *Formare sacerdoti per il confronto con le culture di oggi*, IB IV, 1, s. 109-112.

17. *List do diecezji rzymskiej o pilnej potrzebie wychowania*, 21 I), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 4-6; toż: *La crisi dell'educazione deriva dalla mancanza di fiducia nella vita*, IB IV, 1, s. 116-120.

18. *Aby nauka nie stała się kryterium dobra* (Przemówienie do uczestników kolokwium „Zmieniająca się tożsamość człowieka”, 28 I), ORpol. 29(2008) nr 3, s. 34-35; toż: „*La scienza non diventi il criterio del bene*”, IB IV, 1, s. 165-168.

19. *Święty, który ochrzcił Ormian i schryścianizował ich kulturę* (Przemówienie na dziedzińcu św. Grzegorza, 22 II), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 28-29; toż: *Nel Vangelo l'identità del popolo armeno*, IB IV, 1, s. 297-298.

20. *Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga* (Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów, Paryż, 12 IX), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 12-16; toż: *Le origini della teologia occidentale e le radici della cultura europea*, IB IV, 2, s. 270-280.

21. *Rozum nigdy nie jest w sprzeczności z wiarą* (Homilia podczas Mszy św., Paryż, 13 IX), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 23-25; toż: *Solo Dio ci dona felicità piena e ci insegna i veri valori*, IB IV, 2, s. 295-300.

22. *Wolni od pychy intelektualnej, dążmy do prawdziwej Mądrości* (Przemówienie do wykładowców i studentów rzymskich uczelni kościelnych, 30 X), ORpol. 30(2009) nr 1, s. 38-39; toż: *Liberi dall'orgoglio intellettuale per giungere alla vera sapienza*, IB IV, 2, s. 590-593.

23. *Nie ma sprzeczności między rozumieniem stworzenia w świetle wiary a nauką* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 31 X), ORpol. 30(2009) nr 1, s. 40-41; toż: *Non c'è opposizione tra fede nella creazione e scienza*, IB IV, 2, s. 594-596.

24. *Miłość bliźniego należy do naszej kultury* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 23 XI), ORpol. 30(2009) nr 1, s. 58; toż: *L'amore per il prossimo fa parte della nostra civiltà*, IB IV, 2, s. 698-702.

25. *Prawdziwe piękno jest drogą chrześcijańskiego humanizmu* (Przesłanie z okazji XIII Sesji Publicznej Akademii Papieskich, 24 XI), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 22-23; toż: *La vera bellezza è la strada dell'umanesimo cristiano*, IB IV, 2, s. 708-711.

2009

26. *Muzyka sakralna pozwala nam otrzeć się o majestat i piękno Boga* (Przemówienie po koncercie, 17 I), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 11-12; toż: *La musica sacra aiuta a sfiorare la bellezza di Dio*, IB V, 1, s. 82-85.

27. *Wiara i rozum odrzucają przemoc i totalitaryzm* (Przemówienie do przedstawicieli wspólnoty muzułmańskiej, 19 III), ORpol. 30(2009) nr 5, s. 29-30; toż: *Religione e ragione alleate nel rifiuto di ogni violenza e totalitarismo*, IB V, 1, s. 430-432.

28. *Godność osoby i prawa człowieka to kwestia centralna* (Do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 4 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 54-55; toż: *I diritti umani hanno bisogno di una solida base etica e politica*, IB V, 1, s. 715-718.

29. *Uniwersytet miejscem dialogu i zgłębiania prawdy* (Przemówienie podczas uroczystości poświęcenia kamienia węgielnego pod uniwersytet katolicki, 9 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 11-12; toż: *Pregiudizio e violenza sfigurano la religione*, IB V, 1, s. 756-759.

30. *Wasza ziemia była miejscem spotkania różnych ludów, tradycji i kultur* (Przemówienie powitalne, Praga, 26 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 11-1; toż: *La verità del Vangelo fa prosperare la società*, IB V, 2, s. 257-260.

31. *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Praga, 26 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 13-15; toż: *La verità non minaccia il pluralismo*, IB V, 2, s. 263-267.

32. *Prawdziwa autonomia uniwersytetu wyraża się w odpowiedzialności za wartość prawdy* (Przemówienie do przedstawicieli świata akademickiego, 27 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 19-21; toż: *Bisogna sottrarre la cultura alle pressioni di interessi ideologici o economici*, IB V, 2, s. 282-285.

33. *Misją uniwersytetów katolickich jest propagowanie nowej syntezy humanistycznej* (Przemówienie do wykładowców i studentów rzymskich uczelni papieskich i uniwersytetów katolickich, 19 XI), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 27-29; toż: *Una „nuova sintesi umanistica” per superare il divario tra fede e cultura*, IB V, 2, s. 579-582.

2010

34. *Tradycja i dialog z kulturami* (Przemówienie do akademii papieskich, 28 I), ORpol. 31(2010) nr 3-4, s. 21-22; toż: *Confronto con le diverse culture per armonizzare ragione e fede e costruire un autentico umanesimo cristiano*, IB VI, 1, s. 129-132.

35. *Miłość jest istotą Boga, sensem stworzenia i historii* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 31 I), ORpol. 31(2010) nr 3-4, s. 43-44; toż: *La carità è „il distintivo del cristiano”*, IB VI, 1, s. 138-143.

36. *Twórzcie piękno, ale przede wszystkim niech w waszym życiu będzie miejsce dla piękna* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Lizbona, 12 V), ORpol. 31(2010) nr 7, s. 12-13; toż: *È l'ora di indicare nuovi mondi al mondo*, IB VI, 1, s. 678-681.

37. *Wschód i Zachód, tradycja i nowoczesność spotykają się w muzyce* (Przemówienie po koncercie zorganizowanym z inicjatywy Patriarchy Moskwy i Wszechrusi Cyryla, 20 V), ORpol. 31(2010) nr 7, s. 41-43; toż: *L'Europa a pieni polmoni*, IB VI, 1, s. 746-749.

38. *Chrześcijański fundament społeczeństwa nowoczesnego i wielokulturowego* (Spotkanie z królową Elżbietą II, Edynburg, 16 IX), ORpol. 31(2010) nr 10, s. 14-15; toż: *Il fondamento cristiano di una società moderna e multiculturale*, IB VI, 2, s. 212-214.

39. *Świat rozumu i świat wiary potrzebują się wzajemnie* (Spotkanie z przedstawicielami różnych grup społecznych, Westminster Hall, 17 IX), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 26-28; toż: *Ragione e fede hanno bisogno l'una dell'altra*, IB VI, 2, s. 238-242.

40. *Dialog między kulturami wzbogaca całą wspólnotę* (Przemówienie pożegnalne, Birmingham, 19 IX), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 44-45; toż: *Il dialogo tra culture e religioni arricchisce l'intera comunità*, IB VI, 2, s. 273-274.

41. *Nauka jest miejscem spotkania człowieka z naturą i potencjalnie ze Stwórcą* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 28 X), ORpol. 32(2011) nr 12, s. 31-32; toż: *La scienza per il bene dell'uomo e lo sviluppo dei popoli*, IB VI, 2, s. 708-710.

42. *Jako nowa klasa intelektualistów bądźcie świadkami miłości, która przemienia* (Homilia podczas Nieszporów dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 16 XII), ORpol. 32(2011) nr 3, s. 14-16; toż: *„Una nuova classe di intellettuali per una cultura al servizio dell'uomo”*, IB VI, 2, s. 1035-1038.

2011

43. *Bądźcie promotorami współpracy, solidarności i humanizmu* (Przemówienie do przedstawicieli Krajowego Stowarzyszenia Gmin Włoskich, 12 III), ORpol. 32(2011) nr 5, s. 18-19; toż: *Pluralità e unità della nazione*, IB VII, 1, s. 327-330.

44. *Muzyka, która zrodziła się z wiary w Boga* (Przemówienie po koncercie, 5 V), ORpol. 32(2011) nr 7, s. 21-22; toż: *La vicinanza del popolo italiano al Vescovo di Roma*, IB VII, 1, s. 575-577.

45. *Trzeba zwalczać społeczne i kulturowe nierówności w zglobalizowanym świecie* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu z okazji 50. rocznicy ogłoszenia encykliki *Mater et Magistra*, 16 V), ORpol. 32(2011) nr 7, s. 29-31; toż: *Per una giustizia sociale mondiale*, IB VII, 1, s. 660-664.

46. *Ewangelia źródłem prawdziwej kultury* (Przemówienie do wspólnoty Katolickiego Uniwersytetu „Sacro Cuore”, 21 V), ORpol. 32(2011) nr 7, s. 33-35; toż: *Un umanesimo nuovo integrale e trascendente*, IB VII, 1, s. 684-688.

47. *Złożyłem hold chorwackiej kulturze i tradycji* (Audiencja generalna, 8 VI), ORpol. 32(2011) nr 7, s. 16-18; toż: *Cristo è una speranza affidabile per l'Europa*, IB VII, 1, s. 791-800.

48. *Chrońcie dziedzictwo moralne i kulturowe, bo ono jest podstawą pokoju i szacunku* (Spotkanie z władzami Republiki San Marino, 19 VI), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 18-19; toż: *Per una convivenza pacifica e rispettosa*, IB VII, 1, s. 877-880.

49. *Uniwersytet jest miejscem, w którym poszukuje się prawdy o osobie ludzkiej* (Przemówienie do młodych wykładowców akademickich w bazylice św. Wawrzyńca, 19 VIII), ORpol. 32(2011) nr 10-11, s. 13-15.

50. *Sztuka i kultura umacniają naszą więź z Panem* (Castel Gandolfo, 31 VIII), ORpol. 32(2011) nr 10-11, s. 45-46.

2012

51. *Bez miłości nauka traci swój humanizm* (Przemówienie podczas wizyty w rzymskiej siedzibie Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca, 3 V), ORpol. 33(2012) nr 6, s. 21-23; toż: *Senza amore la scienza perde la sua umanità*, IB VIII, 1, s. 524-528.

52. *Brak „sacrum” zubaża kulturę* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Bożego Ciała, 7 VI), ORpol. 33(2012) nr 7-8, s. 36-38; toż: *Ritorno al sacro*, IB VIII, 1, s. 716-719.

53. *Radosna bawarska kultura rodzi się z głębokiej akceptacji świata* (Przemówienie na zakończenie „bawarskiego wieczoru”, 3 VIII), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 29-30; toż: *Dio ve ne renda merito*, IB VIII, 2, s. 51-53.

54. *Gdy sztuka pomaga potrzebującym* (Przemówienie po koncercie, 11 VIII), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 30-31; toż: *Quando l'arte diventa sostegno ai bisognosi*, IB VIII, 2, s. 78-79.

55. *Świadkowie piękna wiary* (Przesłanie do uczestników XVII sesji publicznej Akademii Papieskich, 21 XI), ORpol. 34(2013) nr 1, s. 30-32; toż: *L'artista, come la Chiesa, testimone della bellezza della fede*, IB VIII, 2, s. 628-632.

FRANCISZEK

2013

1. *Skażeni przez kulturę odrzucania* (Audiencja generalna, 5 VI), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 48-49.

2. *Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2013 r.* (19 V), ORpol. 34(2013) nr 10, s. 10-12.

3. *Kultura spotkania z najbardziej potrzebującymi* (Przesłanie do wiernych, Buenos Aires, 7 VIII), ORpol. 34(2013) nr 10, s. 42-43.

4. *„Migranci i uchodźcy: ku lepszemu światu”* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2014 r., 5 VIII), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 4-6.

5. *Trzeba towarzyszyć człowiekowi w epoce cyfrowej* (Audiencja dla uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, 21 IX), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 38-39.

6. *Być katechetą to powołanie* (Przemówienie do katechetów, 27 IX), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 39-42.

7. *Budujmy mosty między naszymi kulturami* (Audycja dla delegacji z Centrum Szymona Wiesenthala, 24 X), ORpol. 34(2013) nr 12, s. 26-27.

8. *Równość w zróżnicowaniu* (Przesłanie do uczestników III Festiwalu Nauki Społecznej, 21 XI), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 29-30.

9. *Teolodzy są pionierami dialogu z kulturami* (Audycja dla uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej, 6 XII), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 35-36.

2014

10. *Przekaz w służbie kultury spotkania* (Orędzie na XLVIII Światowy Dzień Środów Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 35(2014) nr 2, s. 6-8.

11. *Potrzebujemy prawdy, dobroci i piękna* (Spotkanie z członkami stowarzyszenia „Corallo”, 22 III), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 35-36.

12. *Od kultury wykluczenia do kultury spotkania* (Spotkanie z członkami Apostolskiego Ruchu Niewidomych i Małej Misji dla Głuchoniemych, 29 III), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 40-41.

13. *Teolodzy na klęczkach i z umysłem otwartym* (Przemówienie do wspólnoty Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego oraz instytutów stowarzyszonych, 10 IV), ORpol. 35(2014) nr 5, s. 25-26.

14. *Nauka służy promowaniu pokoju i sprawiedliwości* (Przemówienie do uczestników Letniej Szkoły Astrofizyki Watykańskiego Obserwatorium Astronomicznego, 26 VI), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 10.

15. *Trzeba odbudowywać porozumienie wychowawcze* (Przemówienie do uczestników światowego spotkania „Scholas occurrentes”, 4 IX), ORpol. 35(2014) nr 10, s. 23-24.

16. *Studiowanie, poszukiwanie i granica* (Przesłanie do włoskich studentów katolickich zrzeszonych w FUCI, 14 X), ORpol. 35(2014) nr 11, s. 32-33.

17. *Między godnością i transcendencją* (Przemówienie w Parlamencie Europejskim, 25 XI), ORpol. 35(2014) nr 12, s. 9-13.

18. *Pamięć, odwaga, utopia* (Przemówienie w Radzie Europy, 25 XI), ORpol. 35(2014), ORpol. 35(2014) nr 12, s. 14-18.

2015

19. *Prorocze świadectwo przemienia społeczeństwo* (Homilia podczas Mszy św., Manila, 16 I), ORpol. 36(2015) nr 2, s. 16-17.

NOTY O AUTORACH

Iwona B a r w i c k a - T y l e k, doktor, politolog, psycholog. Urodzona w 1975 r. w Gorlicach. Studia z zakresu politologii i psychologii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

Od 1999 r. pracownik UJ, obecnie (od 2007 r.) adiunkt w Katedrze Doktryn Politycznych i Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji.

Główne obszary badań: filozofia edukacji, metodologia nauk humanistycznych, filozofia polityczna, historia myśli politycznej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Portrety wolności. Studium z historii idei i postmodernizmu „stosowanego”* (2009); *Historia myśli ustrojowej i społecznej* (współautor, 2009). Sekretarz redakcji i współautorka *Słownika Doktryn Politycznych* (od t. 3).

Rémi B r a g u e, profesor, filozof. Urodzony w 1947 r. w Paryżu. Studia z zakresu filozofii na Sorbonie.

Wykładowca Université de Paris I Panthéon-Sorbonne i Uniwersytetu Ludwiga Maximiliana w Monachium.

Członek Académie Catholique de France i Institut de France.

Wyróżniony Nagrodą Ratzingera.

Główne obszary badań: historia średniowiecznej filozofii arabskiej, żydowskiej i chrześcijańskiej, filozofia religii.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Europe, la voie romaine* (1992, wyd. pol. *Europa, droga rzymska*, 2012); *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers* (1999); *Introduction au monde grec: études d'histoire de la philosophie* (2005); *La loi de Dieu: Histoire philosophique d'une alliance* (2005); *Au moyen du Moyen Âge: Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam* (2006); *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres* (2008); *Image vagabonde. Essai sur l'imaginaire baudelairien* (2008); *Les Ancres dans le Ciel* (2011); *Modérément moderne* (2014); *Le Règne de l'homme: Genèse et échec du projet moderne* (2015).

Adam F i t a s, doktor habilitowany, literaturoznawca. Urodzony w 1970 r. w Kolbuszowej. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1994 r. pracownik KUL, obecnie adiunkt w Katedrze Teorii i Antropologii Literatury w Instytucie Filologii Polskiej na Wydziale Nauk Humanistycznych.

Główne obszary badań: polska proza współczesna, literatura dokumentu osobistego.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Model powieści Józefa Mackiewicza* (1996); *Głos z labiryntu. O pismach Karola Ludwika Konińskiego* (2003); *Zamiast eposu. Rzecz o „Dziennikach” Zofii Nałkowskiej* (2011).

Mirosława H a n u s i e w i c z - L a v a l l e, profesor, historyk literatury. Urodzona w 1963 r. w Gliwicach. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1987 r. zatrudniona w Katedrze Literatury Staropolskiej KUL, od 1999 r. kierownik tejże katedry. W latach 1999-2002 dyrektor Instytutu Filologii Polskiej KUL. Twórcza i pierwszy dyrektor

Kolegium Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych KUL (w latach 2000-2006). Od 1991 do 2007 r. współpracownik Fundacji Jana Pawła II w Rzymie. Od 2006 r. redaktor naczelny „Roczników Humanistycznych”.

Członek Rady Redakcyjnej „Odrodzenia i Reformacji w Polsce” (w latach 2008-2011) oraz Rady Naukowej Instytutu Badań Literackich PAN (w latach 2005-2010). Członek-korespondent Polskiej Akademii Umiejętności, członek Komitetu Nauk o Literaturze Polskiej Akademii Nauk, Towarzystwa Naukowego KUL i Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza.

Główne obszary badań: literatura religijna i erotyczna XVI-XVII wieku, zagadnienia komparatystyczne, problemy przekładu staropolskiego, języka artystycznego, tradycji humanistycznej i biblijnej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Świat podzielony. O poezji Sebastiana Grabowieckiego* (1994); *Literatura polskiego baroku w kręgu idei* (współred., 1995); *Religijność literatury polskiego baroku* (współred., 1995); *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku* (1998); *Świt i zmierzch baroku* (współred., 2002); *Śmiech i łzy w kulturze staropolskiej* (współred., 2003); *Pięć stopni miłości. O wyobraźni erotycznej w polskiej poezji barokowej* (2004); *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej* (red., 2009).

Ferenc H ö r c h e r, profesor, filozof, historyk idei, poeta. Urodzony w 1964 r. Studia z zakresu literatury angielskiej i estetyki na Uniwersytecie Loranda Eötvösa w Budapeszcie.

Dyrektor Instytutu Filozofii Węgierskiej Akademii Nauk, dyrektor studiów doktoranckich z zakresu teorii politycznej na Katolickim Uniwersytecie Pétera Pázmánya w Budapeszcie.

Członek Stowarzyszenia Filozofów Węgierskich.

Główne obszary badań: historia myśli politycznej, historia estetyki, filozofia polityki.

Najważniejsze publikacje książkowe w języku angielskim: *Prudentia Iuris: Towards a Pragmatic Theory of Natural Law* (2000); *Aspects of the Enlightenment: Aesthetics, Politics and Religion* (współred., 2004); *Of the Usefulness of the Humanities. A bölcsészettudományok hasznáról* (2014).

Maciej K a s p r z y k, magister, filozof. Urodzony w 1989 r. w Ełku. Studia z zakresu filozofii, filologii polskiej i administracji na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie. Obecnie doktorant w Instytucie Filozofii tegoż uniwersytetu.

Główne obszary badań: filozofia prawa i kryminologia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Filozofia prawa Lubelskiej Szkoły Filozoficznej* (2014); *Terroryzm – odmiany i filozoficzna interpretacja* (2014); *Kryminologia w historycznej i filozoficznej perspektywie poznawczej* (współautor, 2014).

Maciej S. K u d e l s k i, student trzeciego roku prawa na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Urodzony w 1993 r. w Lublinie.

Główne obszary zainteresowań: filozofia prawa i prawo karne.

Autor artykułów z zakresu powyższych dziedzin.

Catherine M a l a b o u, profesor, filozof. Urodzona w 1959 r. Studia z zakresu filozofii na Sorbonie oraz w École Normal Supérieure de Fontenay-Saint-Cloud w Lyonie.

Wykładowca w Kingston University w Londynie, European Graduate School w Saas-Fee w Szwajcarii, na Université Paris Ouest Nanterre La Défense oraz w New School for Social Research w Nowym Jorku.

Główne obszary badań: filozofia europejska (w szczególności myśl Hegla, Heideggera i Deridy), neurobiologia i neuropsychoanaliza.

Najważniejsze publikacje książkowe: *L'Avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique* (1996); *Voyager avec Jacques Derrida – La Contre-allée* (współautor, 1999); *Plasticité* (1999); *Le Change Heidegger, du fantastique en philosophie* (2004); *La Plasticité au soir de l'écriture* (2004);

Les Nouveaux Blessés: de Freud a la neurologie: penser les traumatismes contemporains (2007); *Ontologie de l'accident: Essai sur la plasticité destructrice* (2009); *Changer de différence, le féminin et la question philosophique* (2009); *La Grande Exclusion, l'urgence sociale, thérapie et symptômes* (2009); *Sois mon corps* (współautor, 2010); *Self and Emotional Life: Merging Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience* (współautor, 2013); *Avant demain. Épigenèse et rationalité* (2014).

Dawid M a t u s z e k, magister, teoretyk literatury. Urodzony w 1984 r. w Rydułtowach na Górnym Śląsku. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Śląskim.

Od 2013 r. asystent w Zakładzie Poetyki Historycznej i Sztuki Interpretacji Instytutu Nauk o Literaturze im. Ireneusza Opackiego na Wydziale Filologicznym UŚ.

Główne obszary badań: psychoanaliza, teoria literatury, męskość w kulturze polskiej, ludologia. Autor artykułów z powyższych dziedzin.

Jarosław M e r e c k i SDS, doktor, filozof. Urodzony w 1960 r. w Bisztyнку (ziemia olsztyńska). Studia z zakresu teologii w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie koło Wrocławia, z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein).

W latach 1991-2001 wykładowca etyki w WSD Salwatorianów w Bagnie. Od 1991 r. współpracownik Istituto Polacco di Cultura Cristiana w Rzymie. Od 1994 r. pracownik Instytutu Jana Pawła II KUL, od 2000 r. zastępca redaktora naczelnego kwartalnika „Ethos”. Obecnie wykładowca antropologii filozoficznej i etyki w Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Współpracownik „Jazz Forum”.

Członek nadzwyczajny Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino.

Główne obszary badań: etyka, związki etyki z antropologią (zwłaszcza teoria prawa naturalnego), filozofia polityki.

Publikacje książkowe: *Rocco Buttiglione. Doktorat honoris causa KUL* (red., 1994); *Wokół encykliki „Veritatis splendor”* (red., 1994); *Europa jako pojęcie filozoficzne* (współautor, 1996); *ABC etyki* (współautor, 1996); *Spór o prawo naturalne* (2001); *Corpo e trascendenza. L'Antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II* (2015). Tłumacz literatury filozoficznej i teologicznej, m.in. książek R. Buttiglione, R. Spaemanna, J. Maritaina, V. Possentiego, O. Höffego, J. Ratzingera.

Tomasz P e c i a k o w s k i, magister, socjolog. Urodzony w 1984 r. w Warszawie. Studia z zakresu socjologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z zakresu politologii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

Od 2012 r. asystent w Katedrze Filozofii Społecznej Instytutu Socjologii KUL. Sekretarz redakcji „Roczników Nauk Społecznych”.

Główne obszary zainteresowań: socjologia wiedzy (w szczególności: inteligencja i intelektualiści), socjologia polityki, ideologie polityczne, teorie mediów.

Krzysztof P o l i t, doktor habilitowany, filozof. Urodzony w 1958 r. w Michałowie. Studia z zakresu filozofii i historii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Od 1984 r. zatrudniony kolejno w: Instytucie Nauk Politycznych Akademii Rolniczo-Technicznej w Olsztynie (1984-1985), Instytucie Historii UMCS (1985-1987), Instytucie Nauk Społecznych Akademii Medycznej w Białymstoku (1987-1992). Od 1992 r. adiunkt w Zakładzie Etyki i Estetyki w Instytucie Filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS oraz w Instytucie Nauk Humanistycznych ówczesnej Akademii Medycznej w Lublinie. Od 2001 r. adiunkt w Zakładzie Etyki Wydziału Filozofii i Socjologii UMCS.

Główne obszary badań: filozofia hiszpańska (w szczególności twórczość José Ortegi y Gasseta oraz myśl społecznofilozoficzna Miguela de Unamuno), etyka i filozofia człowieka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Sztuka awangardy w teoriach estetycznych* (2000); *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasseta* (2005); *Natura. Społeczeństwo. Historia. Socjalizm i poglądy filozoficzno-społeczne młodego Miguela de Unamuno* (2013).

Adam P o t k a y, profesor, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii angielskiej w Cornell University w Ithaca w stanie Nowy Jork, na The Johns Hopkins University w Baltimore w stanie Maryland i w Rutgers University (The State University of New Jersey) w USA.

W latach 1986-1988 wykładowca w Rutgers University. Od 1990 r. pracownik naukowo-dydaktyczny William and Mary College w Williamsburgu w stanie Virginia (USA).

Główne obszary badań: literatura osiemnastowieczna i romantyczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *The Fate of Eloquence in the Age of Hume* (1994); *Black Atlantic Writers of the Eighteenth Century: Living the New Exodus in England and the Americas* (współred., 1995); *The Passion for Happiness: Samuel Johnson and David Hume* (2000); *The Bible as the Root of Western Literature: Stories, Poems, and Parables* (współautor, 2003, audio-book); *The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism* (2007, wyróżniona Harry Levin Prize); *Wordsworth's Ethics* (2012).

Magdalena R e m b o w s k a - P ł u c i e n n i k, doktor habilitowany, profesor IBL PAN, literaturoznawca. Urodzona w 1975 r. w Zgierzu. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Łódzkim.

Od 2003 r. pracownik Instytutu Badań Literackich PAN, obecnie (od 2013 r.) kierownik Pracowni Poetyki Historycznej.

Life Member of Clare Hall College w Cambridge (w Wielkiej Brytanii)

Wyróżniona m.in. nagrodą Prezesa Rady Ministrów i nominacją do Nagrody im. J. Długosza.

Główne obszary badań: teoria literatury, historia literatury, narratologia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Poetyka i antropologia. Cykl podolski W. Odojewskiego* (2004); *Poetyka intersubiektywności. Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX w.* (2012).

Magdalena S a g a n i a k, doktor habilitowany, profesor UKSW, literaturoznawca, filozof. Urodzona w 1962 r. w Warszawie. Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1994-1999 zatrudniona na stanowisku redaktora w Redakcji Słowników Języka Polskiego Wydawnictwa Naukowego PWN. Od 1999 r. pracownik naukowy Instytutu Filologii Polskiej na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, obecnie kierownik Katedry Teorii Literatury.

Członek Laboratorium Przekładu Międzykulturowego (w latach 1980-1997 sekretarz naukowy), Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza i Stowarzyszenia im. Stefana Żeromskiego. Członek założyciel Komitetu Kryzysowego Humanistyki Polskiej.

Wyróżniona Medalem Komisji Edukacji Narodowej.

Główne obszary badań: teoria literatury, poetyka teoretyczna, estetyka, historia literatury okresu Romantyzmu (w szczególności zagadnienie doświadczenia wewnętrznego i mistyki w późnej twórczości Juliusza Słowackiego), teoria poznania, filozofia języka i leksykologia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Mistyka i wyobrażenia. Słowackiego romantyczna teoria poezji* (2000); *Człowiek i doświadczenie wewnętrzne. Późna twórczość Mickiewicza i Słowackiego* (2009); *Medytacja. Sposób poznania, postawa intelektualna, gatunek dyskursu* (współred., 2010).

Roger S c r u t o n, profesor, filozof, pisarz, kompozytor. Urodzony w 1944 r. Studia z zakresu filozofii w Jesus College w Cambridge oraz w Birkbeck College w Londynie.

W latach 1971-1992 wykładowca w Brikbeck College w Londynie, a od 1992 r. na Boston University, w American Enterprise Institute for Public Policy Research w Waszyngtonie oraz na University of St Andrews w Szkocji.

Redaktor naczelny „The Salisbury Review”, członek redakcji „British Journal of Aesthetics”.

Założyciel Conservative Philosophy Group. Członek Ethics and Public Policy Center.

Główne obszary badań: historia filozofii, filozofia polityki i estetyka.

Publikacje książkowe tłumaczone na język polski: *The Meaning of Conservatism* (1980, wyd. pol. *Co znaczy konserwatyzm?*, 2002); *A Dictionary of Political Thought* (1982, wyd. pol. *Słownik myśli politycznej*, 2002); *Thinkers of the New Left* (1985, wyd. pol. *Intelektualiści nowej lewicy*, 1998); *Sexual Desire: A Moral Philosophy of the Erotic* (1986, wyd. pol. *Pożądanie*, 2009); *Spinoza* (1987, wyd. pol. *Spinoza*, 2006); *Xanthippic Dialogues* (1993, wyd. pol. *Dialogi ksantypiczne*, 2005); *An Intelligent Person's Guide To Philosophy* (1996, wyd. pol. *Przewodnik po filozofii dla inteligentnych*, 2000); *An Intelligent Person's Guide to Modern Culture* (1998, wyd. pol. *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych*, 2006); *The West and the Rest. Globalisation and the Terrorist Threat* (2002, wyd. pol. *Zachód i cała reszta. Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, 2003); *Culture Counts: Faith and Feeling in a World Besieged* (2007, wyd. pol. *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*, 2010); *I Drink Therefore I am: A Philosopher's Guide to Wine* (2009, wyd. pol. *Piję, więc jestem*, 2011); *The Uses of Pessimism: And the Danger of False Hope* (2010, wyd. pol. *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*, 2012).

Dariusz Skórczewski, doktor habilitowany, literaturoznawca. Urodzony w 1967 r. w Kielcach. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1992 r. pracownik KUL, od 2004 r. adiunkt w Katedrze Teorii i Antropologii Literatury. W latach 2001-2004 visiting scholar w Rice University w Houston, a w latach 2006-2007 w University of Illinois w Chicago.

Członek Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza i Association for Slavic, East European, and Eurasian Studies (ASEES).

Główne obszary badań: teoria literatury, studia postkolonialne, krytyka literacka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Aby rozpoznać siebie. Rzecz o Andrzeju Kijowskim krytyku literackim i publicyście* (1996); *Spory o krytykę literacką w Dwudziestoleciu międzywojennym* (2001); *The Task of Interpretation: Hermeneutics, Psychoanalysis and Literary Studies* (współred., 2009); *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny* (2013, nominacja do Nagrody Identitas); *Melancholia: The Disease of the Soul* (współred., 2014).

Ks. Jerzy Zymlik, profesor, teolog, poeta. Urodzony w 1953 r. w Pszowie na Górnym Śląsku. Studia teologiczne w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1979-1986 wikariusz w Siemianowicach Śląskich i Chorzowie Batorym. W latach 1991-2008 pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, m.in. kierownik Katedry Chrystologii. Od 2005 r. pracownik Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, obecnie Katedry Teologii Dogmatycznej i Duchowości. Wieloletni współpracownik redakcji „Gościa Niedzielnego”.

W latach 2004-2014 członek watykańskiej Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

Laureat nagrody „Ślad” im. biskupa Jana Chrapka.

Główne obszary badań: teologia dogmatyczna, w szczególności chrystologia, metodologia teologii, teologia kultury.

Najważniejsze publikacje książkowe: *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako „locus theologicus”* (1994); *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza. Teologia literatury* (1996); *Teologia w krainie pepsi-coli* (1999); *Teologia na początek wieku* (2001); *Akropol z holdy, czyli teologia Śląska* (2002); *Wszystko zjednoczyć w Chrystusie*.

Teologia, poezja, życie (2003); *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury* (2004); *Cień rzeczy duchowych* (2006); *O teologii dzisiaj* (2006); *Wędrowki, rekolekcje, blask* (2006); *Traktat o Bogu Jedynym* (2006); *Teologia. Rozmowa o Bogu i człowieku* (2008); *Poezja i teologia* (2009); *Teologia na usługach wiary, bliższa życiu... w 30 lat później* (2011); *Chodzi o Boga* (2012), *Theologia benedicta* (t. 1-3, 2010; 2012; 2015) oraz tomów poezji, m.in. *Śmiech i płacz* (2000); *Błękit* (2003); *Cierpliwość Boga* (2006); *Czułość, siła i drżenie* (2009); *Hilasterion* (2014).

Jolanta Z d y b e l, doktor habilitowany, filozof. Urodzona w 1957 r. w Żarnowie (w powiecie opoczyńskim). Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

Od 1981 r. zatrudniona w UMCS. W latach 1981-2009 pracownik Zakładu Historii Filozofii Nowożytniej, od 2009 kierownik Zakładu Historii Myśli Społecznej w Instytucie Filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii.

Główne obszary badań: filozofia społeczeństwa, filozofia polityki, etyka społeczna, filozofia współczesna ze szczególnym uwzględnieniem najnowszych koncepcji rozwijanych przez przedstawicieli filozofii angloamerykańskiej, a także nowych trendów i zjawisk polityczno-społeczno-kulturowych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Filozofia Robina George'a Collingwooda* (1997); *Między wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre'a* (2005); *Filozofia polityki współcześnie* (współred., 2013).

THE FUTURE OF THE HUMANITIES

ABSTRACTS

FROM THE EDITORS – Why Personalism Needs the Humanities (D.Ch.)

Why personalism needs the humanities might seem apparently obvious. Both the philosophical approach focusing on the person conceived of as unique among all the beings and the multifaceted scrutiny of the various aspects of the human world share the same key concept, namely, that of the human being. Why then address the need for the humanities from the standpoint of personalism rather than from the vantage point of philosophy as such? After all, any and every philosophy, even if it deliberately rejects attempts at developing anthropology, either presupposes some concept of the human being or at least implies one. However, it seems that personalism, in its conceptual grasp of the human being as ‘person’ and in emphasizing the person’s ‘separateness,’ or uniqueness and distinctiveness, in particular the person’s inherent dignity, has grasped the meaning of humanity precisely in the dimension that is constitutive of the humanities. The research conducted in them might be further described as, on the one hand, a continuous ‘discovery’ of the human being in his or her personal uniqueness and, on the other, an analysis and critique of the ways in which humanity is accomplished through culture. This latter consideration is usually paired with reflection on the multifarious meanings of the phenomenon in question.

Despite the complexity of the personalist approach and the multitude of its varieties, any definition of the human person it proposes will always be restricted to philosophy and, consequently, the concept of person built upon it will always be general and theoretical. Much as personalists do their best at providing a systematic description of the person as a being among others (an instance of which may be found in Karol Wojtyła’s *Acting Person*¹), the result of their work will always remain in a sense static, since it is anchored in theory and does not involve illustration pointing to specific human experience. Philosophical, or rather theoretical reflection, and in particular the reflection termed as ‘moral philosophy,’ in order to be compelling, needs a specific complement, or an exemplification, demonstrating its rightness or validity by means of recourse to individual or communal experience. Interestingly, a period when personalism would find such a complement in the actual life in Poland was the closing decades of the twentieth century: The ethics that focused on the normative power of truth, proclaiming the dictate of conscience as the ultimate moral

¹ See Karol Wojtyła, *The Acting Person*, transl. by Andrzej Potocki (Dordrecht–Boston–London: D. Reidel Publishing Company, 1979).

norm and thus defending human consciences from the pressures the oppressive regime was exerting on them, found its correspondence in the social demands succinctly expressed in the popular poster saying, “May Poland be Poland. $2 + 2$ must always equal four.”² However, the turning points of history (as indicated already by the sense of the concept of a ‘turning point’) are not very frequent, and philosophical thought, in particular in its personalist variety, must continuously seek other ‘nutrients’ that will enable its further development and expansion. This somewhat methodologically justified ‘gap’ in personalism, which consists in its being confined to the theory, is filled precisely by the humanities which scrutinize the manifestations of human experience, whether it be individual or collective, involving an entire nation or even humanity, and apply to them their constitutive category of understanding. Broadly conceived humanistic disciplines, to mention only literary studies, anthropology, philology, musicology, history, history of art, archaeology, sociology, psychology, and economics, on the one hand provide a continuous commentary on culture, and on the other participate in its development by showing, on many various levels, the functioning of the specifically human ‘I may—I don’t have to—I want to,’³ which is constitutive of the autonomy of the person, the subject of individual and social life as well as culture and history, and which thus remains among the crucial themes developed by the personalist reflection. Without the contribution of the humanities, which demonstrate the richness of personal, as well as non-personal aspects of human life, the personalist conception of the human being would be in danger of stagnation, and the definition of the person formulated in the personalist vein might easily become anachronistic. One might risk the contention that by showing the complexity of the human life and the human fate, and by ‘extracting’ the singularity that distinguishes humans from other beings, the humanities provide personalism with a life-giving substance which enables an increasingly deeper and more complete understanding of the reality of the person, in particular of the person’s moral choices and decisions.

The mentioned need for understanding which inspires the humanities (as well as the human culture as such) and which by its nature involves the freedom of thought paired with genuine commitment to the research object has been lately subject to efforts intended to ‘fashion’ it so that it will fit into the paradigm of utility, confidently paving its way to successive areas of human life and claiming the right to regulate intellectual activity as well as to reorganize the universities, which are its traditional centers (and sanctuaries of the humanities), so that it will serve a ‘socially beneficial’ purpose. The present evolution of universities, which we do not hesitate to call a ‘devolution,’ is not characteristic of Polish universities exclusively. The British literary theorist Terry Eagleton writes that universities in Great Britain have also been subordinated to the principles of the so-called economy of knowledge and governing them resembles managing a profit generating company.

² See Tadeusz Styczeń, SDS, “Wolność wbrew prawdzie o człowieku,” in Tadeusz Styczeń, SDS, *Dziela zebrane*, ed. Alfred M. Wierzbicki, vol. 4, *Wolność w prawdzie*, ed. Kazimierz Krajewski (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, 2013), 149–163.

³ See Tadeusz Styczeń, SDS, *Wolność w prawdzie*, in Tadeusz Styczeń, SDS, *Dziela zebrane*, vol. 4, 24–29.

“Instead of government by academics there is rule by hierarchy, a good deal of Byzantine bureaucracy, junior professors who are little but dogsbodies, and vice chancellors who behave as though they are running General Motors. Senior professors are now senior managers, and the air is thick with talk of auditing and accountancy. Books—those troglodytic, drearily pretechnological phenomena—are increasingly frowned upon. At least one British university has restricted the number of bookshelves professors may have in their offices in order to discourage ‘personal libraries’.... since paper is now passé. Philistine administrators plaster the campus with mindless logos and issue their edicts in barbarous, semiliterate prose.... British vice chancellors have been destroying their own universities for years, but rarely as literally as that.... In the midst of this debacle, it is the humanities above all that are being pushed to the wall. The British state continues to distribute grants to its universities for science, medicine, engineering, and the like, but it has ceased to hand out any significant resources to the arts. It is not out of the question that if this does not change, whole humanities departments will be closed down in the coming years.... There has ... been less incentive for academics to devote themselves to their teaching, and plenty of reason for them to produce for production’s sake, churning out supremely pointless articles, starting up superfluous journals online, dutifully applying for outside research grants regardless of whether they really need them, and passing the odd pleasant hour padding their CVs.... As professors are transformed into managers, so students are converted into consumers.... If the student fails, it is the professor’s fault.... One result of this hot pursuit of the student purse is the growth of courses tailored to whatever is currently in fashion among 20-year-olds. In my own discipline of English, that means vampires rather than Victorians, sexuality rather than Shelley, fanzines rather than Foucault, the contemporary world rather than the medieval one.... According to the British state, all publicly funded academic research must now regard itself as part of the so-called knowledge economy, with a measurable impact on society. Such impact is rather easier to gauge for aeronautical engineers than ancient historians. Pharmacists are likely to do better at this game than phenomenologists.... In general, the idea is that universities must justify their existence by acting as ancillaries to entrepreneurship.”⁴

The diagnosis formulated by Eagleton surprisingly resembles the insights provided by the authors of the articles we have collected in the present volume. Yet it seems utterly improbable that the present situation with which the universities have to cope and the first victim of which are the humanities, deprived of any alliances with entrepreneurship, results from deliberately bad intentions on anybody’s part. Rather, it seems that the restrictions that deprive those pursuing the humanities of the freedom of research and deny them the right to keeping its high quality might be seen in the light of the category of false hope, convincingly described elsewhere by Roger Scruton, one of the authors of the present volume.⁵ Apparently it is this kind of hope that also incites the belief in the so-

⁴ Terry Eagleton, “The Slow Death of the University,” *The Chronicle of Higher Education*, April 6, 2015, <http://chronicle.com/article/The-Slow-Death-of-the/228991/>.

⁵ See Roger Scruton, *The Uses of Pessimism and the Danger of False Hope* (New York: Oxford University Press, 2010).

cially beneficial nature of adjusting and controlling the need for understanding so that the humanities will simply respond to short-term practical challenges and might be adapted to the needs of an average ‘consumer’ student as well as to the demands of grant givers who claim the responsibility to determine the direction in which they should be developed.

Yet false hope and false stereotype generally exhibit a surprising permanence, and the mark they make on culture remains there for years on end. While it would probably be absurd to say that a ministerial functionary may be undermining the foundations of the Western civilization by tediously working out successive tools of scientometrics which will exclude more areas of the humanities from the potential research field (and by seeing to such concepts being obediently implemented), we are undoubtedly facing a variety of the ‘anthill effect’ in this case, and once we realize how many such ‘anthills’ there are currently at work, we cannot but feel a real threat to culture, and even more so if we recall—which Eagleton stresses—that “educating the young, like protecting them from serial killers, should be regarded as a social responsibility, not as a matter of profit.”⁶ Yet while pondering the future of the humanities, one should perhaps have in mind that, unlike the experimental sciences, they do not need high expenditure and those who pursue them are usually passionate about their research interests, while the need for understanding, as well as the need to articulate this understanding, has always been prominent in the social history of humankind and produced impressive results also—or perhaps above all—in the epochs when ‘digitalization’ was an unknown concept. Regarding the engineers of today’s model of the university, which remains a university only by its name, one might quote Michel Houellebecq opinion that “in our societies, it is important for people to feel ashamed of themselves,”⁷ and only wish that, together with all those who blindly implement their visions, they will not escape the experience of shame, and that it will be a deeply personal shame before themselves.

The current volume was designed as a forum for scholars who conduct research in the humanities and who wished to participate in the debate on the future of their disciplines, which are deeply significant not only to personalism, but also to broadly understood culture. However, the intention of the editors was that the articles should not only address the dilemmas faced by scholars dealing with the humanities today, but also provide a reflection on those dimensions of the humanist disciplines which contribute to modern culture in a special way.

The debate on a reality one still needs to confront is never easy, since its object is in process of being shaped and not infrequently evades a conceptual grasp. Yet after a time, and occasionally after a long time, such a debate usually proves instructive. At least it was so in the case of the debate on the question of “What is Enlightenment?”, began by *Berlinische Monatsschrift* in November 1784. Although eventually only one opinion was published – the one offered by

⁶ Eagleton, “The Slow Death of the University.”

⁷ Michel Houellebecq, Letter to Bernard-Henry Lévy, May 20, 2008, transl. by Frank Wynne, in Michel Houellebecq, Bernard-Henry Lévy, *Public Enemies*, transl. by Frank Wynne and Miriam Frendo (London: Atlantic Books 2011), 224.

Immanuel Kant – two hundred years later it inspired Michel Foucault to write an essay addressing this same question,⁸ and it does not cease to intrigue other contemporary researchers, as can be seen in the article by Catherine Malabou. The present volume also introduces a new standing column of *Ethos* in which the editors wish to publish articles inspired by the intellectual heritage of Karol Wojtyła–Pope John Paul II, on whose idea the journal was founded and who addressed such distinct issues as the philosophy and dignity of the human person, the meanings of culture and human work, and the mission of the university. The personalist and humanist dimension of his thought, both in its philosophical and theological focus, provides an invitation for modern scholars to develop ideas relevant to the contemporary times, having adopted his humanist and personalist optics.

JOHN PAUL II – In the Name of the Future of Culture

Genus humanum arte et ratione vivit (cf. St. Thomas, commenting on Aristotle, in *Post. Analyt.* n. 1). These words of one of the greatest geniuses of Christianity, who was at the same time a fruitful continuer of the thought of antiquity, take us beyond the circle and contemporary meaning of Western culture, whether it is Mediterranean or Atlantic. They have a meaning that applies to humanity as a whole, where the different traditions that constitute its spiritual heritage and the different periods of its culture meet. The essential meaning of culture consists, according to the words of St. Thomas Aquinas, in the fact that it is a characteristic of human life as such. *Man lives a really human life thanks to culture.* Human life is culture in this sense too that, through it, man is distinguished and differentiated from everything that exists elsewhere in the visible world: man cannot do without culture.

Culture is specific way of man's 'existing' and 'being.' Man always lives according to a culture which is specifically his, and which, in its turn, creates among men a tie which is also specifically theirs, determining the inter-human and social character of human existence. *In the unity* of culture as the specific way of human existence, there is rooted at the same time the *plurality of cultures* in the midst of which man lives. In this plurality, man develops without losing, however, the essential contact with the unity of culture as the fundamental and essential dimension of his existence and his being.

Man who, in the visible world, is *the only ontic subject of culture*, is also *its only object and its term*. Culture is that through which man as man becomes more man, 'is' more, has more access to 'being.' The fundamental distinction between what man is and what he has, between being and having, has its foundation there too. Culture is always in an essential and necessary relationship to what man is, whereas its relationship to what he has, to his 'having,' is not secondary, but entirely relative. All man's 'having' is important for culture, is a factor creative

⁸ See Michel Foucault, "What is Enlightenment?" In Michel Foucault, *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, (New York: Pantheon Books, 1984), 32–50. See also <http://foucault.info/documents/whatisenlightenment/foucault.whatisenlightenment.en.html>.

of culture, only to the extent to which man, through his 'having,' can at the same time 'be' more fully as a man, become more fully a man in all the dimensions of his existence, in everything that characterizes his humanity. The experience of the various eras, without excluding the present one, proves that people think of culture and speak about it *in the first place in relation to man* then only *in a secondary and indirect way in relation to the world of his products*. That in no way detracts from the fact that we judge the phenomenon of culture on the basis of what man produces, or that we draw from that, at the same time, conclusions about man. Such an approach—a typical way of the 'a posteriori' process of knowledge—contains in itself the possibility of going back, in the opposite direction, to ontic-causal dependencies. Man, and only man, is the 'protagonist,' or 'architect' of culture: man, and only man, expresses himself in it and finds his own balance in it.

All of us present here meet *on the ground of culture, the fundamental reality* which unites us and which is at the basis of the establishment and purposes of UNESCO. We thereby meet around man and, in a certain sense, in him, in man. This *man* who expresses himself and objectivizes himself in and through culture, is *unique, complete, and indivisible*. He is at once subject and architect of culture. Consequently, he cannot be envisaged solely as the resultant—to give only one example—of the production relations that prevail at a given period. Is this criterion of production relations not at all, then, *a key to the understanding* of man's historicity, to the understanding of his culture and of the multiple forms of his development? Certainly, this criterion is a key, and even a precious key, but it is not the fundamental, constitutive one. Human cultures reflect, there is no doubt, the various systems of production relations, however, it is not such and such a system that is at the origin of culture, but man, man who lives in the system, who accepts it or tries to change it. A culture without human subjectivity and without human causality is inconceivable: in the cultural field, *man is always the first fact: man is the prime and fundamental fact* of culture. And he is so, always, in his totality: *in his spiritual and material subjectivity as a complete whole*. If the distinction between spiritual culture and material culture is correct with respect to the character and content of the products in which the culture is manifested, it is necessary to note at the same time that, on the one hand, the works of material culture always show a *spiritualization of matter*, a submission of the material element to man's spiritual forces, that is, his intelligence and will—and that, on the other hand the works of spiritual culture manifest, specifically, a *materialization of the spirit*, an incarnation of what is spiritual. In cultural works, this double characteristic seems to be equally of prime importance and equally permanent.

Here is, therefore, by way of theoretical conclusion, a sufficient basis to understand culture through the complete man, through the whole reality of his subjectivity. Here is also—in the field of action—a sufficient basis to seek always in culture the complete man, the whole man, in the whole truth of his spiritual and corporeal subjectivity, the basis which is sufficient in order *not to superimpose* on culture—a truly human system, a splendid synthesis of spirit and body—*preconceived divisions and oppositions*. In fact, whether it is a question of an absolutization of matter in the structure of the human subject, or, inversely, of an absolutization of the spirit in this same structure, neither expresses the truth

about man or serves his culture.... The considerations I have just made show clearly that *the primacy and essential task of culture* in general, and also of all culture, *is education*. Education consists in fact in enabling man to become more man, to 'be' more and not just to 'have' more and consequently, through everything he 'has,' everything he 'possesses,' to 'be' man more fully. For this purpose man must be able to 'be more' not only 'with others,' but also 'for others.' Education is of fundamental importance for the formation of inter-human and social relations. Here too, I touch upon a set of axioms on the basis of which the traditions of Christianity that have sprung from the Gospel meet the educative experience of so many well-disposed and deeply wise men, so numerous in all centuries of history. In our age, too, there is no lack of them, of these *men who reveal themselves as great*, simply through their *humanity which they are able to share* with others, in particular with the young. At the same time, the symptoms of crises of all kinds to which there succumb environments and societies which are among those best-off in other ways—crises which affect above all young generations—vie with each other in bearing witness that the work of man's education is *not carried out only with the help of institutions*, with the help of organized and material means, however, excellent they may be. They also show that the most important thing is always man, man and his *moral authority* which comes from the truth of his principles and from the conformity of his actions with these principles.... There is no doubt that the first and fundamental cultural fact is the spiritually mature man, that is, a dully educated man, a man capable of educating himself and educating others. Nor is there any doubt that the first and fundamental dimension of culture is healthy morality: *moral culture*.

Certainly, there are many particular questions in this field, but experience shows that everything is connected, and that these questions are set in systems that plainly depend upon one another. For example, in the process of education as a whole, and of scholastic education in particular, has there not been a *unilateral shift towards instruction in the narrow sense of the word*? If we consider the proportions assumed by this phenomenon, as well as the systematic increase of instruction which refers solely to what man possesses, is not man himself put more and more in the shade? That leads, then, to a real *alienation of education* instead of working in favor of what man must 'be,' it works solely in favor of what man can take advantage of in the field of 'having,' of 'possession.' The further stage of this alienation is to accustom man, by depriving him of his own subjectivity, to being the *object of multiple manipulations*: ideological or political manipulations which are carried out through public opinion; those that are operated through monopoly or control, through economic forces or political powers, and the media of social communication; finally, the manipulation which consists of teaching life as a specific manipulation of oneself.

These dangers in the field of education seem to threaten above all societies with a more developed technological civilization. These societies are confronted with man's specific *crisis* which consists in a *growing lack of confidence with regard to his own humanity*, to the meaning of the fact of being a man, and to the affirmation and joy derived from it, which are a source of creation. Modern civilization tried to impose on man a series of *apparent imperatives*, which its spokesmen justify by recourse to the principle of development and progress.

Thus, for example, instead of respect for life, 'the imperative' of getting rid of life and destroying it, instead of love which is the responsible communion of persons, 'the imperative' of the maximum sexual enjoyment apart from any sense of responsibility; instead of the primacy of truth in actions, the 'primacy' of behavior that is fashionable, of the subjective, and of immediate success.

In all that there is indirectly expressed a great *systematic renunciation* of the healthy ambition of being a man. Let us be under no illusions: the system that is constructed on the basis of these false imperatives, these fundamental renunciations, may determine the future of man and the future of culture.

If in the name of the future of culture, it must be proclaimed that man has the right to 'be' more, and if for the same reason it is necessary to demand a healthy *primacy of the family* in the overall work of educating man to real humanity, *the law of the Nation* must be set along the same line: it, too, must be placed at the basis of *culture and education*.

The Nation is, in fact, the great community of men who are united by various ties, but above all, precisely by culture. The Nation exists '*through*' culture and '*for*' culture, and it is therefore the great educator of men in order that they may 'be more' in the community. It is this community which possesses a history that goes beyond the history of the individual and the family. It is also in this community, with respect to which every family educates, that the family begins its work of education with what is the most simple thing, language, thus enabling man who is at the very beginning to learn to speak in order to become a member of the community of his family and of his Nation. In all that I am now proclaiming, which I will develop still further, my words express a particular experience, a *particular testimony* in its kind. I am the son of a Nation which has lived the greatest experience of history, which its neighbors have condemned to death several times, but which has survived and remained itself. It has kept its identity, and it has kept, in spite of partitions and foreign occupations, its national sovereignty, not by relying on the resources of physical power, but solely *by relying on its culture*. This culture turned out in the circumstances to be more powerful than all other forces. What I say here concerning the right of the Nation to the foundation of its culture and its future is not, therefore, the echo of any 'nationalism,' but it is always a question of a stable element of human experience and of the *humanistic perspective of man's development*. There exists a fundamental sovereignty of society which is manifested in the culture of the Nation. It is a question of the sovereignty through which, at the same time, man is supremely sovereign. When I express myself in this way, I am also thinking, with deep interior emotion, of *the cultures of so many ancient peoples* which did not give way when confronted with the civilizations of the invaders: and they still remain for man the source of his 'being' as a man in the interior truth of his humanity. I am also thinking with admiration of the *cultures of new societies*, those that are awakening to life in the community of their own Nation—just as my Nation awakened to life ten centuries ago—and that are struggling to maintain their own identity and their own values against the influences and pressure of models proposed from outside.

Addressing you, Ladies and Gentlemen, you have been meeting in this place for over thirty years now in the name of the primacy of the cultural realities of

man, human communities, peoples and Nations, I say to you: with all the means at your disposal, watch over the fundamental sovereignty that every Nation possesses by virtue of its own culture. Cherish it like the apple of your eye for the future of the great human family. Protect it! Do not allow this fundamental sovereignty to become the prey of some political or economic interest. Do not allow it to become a victim of totalitarian and imperialistic systems or hegemonies, for which man counts only as an object of domination and not as the subject of his own human existence. For them, too, the Nation—their own Nation or others—counts only as an object of domination and a bait for various interests, and not as a subject: the subject of sovereignty coming from the true culture which belongs to it as its own. Are there not, on the map of Europe and the world, Nations which have a *marvelous historic sovereignty* derived from their culture, and which are, nevertheless, deprived of their full sovereignty at the same time? Is this not an important point for the future of human culture, important above all in our age, when it is so urgent to eliminate the vestiges of colonialism?

This sovereignty which exists and which draws its origin from the specific culture of the Nation and society, from the primacy of the family in the work of education, and finally from the personal dignity of every man, *must remain the fundamental criterion* of the manner of dealing with the problem, an important one for humanity today, namely, that of *the media of social communication* (of the information which is bound up with them, and also of what is called ‘mass culture’). Since these media are ‘social’ media of communication, they cannot be *means of domination over others*, on the part of agents of political power as well as of financial powers which impose their program and their model. They must become the means—and what an important means!—of *expression* of this *society* which uses them, and which also ensures their existence. They must take into account the real needs of this society. They must take into account the culture of the Nation and its history. They must *respect the responsibility of the family in the field of education*. They must take into consideration the good of man, his dignity. They cannot be subjected to the criterion of interest, of the sensational and of immediate success but, taking into account ethical requirements, they must serve the construction of a ‘more human’ life.

Genus humanum arte et ratione vivit. Fundamentally, it is affirmed that *man is himself through truth*, and *becomes more himself through increasingly perfect knowledge of truth*. I would like to pay tribute here, Ladies and Gentlemen, to all the merits of your Organization and at the same time to the commitment and to all the efforts of the States and Institutions which you represent, in regard to the *popularization of instruction* at all grades and all levels, as regards the elimination of illiteracy, which signifies the lack of all instruction, even the most elementary, a lack which is painful not only from the point of view of the elementary culture of individuals and environments, but also from the point of view of socio-economic progress. There are distressing indications of delay in this field, bound up with a distribution of goods that is often radically unequal, and unjust, think of the situations in which there exist, alongside the plutocratic oligarchy limited in numbers, multitudes of starving citizens living in want. This delay can be eliminated not by way of bloody struggles for power, but above all, by means of *systematic alphabetization* through the spread and popu-

larization of instruction. An effort in this direction is necessary if it is then desired to carry out the necessary changes in the socio-economic field. Man, who "is more", thanks also to what he 'has,' and to what he 'possesses,' must *know how to possess*, that is, *to order and administer* the means he possesses, for his own good and for the common good. For this purpose, instruction is indispensable.

The problem of instruction has always been closely linked with the *mission of the Church*. In the course of the centuries, she founded schools at all levels; she gave birth to the mediaeval Universities in Europe: in Paris and in Bologna, in Salamanca, and in Heidelberg, in Krakow and in Louvain. In our age, too, she offers the same contribution wherever her activity in this field is requested and respected. Allow me to claim in this place for *Catholic families* the right which belongs to all families to educate their children in schools which correspond to their own view of the world, and in particular the strict right of Christian parents not to see their children subjected, in schools, to programs inspired by atheism. That is, indeed, one of the fundamental rights of man and of the family.

The system of education is organically connected with the system of the different orientations given to the way of *practicing and popularizing science*, a purpose which is served by high-level educational establishments, Universities and also, in view of the present development of specialization and scientific methods, specialized institutes. These are institutions of which it would be difficult to speak without deep emotion. These methods are *the work benches* at which man's vocation to knowledge, as well as the constitutive *link* of humanity *with truth* as the aim of knowledge, become a daily reality, become, in a sense, the daily bread of so many teachers, venerated leaders of science, and around them, of young researchers dedicated to science and its applications, as also of the multitudes of students who frequent these centers of science and knowledge.

We find ourselves here, as it were, *at the highest rungs of the ladder* which man has been climbing, since the beginning, towards knowledge of the reality of the world around him, and towards knowledge of the mysteries of his humanity. This historical process has reached in our age *possibilities* previously unknown; it has opened to human intelligence horizons hitherto unsuspected. It would be difficult to go into detail here for, on the way to knowledge the orientations of specializations are as numerous as the development of science is rich.... Just as we are edified in scientific work—edified and made deeply happy—by *this march of the disinterested knowledge of truth* which the scholar serves with the greatest dedication and sometimes at the risk of his health and even his life, we must be equally concerned by everything that is in contradiction with these principles of disinterestedness and objectivity, everything that would make *science an instrument* to teach aims that have nothing to do with it. Yes, we must be concerned about everything that proposes and presupposes only these non-scientific aims, demanding of men of science that they should put themselves in their service without permitting them to judge and decide, in all independence of mind, *the human and ethical honesty* of these purposes, or threatening them with bearing the consequences when they refuse to contribute to them.

Do these non-scientific aims of which I am speaking, this problem that I am raising, need proofs or comments? You know what I am referring to, let it suffice to mention the fact that among those who were brought before the inter-

national courts, at the end of the last world war, there were also men of science. Ladies and Gentlemen, I beg you to forgive me these words, but I would not be faithful to the duties of my office if I did not utter them not in order to return to the past, but to defend *the future of science and human culture*, even more, to defend the future of man and the world! I think that Socrates who, in his uncommon integrity, was able to sustain that knowledge is at the same time moral virtue, would have to climb down from his certainty if he could consider the experience of our time.

Keywords: human culture, man, unity of culture, plurality of cultures, alphabetization, education, instruction, spiritual and material subjectivity, spiritualization of matter, materialization of spirit, family, nation, disinterested knowledge of truth, science, the media

Extracts from the address delivered by Pope John Paul II to the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) on 2 June 1980 in Paris.

© 1980 by The Libreria Editrice Vaticana

For the complete text of the address in English see <http://inters.org/John-Paul-II-UNESCO-Culture>.

Fr. Jerzy SZYMIK – *Succisa Virescit*, or Why Europe Needs Theology Today
DOI 10.12887/28-2015-1-109-03

Theology, the discipline which broadens the cognitive capacity of human reason by introducing the perspective of faith, turns out an invaluable instrument with which to diagnose the condition of the modern world and provide an axiological evaluation of the current civilizational processes. The task of the theological judgment is to 'point out to the fallacy,' which nevertheless involves drawing constructive conclusions. From the theological perspective, atheism and agnosticism, ethical relativism, epistemological skepticism, and mistaken understanding of freedom, as well as the distortion of the foundations and the very idea of the democratic state, are among the dark signs of the times discernible in Europe today and demanding a Christian response. Such a response may only be fruitful if it is based on the awareness of the reality of sin and if it consists in adopting both personal and social responsibility for the evil in the world, as well as in reestablishing the absolute primacy of God over human affairs. The only possible source of hope lies in genuine conversion and a humble search for God, conceived of as a permanent lifestyle, mindset and conduct, involving both personal and social lives and manifested in fields such as artistic creativity, the pursuit of science, and the political sphere. In order to save her cultural and spiritual heritage, postmodern Europe apparently needs the bitter words of the Gospel, whose power, despite the fact that they may hurt human pride, is ultimately life-giving.

Translated by Dorota Chabrajka

Keywords: God, culture, Europe, theology, conversion, truth, faith, freedom, democracy, godliness, profanity, atheism, agnosticism

Contact: Katedra Teologii Dogmatycznej i Duchowości, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Śląski, ul. Bankowa 12, 40-007 Katowice, Poland
E-mail: jerszym@kul.lublin.pl

Rémi BRAGUE – Imparting the Heritage of the Antiquity (trans. P. Mikulska)
DOI 10.12887/28-2015-1-109-04

In the context of the contemporary crisis of culture, the author reflects on the concept of tradition understood as imparting the cultural heritage of the past. He refers to the examples of ancient Greek and Latin cultures which have undergone several renaissances in history. He also points to the fact that such renaissances have been always motivated by the awareness that the Western culture is veering away from the heritage of the antiquity. The actual danger of the humanity losing the Greek and Roman inheritance lies, in his view, in the fact that there are no mechanisms that safeguard a spontaneous transmission of culture. Drawing on the historical cases of, among others, Boethius's unfinished project of translating Greek works into Latin or the preparation of the catechism in the countries of Latin-Christian tradition, the author also emphasizes that the survival of a civilization depends on the conscious decisions and actions of particular individuals.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

Keywords: ancient culture, tradition, renaissance, civilization, Christianity, the crisis of culture

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.pl

The present article is a Polish translation of an essay by Rémi Brague, "La transmission de l'héritage antique" included in Rémi Brague, *Modérément moderne* (Paris: Flammarion, 2014), 317–330.

© 2014 by Éditions Flammarion, Paris

Roger SCRUTON – The End of the University (trans. D. Chabrajka)
DOI 10.12887/28-2015-1-109-05

The author examines the history of the Western educational tradition, and warns of the "danger of detaching the university from its social and moral purpose, which is that of handing on both a store of knowledge and the culture that makes sense of it." According to Scruton, today's universities increasingly turn against the culture that created them, withholding it from the young. He contrasts the

university described by Card. John H. Newman in his *The Idea of a University* (1852) with the reality of our contemporary universities. While for Newman, a university exists to mold the characters of those who attend it, the primary role of today's university is becoming a training center for the propagation of needed skills, dedicated to the growth of knowledge.

As opposed to Newman's times, the culture that today's universities impart is egalitarian, and 'inclusive.' However, the universities of today are affected by the negative consequences of the ubiquitous attitude of political correctness, which is particularly destructive for humanities departments, where the culture of the West is studied with the purpose of repudiating it rather than instilling it in the students. Studies in the humanities are now designed to demonstrate that Western culture has no deeper meaning than the power that it served to perpetuate. Thus, the university, instead of transmitting culture, exists to deconstruct it, to remove its 'aura,' and to leave the student, after four years of intellectual dissipation, with the view that anything goes and nothing matters.

Summarized by *Dorota Chabrajka*

Keywords: university, Card. John Henry Newman, political correctness, prejudice, inclusion, equality, elitism, egalitarianism, censorship, "living in truth," *Bildung*, cultural heritage

The article "The End of the University" was originally published in *First Things*, April 2015 issue. The Editors of *Ethos* are grateful to the editors of the *First Things* monthly for their consent to the publication of the Polish translation of this text.

© 2015 by *First Things*

Contact: Ethics and Public Policy Center, 1730 M St NW, Washington, DC 20036, United States of America

E-mail: tdavid@pfd.co.uk (Caroline Michel, Roger Scruton's agent)

Phone: +1 202 6821200

<http://www.roger-scruton.com/>

Ferenc HÖRCHER – Culture, Self-Formation and Community-Building: The *Bildungs-ideal*, as seen from the Perspective of the Intellectual History of Civil Sociability

DOI 10.12887/28-2015-1-109-06 (English version)

DOI 10.12887/28-2015-1-109-07 (Polish version)

The paper provides an overview of the conceptual history of *Bildung*, drawing on the works of Hans-Georg Gadamer, György Márkus, Raymond Geuss, and Georg G. Iggers. From the long history of the concept three separate moments have been selected. First, the ancient Roman concept of culture is introduced. This is followed by a sketch of the Christian-medieval notions of formation, and finally, by an elaboration of the Christian-Humanist and Enlightened tradition (largely from the art-historical period of the Renaissance and of the British and French Enlightenments). Finally, the probably best-known particular

conceptualization of the *Bildung*-ideal, namely, the one found in the thought of Wilhelm von Humboldt, is examined. The major questions in this context concern the possibility of reconciliation of one's individual sense of identity with the communal one, as well as the relationship between the internal world of the individual and the external world outside the agent.

Keywords: *Bildung*, Gadamer, culture, character-formation, self-control, cultivation of the soul, imago Dei, human flourishing

Contact: Hungarian Academy of Science, Institute of Philosophy, 30 Ország-ház u., H-1014, Budapest, Hungary
E-mail: horcher.ferenc@btk.ppke.hu

Jolanta ZDYBEL – The Condition of University Today: Alasdair MacIntyre's Diagnosis
DOI 10.12887/28-2015-1-109-08

According to Alasdair MacIntyre, a leading representative of communitarianism, the modern culture of the West suffers from a deep crisis, which is particularly evident in the sphere of politics as well as in the social system of values. In his latest works MacIntyre dwells, among others, on the issue of the culture-making role of the university, considered by him as the institution responsible for the condition of the humanities and for the quality of the research work conducted within the humanistic disciplines. He holds that the tendency to marginalize or even deprecate the humanities causes a serious concern, and rejects the idea that philosophy occupies a merely subordinate place in the academic curriculum, since it does not entail acquiring useful skills or contribute to the education of professionals who are the core of a developed capitalist society. MacIntyre rejects the view that philosophy may be included in the academic curriculum only on condition that it provides students with abilities that will turn out useful to them in advancing their professional careers. Instead, he elaborates on the concept of the culture-building role of philosophy as the field providing the theoretical principles for a wide range of disciplines, including the sciences. Philosophical reflection is also a primary source of the fundamental political ideas, and it addresses the question of values which underlie our everyday moral practices. For all the above reasons, the humanistic formation the traditional university provides must be socially appreciated. If this is not the case, the reason is that the academic milieus all too eagerly accept the tendency to submit the humanities, as well as philosophy, to the laws of the market, as if they were merely providing educational services and their research results were goods on offer. Unfortunately, the current reinforcement of the tendency in question only contributes to the crisis of culture which MacIntyre describes as "modern barbarism."

Translated by Dorota Chabrajka

Keywords: Alasdair MacIntyre, the condition of philosophy, modern university, the humanities, applied sciences in relation to philosophy

Contact: Zakład Historii Myśli Społecznej, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-033 Lublin, Poland
E-mail: jolanta.zdybel@poczta.umcs.lublin.pl
Phone: +48 81 5372862

Mirosława HANUSIEWICZ-LAVALLEE – On the Relation Between the *Humanitas* and the Humanities

DOI 10.12887/28-2015-1-109-09

The present essay reflects on the decline of the links between, on the one hand, the tradition of the classical *paideia* and the *humanitas* (the two of which had animated the development of European culture and civilization up till the 18th century) and, on the other hand, the modern humanities. The author stresses the paradox which consists in that philosophical and sermocinal education, today perceived as impractical and anachronistic, used to be highly valued for centuries precisely due to its usefulness in the preparation of the youth for broadly understood social life. The basis of the humanistic educational curriculum was the conception of humanity perceived as a task to accomplish and as a certain intellectual and moral potential which can only be fulfilled by way of immersion in the logosphere, laden with the power to humanize. So understood, the *humanitas* was an instrument of shaping the space of freedom, it animated the social and political life, strengthened civic education, was useful in teaching the young the art of debating and handling controversies, and it shaped the attitudes of tolerance. However, literary studies, which were the basis of such a humanistic curriculum, did not embrace an extensive model of reading; rather, the written word was considered as exhibiting the axiological *locus*. It was only the new humanism that contributed to the professionalization of the humanities and thus to a certain objectification of the *bonae litterae*, which are no longer considered as a tool of humanization, but as a research object. Thus their cultural role has become non-obvious and may be questioned, although on the other hand the modern civilization does not offer new models of introducing the human being to the world of values.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: *humanitas*, literary studies, the humanities, humanization

Contact: Chair of Old Polish Literature, Institute of Polish Studies, Faculty of the Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: mirhan@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4454314
http://www.kul.pl/prof-dr-hab-mirosława-hanusiewicz-lavallee,art_33296.html

Dariusz SKÓRCZEWSKI – Debating with an Artist, or the Humanities in Ruin: An Essay Not Only *Pro Domo Sua*

DOI 10.12887/28-2015-1-109-10

The essay reflects on the present condition of the humanities in Poland and the prospects of the humanities' survival in the contexts of: the commercial and corporative approach of Polish government to university, the crisis of science and research funding, the demographic crisis in Poland, and the severe devaluation of university in the present-day liberal model of education which severs the relationship between the university and the national life. Reflecting upon the management of Polish humanities on both governmental and university levels, the author points to some mental effects of postcolonial inferiority complex and some traps of nominalist thinking manifested in a magical belief in the reparatory upshots of the standardization of the teaching process.

Keywords: university, humanities, reform of higher education, science and research funding, liberal education

Contact: Chair of Theory and Anthropology of Literature, Institute of Polish Studies, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: dareus@kul.pl

http://www.kul.pl/art_28053.html

Iwona BARWICKA-TYLEK – The Humanists, or Black Swans of Science

DOI 10.12887/28-2015-1-109-11

The discussion on the future of the humanities is part of a larger debate on a reform of the educational system that would be equal to the challenges of the contemporary world. Therefore this discussion is unavoidable. However, its participants often apply too narrow a field and thus distort the understanding of the humanities, which results from the long-standing domination of the positivist paradigm. In the wake of the ongoing pursuit of the positivistic laurels the humanities turned into a set of disciplines called 'human sciences.' Using tools like Ockham's razor and Hume's guillotine, the latter have cut down their prior interests to a size that would ensure meeting the criteria of scientific accuracy. The general goal was to gather empirical and applicable knowledge on human beings and their inventions. Unfortunately, the unquestionable progress that can be observed in this area translates into a bitter success. As a whole human science would admittedly be able to proclaim its own victory, but it seems like there is no one to applaud it any more. The voices of criticism can be assembled under three labels: (1) undermining the credibility of positivism as such; (2) contribution of humanistic knowledge to the dehumanization of social reality (objectification of individuals, inventing methods of social engineering, etc.); (3) the 'overproduction crisis,' or the abundance of humanistic disciplines and academic courses claimed to be responsible for the growing rate of *unemployment*.

The article argues that all the above accusations, though serious and deserving a rebuttal, are nevertheless aimed at the wrong direction, and this fact should be realized first of all by the humanists themselves. Human science does not exhaust the term 'humanities.' On the contrary, even though representatives of the former are legitimately claimed to be a dominating force in this field, it is worth remembering that there have always been 'black swans' of the humanities (to use an analogy introduced by Karl Popper). These 'black swans' represent thinkers and scholars pursuing the renaissance ideal of *studia humanitatis* and who thus believe in educational and practical potential of the humanistic curriculum. This kind of curriculum is not confined to improving and transmitting knowledge on human affairs, but instead concentrates upon showing a creative role of doubt and uncertainty in motivating human reasoning and action. Owing to its essence, the curriculum in question importantly transgresses the rigid positivistic paradigm. The anamnesis of this fact, which is the subject of the second part of the article, recollects some vital aspects of the humanities in the broad sense and offers a new perspective on possible ways of ameliorating the quality of higher education. To achieve this, it gathers some ideas drawn from the works of such 'black swans' as Aristotle and Francesco Petrarca, but also fathers of the scientific outlook like René Descartes and Immanuel Kant.

Keywords: philosophy of education, *studia humanitatis*, positivist paradigm, criticism of positivism, methodology of human science, intellectual history.

Contact: Katedra Historii Doktryń Politycznych i Prawnych, Uniwersytet Jagielloński, Pałac Larischa, ul. Bracka 12, 31-005 Cracow, Poland
E-mail: i.brawicka-tylek@uj.edu.pl
Phone: +48 12 66631942

Adam POTKAY – The Humanities in the American University: A Belle Epoque?
DOI 10.12887/28-2015-1-109-12 (English version)
DOI 10.12887/28-2015-1-109-13 (Polish version)

The long-term prospects for the humanities in US universities are doubtful, but if one is lucky enough to have a full-time position as a tenured or tenure-eligible professor in any high- or mid-ranked US university, there has never been a better time than right now to teach and conduct scholarly research in the humanities. At least for the moment, tenure and thus job security remain in place; class size and the number of courses taught per term have been reduced; research has been greatly facilitated by electronic databases and web publication; the critical and ideological wars of the later twentieth century are largely behind us.

Keywords: the condition of the humanities in United States, English literature instruction, humanities research, rising tuition costs in the US, the College of William & Mary in Virginia

Contact: Department of English, College of William & Mary, Williamsburg,
P.O. Box 8795, Virginia, 23-187-8795, USA
E-mail: aspotk@wm.edu
Phone: +1 757 221 3914
https://www.wm.edu/as/english/facultystaff/potkay_a.php
<http://wmpeople.wm.edu/site/page/aspotk>

Magdalena REMBOWSKA-PLUCIENNIK – The Humanist, or a ‘Different Kind of Reader’

DOI 10.12887/28-2015-1-109-14

This article explores the current status of literary interpretation in the context of the present and future of the humanities. The author contextualizes the phenomenon within new emerging fields of research such as empirical reading studies and cognitive sciences. Some vivid discrepancies between the literary theories of interpretation and theories of reading are discussed. The author underlies the need to broaden the scope of literary studies on the social, psychological and experiential effects of reading. The author also proposes conceptualization of teaching literature in terms of practicing immersive reading (simulation) instead of focusing on merely critical reading (interpretation). Based on findings from empirical reading studies and cognitive literary studies, the author discusses the case of literary reading as a potential area of transdisciplinary research in the humanities.

Keywords: interpretation, reading list, reading, reading styles, empirical studies on reading

Contact: The Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences and Humanities, ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warsaw, Poland
E-mail: rembowskapluciennik@gmail.com
Phone: +48 22 6572701
<http://ibl.waw.pl/pl/o-instytucie/pracownicy/rembowskapluciennik-magdalena>

Dawid MATUSZEK – To Forget Everything: On the Possibility of Psychoanalysis in Literary Studies

DOI 10.12887/28-2015-1-109-15

The article comprises the author’s original methodological proposal inspired by the psychoanalytic discourse, exemplified, essentially, in the writings of Freud and Lacan. The author constructs his theory of reading around the figure of forgetting and holds that an act of reading must involve forgetting (e.g. forgetting institutional knowledge, the *techné*, and the duties towards interpretational communities). The claim that it is the process of continuous forgetting that constitutes the ‘motor’ of reading may, on the one hand, be considered as a revolutionary transgression of the fossilized academic discourse, but on the other hand it risks an inevitable conservation of this discourse. The stake is the status of the psychoanalytic theory. The author argues that the only revolutio-

nary violation psychoanalysis may provoke is limited to the fields of literary studies and creative reading. On the other hand, the only relatively sovereign subject psychoanalysis might constitute is that of a mature reader who by passing to the act (*passage à l'acte*) of reading revolutionizes her object, as well as the Other, from the inside of the academic discourse.

Translated by *Dorota Chabajska*

Keywords: psychoanalysis, literary theory, reading, subject, memory, Sigmund Freud, Jacques Lacan, Henryk Sienkiewicz

The research reported in the present article is part of the research project "Masculinity in the Polish Literature and Culture from the 19th Century to the Present Times," funded with the support of the National Science Center, Poland (Contract No. 2013/08/A/HS2/00058).

Contact: Zakład Poetyki Historycznej i Sztuki Interpretacji, Instytut Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opackiego, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Śląski w Katowicach, pl. Sejmu Śląskiego 1, 40-032 Katowice
E-mail: dawidmatuszek@op.pl
<https://www.facebook.com/kolokrytykipsychoanalitycznej>

Adam FITAS – Telling the Difference: Observations on Culture in Cross-Border and Cross-Cultural Teaching

DOI 10.12887/28-2015-1-109-16

Where borders and cultures meet there are essentially three possible communication scenarios: (1) speaking about one's own to others; (2) talking to one's own about the other; (3) talking about the other to others. This article is mainly concerned with the first two perspectives.

Acquainting one's fellow countrymen with another culture needs to be based on a common level of communication and on comparative contexts which are available to both the sender and the recipient. The main problem, though, is the vivid and sensual evocations of a distant reality (as in the reports by Ryszard Kapuściński, for example).

When talking about one's own to others, the sender knows the subject, but there is lacking a common language (cultural community) with the receiver. There are thus two narrative strategies which are especially helpful in reaching out to the receiver's awareness. Firstly, you must put what is specifically your own into wide, but gradually narrowing a context. Secondly, there is the need to translate indigenous cultural meanings into those that will be recognisable to a foreign audience. Both these strategies are illustrated with examples from Czesław Miłosz's *Native Realm*.

Keywords: culture, cross-border teaching, cross-cultural teaching, foreign audience, own, other

Contact: Katedra Teorii i Antropologii Literatury, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Humanistyczny, Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: <http://pracownik.kul.pl/adam.fitas/kontakt>

Phone: +48 81 4454015; +48 81 4454425

http://www.kul.pl/dr-adam-fitas,art_28050.html

Krzysztof POLIT – “So that your sons might be better.” Ramiro de Maeztu y Witney on the Crisis of Humanism

DOI 10.12887/28-2015-1-109-17

The purpose of the present article is to analyze the arguments included in *The Crisis of Humanism*, a work by Ramiro de Maeztu y Witney, a Spanish thinker, whose output has not been researched by Polish scholars yet. Written in 1919, the text is an attempt to draw conclusions from the events of the First World War. Maeztu holds that the cause of the tragedy of war lies in the falsity of the belief in the natural goodness of human nature. He believes that the view he criticizes is an inheritance from the epochs of the Renaissance and the Romanticism. According to Maeztu, a human being is only able to do good, but one cannot infer the goodness of his nature from his good deeds.

Keywords: Ramiro de Maeztu, Spanish philosophy, human nature, crisis of humanism.

Contact: Department of Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy and Sociology, Maria Curie-Skłodowska University, pl. Marii Curies-Skłodowskiej 4/334, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: krzysztof.polit@poczta.umcs.lublin.pl; ursz@interia.pl

Phone: +48 81 5372842

<http://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,2228,pl.html>

Agata SKAŁA – Alfred Gawroński and Zygmunt Kubiak – a Parallel: Unbalanced Reflection on some Enchantment with Poetry and Language

DOI 10.12887/28-2015-1-109-18

Alfred Gawroński and Zygmunt Kubiak’s friendship was a kind of liking and trust born of common fascination by one phenomenon, in this case rooted in attraction to antique poetry, especially *Gilgamesh* and Homer. Apart from passion for antique epic stories, Gawroński and Kubiak shared special regard for language as a medium of poetic art and as a tool for scientific theories. Alfred Gawroński—a philosopher, popularizer of Oxford analytic thought, and Zygmunt Kubiak—essayist and translator, both found the point of scholarly and literary activities in their condition-independent attitudes.

Keywords: Alfred Gawroński (born 1929), Zygmunt Kubiak (1929-2004), analytic philosophy, language of philosophy, values in literature, antique poetry, literary and philosophical tradition

Contact: Zakład Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4a, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: agata.skala@umcs.lublin.pl
<http://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,2476.pl.html>

Catherine MALABOU – The Future of Humanities (trans. D. Chabrajka)
DOI 10.12887/28-2015-1-109-19

The author postulates that the frontiers between the humanities and science must be redrawn, since science is gradually becoming a discourse on frontiers and limits, which used to be the traditional domain of the humanities. According to the author, the humanities, especially continental philosophy, are not longer able to accurately think their own plasticity, and their dialogue with neurobiology, in which the concept of plasticity (under the name of neuroplasticity) is central, remains a must. In order to explicate the necessity of the dialogue in question, the author analyzes two philosophical texts, both devoted to the question of the future of the humanities, namely Michel Foucault's essay "What is Enlightenment?", and Jacques Derrida's lecture "The Future of the Profession of the University Without Condition," and confronts them with Immanuel Kant's famous opinion on "What is Enlightenment?" expressed in the survey made by *Berlinische Monatsschrift* in 1784.

Summarized by *Dorota Chabrajka*

Keywords: the humanities, future of the humanities, plasticity, limit, Michel Foucault, Jacques Derrida, Enlightenment, Kant, neuroscience, plasticity of the brain

Contact: Faculty of Arts and Social Sciences, Kingston University, Penrhyn Road, Kingston upon Thames, Surrey KT1 2EE, United Kingdom
E-mail: C.Malabou@kingston.ac.uk
Phone: +44 (0)20 84179000
<http://fass.kingston.ac.uk/faculty/staff/cv.php?staffnum=787>

The article "The Future of Humanities" was originally published in *Transeuropéennes. International Journal of Critical Thought*. The Editors of *Ethos* are grateful to Catherine Malabou for her consent to the publication of the Polish translation of this text.

© 2014 by *Transeuropéennes. International Journal of Critical Thought*.

Maciej KASPRZYK, Maciej S. KUDELSKI – Should we Fear Revolutions in Science?
On the Future of Practicing Science within ‘Research Schools’ and on Interdisciplinarity
DOI 10.12887/28-2015-1-109-20

This article comprises a synthetic presentation of the phenomenon of fear of revolutions in science. The authors focus on the context of such fears in particular. Interdisciplinary nature of research is described as an important cause of revolutionary tendencies in science. A description of such trends is contrasted with the specific model of doing science within the so-called schools.

Keywords: scientific revolutions, anxiety, scientific schools, interdisciplinarity

Contact: Instytut Filozofii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, ul. Kurta Obizta
1, 10-725 Olsztyn, Poland
E-mail: maciej.kasprzyk@mixbox.pl; wielomak@gmail.com
Phone: +48 89 5246065
www.maciejkudelski.pl

Tomasz PECIAKOWSKI – Autonomy, Critique and the Humanities: On the First and
the Last Intellectuals
DOI 10.12887/28-2015-1-109-21

The intellectuals and the intelligentsia are the two social groups that complement each other creating a system of the elites and their audience. If the term ‘intellectual’ were to be applied not to all those who earn their living by intellectual activity, but only to the group of them who have decided to leave their ‘laboratories, studies, or libraries’ in order to participate in public life, the conclusion might be made that one becomes an intellectual through engagement. Bourdieu describes this paradoxical situation of individuals of high intellect by claiming that the intellectual cannot be conceptualized as long as he or she is considered in the context of the forced alternative between autonomy and engagement, pure culture and politics. According to Bourdieu, this dichotomy is faulty because intellectuals, despite their genealogical rootedness in it, also overcome it.

The critical attitude and independence, which mark the intellectual, are described in the article as the main elements of the intellectual’s social role and of the authority this role implies. The author points out that processes such as the professionalization of knowledge and the mediatization of the intellectual message are responsible for the intellectuals being pushed towards the margins of society. Therefore the question about the role of the intellectuals in the modern world, about the significance of their input to the public debate, and above all about the role of critique, are essentially questions about the future of the Western culture and the humanities.

Keywords: intellectuals, criticism, humanities, intelligentsia

Contact: Katedra Filozofii Społecznej, Instytut Socjologii, Wydział Nauk Społecznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14,
20-950 Lublin, Poland

E-mail: tomasz.peciakowski@kul.pl
Phone: +48 81 4453345
<http://pracownik.kul.pl/tomasz.peciakowski>

Jarosław MERECKI, SDS – The Experience of Shame: Towards a Personalist Ethics
(trans. P. Mikulska)

DOI 10.12887/28-2015-1-109-22

The first part of the article describes ‘the phenomenological hermeneutics of the beginning,’ i.e. the method that has made possible the description and analysis of the aspects of human experience that lay beyond the limits of the historical experience of man, included in John Paul II’s catecheses on love and marriage (*Man and Woman He Created Them*). Part two presents the application of the method in question in the analysis of the experience of shame, by discussing John Paul II’s ideas against the background of such thinkers as Vladimir Solovyov and Max Scheler.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

Keywords: Karol Wojtyła, John Paul II, personalism, phenomenological hermeneutics of the beginning, *Man and Woman He Created Them*, experience, shame, Vladimir Solovyov, Max Scheler

Contact: Pontificio Istituto Giovanni Paolo per studi su Matrimonio e Famiglia,
Pontificia Università Lateranense, Piazza San Giovanni in Laterano 4, 00120
Città del Vaticano, Italy
E-mail: merecki@istitutogp2.it

The present article is a Polish translation of two excerpts from a book by Jarosław Merecki, SDS, *Corpo e trascendenza. L’antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II* (Siena: Cantagalli, 2015), 5–10, 107–116).

Magdalena SAGANIAK – Society, Freedom and the University

The author outlines the role of tertiary education against the background of the postmodern democratic society. The modern civic society is described as torn by political and religious controversies, thus losing its capability of self-governance as well as its self-awareness. According to the author, the processes manifested by these phenomena are related to the expansion of the conception of freedom common in the democratic systems prevailing in the developed European capitalist societies of the turn of the twentieth century. The conception of freedom in question is termed by the author as ‘freedom without responsibility.’ The author advances the thesis that such a concept of freedom, paired with relativism, results in the decline of the social vision of the world as a place shared by all human beings. Thus human free actions are no longer

perceived as identifiable, controllable or correctible, which in turn contributes to the decline of common social goals as well as to the destruction of social bonds. A return to the proper concept of freedom would involve the effort of reconstructing the self-knowledge of the contemporary society. For this purpose though an honest and free research in the humanities is indispensable, since the humanities may create the 'room' for such a conceptual reconstruction. The humanities need to be pursued in the universities, which carry the duty of interpreting the social history of the humanity, providing the vision of its past and pointing to the potential projects of its future.

The concluding part of the article is focused on the activity of the Polish Humanities Crisis Committee, of which the author is a member. The Committee is an organization whose mission goes beyond the political and religious differences exhibited by the Poles, and which focuses on the correct diagnosis of the present moment of the social history, on recovering the proper rank of the universities and on engaging them in the process of the renewal of the civic society.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: freedom, responsibility, human actions, awareness, self-governance, civic society, democracy, tradition, history, social bonds, hermeneutics, education, university, the humanities, Poland (Polish identity), Polish Humanities Crisis Committee

Contact: Katedra Teorii Literatury, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warsaw, Poland
E-mail: m.saganiak@uksw.edu.pl

Stefan SAWICKI – On Leszek Mądzik and His Visual Stage Theater

Presentation Speech at the Pro Ecclesia et Pontifice Cross Ceremony for Leszek Mądzik, Lublin, 27 November 2014.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218
http://www.kul.pl/prof-stefan-sawicki,art_7956.html

Books recommended by *Ethos*

Jakub Kloc-Konkołowicz, Adam Lipszyc (eds.), *Język i gra. Rozrachunki z Wittgensteinem* [Language and Game: Settling Accounts with Wittgenstein], Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 2014.
Alfred M. Wierzbicki, *Boso* [Barefoot], Lublin: Wydawnictwo Test, 2015.

Katarzyna JASIŃSKA – Preserving the Christian Identity

Report on an international conference “John Paul II and the Spiritual Foundation of the European Unity,” Primates’s Palace, Warsaw, 11-12 June 2014.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

Maciej T. KOCIUBA – Between the Concept and the Image

Report on a national conference “The Object and the Mode of Visual Cognition: Philosophy of Culture, Aesthetics and Cognitive Sciences Facing the Phenomenon of a Visual Cognition,” Kazimierz Dolny, 18-19 Sept. 2014.

Contact: Zakład Filozofii Kultury, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, plac Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: Maciej.Kociuba@umcs.lublin.pl
Phone: +48 81 5375193

Ryszard ZAJĄCZKOWSKI – The Old and the New Faces of Patronage

Report on a conference “Culture and Patronage,” John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin, 20 XI 2014.

Contact: Department of the Theory of Culture and Art, Institute of Cultural Studies, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: http://www.kul.pl/contact,art_35393.html
http://www.kul.pl/art_33588.html
<http://www.kul.pl/ryszard-zajaczkowski,24899.html>

Andrzej SZOSTEK, MIC – The Testament of Kołakowski?

Leszek Kołakowski’s *Jezus ośmieszony* [Jesus Ridiculed] (trans. D. Zańko, Znak, Kraków 2014) is an unfinished book although the author began it already in the 1980’s and repeatedly returned, in his other works, to the issues it explores. *Jezus ośmieszony* is an exceptional work, but the reason for this opinion is by no means the fact that the author left it unfinished, rather, that its style is thoroughly personal. Its significant subtitle, which reads, *Esej apologetyczny i sceptyczny* [An Apologetic and Skeptical Essay], suggests that in the course of the book Kołakowski develops a controversy with himself. On the one hand, he stresses that the phenomenon of ridiculing Jesus, so frequent

in contemporary Western culture, is a manifestation of its deep crisis, since its most important foundation is precisely Jesus, who both shows the prospect of the Kingdom of God and portends the forthcoming apocalypse. Yet, on the other hand, Kołakowski recognizes that an acceptance of the fundamental truth of the faith, namely, of the fact of the resurrection of Jesus, does not fit into the scientific mentality, of which he approves and which has been worked out by this same culture. In this sense, it appears that the discourse between Kołakowski, an apologist of Jesus and Christianity, and Kołakowski, a skeptic and an advocate of science, recorded on the pages of the essay, remains unresolved. It was the philosopher himself who decided to leave it unfinished and intended it to serve as his specific testament and encouragement to the generations to come to continue the culturally significant dialogue between the 'truth of a myth' and the 'truth of science.'

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: culture, Jesus, Christianity, science, skepticism, ethics

Contact: Department of Ethics, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: http://www.kul.pl/kontakt,art_22355.html

Phone: +48 81 4454039

<http://www.kul.pl/andrzej-szostek,2748.html>

Maria FILIPIAK – Culture, Education, and Humanism

A Bibliography of the Addresses of Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis from the Years 1978 to 2015

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453218

CONTENTS

“Ethos” 28: 2015 No. 1(109)

THE FUTURE OF THE HUMANITIES

From the Editors – Why Personalism Needs the Humanities (D.Ch.)	5
John Paul II – In the Name of the Future of Culture (Extracts from the address to the UNESCO General Conference, Paris, 2 June 1980)	13

THE KEY TO CULTURE

Fr. Jerzy Szymik – <i>Succisa Virescit</i> , or Why Europe Needs Theology Today.	23
DOI 10.12887/28-2015-1-109-03	
Rémi Brugé – Imparting the Heritage of the Antiquity (trans. P. Mikulska)	41
DOI 10.12887/28-2015-1-109-04	

A DEVOLUTION OF THE UNIVERSITY?

Roger Scruton – The End of University (trans. D. Chabrajka)	53
DOI 10.12887/28-2015-1-109-05	
Ferenc Hörcher – Culture, Self-Formation and Community-Building: The <i>Bildungsideal</i> from the Perspective of the Intellectual History of Civil Sociability	64
DOI 10.12887/28-2015-1-109-06	
Ferenc Hörcher – Culture, Self-Formation and Community-Building: The <i>Bildungsideal</i> , as seen from the Perspective of the Intellectual History of Civil Sociability (trans. P. Mikulska) . . .	84
DOI 10.12887/28-2015-1-109-07	
Jolanta Zdybel – The Condition of University Today: Alasdair MacIntyre’s Diagnosis	106
DOI 10.12887/28-2015-1-109-08	

HUMANISTS ON THE HUMANITIES

- Mirosława H a n u s i e w i c z - L a v a l l e e – On the Relation Between the *Humanitas* and the Humanities 127
DOI 10.12887/28-2015-1-109-09
- Dariusz S k ó r c z e w s k i –Debating with an Artist, or the Humanities in Ruin: An Essay Not Only *Pro Domo Sua* 136
DOI 10.12887/28-2015-1-109-10
- Iwona B a r w i c k a - T y l e k – The Humanists, or Black Swans of Science 156
DOI 10.12887/28-2015-1-109-11
- Adam P o t k a y – The Humanities in the American University: *A Belle Époque?* 169
DOI 10.12887/28-2015-1-109-12
- Adam P o t k a y – The Humanities in the American University: *A Belle Époque?* (trans. D. Chabrajka) 177
DOI 10.12887/28-2015-1-109-13

ON THE WAYS OF HUMANIST THINKING

- Magdalena R e m b o w s k a – P ł u c i e n n i k – The Humanist, or a ‘Different Kind of Reader’ 191
DOI 10.12887/28-2015-1-109-14
- Dawid M a t u s z e k – To Forget Everything: On the Possibility of Psychoanalysis in Literary Studies 206
DOI 10.12887/28-2015-1-109-15
- Adam F i t a s – Telling the Difference: Observations on Culture in Cross-Border and Cross-Cultural Teaching 222
DOI 10.12887/28-2015-1-109-16
- Krzysztof P o l i t – “So that your sons might be better.” Ramiro de Maeztu y Witney on the Crisis of Humanism 233
DOI 10.12887/28-2015-1-109-17
- Agata S k a ł a – Alfred Gawroński and Zygmunt Kubiak – a Parallel: Unbalanced Reflection on some Enchantment with Poetry and Language 248
DOI 10.12887/28-2015-1-109-18

ON THE METHOD

- Catherine M a l a b o u – The Future of Humanities (trans. D. Chabrajka) 269
DOI 10.12887/28-2015-1-109-19

- Maciej K a s p r z y k, Maciej S. K u d e l s k i – Should we Fear Revolutions in Science? On the Future of Practicing Science within ‘Research Schools’ and on Interdisciplinarity 278
DOI 10.12887/28-2015-1-109-20
- Tomasz P e c i a k o w s k i – Autonomy, Critique and the Humanities: On the First and the Last Intellectuals 288
DOI 10.12887/28-2015-1-109-21

KAROL WOJTYŁA—JOHN PAUL II INSPIRATIONS

- Jarosław M e r e c k i, SDS – The Experience of Shame: Towards a Personalist Ethics (trans. P. Mikulska). 307
DOI 10.12887/28-2015-1-109-22

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- Magdalena S a g a n i a k – Society, Freedom and the University 321

NOTES AND REVIEWS

- Stefan S a w i c k i – On Leszek Mądzik and His Visual Stage Theater (Presentation Speech at the Pro Ecclesia et Pontifice Cross Ceremony for Leszek Mądzik, Lublin, 27 Nov. 2014) . . . 333
- Books recommended by *Ethos* (J. Kloc-Konkołowicz, A. Lipszyc (eds.), *Język i gra. Rozrachunki z Wittgensteinem*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 2014; Alfred M. Wierzbicki, *Boso*, Lublin: Wydawnictwo Test, 2015). 336

REPORTS

- Katarzyna J a s i ń s k a – Preserving the Christian Identity (International Conference “John Paul II and the Spiritual Foundation of the European Unity,” Primates’s Palace, Warsaw, 11-12 June 2014) 339
- Maciej T. K o c i u b a – Between the Concept and the Image (National Conference “The Object and the Mode of Visual Cognition: Philosophy of Culture, Aesthetics and Cognitive Sciences Facing the Phenomenon of a Visual Cognition,” Kazimierz Dolny, 18-19 Sept. 2014) . . . 348
- Ryszard Z a j ą c z k o w s k i – The Old and the New Faces of Patronage (Conference “Culture and Patronage,” KUL, Lublin, 20 XI 2014) 353

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Andrzej Szostek, MIC – The Testament of Kołakowski?..... 359

BIBLIOGRAPHY

Maria Filipiak – Culture, Education, and Humanism: A Bibliography of the Addresses of Popes
John Paul II, Benedict XVI and Francis from the Years 1978 to 2015 363

Notes about the Authors..... 389

Abstracts 395

„ETHOS”
ISSN 0860-8024, prefix DOI 10.12887

„Ethos” jest czasopismem punktowanym przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego: 7 pkt. Index Copernicus Value: 6,53. Abstrakty artykułów naukowych publikowanych w „Ethosie”, począwszy od tomu 22(2009) nr1-2(85-86) „Koniec misji uniwersytetu?”, indeksowane są w bibliograficznej bazie danych The Philosopher’s Index.

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane z wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Większość publikowanych w „Ethosie” materiałów to teksty zamówione, które otrzymały pozytywne recenzje, artykuły nadesłane zaś, jeśli wpisują się w tematyczny profil przygotowywanych numerów, również poddawane są recenzji.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o skierowaniu artykułu do recenzji.

Zasady ogólne

Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu) oraz słowa kluczowe.

Autorzy proszeni są również o wypełnienie oświadczenia o oryginalności dzieła oraz formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne, a także o wypełnienie formularza umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych i przesłanie ich do Redakcji. Formularze tych dokumentów dostępne są na stronie internetowej pisma.

Złożenie artykułu do publikacji jest rozumiane jako deklaracja, że tekst ten nie został nigdzie wcześniej opublikowany, również w postaci elektronicznej, oraz że nie jest on złożony w redakcjach innych czasopism ani rozpatrywany jako fragment monografii.

Zasadniczo nie zamieszczamy materiałów, które ukazały się wcześniej w druku lub w postaci publikacji elektronicznej. Wyjątkiem są tłumaczenia z języków obcych tekstów dotąd niedostępnych w języku polskim.

Tekst wykładu lub odczytu powinien zawierać informację o tym, kiedy i na jakim forum był on prezentowany.

Autorzy proszeni są o ujawnianie wkładu wszystkich osób, które przyczyniły się powstania składanego do publikacji artykułu (z podaniem ich afiliacji oraz sprecyzowaniem ich udziału), oraz informacji o źródłach finansowania badań przeprowadzonych w związku z jego przygotowaniem.

Ghostwriting i guest authorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

Redakcja zastrzega sobie prawa do opracowania tekstu pod względem językowym i edytorskim. Publikacja tekstu poprzedzona jest jego autoryzacją.

Zasady recenzowania

Artykuł jest recenzowany w trybie anonimowym dla obu stron przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. W przypadku znacznej rozbieżności opinii recenzentów redakcja może zdecydować o powołaniu trzeciego recenzenta. Redakcja dokłada starań, aby recenzentami artykułów były osoby reprezentujące inne środowiska naukowe niż autorzy.

W celu ułatwienia procesu anonimowej recenzji prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Formularz recenzji dostępny jest na stronie internetowej pisma.

Format pliku

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx.

Format dokumentu

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju i rozmiaru czcionki ani przez zmianę szerokości kolumny. Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Wyróżnienia w tekście prosimy wprowadzać za pomocą dodatkowej („twardej”) spacji między literami danego słowa (np. f i l o z o f i a).

Preferowana interlinia 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (nie stosujemy przypisów końcowych ani bibliografii wydzielonej na końcu tekstu).

Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście głównym.

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum.

Ilustracje

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane przepisami prawa autorskiego.

Cytowanie z tekstów obcojęzycznych

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. W przypadku nieadekwatności polskiego przekładu danego fragmentu dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego tłumaczenia. W przypadku braku polskiego przekładu danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować tekstów Hume'a za ich przekładami na język włoski.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Format przypisów

Przypisy, których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa:

R. B u t t l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie:

G. E. M. A n s c o m b e, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos” 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej:

S. J u d y c k i, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt. (jeśli cytowane są również inne dzieła danego autora – tytuł dzieła), numer strony.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła, np.:

P l a t o n, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano”, *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wydaniami watykańskimi.

Prawa autorskie

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos”. W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie” autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie”, jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos” nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

Ze względów formalno-prawnych od roku 2013 Instytut Jana Pawła II nie może wypłacać honorariów autorskich.

Autorzy artykułów otrzymują dwa egzemplarze numeru, w którym ukazała się ich publikacja, a autorzy recenzji i sprawozdań – po jednym.

“ETHOS”

ISSN 0860-8024, DOI Prefix 10.12887

The Republic of Poland Ministry of Science and Higher Education Value: 7.00. Index Copernicus Value: 6.53. Beginning with Vol. 22: 2009 No. 1-2(85-86), “The End of the Mission of the University?”, the philosophy articles published in *Ethos* are indexed in The Philosopher’s Index.

GUIDELINES FOR AUTHORS

The themes of the succeeding monographic volumes of *Ethos* are listed in advance on the back cover. Articles may be submitted after a given issue is announced. Most manuscripts published in *Ethos* are articles commissioned by the editors.

Peer review

Both commissioned and submitted papers are subject to blind peer review by two independent and external referees and to editorial revisions. One of the referees will represent an academic milieu from outside Poland, non-related to that of the author; the other will be a Polish scholar. In order to facilitate blind peer review, authors are requested to eliminate all references that might identify them.

The editors reserve the right to decide whether a received manuscript will be considered for publication.

General guidelines

Submitted articles (with footnotes) may not exceed 40,000 characters in length, including spaces. Submitted reviews and reports may not exceed 20,000 characters, including spaces. Articles should comprise abstracts in English (up to 1,800 characters, including spaces) and keywords.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by the declaration whether the text in question has been published elsewhere, whether in print or online, and whether it is being considered for publication in any other periodical or monograph.

Apart from original manuscripts, reviews and reports, we publish translations of important articles hitherto unavailable in Polish.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.

Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

Formatting the file

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

Formatting the document

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Do not apply any special formatting. All the quotations should be incorporated into the body of the text. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page (please do not use endnotes or bibliography at the end of your paper).

Notes should be used for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the text.

Images

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimile, art reproductions) used in their article. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

Quotations from foreign languages

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

Citations format

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:

(book)

R. B u t t i g l i o n e, *Mysł Karola Wojtyły*, trans. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

(journal article)

G. E. M. A n s c o m b e, "Nowożytna filozofia moralności", trans. M. Roszyk, *Ethos* 23(2010) No. 4(92), p. 39-60.

(article in a monograph)

S. J u d y c k i, "Istnienie i natura duszy ludzkiej", in: *Antropologia*, ed. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, p. 121-177.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to author, op. cit. (if other works by the same author have already been cited, instead of op. cit. use the full title), page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., P l a t o, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

Copyright and permissions

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive licence to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve the payment of a fee. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyrights or acknowledgment notes before making your request.

Authors of articles are supplied with two copies of the volume in which their contribution is published. Authors of reviews and reports will receive one copy of the volume including their work.

Wydawcy

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II” oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa” (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej św. Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC), Zarząd Instytutu (dyrektor – Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL), pracownie oraz kwartalnik „Ethos”.

**Rada Naukowa
Instytutu
Jana Pawła II**

Prof. Dr hab. Andrzej SZOSTEK MIC – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Antoni DĘBINSKI – rektor KUL
Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMCap – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Krzysztof NARECKI – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Paweł SMOLEN – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Urszula PAPROCKA-PIOTROWSKA – prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Czesław BARTNIK
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSps
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Leon DYCZEWSKI OFMConv
Prof. Dr hab. Jerzy W. GAŁKOWSKI
Prof. Dr hab. Alicja GRZESKOWIAK
Ks. Prof. Dr hab. Krzysztof GUZOWSKI
Kard. Prof. Dr hab. Marian JAWORSKI
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA
Prof. Dr hab. Jerzy KŁOCZOWSKI
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP
Prof. Dr hab. Hugolin LANGKAMMER OFM
Prof. Dr hab. Wojciech ŁĄCZKOWSKI
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Andrzej PÓŁTAWSKI
Prof. Dr hab. Grzegorz PRZEBINDA
Prof. Dr hab. Jacek SALIJ OP
Prof. Dr hab. Stefan SAWICKI
Ks. Prof. Dr hab. Jan SOCHON
Prof. Dr hab. Krystyna STAWECKA
Prof. Dr hab. Andrzej STOFF
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Prof. Dr hab. Józef ŚCIBOR CSSR
Prof. Dr hab. med. Michał TROSZYŃSKI
Ks. Prof. Dr hab. Alfred M. WIERZBICKI
Ks. Prof. Dr hab. Henryk WITCZYK
Prof. Krzysztof ZANUSSI
Prof. Dr hab. Zofia ZDYBICKA USJK

**Warunki
prenumeraty**

Cena prenumeraty krajowej na rok 2015: 70,00 zł.
Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Banku Pekao S.A. 71 1240 2382 1111 0000 3926 2222 z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto: Bank PEKAO S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lublin nr 51124023821787000039262150 (USD)
nr 04124023821978000039262176 (EUR)
z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

Kolportaż

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Kryzys teologii moralnej (15-16)
Drugie „Przedwiośnie” (18-19)
Norwid dziś (20)
Wokół problemów bioetyki (25-26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35-36)
Kapłan w końcu wieku (38-39)
Po pielgrzymce 1997 (41-42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będą oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi” (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (105)
O przemocy (106)
Wobec utopii (107)
Lęk (108)

Cena: 20 zł

Cena wersji elektronicznej: 20 zł

VAT: 5%

W najbliższych numerach:

- * Szaleństwo
 - * Transhumanizm
 - * Ethos filozofii
 - * O ciszy i milczeniu
-

ISSN 0860-8024



www.ethos.lublin.pl