

**Wojciech Kaute**

Wyższa Szkoła Ekonomiczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

ORCID: 0000-0002-5092-7117

**EDUKACJA, WYKSZTAŁCENIE,  
SZKOŁA WYŻSZA.  
TRADYCJA I WYZWANIA WSPÓŁCZESNOŚCI**

**EDUCATION, UNIVERSITY EDUCATION.  
TRADITION END CONTEMPORARY  
CHALLENGES**

**ABSTRAKT**

Refleksja nad edukacją, to namysł nad światem kultury. Jest to świat wartości. Podstawy kultury europejskiej stworzył Arystoteles. Jest to jego *metafizyka*. U progu czasów nowożytnych następuje zmiana tego paradygmatu (N. Machivelli). Jest to myśl Kartezjusza; *cogito*. Tu punktem wyjścia jest *Ja*, jednostka podejmująca działalność ekonomiczną (Th. Hobbes, J. Locke). W czasie *post* świat jednostki ulega dezintegracji („przygodność” R. Rorty). Jest to „uspokojenie” (M. Gauchet). Dziś nie ma jasności co do tego czym jest edukacja.

**Słowa kluczowe:** Arystoteles, N. Machiavelli, Kartezjusz, Th. Hobbes, J. Locke, nowożytność, *post*-nowożytność, R. Rorty, M. Gauchet

### ABSTRAKT

The afterthought on education is the consideration of the world of culture – the world of values. European culture is based on Aristotle's thought. This is his *metaphysics*. The change of this paradigm occurs at the threshold of Modernity (N. Machiavelli) and it is followed by the thought of the Descartes; *cogito*. Here, the starting point is *I*, an individual, who undertakes the economic activity (Th. Hobbes, J. Locke). In the *post*-time the world of an individual undergoes the act of disintegration (*contingency*; R. Rorty) which can be associated with the state of "reassurance" (M. Gauchet). Today, there is no clarity as to what „education” really is.

**Key words:** Aristotle, N. Machiavelli, Descartes, Th. Hobbes, J. Locke, modernity, *post*-modernity, R. Rorty, M. Gauchet

Pojęcie *edukacji* jest oczywiste. Jak wskazuje na to etymologia tego słowa, oznacza ono wychowanie, kształcenie. I nie ma żadnych wątpliwości co do tego, iż każda istota ludzka podlega w swoim życiu tym właśnie procesom. I nie będzie też odkryciem teza, że wszelka *edukacja* wpisana była zawsze w określony kontekst kultury; wyrasta z jej „ducha”. To „duch” kultury określał zawsze oblicze funkcjonowania jednostki pośród innych jednostek, jej sposób myślenia i działania, jej obyczajowość; wszystko to, co wiąże się z życiem zbiorowym. A to ostatecznie oznaczało kształt państwa, prawa, reguły podziału dóbr materialnych, zasady władzy. Jest to świat *wartości*. Tak jest w przeszłości; i tak jest współcześnie. I dotyczy to *edukacji* na każdym poziomie. W niniejszych rozważaniach jest to szkoła wyższa.

Jeżeli jednak w dniu dzisiejszym podejmuje się refleksję nad *edukacją*, wychowaniem, cała ta problematyka znacznie się komplikuje; a perspektywy na jej rozwikłanie – a przynajmniej na ustalenie głównych punktów kontrowersji, żeby nie powiedzieć: konfliktów – są co najmniej niejasne. Jeżeli bowiem spojrzeć na dwu i pół tysiącletnią tradycję „ducha” Europy, to trzeba mieć na uwadze fakt, iż – wbrew przedsta-

wionym powyżej oczywistościom – nie ma czegoś takiego, jak „duch” kultury „po prostu”... Rzecz bowiem w tym, iż spoglądając na tradycję kultury i cywilizacji europejskiej z dzisiejszej perspektywy, trzeba ze szczególną mocą podkreślić fakt, iż – ta tradycja nie jawi się już bez reszty tak, jak jej obraz utrwalił się w wielopokoleniowej refleksji nad nią. Jak wiadomo, na historię jej „ducha” składa się starożytność, renesans, barok, oświecenie, romantyzm, pozytywizm, aż dochodzimy do dwudziestego wieku i współczesności. W miejsce tego podziału, który – rzecz jasna – jest zgodny z faktycznym stanem rzeczy, z **dzisiejszego punktu widzenia** znacznie bardziej intelektualnie owocny, lepiej oddający – jak wolno sądzić – alarmujący stan współczesnej *edukacji*, jest periodyzacja ujmująca historię kultury europejskiej w system trzech epok. Istotę, kryterium tej periodyzacji wyznacza to zjawisko, które przyjęło się określać mianem „przełomu nowożytnego”. Nowożytność jest tą formacją myślenia, której przesłanie przesądziło o tym, iż odtąd nie da się już ująć kultury europejskiej jako jednolitej, ukształtowanej bez reszty na gruncie kultury greckiej i chrześcijaństwa, monolitycznej w swych *principiach* całości. W przedstawionym stanie rzeczy rysuje się więc taki oto obraz europejskiego „ducha”: *przed*-nowożytność, nowożytność i będący – w takim, czy innym aspekcie – jej przedłużeniem – czas współczesny; *post*-nowożytność.

Kształt współczesnej cywilizacji określa się mianem globalizacji. Jej rdzeń stanowi wolna gospodarka, kapitalizm, a wiodące w tym świecie idee ujmuje się zbiorczo w pojęciu *liberalizmu* i *demokracji*. Nie wchodząc tu w szczegóły, nie precyzując relacji pomiędzy tymi pojęciami, tym, co dla tej wizji ludzkiego świata jest wspólne – przynajmniej w warstwie postulatywnej – są prawa człowieka. Samo to określenie, konieczność realizacji tych praw, wydaje się poza dyskusją. Tu jednak rodzi się istotne pytanie; pytanie zadawane od zarania kultury. Jest to pytanie o to, kim jest człowiek? Gdzie tkwi jego istota, natura? Arystoteles, współtwórca kultury greckiej, w początkowym fragmencie jego *Ety-*

ki *nikomachejskiej* pisze: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia. Cele jednak bywają różne; [...] i tak celem sztuki lekarskiej jest zdrowie, celem budowania okrętów – okręt, celem sztuki dowodzenia jest zwycięstwo, a celem sztuki gospodarowania – bogactwo. Ilekroć większa ilość takich sztuk podpada pod jakąś jedną umiejętność – jak np. sztuka sporządzania wędzideł i wszelkich innych uprząży pod sztukę jazdy konnej, sama zaś ta sztuka wraz z wszelkimi działaniami wojennymi pod sztukę dowodzenia, i w ten sam sposób inne znowu sztuki pod inne – zawsze celom wszelkich sztuk kierowniczych należy dawać pierwszeństwo przed celami sztuk im podporządkowanych. Albowiem ze względu na pierwsze dąży się też do drugich. [...] Jeśli tedy działanie ma jakiś cel, którego pragniemy dla niego samego i ze względu na który pragniemy też wszystkich innych rzeczy, jeśli więc nie wszystko jest przedmiotem naszego dążenia ze względu na coś innego (w tym bowiem wypadku rzecz szłaby w nieskończoność i pragnienie nasze stałoby się próżnym i daremnym), to oczywista, że taki cel jest chyba dobrem samym przez się i dobrem najwyższym. Czyż więc poznanie tego celu nie jest rzeczą wielkiej wagi także dla życia i czyż [dzięki niemu] nie jest nam łatwiej utrafić w to co należy, tak jak łucznikom, którzy mają cel przed oczyma?” [Arystoteles 1982, 1094 a 1–2]. Życie istoty ludzkiej, a to oznacza życie zbiorowe, to coś na kształt „zawodów łuczniczych”. Ma ono swój „cel”. I „cel”, jak w tarczy łuczniczej, jest jeden. Jest to świat *Dobra, Prawdy, Sprawiedliwości*. I do niego należy dążyć...

Ten sposób myślenia będzie w kulturze europejskiej dominował przez wieki. U progu czasów nowożytnych ulegnie on jednak kontestacji. Tym kimś, który kulturze europejskiej uświadomi i ukaże zupełnie nową perspektywę, będzie Niccolo Machiavelli. „Cóż wiemy zatem o Machiavellim, nie znając go zupełnie?”, zadaje współcześnie pytanie Pierre Manent. I odpowiada: „Wiemy, iż nauczał czynić zło: uczył, jak

przy użyciu podstępów i przemocy zdobyć oraz utrzymać władzę. [...] Uczył, że nie warto grozić, obrażać czy zadawać rany swym wrogom, ale jeśli można ich zabić, trzeba to uczynić”. Jednakże o tym, jak zauważa cytowany autor, „iż w życiu politycznym istniało wiele zła, wiele okrucieństwa, gwałtu i przemocy, zwłaszcza wtedy, kiedy zakładano miasta i gdy dochodziło do zmiany władzy, ludzie nie nauczyli się wcale od Machiavellego. Wiedzieli o tym zawsze: jak mogliby nie wiedzieć o czymś, co oczywiste” [Manent 1994, s. 27]. I Machiavelli o tym wiedział, że wiedzieli. Ludzie często dokonywali złych czynów. Jeżeli jednak reprezentanci państwa, władzy tak postępowali, to – niezależnie od tego, czy to oficjalnie deklarowali, czy też to ukrywali – mieli świadomość tego, że czynią zło. I więcej: jeżeli nawet zło nazywano dobrem, to pojęcie zła coś oznaczało. Skąd zatem (zła?) sława Machiavellego? Isaiah Berlin w eseju pod pozornie niewinnie brzmiącym tytułem *Oryginalność Machiavellego* pisał przed laty: „To, co Machiavelli wyraził *explicite* i *implicite* zawiera jakiś niepokojący ładunek, coś, co wprawiało ludzi w głębokie zakłopotanie; [...] [coś, co – W. K.] szokowało czytelników żyjących w świecie zachodnim” [Berlin 1986, s. 209]. „Cóż więc tkwiło w poglądach Machiavellego, co tak dalece wytrącało ludzi z równowagi? – zadaje pytanie Berlin. [...] Cóż to takiego było, skoro nie chodzi tu o realizm Machiavellego (twardy i bezwzględny, ale jednak nie nowy) ani o jego empiryzm (stosunkowo oryginalny w jego czasach, ale przecież ogromnie rozpowszechniony w wieku XVIII)? Co okazało się aż tak szokujące w ciągu szeregu stuleci?”. Co budziło „zgrozę”? [ibidem, s. 219]. I Berlin odpowiada: „Jednym z najbardziej ugruntowanych założeń myśli politycznej Zachodu jest teza – przez długie lata odnosząca sukcesy, niemal nie kwestionowana – o istnieniu jakiejś naczelnej zasady, która nie tylko reguluje bieg słońca i gwiazd, ale wyznacza również drogę postępowania wszystkim żyjącym istotom. Zwierzętami, wszelkimi stworzeniami nie obdarzonymi zdolnością racjonalnego myślenia kieruje na tej drodze instynkt. Istoty wyższe zdają sobie z niej sprawę. Mogą też z niej

zboczyć. Ale jeśli zбочą, to ku własnej zgubie. Doktryna ta – w tej czy innej wersji – dominowała w obrębie myśli europejskiej od czasów Platona. Przybierała różne formy, wytwarzała liczne parable oraz alegorie. W ich centrum mieści się wizja bezosobowej Natury, Rozumu-Logosu, kosmicznego celu lub wreszcie Boskiego Stwórcy, który swą mocą obdarzył wszystkie rzeczy i stworzenia, przeznaczając je do właściwych im funkcji. Te różnorodne funkcje są elementami jednej harmonijnej całości i tylko poprzez nią się tłumaczą” [ibidem, s. 253]. I tak to, jak to uzupełnia Berlin: „Ów wszystko w sobie jednoczący, monistyczny wzorzec znajduje się w samym centrum tradycyjnego racjonalizmu, charakterystycznego dla zachodniej cywilizacji, w jej wydaniu religijnym i ateistycznym, metafizycznym i naukowym, transcendentnym i naturalistycznym. [...] Tę to właśnie epokę, na której opierały się przekonania i życie ludzi Zachodu, Machiavelli zaatakował tak, że rozpękała się na dwoje” [ibidem, s. 254]. Co to, w rzeczy samej, będzie oznaczać?

„Mówi się dziś chętnie [...] o Marksie, Nietzsche i Freudzie jako o triadzie „mistrzów podejrzeń” – pisze współczesny francuski reprezentant filozofii politycznej Pierre Manent w pracy *Intelektualna historia liberalizmu*. Ta ich charakterystyka ma o tyle uzasadnienie, że ci autorzy skłaniali nas do wątplenia w nasze najlepsze pobudki. Ale to Machiavelli był pierwszym, który skierował podejrzenia w stronę punktu strategicznego ludzkiej kondycji: życia ludzi we wspólnocie, życia politycznego. Nie ulega wątpliwości, że odtąd podejrzenie to już nas nigdy nie opuściło” [Manent 1994, s. 28]. „Machiavelli jest [...] pierwszym z mistrzów podejrzeń” [ibidem]. Machiavelli uświadomił ludziom swojego czasu to, iż w państwie, jak to ujął I. Berlin, „jedyne zbrodnie to słabość, tchórzostwo, głupota” [Berlin, 249]. „W Machiavellim nie ma pierwiastka jakiegoś złowrogiego satanizmu, w niczym nie przypomina wielkiego grzesznika z utworów Dostojewskiego, człowieka czyniącego zło dla samego zła. „Na słynne pytanie Dostojewskiego: „Czy wszystko wolno?” Machiavelli [...] odpowiada: „Tak, jeżeli celu, którym jest zaspokojenie

podstawowych interesów społeczeństwa nie da się w specyficznej sytuacji inaczej osiągnąć” [ibidem, s. 250]. Chcąc zatem zrozumieć „ducha” nowożytności trzeba, jak pisze Manent, „uchwycić zmianę w tym, co można by nazwać statusem dobra” [Manent 1994, s. 28]. Na marginesie warto tu zauważyć, iż przywołaną powyżej pracę Manenta na temat *liberalizmu* otwiera rozdział poświęcony Machiavellemu; rozdział ten zaś jest wymownie zatytułowany: *Machiavelli i twórcza siła zła*.

To jednak, co tu zasługuje na szczególną uwagę, to fakt, iż w myśli Machiavellego ta część, jaka pozostała po „rozpęknięciu się” dotychczasowych przekonań ludzi Zachodu, nie odnosi się już do życia istoty ludzkiej, rozumianej „po prostu”. Jest to u niego zawsze konkretna jednostka. I taka jest wedle niego rzeczywistość. Uświadomienie sobie tego stanu rzeczy w jego czasie, jak pisał o tym jeszcze przed II wojną Valeriu Marcu, „nie miało w sobie nic uroczystego i którego też wcale nie odczuwano świadomie. Przenikanie świata dokonywało się materialnie przez bitą w Republice monetę – poprzez „florin” – duchowo zaś przez nowe poczucie życiowe, przez potęgę indywidualności. Był to wielki, od trzech już stuleci przygotowywany przełom w świadomości. [...] Teraz człowiek proklamuje siebie jako najwyższą istotę – ale bez Boga i bez bogów! Sam siebie stworzyłem, powiada syn ziemi. Podejmuje on atak przeciwko zależności, obejmuje w posiadanie siebie samego, dla siebie samego, proklamuje siebie jako indywidualność, zapomina o swoim grzechu pierwotnym, o swojej przypadkowości, o swojej podrzędności. Pracować nad sobą, kształtować swego ducha i ciało wydaje mu się tak ważne, jak wygrać bitwę, napisać księgę, odkryć kraj albo zbudować kościół. Do olbrzymiej potęgi urasta własne, nienawistne dla wszystkich pobożnych „ja”. [...] Człowiek, indywiduum, dzięki Florencji świętuje formalnie swój triumfalny wjazd do świata. [...] Uniwersum moralne nie interesowało go. Był przekonany, że wszystkie idee mogą być zarówno fałszywe, jak i prawdziwe ” [Marcu 1938, s. 22, 43]. To *Jej*, tej jednostce „wszystko wolno”; to ona decyduje o tym, która sytuacja jest

„specyficzna”... Czasy nowożytne otwiera świat jednostki, autonomiczny i bez reszty suwerenny...

I ten świat zrekonstruuje w swoim rozległym – dyskutowanym od pokoleń – dziele, „ojciec” myśli nowożytnej, Kartezjusz. Kartezjusz w punkcie wyjścia swoich rozważań deklaruje, iż w chaosie świata, wśród wielości koncepcji opisujących ten świat, poszukuje tylko jednego: pewności. „Jeżeli chcę nareszcie coś pewnego i trwałego w naukach ustalić, to trzeba – pisze w pierwszych słowach *Medytacji o pierwszej filozofii* – raz w życiu z gruntu wszystko obalić [...] i na nowo rozpocząć od pierwszych podstaw” [Descartes 2001, 1, 17]. A zatem, co jest „pierwsze” w myśleniu o świecie; od czego w ludzkim poznaniu wszystko się zaczyna. I odpowiedź Kartezjusza brzmi: tym kimś (czymś) jest *Ja*. „Zwróciłem uwagę – pisze w *Rozprawie o metodzie* – iż podczas gdy upieram się przypuszczać, że wszystko jest fałszywe, koniecznym jest, abym ja, który to myślę, był czymś; i spostrzegłszy, iż ta prawda: myślę, więc jestem, jest tak mocna i pewna, że wszystkie najskrajniejsze przypuszczenia sceptyków niezdolne są jej obalić, osądziłem, iż mogę ją przyjąć bez skrupułów za pierwszą zasadę filozofii, której szukałem” [Descartes 1980, s. 49]. „*Ja myślę, więc jestem* jest ze wszystkich pierwsze i najpewniejsze i uderza każdego, kto filozofuje jak należy” [Descartes *Zasady filozofii*, 2001, I, 10]. *Ego cogito, ergo sum, sive existo; je pense, donc je suis, ou existe*. U podstaw kultury i cywilizacji czasów nowożytnych Kartezjusz dokonuje odkrycia, które określi oblicze kultury europejskiej na wieki. „Czymże więc jestem?” – zadaje pytanie. I odpowiada: „Rzeczą myślącą” [Descartes, 2001, 2, 28]. „Jestem [...] dokładnie mówiąc tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem (*mens*) bądź duchem (*animus*), bądź intelektem (*intellectus*), bądź rozumem (*ratio*), wszystko wyrazy o nie znanym mi dawniej znaczeniu. Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą” [ibidem, 2, 27]. *Ja* to nie człowiek pojmowany dosłownie; jednostka „z krwi i kości”, czysto fizycznie, jak by to dziwnie nie brzmiało. Cokol-



wiek jednostka czyni- wygrywa bitwę, pisze księgę, odkrywa kraj albo buduje kościół – wszystko to wynika z jej suwerennego sposobu myślenia, to ono – jej – szeroko rozumiany rozum – decyduje tu o wszystkim; i tylko on. *Ja* to nie „rzecz”. *Ja* to „myślenie” o „rzeczach”.

Powróćmy jednak jeszcze raz do Arystotelesa. W pierwszych słowach swojej *Metafizyki* pisze: „Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania, czego dowodem jest ich umiłowanie zmysłów (bo, nawet niezależnie do ich praktycznej użyteczności, miłują je dla nich samych)” [Arystoteles 1983, 980 a]. Jak jednak podkreśla, poznanie poznaniu nie jest równe. Są różne jego szczeble. Na najniższym jest poznanie tych, których określa on mianem „rzemieślników”. Jest to poznanie zmysłowe. „Dostarcza [ono] najbardziej autorytatywnej wiedzy o poszczególnych faktach, ale nie daje odpowiedzi na pytanie *dlaczego* – na przykład, dlaczego ogień jest gorący, lecz tylko, że jest gorący” [ibidem, 981 b]. Na to pytanie odpowiada drugi typ poznania, „wyższy”. Jest to poznanie tych, których Arystoteles określa jako „architektów”. Jest to wiedza naukowa. Ci znają „i skutek, i przyczynę. Dlatego [...] uważamy, że architekci we wszelkich kunsztach są bardziej czcigodni tudzież więcej wiedzą niż rzemieślnicy, i że są mądrzejsi od nich, ponieważ znają przyczyny tego, co zostało wytworzone” [ibidem, 981a - 981 b]. I wreszcie mamy trzeci typ, „najwyższy”. Jest to myślenie tych, których Arystoteles określa jako „mędrców”. Jest to filozofia, *metafizyka* [jak zatytułował cytowane tu dzieło Andronikos z Rodos, dziesiąty scholarcha *Likejonu*]. Jest to wiedza „możliwie o wszystkich rzeczach” [ibidem, 982 a 5]; „wiedza najwyższa” [ibidem]; „wiedza poszukująca pierwszych zasad i przyczyn” [ibidem, 982 b]. To „za ich pomocą i dzięki nim wszystko inne się poznaje, a nie na odwrót” [ibidem]. Jest to „filozofia pierwsza” [ibidem, 1026 a]. I to jej przedmiotem właśnie są „zawody łucznicze”; odkrywanie świata *wartości*. Świat opisany przez Machiavellego, wystąpienie Kartezjusza zmieniły całą perspektywę. Jeżeli bowiem w punkcie wyjścia – i dojścia – przyjmie się świat *Ja*, to – rzecz jasna – nie ma tu możliwości odwołania się do cze-

gokolwiek, do wykracza poza ten świat. Jest on – z definicji – zamknięty. A to oznacza, iż nie może tu być mowy o jakichkolwiek „zawodach”. A nie może być mowy z tej przyczyny, że nie ma tu „celu”. A to – idąc konsekwentnie – trzeba rozumieć tak, iż filozofia w znaczeniu Arystotelesowskim, sfera poszukiwania *wartości*, przestaje być potrzebna. Świat *Ja* to sfera psychologii; i tylko psychologii. Jedna z autorek w artykule pod wiele mówiącym tytułem Żegnaj filozofio, czyli narodziny człowieka psychologicznego w swoich rozważaniach przywołuje słowa Nietzschego: „To ogromna i prawie nieznaną dziedziną nowej, niebezpiecznej wiedzy... Nigdy wcześniej przed śmiałymi podróżnikami poznania nie otworzył się tak szeroki świat nowych możliwości, dlatego też psychologowie, którzy w ten sposób »dokonują poświęcenia na rzecz nauki« [...] mają prawo żądać w zamian uznania psychologii za królową wszystkich nauk... Psychologia okazuje się bowiem nową drogą królewską, która na powrót wiedzie nas do najbardziej podstawowych problemów”. I to rzeczywiście, twierdzi autorka, okaże się „wiedzą niebezpieczną” [Bielik-Robson 1997, s. 15, 18].

Jak zatem wygląda ten świat *Ja*? I takie pytanie zadaje sobie twórca i klasyk doktryny *liberalizmu*, John Locke. Od rozstrzygnięcia tej kwestii zależy bowiem wszystko. W sytuacji jednak tu opisanej – kiedy nie ma już dla jednostki ludzkiej żadnego punktu odniesienia – zdaje on sobie sprawę z tego, iż odpowiedź na powyższe pytanie nie jest „prosta”. Jak bowiem zauważa w pierwszych słowach *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*, „umysł, podobnie jak oko, umożliwiając nam widzenie i postrzeganie wszelkich innych rzeczy, sam siebie nie dostrzega: toteż niemało potrzeba umiejętności i trudu, aby, odsunawszy go na pewną odległość, uczynić zeń własny jego przedmiot badania” [Locke 1955, T. I, s. 23]. Co zatem widzi *Ja*, kiedy dokonuje oglądu Samego Siebie? „Założmy [...] – pisze Locke w najczęściej cytowanym fragmencie *Rozważań*... – że umysł jest, jak się to mówi, czystą kartą (*white paper*), nie zapisaną żadnymi znakami, że nie ma on idei; jak się dochodzi do tego,

że je zdobywa? Skąd ten ogromny zapas obrazów, niemal nieskończenie różnorodnych, którymi nieustannie czynna, nieograniczona wyobraźnia ludzka zapełnia umysł. Skąd bierze się w umyśle cały materiał dla rozumu i wiedzy. Odpowiadam na to jednym słowem: z doświadczenia; na nim oparta jest cała nasza wiedza i z niego ostatecznie się wyprowadza” [ibidem, s. 119–120]. Co zatem składa się na to doświadczenie? I tu się okazuje, iż odpowiedź na to pytanie jest całkiem „prosta”. Locke – wchodząc w świat *psyche* jednostki, udziela odpowiedzi w języku tego świata właśnie; wszak, jak się rzekło, innej drogi nie ma. Jest to odpowiedź z zakresu psychologii. A co ona mówi? Mówi ona tyle, iż jedynym warunkiem przeżycia jednostki jest możliwość dysponowania środkami, które takie przeżycie umożliwiają. I to jest własność; *habere*...

Myśl tę już wcześniej unaoczniał kulturze Thomas Hobbes w jego słynnym *Lewiatanie*. „Szczęście w życiu na ziemi nie polega na spokoju umysłu, który jest zadowolony - czytamy tam. Nie ma bowiem takiego *finis ultimus* (ostatecznego celu) ani *summum bonum* (największego dobra), o jakich się mówi w księgach starych filozofów moralnych. [...] Szczęśliwość jest stałym przechodzeniem pożądania od jednego przedmiotu do innego; i osiągnięcie pierwszego jest tylko drogą do późniejszego. [...] Przedmiotem ludzkiego pożądania nie jest to, by doznawać zadowolenia raz tylko i na jedną chwilę; jest nim to, by zapewnić sobie na zawsze zaspokojenie przyszłych pożądań. [...] Tak więc na pierwszym miejscu stawiam jako ogólną skłonność wszystkich ludzi stałe i nieznaną spoczynku pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje dopiero ze śmiercią [Hobbes 1954, s. 84–85]. „Každy człowiek czyni wszystko dla własnej swej korzyści” [ibidem, s. 138]. A to oznacza, iż wszelkie rozważania w kategoriach, jak pisze Hobbes, „scholastycznych rozróżnień i trudnych do zrozumienia słów”, to „choroba, którą [...] można porównać z epilepsją” [Hobbes 1954, s. 293]. „Ludzie o wiele bardziej cenią sobie bogactwa niż zaszczyty” [Machiavelli 1993, s. 218] – pisze Machiavelli w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem „Historii Rzy-*

mu” *Liwiusza*. „O ludziach [...] – informuje władcę w *Księciu* – da się to w ogólności powiedzieć, że [...] póki im świadczysz dobrodziejstwa, są tobie całkiem oddani” [Machivelli 1993, s. 98]. Mając to na uwadze, „budząc postrach nie powinien książę budzić przeciwko sobie nienawiści [...], należy tylko wystrzegać się zamachów na mienie obywateli i poddanych oraz na ich kobiety. [...] Nade wszystko jednak powinien książę powstrzymać się od naruszania własności poddanych, ludzie bowiem prędzej przeboleją śmierć ojca niż stratę ojcowizny” [ibidem, s. 98–99]. „Władcy najłatwiej pozyskać sobie nienawiść ludu, jeśli pozbawi go jakiejś korzyści – jeszcze raz *Rozważania*... Sprawa to bardzo ważna: kiedy pozbawią cię jakiejś korzyści, nigdy tego nie zapomnisz, bo przy każdej, najbliższej nawet potrzebie będziesz ją sobie przypominał; ponieważ zaś potrzeby odczuwa się codziennie, codziennie będziesz o tej utraconej korzyści myślał” [ibidem, s. 339–340]. Oto *psyche* nowożytniej jednostki... „Istnienie przyjaciela jest dla każdego człowieka w tym samym [...] stopniu pożądania godne, co jego własne istnienie. [...] Trzeba tedy, by spostrzegał [...] istnienie przyjaciela, to zaś jest możliwe dzięki współżyciu, rozmowie i wymianie myśli; w tym bowiem znaczeniu mówi się o współżyciu ludzi z sobą a nie w znaczeniu, w którym się tego wyrazu używa o bydle, mianowicie, że się w tym samym miejscu pasie”, pisał Arystoteles [Arystoteles 1982, 1170 a 25–1170 b 10]. W świecie *habere* jest tak właśnie; żyje się, produkuje, wymienia...

Jednak to jeszcze nie wszystko... Współczesna Europa i świat Zachodu to czas *post*. Jak zatem przedstawia się świat jednostki w tej epoce? Czasy, w których żyjemy, dadzą się streścić, jak zauważa znany autor Marcel Gauchet „w słowie pacyfikacja lub, jeśli kto woli słowo bliskoznaczne o nieco innym odcieniu – uspokojenie” [Gauchet 2002, s. 40]. Składa się na to szereg procesów. Pierwszy ma charakter paradoksalny. Jak bowiem twierdzi ten autor, zjawisko, o jakim mowa, „przebiega na tle depresji gospodarczej na wielką skalę, z której to depresji, tu, w Europie, od dwudziestu lat nigdy naprawdę nie wyszliśmy. Paradoks ten

uwzględnić z jeszcze większą siłą porównanie z wielkim precedensem, jakim był kryzys 1929 roku. Tamten spowodował raptowny wzrost napięć i namiętności, których symbolem jest dojście nazistów do władzy. W naszych natomiast czasach, nawet jeśli obserwujemy zwiększenie się wpływów skrajnej prawicy, to przecież kryzys trwający od roku 1974 powoduje uspokojenie i spadek napięć. Po drugie – trzeba uwzględnić wyjątkowy wzrost gospodarczy, jaki przeżyły kraje kapitalistyczne po roku 1945. [...] Kryzys, bezrobocie, nierówności, „wykluczenie” nie zdołały go naruszyć. [...] Okres ten przyniósł również, wraz z rozwojem państwa opiekuńczego, bezprecedensowy poziom osłony socjalnej. [...] Jednostki nie musiały dokonywać prometejskiego wysiłku, by wyłamywać się z solidarności i z przymusu stosunków rodzinnych lub sąsiedzkich, które instytucje opiekuńcze uczyniły po prostu zbędnymi. [...] [Po trzecie jest to] niezwykła zmiana – lub zmiany – w dziedzinie edukacji, zarówno rodzinnej, jak szkolnej, które możemy krótko określić jako zanik autorytarnego stylu wychowania. [...] Po czwarte – ten odpływ konfliktowości we wszystkich jej aspektach (konflikt z samym sobą, konflikt z innymi, zinstytucjonalizowany konflikt socjalny), który sprawia, że klasyczny nerwicowiec i zorganizowana walka klas znikają jednocześnie, ów odpływ zatem może być rozumiany jako element kształtowania się nowego systemu stosunku do siebie i stosunków socjalnych, tożsamości osobistej i tożsamości zbiorowej” [ibidem, s. 40–41]. „Nie ma już w modelu osobowości współczesnej miejsca na wstyd lub poczucie winy – kontynuuje swoją diagnozę Gauchet. Uderzające tego świadectwa przynoszą nam ludzie zajmujący się dziś przestępcami. Wielu z nich zwraca uwagę na ten brak wyrzutów sumienia lub poczucia winy u ich podopiecznych” [ibidem, s. 49]. I stawia pytanie: „Czy kategoria utożsamienia, identyfikacji, ma jeszcze znaczenie w świecie, w którym żyjemy? Inaczej mówiąc, czy pojęcie utożsamienia ma jeszcze jakąś uniwersalną wartość antropologiczną, niezależną od wszelkiego kontekstu socjalno-historycznego? [...] Literatura współczesna [...] często wspomina

o „słabości utożsamień” w związku ze stanami granicznymi, w których zresztą winny jest już z góry wskazany: fatalny współczesny ojciec, nieobecny, obojętny lub mało wartościowy. „Słabość utożsamień” – co to znaczy? [...] Aby wystąpiło utożsamienie, musiałyby się zdarzyć sytuacje, w których utożsamianie się ma sens. Otóż sytuacje takie nie są dane w sposób naturalny; są funkcją pewnej organizacji społecznej i symbolicznej. Aby utożsamienie miało sens, musi istnieć przewaga modeli kulturalnych, które należy sobie przyswoić w dawnym sensie tego słowa, ponieważ modele te dostarczają samej substancji życia ludzkiego, ponieważ poprzez nie wchodzimy w kontakt z ideałem – ideałem w dziedzinie autorytetu, ojcowskiego lub profesorskiego, ale równie dobrze w dziedzinie urody, kobiecości, zręczności, zdolności uwodziecielskich, inteligencji czy każdej innej strony kondycji ludzkiej. Otóż ta właśnie sprężyna jest [...] dziś naruszona. Mamy „słabość utożsamień”, ponieważ utożsamianie się nie ma już sensu” [ibidem, s. 49–50]. Jest to klimat „nie być jak” [ibidem, s. 50]. „Myśleliśmy dotąd, że wszystkie zachowania dają się rozszyfrować jako wyrazy jakiejś wewnętrzności, może rozdartej, ale nieuchronnie wyrażanej przez swoje czyny, w tym (i zwłaszcza) te, nad którymi dana jednostka nie panuje. Każdy czyn powinien być czytany w powiązaniu ze swoim ostatecznym podobieństwem do jednostki, która go popełniła. No cóż, widzimy, jak na pierwszy plan wysuwają się czyny, których sensem i celem jest wykraczanie poza ową logikę podobieństwa. Bywamy świadkami zachowań absolutnie zbijających z tropu, bo dokonywanych w rzeczywistości po to, by wytworzyć niepodobieństwo z jednostką, która jest ich nosicielem. Nie mamy już do czynienia z niekontrolowanym wyrazem wewnętrzności, ale z przejawem pasji do wydobywania się z siebie, do wyrzekania się siebie i odwracania się od siebie. Człowiek ultranowoczesny [...] ucieka [...] od siebie” [ibidem, s. 51]. Oto jednostkowy świat „uspokojenia”...

Być, to być...; „po prostu”. To zaś wyraża język. Mój język, to Mój język; Twój język, to Twój język. *Ja to Ja; a Ty to Ty*. A to oznacza, iż po-

wiedzieć, że Mój język jest „obiektywny” czy „dobry”, a Twój – „subiektywny” czy „zły”, to nic nie powiedzieć. „Świat” istoty ludzkiej, to „świat” wielości języków. Język, Mój język, jest zależny ode Mnie; bez reszty. I to samo dotyczy Ciebie. I w tym wyraża się, jak to określa, nieżyjący już czołowy reprezentant *postmodernizmu* Richard Rorty, „przygodność języka” [Rorty 1996. s. 27]. A od czego zależę *Ja*? Od niczego, odpowiada Rorty. Wszystko, co ludzkie, twierdzi, to „wytwór czasu i przypadku” [ibidem, s. 43]. A to oznacza, iż wszystko jest tu możliwe. Wobec tego, jeżeli chcemy zrozumieć „świat”, jak to określa Rorty, „któregoś z naszych bliźnich”, to trzeba z całą powagą potraktować tego „bliźniego”, nie-*Ja*, „mruknięcia, zająknięcia, zabawne przejęzyczenia, metafory, tiki językowe, nagłe apopleksje, objawy szaleństwa, wierutną głupotę, wybuchy geniuszu i temu podobne” [ibidem, s. 32]. *De facto* bowiem nie ma „mruknięcia” itp. lepszego, czy gorszego. Jednostka to świat „indywidualnej spontaniczności i osobistej doskonałości” [ibidem, s. 55]. Jest on „płataniną przygodności”... [ibidem, s. 57].

W tym stanie rzeczy, powstaje kwestia ustalenia tego, jaki w takim świecie - świecie wielości „przygodności” - wypracować kształt *edukacji*... *Edukacja* ma różne szczeble. Jej zwieńczeniem jest wykształcenie wyższe. I tu, siłą rzeczy, pojawia się uniwersytet. Czym jest uniwersytet? Kardynał John Henry Newman, w cyklu wykładów z 1852 roku o tym, co określał jako „idea uniwersytetu” – uznawanych przez pokolenia za klasyczne – pisał: „Pytają mnie o cel uniwersyteckiego wykształcenia oraz filozoficznej i humanistycznej wiedzy, którą [...] ona przynosi: odpowiadam [...]: Wiedza potrafi być celem dla siebie. Taka jest struktura ludzkiego umysłu, że wszelki rodzaj wiedzy, jeśli jest ona taka naprawdę, stanowi nagrodę dla siebie. [...] Jest to przedmiot ludzkiego dążenia, który z natury swojej jest tak prawdziwie i niezaprzeczalnie dobry, że opłaczalnym staje się wysiłek myślowy w sięganiu po niego i niemały trud w zdobywaniu” [Newman 1990, s. 183–184]. „Zasada prawdziwej godności wiedzy, jej wartością, tym, co czyni ją godną zdobywania [...] jest [...] tkwiący

w niej załączek naukowego czy filozoficznego postępowania. [...] To w niej stwarza możliwość, by ją zwano wolną. Nieznajomość względnego układu rzeczy to stan niewolników i dzieci: chlubą filozofii lub przynajmniej jej ambicją jest sporządzenie schematycznej mapy wszechświata [ibidem, 192]. W tym kontekście Newman, przywołując Cyncerona, zauważa, iż ten „wymieniając rozmaite kategorie świetności intelektualnej, stawia na pierwszym miejscu dążenie do wiedzy dla niej samej. [...] Po wymaganiach naszego zwierzęcego bytowania, i obowiązkach zeń płynących, [...] wobec nas samych, naszej rodziny i naszych sąsiadów, następuje, powiada nam, »poszukiwanie prawdy. Toteż, gdy tylko wymkniemy się naciskowi koniecznych trosk, natychmiast pragniemy widzieć, słyszeć i dowiadywać się; i uważamy wiedzę o rzeczach ukrytych i zadziwiających za warunek naszego szczęścia«” [ibidem, 184–185]. Jednak Cynceron – jak podkreśla Newman – „w najmniejszym [...] stopniu nie rozważa [...] wtórnego czy też następczego oddziaływania wiedzy już nabytej na te dobra materialne, których zabezpieczenie uprzedza w nas proces nabywania wiedzy; wprost przeciwnie, wyraźnie neguje oddziaływanie tej wiedzy na życie społeczne w jakikolwiek sposób. [...] Pomysł, by się przysłużyć społeczeństwu rzez »dążenie do nauki i wiedzy« w ogóle nie był brany pod uwagę przez [...] tego mędrca jako motyw do uprawiania wiedzy” [ibidem, s. 185–186]. „Rzeczy, które znoszą odcięcie od wszystkiego innego i jednak żyją dalej, muszą widocznie mieć życie w sobie” [ibidem, s. 186] – uzupełnia Newman. „I to jest powód – konkluduje – dlaczego jest nie tylko częstsze, ale i bardziej poprawne mówić o uniwersytecie jako o miejscu kształcenia bardziej niż o miejscu udzielania wiadomości, chociaż [...] udzielanie wiadomości (pouczenia) na pierwszy rzut oka wydawałoby się [tu] odpowiedniejszym zwrotem” [ibidem, s. 192–193]. I to jest uniwersytet, tak jak ukształtował się on w wielowiekowej tradycji kultury europejskiej.

Co to jednak dzisiaj – w sytuacji *pożegnania się* w kulturze z filozofią, rozumianą jako *metafizyka* – miałyby polegać „poszukiwanie praw-



dy”? Jak zauważał przed laty Bill Readings – autor znanej i dyskutowanej pracy *The University in Ruins* – „kwestia ponowoczesności jest pytaniem stawianym uniwersytetowi i przez uniwersytet [Readings 2002, s. 31]. „Łatwo – pisał – zacząć mówić o „uniwersytecie ponowoczesnym”, jak gdyby można było sobie wyobrazić nową i jeszcze bardziej krytyczną instytucję, uniwersytet jeszcze bardziej nowoczesny niż uniwersytet nowoczesny” [ibidem]. Wcale to nie jest łatwe; i rzecz jest wysoce niejasna. „Twierdzę – pisze cytowany autor – że ponieważ państwo narodowe nie jest już podstawowym ośrodkiem reprodukcji globalnego kapitału, „kultura” – jako symboliczny i polityczny odpowiednik projektu integracji realizowanego przez państwo narodowe – straciła punkt oparcia. Państwo narodowe i nowoczesne pojęcie kultury narodziły się równocześnie, a obecnie przestają odgrywać kluczową rolę z punktu widzenia globalizującej się gospodarki. Ta przemiana ma poważne konsekwencje dla uniwersytetu” [ibidem, s. 35]. To, co tu jest szczególnie symptomatyczne, to zjawisko, które Readings określa jako „wyłonienie się dyskursu „doskonałości”, który zastępuje wcześniejsze odwołania do idei kultury [ibidem]. Musimy zatem, jak pisze, „zapytać, czym jest doskonałość” [ibidem]. I odpowiada: „Jeżeli nauczanie i badania zmierzają do doskonałości, to ich konkretny przedmiot przestaje być istotny. [...] „Doskonałość” przypomina zasadę zysku pod tym względem, że jest pozbawiona treści, a więc nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa, ani nieświadoma, ani samoświadoma” [ibidem]. W zaistniałym stanie rzeczy „kultura” jest definiowana przez „doskonałość”; i to definiowana bez reszty. Rzecz jednak w tym, jak zauważa Readings, tak rozumiana „kultura”, „podobnie jak „doskonałość” nie ma określonej treści. Kulturą może być wszystko” [ibidem, s. 37]. A „gdy wszystko jest kulturowo uwarunkowane, słowo „kultura” przestaje cokolwiek znaczyć” [ibidem]. „Rosnąca liczba umów czasowych i umów o pracę w niepełnym wymiarze godzin sprawia, iż profesorowie coraz bardziej przypominają proletariat (nie licząc garstki świetnie opłacanych gwiazd) – pisze Readings. Niepewny jest status

wiedzy wytwarzanej na uniwersytecie. Wewnętrzna walka legitymizacyjna dotycząca natury wiedzy humanistycznej nie przybrałaby rozmiarów kryzysowych, gdyby nie towarzyszył jej zewnętrzny kryzys legitymizacji. Dyskusje na temat metod i teorii badawczych w ramach poszczególnych dyscyplin nie trafiłyby na pierwsze strony gazet, gdyby samo pojęcie projektu badawczego nie było dziś przedmiotem kontrowersji” [ibidem, s. 29]. Nie jest jasne, czym profesorowie uniwersytetów i szkół wyższych w ogóle się zajmują. Miejsce tych szkół „w społeczeństwie, a także natura tego społeczeństwa nie są już czymś oczywistym” [ibidem].

A zatem zadajmy jeszcze raz pytanie o *edukację*. Jak wiadomo, tak przynajmniej było w tradycji, oblicze wykształcenia określa tak czy inaczej relacja: mistrz – student. Jak zauważono podczas dyskusji nad kondycją uniwersytetu – jaka miała miejsce przed laty w redakcji *Res Publica Nowa* – „relacja mistrz – uczeń nie jest relacją demokratyczną. Powiedziałbym nawet, że demokracja jest jej całkowicie obca, tak jak i obca jest również nauce. Demokracja w nauce zamienia się w tyranieę przeciętności. [...] Wielka nauka jest niedemokratyczna, co więcej - jakkolwiek heretycka to zabrzmi [...] demokracja jej nie służy. I tu mamy do czynienia z pewnym paradoksem. Sprowadza się on do tego, że im bardziej staramy się zdemokratyzować struktury akademickie, tym bardziej kryzys ten czynimy nieuchronnym. [...] Mistrzowie są potrzebni tam, gdzie przyjmuje się platoński obraz świata. Jest to świat, w którym prawda, dobro i piękno są stopniowalne aż do samej idei, coś zatem jest lepsze od czegoś i piękniejsze, a obok wiedzy istnieje mądrość pomagająca odróżnić to, czemu warto poświęcić życie, od tego, czemu nie warto. Jeśli przyjmie się taki obraz świata, w którym wszystko w równym stopniu jest prawdziwe, dobre i piękne, to wówczas inicjacja jest zbędna, a potrzebna jest raczej wiedza o tym, jak w takim świecie funkcjonować. Niepotrzebni są także mistrzowie” [Uniwersytet, 25]. „Wartości są atrakcyjne dopiero wtedy, gdy są żywe, a żywe są właśnie w autorytecie. W kimś, kto do niczego nie zmusza, ale umie nimi zafascynować,

odślonić je dzięki własnemu doświadczeniu. [...] Wagę ich przekazu wyczuwa się intuicyjnie” [ibidem]. To jednak dziś tylko pobożne życzenia. „Generalnie system oczekuje od ludzi wąskich specjalizacji. Zbyt wąskich, by mówić o uniwersyteckim wykształceniu. Uniwersytet powinien być trochę „irracjonalny”. Idąc na uniwersytet, decydujesz się na „stratę” jakiejś ilości czasu po to, by stać się aktywnym uczestnikiem kultury. Rozumieć, co mówią do ciebie inaczej wykształceni absolwenci. Wyobraźcie sobie rozmowę dzisiejszego ekonomisty z absolwentem filozofii. Jeszcze niedawno mogliby podyskutować o sporze liberałów z socjaldemokratami, a dziś? Nawet się nie spotkają, bo chodzą do innych knajp” [ibidem, s. 12]. A przecież „powołaniem pracowników naukowych i części studentów jest tworzenie teorii, uniwersytet powinien asystować w tworzeniu teorii szerokiego zasięgu, przy uwzględnieniu oczywiście pluralizmu. [...] Mocnej, silnej teorii, na którą cały czas jest zapotrzebowanie. [...] Ostatecznym celem [wszak] takiej teorii jest praktyka społeczna, a nie niezależny od ludzkich pragnień i potrzeb świat idei [ibidem, s. 20].

I tak *edukacja* staje wobec takiego oto dylematu. Jedną z możliwości, to nawiązanie do tradycji *przed*-nowożytnej. Jak pisał przed laty arcybiskup Józef Życiński, „dumne deklaracje wielkich autorytetów przeszłości, inspirowane wiarą w rozum i w bezprecedensowe osiągnięcia nauki, ostro kontrastują z doświadczeniem wyjątkowej dawki tragedii przeżywanej przez nasze pokolenie w pejzażu z barakami Oświęcimia i Kołomy, ludobójstwem Kampuczy i Ruandy. Racjonalna refleksja inspirująca wielkie wizje przyszłości uświadomiła nam, że człowiek może jawić się raczej jako istota tragiczna niż jako *animal rationale*. Swój tragizm niektórzy próbują wyrażać krzykiem przechodzącym w bełkot. [...] U kolebki cywilizacji starogreckiej pojawiły się teoretyczne pytania, z których pytający nie mieli żadnych praktycznych korzyści. Formułowali je Platon, Sokrates, Euklides. Dotyczyły one zasady bytu, doskonałości moralnej, bezwymiarowych punktów. Rezygnacja z tych pytań [...] po Oświę-

cimiu i Kołymie może przynieść nową powtórkę z historii. Ignorowanie wielkich pytań filozofii w imię łatwego celebrowania rozczarowań mogłoby zakończyć się powrotem do stanu, w którym jaskinia i narzędzia kamienne określały poziom kultury istot opatrzonych dumnym mianem *homo sapiens* [Życiński 1998, s. 8]. I polemizując z *postmodernizmem*, dodawał: „Istnieją poważne obawy, iż [...] puste miejsce po Platonie i Sokratesie zajmie ostatecznie Nikodem Dyzma występujący gościnnie w roli nauczyciela najgłębszej mądrości” [ibidem].

Druga możliwość to dać *edukacji* szanse. Jak twierdzi cytowany już tu G. Gauchet, „Unia nie mierzy się ze światem. Europejczycy rozwinęli system introwertyczny, skupiony na sobie, który funkcjonuje na marginesach tego, co dzieje się na świecie. Teraz budzą się, odkrywając, że niewiele znaczą w globalnym układzie między Rosją a Chinami. Choć mądrość narodów mówi: Unia to siła, to w Europie Unia to słabość. To okropne, bo stoi w sprzeczności z całą filozofią projektu zjednoczonej Europy. Ta Europa stworzona przed dekadami przez sześć bliskich sobie krajów była pomyślana jako jednolity blok cywilizacyjny. I choć zmieniała się wraz z kolejnymi rozszerzeniami, to jej założenia się nie zmieniły. Pozostaje blokiem cywilizacyjnym i nie potrafi stać się globalną siłą pośród nowych globalnych sił. W jedności słabość: zajmujemy się różnymi prawami, bizantyjskimi traktatami, ale już nie tym, co obiecała unijna strategia lizbońska z 2000 r.: że w ciągu dziesięciu lat Europa stanie się najważniejszą i najbardziej innowacyjną na świecie gospodarką opartą na wiedzy. [...] To problem Europy zakotwiczonej w silnych państwach narodowych. Gdyby Unia pozostała ograniczona do pierwotnych sześciu państw, polityczna konwergencja między nimi poszłaby o wiele dalej. [...] Dziś o globalnej sile przesądzają gospodarki, a w europejskiej słabuje innowacyjność. W dodatku Europa nie ma wspólnej strategii, są tylko rozproszone państwowe polityki. Jeśli chcemy budować społeczeństwo wiedzy, to czemu by nie stworzyć sieci wielkich europejskich uniwersytetów? [Gauchet „Niech..., s. 14]. Przedsta-

wiona opinia zawiera kłopotliwą dwuznaczność. Z jednej strony mamy tu Europę, która „zamyka się w sobie”, jest „introwertywna”; z drugiej - jest globalny świat. „Ducha” nowożytności wypracowała Europa. I ten „duch” określił kształt świata Zachodu. I to jest *liberalizm*. W przedstawionej tu opinii dorobek tego „ducha”, w tej Europie, która go wypracowała, uległ destrukcji. I uległ jej na rzecz państw narodowych, co świadczy o „słabości”. A to oznaczałoby tyle, iż Europa ma powrócić do swoich kartezjańskich korzeni. Jak jednak ma tego dokonać dzisiejsze *Ja*; „uciekająca od siebie” – nie dająca się ująć w kategoriach ani *Dobra*, ani *Zła* – „płatanina przygodności”... I to jest właśnie ten kłopot...

Każda *edukacja* wpisana jest w określony kontekst kultury, powróćmy do początku niniejszych rozważań.. Kultura czasu *post* wszak, okazuje się splotem tradycji sprzed „przełomu nowożytnego” i całokształtu problemów, jakie przyniosła nowożytność. Nowożytność bowiem dokonała – przypomnijmy określenie Nietzschego – „niebezpiecznego” odkrycia. Wychodząc w koncepcie Kartezjusza od *Ja* – i to wychodząc bez jakichkolwiek kompromisów na rzecz *czegokolwiek*, co jednostkowy świat przekracza – siłą rzeczy musiała w miejsce Arystotelesowskiej filozofii usytuować świat tego właśnie, dosłownie rozumianego, *Ja*. Odkrycie, o jakim mowa, wszak ujawniło kwestię, którą w literaturze przedmiotu „nazywa się problemem uwarunkowania” [Bielik-Robson 1997, s. 15]. „Podstawowy kłopot z tak zwanym uwarunkowaniem polega na tym – pisze przywołana tu autorka – że koncept ten nie mieści się w granicach założeń kartezjańskiej wizji podmiotu. Wizją tą rządzi prosta alternatywa: podmiot jest albo absolutnie wolny – albo uwarunkowany, a wówczas zależny, niesuwerenny, zniewolony. [...] Racionaliści posługują się pojęciem podmiotowości absolutnie niezależnej, która uwolniła się od wszelkich zależności, podczas gdy irracjoniści nie wierzą w możliwość takiego przewyciężenia... [ibidem, s. 15–16]. I tak to we współczesnej kulturze współlistnieją obie orientacje. Z jednej strony mamy wielość autonomicznych i suwerennych *Ja*, których nieprzeż-

na chęć robienia cokolwiek się chce (bo „wszystko wolno”), realizacja swojej „mocy”, pomnażania sfery *habere*, uległa – w sytuacji wzrastającego poziomu życia – złagodzeniu. Z drugiej strony, mamy przekonanie, iż jest to droga... donikąd. Świat autonomicznej i suwerennej jednostki, okazać się może światem „mruknięć”, „zająknięć”... Jak zauważa przywołana powyżej autorka, „problem”, o jakim była mowa, „w kartezyjańskiej filozofii podmiotowości urósł do rangi nierozwiązywalnej aporii i który, jak się wydaje, stał się odpowiedzialny za jej ostateczne załamanie [Bielik-Robson s. 15]. I to wszystko przekłada się na klimat studiowania. Jak twierdził Newman, wiedza „wolna” - właściwa dla takiej szkoły - nie służy do tego, „aby ludzi czynić lepszymi”. Obarczanie jej „zadaniami na rzecz cnoty lub religii jest [...] błędem” [Newman, 1990, s.198]. „Wolne” wykształcenie ma „cel równie jasno dający się pojąć jak uprawianie cnoty, przy czym pozostaje czymś całkowicie odrębnym” [s. 201]. Dziś pozostało już tylko jedno; jeden „król”; *habere*. Jak pisał ostatnio jeden z autorów, „studenci nie przychodzą dziś na studia jak dawniej, drżąc z emocji. Nie widzą aury chwały nad dostojnymi budynkami uniwersytetu, lecz po prostu zapisują się do kolejnej szkoły z nadzieją, że kilka lat względnie przyjemnego życia wyposaży ich w umiejętności i papiery pozwalające dostać dobrze płatną pracę [Hartman 2020, s. 7]. Jak zauważono w przytoczonej dyskusji nad kondycją dzisiejszego uniwersytetu „większość studiujących na uniwersytecie to ludzie nieszczęśliwi. [...] [Z uniwersytetu] wychodzi się bez poczucia studenckiego szczęścia” [Uniwersytet, 13].

I to jest ta sytuacja, kiedy miejsce *metafizyki* – poszukiwania „celu”, świata *wartości* – zajęła psychologia... Nie wdając się tu w drobiazgowy analizy, spróbujmy ująć rzecz radykalnie. Imre Kertész, węgierski pisarz, dziecko Holocaustu, w wykładzie zatytułowanym *Eureka!* wygłoszonym 10 grudnia 2002 roku w Sztokholmie, podczas uroczystości wręczenia mu Nagrody Nobla w dziedzinie literatury, zwierza się: „Zatrzymałem się kiedyś na pustym korytarzu pewnego urzędu i nagle

usłyszałem zmierzające w moim kierunku głucho dudniące kroki. [...] Na tym biurowym korytarzu w ciągu jednej chwili odczułem upojenie, oszołomienie płynące z utożsamienia się z tłumem, to, co Nietzsche – prawda, że w zupełnie innym skojarzeniu, ale przecież pasującym do tej sytuacji – nazwał dionizyjskim przeżyciem. Dosłownie jakaś fizyczna siła pchała mnie w stronę tych kroczących w moim kierunku szeregów i musiałem się oprzeć o ścianę, przylgnąć do niej, aby nie poddać się owej magnetycznej sile. [...] I to było moim odkryciem, moją eureką. [...] Od tamtego czasu bowiem, od czasu Auschwitz, nie wydarzyło się nic, co odwołałoby Auschwitz, zaprzeczyło temu, co tam się stało. I dlatego w moim pisaniu Holocaust nigdy nie mógł pojawić się w czasie przeszłym” [Kertes 78, 79].

Przekonanie „ducha” nowożytnego, iż „wszystko wolno”, przerozdziło się w wygodnictwo i nieruchawość czasu *post...*

Z dzisiejszej perspektywy patrząc, pojęcie edukacji – rozumianej jako nieodłączna część kultury – nie wydaje się oczywiste. A i jej przyszłość rysuje się niewyraźnie.

## BIBLIOGRAFIA

Arystoteles (1982), *Etyka nikomachejska*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Arystoteles (1983), *Metafizyka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Berlin, Isaiah (1986), *Oryginalność Machiavellego*. W: „Literatura na świecie”, nr 6, Warszawa.

Bielik-Robson, Agata (1997). W: „Res Publica Nowa”, nr 1–2, Warszawa.

- Descartes, René (2001), *Medytacje o pierwszej filozofii*, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Descartes, René (2001), *Zasady filozofii*, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Gauchet, Marcel (2002), *Nowy wiek osobowości. Próba psychologii współczesnej*. W: „Res Publica Nowa”, grudzień, Warszawa.
- Gauchet, Marcel (2018), *Niech państwo wtrąca się bardziej*. W: „Gazeta Wyborcza”, 28-29 grudzień, Warszawa.
- Hobbes, Thomas (1954), *Lewiatan*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hartman, Jan (2020), *Uczony, gatunek wymierający*. W: „Gazeta Wyborcza”, 26 września 2020, s. 7.
- Kertész, Imré (2003), *Eureka!*. W: „Res Publica Nowa”, marzec, Warszawa.
- Locke, John (1955), *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Machiavelli, Niccolo (1993), *Księżę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*, Warszawa: Unia Wydawnicza „Verum”.
- Manent, Pierre (1994), *Intelektualna historia liberalizmu*, Kraków: Wydawnictwo ARCANA.
- Marcu, Valeriu (1938), *Machiavelli. Szkoła władzy*, Warszawa: Powszechna Spółka Wydawnicza Płomień.
- Newman, John Henry (1990), *Idea uniwersytetu*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Readings, Bill (2002), *Zmierzch uniwersytetu?* W: „Res Publica Nowa”, listopad, Warszawa.
- Rorty, Richard (1996), *Przygodność, ironia, solidarność*, Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Uniwersytet. Model do składania.*, (2002). W: „Res Publica Nowa”, listopad.
- Życiński, Józef abp. (1998). W: „Tygodnik Powszechny”, 16 sierpnia 1998, Kraków.