

# Henryk Kiereś

---

## Uczony – suweren czy funkcjonariusz?

---

Człowiek w Kulturze 21, 85-98

---

2009/2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Henryk Kiereś**

**Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II**

## **Uczony – suweren czy funkcjonariusz?**

### **1. Nauka w kulturze dziś**

Człowiek jest bytem rozumnym i wolnym, a sposobem jego bytowania w świecie jest kultura: uprawa natury. W łonie własnej kultury człowiek poznaje świat i rozstrzyga problem ostatecznego celu własnego życia. Historia kultury dowodzi, iż zróżnicowanie kultur i ich jakość jest uwarunkowana cywilizacją, czyli przyjętą metodą życia wspólnotowego, ustrojem politycznym. Kultury nie są sobie równe, bo tworzą je różne cywilizacje<sup>1</sup>.

O jakości cywilizacji świadczą wyróżnienie oraz uporządkowanie (zhierarchizowanie) poszczególnych dziedzin kultury – nauki, moralności, sztuki, religii – i polityczne (roztropne) zabezpieczenie ich bytu. Różnie z tym bywa, bo jak na przykład pokazuje historia nauki, od zarania kultury po dzień dzisiejszy rozmaicie pojmuje się naukę i jej rolę w życiu człowieka<sup>2</sup>. Rzecz jasna, to zróżnicowanie postaw wobec nauki wpływa na status uczonego i warunkuje jego działalność. Po przykłady nie trzeba sięgać daleko. W Polsce od dwóch dekad ma miejsce tzw. transformacja ustrojowa, która legitymizuje ingerencję instytucji państwowych w naukę, zachodzi bowiem – jak się oficjalnie argumentuje – konieczność zreformowania nauki i dostosowania jej do wymogów, jakie stawia przed człowiekiem współczesność. Odnotujmy, że założeniem tego argumentu jest teza, iż

---

<sup>1</sup> Zob. F. Koneczny, *Różne typy cywilizacji*, w: *Obronić cywilizację łacińską*, red. P. Gondek, Lublin 2002, s. 11–29.

<sup>2</sup> Zob. P. Jaroszyński, *Człowiek i nauka. Studium filozofii kultury*, Lublin 2008.

poprzedni system był wadliwy cywilizacyjnie i że źle traktował naukę. Źle, czyli niezgodnie z jej naturą i według własnej, redukcjonistycznej wizji antropologicznej. Wiemy, że chodzi o komunizm, co – jak się zdaje – *a fortiori* przemawia za koniecznością reform w nauce. Jednakże w takiej sytuacji każdy światły, występujący w roli eksperta i arbitra, respektujący kryterium historyzmu teoretyk nauki postulowałyby powrót do tradycji, czyli tego, co sprawdzone i co jest depozytem kulturowym w zakresie nauki. Głosów takich nie brakowało dawniej, nie tylko w czasach komunizmu, i nie brakuje ich dzisiaj, są one jednak ignorowane, a świadczą o tym osobliwe decyzje urzędów państwowych, które pogłębiają rozbrat nauki z tradycją. Co gorsza, nauki wcale nie wyzwala się z kajdan komunizmu, żąda się bowiem od niej tego samego, czego żądał komunizm, a zmienia się jedynie forma propagandy, a dokładniej mówiąc jej język. Nadal obowiązują prymitywny scjentyzm, kult techniki i apriorycznego (zideologizowanego) ekonomizmu, a ze zdwojoną mocą spycha się w niebyt lub absurd filozofię i nauki humanistyczne. Przypomnijmy, że według tradycji europejskiej nauka ma przemawiać językiem Prawdy, zaś komunizm (nie tylko on i nie jako pierwszy) wymagał od niej, aby przemawiała „baconowskim językiem Władzy”<sup>3</sup>. To powinowactwo rzuca cień na wspomnianą wcześniej „transformację ustrojową” i na realizowaną już reformę nauki. Przy całym swoim programowym optymizmie reforma ta trąci fatalizmem, który wyraża się w obsesyjnie przywoływanym argumencie o „konieczności dostosowania się”<sup>4</sup>. Argument ten depersonalizuje naukę, traktuje ją jako narzędzie skutecznego działania wytwórczego, a lekceważy fakt, że przedmiotem poznania naukowego nie jest wyłącznie materia i że użyteczność nie jest kryterium prawdziwości. Nauki nie uprawiają abstrakcyjne byty,

<sup>3</sup> Zdaniem Th. Hobbesa „Wiedza jest gwoli mocy” (tenże, *Elementy filozofii*, Warszawa 1956 t. I, s. 17).

<sup>4</sup> Wnikliwą analizę przyczyn i konsekwencji zasady „dostosowania się” (ad justment) w uniwersytetach amerykańskich przeprowadził A. Bloom w rozprawie „The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students”, New York 1987 (wyd. polskie: Poznań 1997, tłum. T. Biedroń). Zob. także: I. Chłodna, *Edukacja amerykańska. Drogi i bezdroża*, Lublin 2008.

lecz realni ludzie; żadna ustawa nie zwalnia ich z odpowiedzialności za Prawdę.

Wiadomo, że wszelkie przewroty ustrojowe cechuje chaos, a świadczą o tym spotęgowany gwar debat i pośpieszne decyzje rozgorączkowanych reformatorów. Są one z pewnością wyrazem racjonalności człowieka i niezgody na kryzys – utratę rozumienia świata i sensu-celu ludzkiego życia, ale – co charakterystyczne – w takich czasach nie tylko trzeba bronić tradycji, lecz także zdrowego rozsądku i oczywistości. Wspomniany wyżej historyzm, czyli obowiązek znajomości dorobku poznawczego tradycji, jest warunkiem *sine qua non* dyskursu społecznego. Warunek ten przypomina, że wiedzy nie dziedziczymy genetycznie, zaś jego realizacja zabezpiecza nas przed odkrywaniem dawno odkrytych prawd i popełnianiem zdemaskowanych błędów, a tym samym pozwala dorzecznie i racjonalnie planować przyszłość<sup>5</sup>.

Współcześnie za Janem Pawłem II mówi się o „błędzie antropologicznym”<sup>6</sup>. Błąd ten polega na tym, że myśl ludzka i jej naturalne następstwo – działanie – rozmijają się z realnym człowiekiem, czego nieuniknioną konsekwencją jest koszmar cywilizacyjny. Nauka jest nie tylko wyrazem, lecz także synonimem rozumności człowieka, ale niestety, okazuje się, że jeśli nauka jest źle uprawiana, to może się ona stać źródłem idoli i przyczyną alienacji myśli i działań. Często winą za ten stan rzeczy obarcza się filozofię. Dziś piętnuje się tzw. modernizm, a na jego gruzach formułuje się nową „jedynie słuszną” receptę, którą ma być tzw. postmodernizm. I właśnie postmodernizm jest tłem myślowym „transformacji ustrojowej” i reformy nauki. Wobec tego zatrzymajmy się nad tym aspektem współczesności i spytajmy w jaki sposób oba nurty stawiają i rozstrzygają problem człowieka, a przede wszystkim celu jego działalności naukowej?

---

<sup>5</sup> Zob. H. Kiereś, *Konieczne kryteria dyskursu filozoficznego*, w: *Zadania współczesnej metafizyki II. Spór o rozumienie filozofii*, Lublin 2009, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, s. 149 – 165.

<sup>6</sup> Por. *Zadania współczesnej metafizyki 5. Błąd antropologiczny*, Lublin 2003, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień.

## 2. Spór o człowieka

Historia i teoria myśli społecznej dowodzą, iż w zakresie problemu cywilizacji konkurują z sobą dwie koncepcje, mianowicie, ujęcie gromadnościowe oraz personalistyczne. Ich konsekwencją są określone wizje człowieka, jego istoty i ostatecznego celu jego bytowania. I tak, cywilizacje gromadnościowe redukują człowieka do statusu tzw. jednostki, bytu różniącego się jedynie numerycznie od innych ludzi-jednostek i tworzącego z nimi tzw. masę (hordę, zasoby ludzkie). Zróżnicowanie i celowość w bytowaniu jednostki urzeczywistnia się wyłącznie w ramach odgórnie zorganizowanej społeczności. Taka organizacja określa dobro i hierarchię społeczną, czyli proporcje udziału jednostek w tym dobru. Wydaje się, że ten model ustrojowy znakomicie ilustruje podział cywilizacji autorstwa Arystotelesa: tyrania, oligarchia, demokracja (ochłokracja). Ich zasadą jest dobro tych, którzy rządzą, a gwarantem dobra jest ich wola i jej emanacja: siła. Rządy oparte o siłę mechanizują życie wspólnotowe, a mechanicyzm rodzi wynaturzenia i prowadzi nieubłagane do rozpadu danej cywilizacji<sup>7</sup>.

Przywołane arystotelesowskie wyróżnienie trzech odmian ustrojów ułomnych jest aktualne po dziś dzień, ma więc w teorii społecznej wartość merytoryczną, a nie tylko historyczną. Niezależnie od tego, czy rządzi jeden, niewielu, czy też „wszyscy”, zasadą polityki jest władza. Polityka jest zatem sztuką pozyskania i utrzymania władzy. Zasadę tę przypomniał i utrwalił w myśli europejskiej N. Machiavelli, a wraz z wyróżnionymi odmianami ustrojów zrealizowała się ona w ideologii społecznej socjalizmu. Socjalizm jest nowożytnym i współczesnym wcieleniem gromadności, a urzeczywistnił się on w socjalizmach monopartyjnych – w komunizmie, faszyzmie i nazizmie (komunizmie narodowym), które składają się na przywołany wcześniej modernizm, oraz w socjalizmie wielopartyjnym (oligarchicznym), czyli w liberalizmie, którego orężem ideologicznym jest postmodernizm<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Por. *Przyszłość Cywilizacji Zachodu*, Lublin 2003.

<sup>8</sup> Por. H. Kiereś, *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000.

Źródła gromadności, której dzisiejszym wcieleniem jest socjalizm, tkwią w utopizmie i jego rozmaitych mitach społecznych, wizjach doskonałych państw i społeczności. Ich myślowym założeniem jest przekonanie, według którego doskonała (mechaniczna) organizacja życia wspólnotowego jest koniecznym warunkiem przemiany człowieka, jego moralnej metanoi. Utopizm jest wewnątrznie zróżnicowany, a nawet skłócony, ale zgodnie traktuje człowieka jako jednostkę i funkcję systemu. Człowiek jest więc wyłącznie lub przede wszystkim funkcjonariuszem, a jego człowieczeństwo określa się a zarazem mierzy według kryteriów systemowych. Tak właśnie rodzi się totalitaryzm.

Charakterystyczne, że wszelki utopizm, a szczególnie dzisiejsze socjalizmy reglamentują ludzkie życie i programowo zawłaszczają szkolnictwo i edukację, poczynając od stopnia podstawowego aż po stopień uniwersytecki. Chodzi przecież o wyprodukowanie „nowego człowieka”, który ma być realizacją założonej przez system idei „prawdziwego człowieka” (komunisty, faszysty, nazisty, liberała). Badania historyczne poświęcone dziejom uniwersytetu dowodnie wykazują, iż szczególnie w czasach nowożytnych i współcześnie stały się one własnością państwa, a ich misję poznawania prawdy rugowano na rzecz obowiązku służenia ideologii państwowej i produkowania uległych tej ideologii funkcjonariuszy<sup>9</sup>.

Spadkobiercą takich działań stał się socjalizm, który po zdobyciu władzy natychmiast zaanektował uniwersytety i poddał je czystej ideowej, ingerując w kierunki badań, treść wiedzy i personalny wymiar pracy uniwersyteckiej. Szczególnie wymowna jest zróżnicowana ideologicznie, realizowana w państwach tzw. demokracji zachodniej, komunistyczna ofensywa na uniwersytety (tzw. długi marsz czy taktyka salami), która polegała na zdobywaniu przyczółków i rewoltowaniu studentów. Dokonywano tego pod typowymi dla socjalizmu hasłami Wolności i Postępu, które – jak zapewniano – są „motorem Historii”. Jak już wspomniano, za tym prometejskim i zwodniczym optymizmem (przyszłość jest na tyle nieokreślona, że można snuć jej

---

<sup>9</sup> Zob. Abp. St. Wielgus, *Historyczne koncepcje i paradygmaty uniwersytetu oraz jego model na dziś i na jutro*, Lublin 2009, s. 31 – 48.

rozmaite wizje!) kryje się w istocie determinizm historyczny i fatalizm. Lansowany dziś i wdrażany politycznie liberalizm w imię tych samych haseł manipuluje człowiekiem i życiem społecznym. Jak każdy socjalizm, liberalizm opiera swą siłę na psychologicznie chwytliwej perswazji (przyszłość czeka każdego!) i na porażce (i możliwym powrocie) komunizmu, nazizmu, czy faszyzmu<sup>10</sup>. Opiera ją nie tylko na zmasowanej propagandzie, sięga bowiem chętnie po terror fizyczny (aborcja, eutanazja, manipulacje genetyczne) w imię Postępu i „demokratycznie”. Charakterystyczne, że pomimo doświadczeń i smutnej spuścizny, jaką niesie z sobą historia socjalizmu, znajduje on nadal w uniwersytetach usłużnych funkcjonariuszy gotowych nadwyżyć powagę nauki i etos prawdy, a także zapomnieć o odpowiedzialności za społeczne konsekwencje takiej postawy. Te konsekwencje to, nie bagatela, ignorancja tradycji i oportunizm. I dlatego właśnie adepci uniwersytetu raczej nie troszczą się o wiedzę i zrozumienie świata, chodzi im bowiem przede wszystkim o „papier”, czyli dyplom, który będzie przepustką do kariery i stabilizacji życiowej w jej wymiarze materialnym.

Gromadności cywilizacyjnej i utopii socjalizmu wystawiono wiele trafnych diagnoz, w których zgodnie podkreśla się, iż depersonalizują one człowieka i skazują na los pisany przez tajemnicze fatum, fatum nazywane Historią. Przywołajmy znane słowa C.S. Lewisa z IX listu porad starego diabła: „Do oszustwa wystarczy tylko jedno słowo – faza, okres, epoka. Ludzki stwór przeżył już wiele takich faz i zawsze czuje się wywyższony ponad te, z których się właśnie wynurzy. Karm go mglistymi pojęciami rozwoju, postępu, a zwłaszcza historycznego punktu widzenia. Niech się powstrzyma od płaskiego przeciwstawiania Prawdy i Fałszu. Istnieją przecież miłe, bo niewyraźne wyrażenia: „to była tylko faza rozwojowa” lub „to mamy już za sobą”<sup>11</sup>.

Przeciwieństwem gromadności (socjalizmu cywilizacyjnego) jest personalizm. Dzieje personalizmu sięgają średniowiecza, a odkryto wówczas, iż człowiek jest bytem osobowym, transcendującym zasta-

<sup>10</sup> Por. H. Kiereś, *U podstaw życia społecznego. Personalizm czy socjalizm?*, Radom 2001.

<sup>11</sup> Zob. K. Wajs, *Zasadnicza kontrowersja w kierowaniu nauką*, w: „Więź” 3/1977, s. 22–27.

ny świat przyrody, twórcą i zarazem celem kultury, czyli dobrem wspólnym (*bonum commune*) życia wspólnotowego. Odkrycie to oddziaływało na kulturę Europy, czego owocem jest szeroki nurt myślowy, który na różne sposoby rozwija zawartą w nim prawdę o człowieku. Personalizm klasyczny jest teoretycznie zakorzeniony w tradycji realizmu filozoficznego, a jego kluczowa teza głosi, że człowiek stanowi jedność bytową natury rozumnej (*individua substantia rationalis naturae*). Naturę ludzką jako ludzką konstytuują: zdolność do poznania prawdy; wolność, czyli możliwość wyboru dobra; miłość, czyli afirmacja drugich osób, zaś w życiu społecznym: podmiotowość wobec prawa; odrębność bytowa, czyli suwerenność oraz religijność, czyli cześć dla osób, od których zależy się bytowo<sup>12</sup>.

W cywilizacjach gromadnych człowiek jest jednostką, czyli bytem niezróżnicowanym i bezjakościowym, zaledwie surowcem, który jest apriorycznie „uczłowieczany” według założonej systemowo idei człowieka. Personalizm natomiast wyróżnia własności bytu ludzkiego, jego potencjalności zadane mu przez jego naturę, które aktualizują się spontanicznie w życiu indywidualnym człowieka oraz – poprzez kulturę – w życiu wspólnotowym. Człowiek jest także bytem społecznym, zatem spoczywa na nim powinność rozpoznania zasad (metody) życia społecznego, czyli takiej cywilizacji, która pozostaje w zgodzie z jego osobową naturą i która gwarantuje mu osiągnięcie celu jego życia. Tę powinność poznawczą Europejczyk skonkretyzował w koncepcji cywilizacji tzw. łacińskiej, zwanej również cywilizacją personalistyczną. Osnową tej cywilizacji jest teza, według której człowiek jest suwerenem, jest nim każdy realny, konkretny i żyjący *hic et nunc* człowiek. Przypomnijmy, że w cywilizacjach gromadnych i socjalizmie suwerenem jest władca, oligarchowie lub „demokratyczne”, czyli anonimowe państwo, reprezentowane przez partie i aparat urzędniczy (biurokrację).

W antropologii personalizmu podkreśla się, że podmiotem i celem-dobrem życia społecznego jest człowiek-osoba, i że życie wspólnotowe ma charakter relacyjny, jest „siecią relacji” wiążących tworzące społeczność osoby. Człowiek rodzi się społecznie, w ramach

---

<sup>12</sup> Zob. M. A. Krapiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005.



życia społecznego aktualizuje osobowe potencjalności i zabezpiecza własne bytowanie pod kątem jego celu ostatecznego. Społeczność jest koniecznym kontekstem naszego życia, jesteśmy bowiem bytami spotencjalizowanymi, nie jesteśmy równi „z natury”, lecz różni. I właśnie ten fakt – fakt zróżnicowania – jest racją bytu i przyczyną powstawania społeczności ludzkich, dobrowolnej współpracy na rzecz dobra wspólnego, którym jest – powtórzmy – integralnie widziane życie każdego przedstawiciela społeczności. Czy z tego uwarunkowania osoby od społeczności wynika, że gromadność bierze górę nad człowiekiem i że jest on jedynie jednostką?

W związku z powyższym pytaniem i związanym z nim dylematem („*circulus vitiosus*” w uzasadnianiu) tradycja personalistyczna odróżnia od siebie dwa różne aspekty problemu relacji osoby do społeczności, mianowicie, aspekt jej suwerenności bytowej oraz aspekt jej wolnego (dzięki autodeterminacji) udziału w życiu społecznym, czyli miejsca i roli we wspólnocie suwerennych i wolnych osób. Człowiek jest suwerenny, istnieje bowiem własnym aktem istnienia i dlatego celem-dobrem jego bytowania jest jego własne życie. Jest bytowo odrębny, lecz jest spotencjalizowany, życie jest mu dane i zarazem zadane, aktualizuje się ono siłami natury i dzięki świadomej i celowej działalności w polu kultury jako „*bonum commune*” wspólnoty ludzkiej. Zatem nie tylko spotencjalizowanie i nierówność „z natury”, lecz także suwerenny akt decyzji (autodeterminacja), są przyczynami tworzenia się społeczności ludzkich. Istotą życia wspólnotowego stanowi podział pracy, związana z tym podziałem hierarchia społeczna oraz gąszcz powiązań i zależności o charakterze zwrotnym. Każdy przedstawiciel społeczności zajmuje określone miejsce w tej hierarchii, pełni w niej określoną rolę, zależy od innych, a inni zależą od niego. Tę złożoną, wręcz skomplikowaną „sieć relacji” uporządkuje tylko taka metoda, która respektuje nadrzędność osoby nad społecznością, jej suwerenność bytową i transcendencję. Społeczność jest bytem relacyjnym, pochodnym bytowo od osób ludzkich, słabszym ontycznie, zatem służebnym wobec człowieka<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Zob. M. A. Krapiec, *Człowiek i polityka*, Lublin 2007.

Zdaniem F. Konecznego życie społeczne bardziej przypomina organizm niż mechanizm. Organizmem kieruje jego własna natura, działa on według zasady „jedności w wielości”, posiada zdolność samokontroli i korekty w zmieniających się uwarunkowaniach, ale działa zawsze pod kątem celu jego bytowania, celu zadanego mu przez jego naturę. Natomiast mechanizm jest wytworem sztuki, jest więc tworem sztucznym, jego jedność to jednostajność, brak mu zdolności do samonaprawy. Jako wytwór sztuki jest wtórny wobec natury, a pełni w życiu ludzkim ważną rolę, jeśli dopełnia braki zastane przez człowieka w naturze i wspomaga naturę w jej działaniu. Wynika z tego, że jeśli sztuka wyrasta z fałszu poznawczego, to wówczas jej dzieła nie doskonalą świata, lecz pomnażają w nim braki<sup>14</sup>. Można sądzić, że teza ta dotyczy całej kultury, także kultury życia społecznego. Jeśli u jej podstaw leży „błąd antropologiczny”, człowiek traci suwerenność, a o jego życiu decyduje aprioryczna wizja, dla której jest on wyłącznie sumą funkcji.

Redukcjonizm antropologiczny i jego konsekwencja, jaką jest aprioryzm cywilizacyjny, mają swoje ostateczne źródło w tradycji idealizmu i jej pseudofilozofiach. Idealizm odrzuca naturalne doświadczenie w jego roli źródła wiedzy o rzeczywistości, przyjmuje krytyczny punkt wyjścia i chce rozstrzygać pytania filozoficzne za pomocą racji myślonych (*rationes mentis*). Charakterystyczne, że pomimo rozpadu idealizmu na dwa skrajnie przeciwstawne nurty myślowe: racjonalizm i irracjonalizm, wszelki idealizm widzi w człowieku jednostkę, a bytowanie człowieka-jednostki uzależnia od „ogółu”, którego uosobieniem jest państwo. Racjonalizm traktuje to uzależnienie radykalnie, natomiast irracjonalizm przyznaje jednostce status indywiduum (bytu z natury a-społecznego), które kierowane własną korzyścią (egoizm) tworzy społeczność, lecz traktuje ją jako domenę konwencji (tzw. umowy społecznej); treść konwencji określa doktryna zwycięskiej partii (wybory), która tym samym zdobywa „władzę” i reprezentuje państwo. Tę różnicę w dzisiejszej propagandzie określa się jako przeciwieństwo totalitaryzmu i demokracji, ale jest to

---

<sup>14</sup> Por. H. Kiereś, *Człowiek i sztuka. Antropologiczne wątki problemu sztuki*, Lublin 2006.

różnica pozorna, bowiem w obu przypadkach „władza” i państwo należą do oligarchii partyjnych. W konsekwencji, instytucje ze swej natury społeczne, np. szkoły i uniwersytety, stają się własnością państwa, zaś nauczyciele i uczeni jego funkcjonariuszami. Nawet jeśli są to instytucje prywatne, niezależne finansowo od państwa, muszą realizować odgórnie narzucony program edukacyjny i podlegają kontroli państwa. Charakterystyczne jest także to, iż ich opór i wola zachowania autonomii i suwerenności prowadzi do otwartego konfliktu z wszechwładnym państwem (*casus* Kościoła powszechnego). Innym owocem obecności idealizmu w życiu społecznym są powtarzające się kryzysy, transformacje i reformy, którym wtórują niekończące się, jałowe poznawczo dywagacje, nacechowane ignorancją tradycji i fatalizmem, czyli przekonaniem o konieczności „dostosowania się do ducha czasów”. Idealizm nie wyjaśnia świata, lecz tworzy jego myślowe modele i żąda od świata, aby do tych modeli się dostosował. I właśnie w błędzie idealizmu tkwią przyczyny cywilizacyjnej groźmości i jej „błądu antropologicznego”.

### 3. Uniwersytet w kulturze

Kolebką uniwersytetu jest europejskie średniowiecze, a cezurą jego historycznego początku rok 1200 i Paryż<sup>15</sup>. W fachowej literaturze poświęconej instytucji uniwersytetu słusznie podkreśla się, iż nie pojawił się on jak przysłowiowy „*Deus ex machina*”, bowiem jego załążki to filozoficzne szkoły, jakie powstawały w starożytnej Grecji w okresie jej odchodzenia od kultury mitologicznej, opartej na poetyckich wyobrażeniach świata. W szkołach tych, a szczególnie w Akademii Platona i Licejonie Arystotelesa, wypracowano dwie uniwersalne zasady, które określają istotę uniwersytetu jako uniwersytetu. Po pierwsze, uniwersytet skupia w sobie całą ludzką wiedzę (*en kyklos pajdeia*) i, po drugie, jego fundamentem jest relacja: mistrz-uczeń.

<sup>15</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin 1982; I. Chłódna, *Edukacja amerykańska*, dz. cyt., szczególnie s. 11–36.

Twórcy pierwszych szkół naukowych oparli swoje dociekania na doświadczeniu i argumencie. Uwzględnili bogactwo doświadczenia, związane z nim pytania i uwyraźnione w tych pytaniach problemy, czyli przeszkody stojące na drodze do zrozumienia świata. Ogarnięcie całości doświadczenia oddawało sprawiedliwość naturze człowieka, jego rozumności i wolności, a także strukturze jego życia osobowego. Ta intuicja poznawcza – poznawać, aby rozumieć – i wynikający z niej podział nauk i dyscyplin utrwaliły się w uniwersytecie. Jego podstawę tworzy filozofia, jedyna samozwrotna i samouzasadniająca się nauka, na gruncie której rozstrzyga się problem przyczyny istnienia świata i racji jego integralności bytowej. Za filozofią idą nauki szczegółowe: przyrodnicze, społeczne i humanistyczne oraz dyscypliny i sztuki, zaś zwieńczenie stanowi teologia. Dlatego właśnie nieprzypadkowo na oznaczenie nowej instytucji naukowej pojawiło się słowo „uniwersytet”, które pochodzi od łacińskiego „*universus*” – całkowity, powszechny, ogólny, i „*universitas*” – wszechświat, ogół wszystkiego. Oznacza ono zarazem wspólnotę osób dociekających prawdy oraz przedmiot tych dociekań: kosmos-wszechświat<sup>16</sup>.

Z powyższego wynika, że uniwersytet przekracza wszelkie partykularyzmy, bowiem jego przedmiotem jest Prawda, czyli sama rzeczywistość poznawana naukowo, zaś kryterium wiedzy jest prawdziwość sądów (teorii). Prawda jest trudna, lecz jest ona światłem ludzkiego działania, bez niej działanie jest „ślepe”, skazane na „fatum” przypadku. Tezę tę potwierdza nasze codzienne doświadczenie, jest to teza oczywista i nie wymaga dowodzenia.

Kolejną oczywistością i truizmem jest stwierdzenie, że uniwersytet tworzą ludzie. Pierwszym z nich jest mistrz, reprezentant określonej nauki czy sztuki; twórca szkoły, czyli ten, kto panuje nad własną dziedziną wiedzy – nad jej dziejami i teorią, kto jest autorytetem, bo odkrył Prawdę, sformułował ją i uzasadnił, kto nie popełnia błędów, czyli nie tylko wie, lecz także wie jak wie (jest krytyczny) i dlatego jest wzorem osobowym do naśladowania dla swoich uczniów. Ci ostatni nie są biernymi uczestnikami życia naukowego, lecz współpracownikami mistrza, naśladowują go i wnikają w arkania metody na-

<sup>16</sup> Zob. H. Kiereś, *Uniwersytet*, w: *Służyc kulturze*, Lublin 1998, s. 159–172.

ukowej, są także gwarantami trwania uniwersytetu i jego ideałów w pochodzie pokoleń.

W rozważaniach i okolicznościowych mowach akcentuje się doświadczenie uniwersytetu, a określa się go jako „instancję Prawdy”, co uzasadnia jego bezwzględną autonomię i suwerenność uczonego, bo właśnie uczony skupia w sobie jak w soczewce cały uniwersytet i jego misję. Nie wątpi się, że uniwersytet jest „mózgiem” cywilizacji łacińskiej i twórcą kultury europejskiej. Dostrzega się jego blaski i cienie, także zagrożenia, których nie brakowało i nie brakuje. Wskazuje się także na rozliczne przyczyny tych zagrożeń i ich konsekwencje, jakimi są utrata autonomii instytucjonalnej, ideologizacja nauki i zamach na suwerenność uczonych. Przywołajmy w związku z tym kilka wypowiedzi niemieckiego filozofa Karla Jaspersa z jego „Autobiografii filozoficznej” (IV, 7), w których z głębokim zaangażowaniem i rzeczowością mówi o roli uniwersytetu w kulturze oraz o przyczynach jego kryzysu, czy nawet upadku jego etosu.

Jaspers wyznaje, że w latach studenckich „Wobec nauczycieli wybitnych żywiłem głęboką cześć, z respektu dla ich roli – nie wyłączając tych, których nie aprobowiałem. Gmach, aule, tradycyjne uniwersyteckie obrzędy: do tych rzeczy odnosiłem się z pietyzmem. Nie wiedziałem dokładnie, co nadaje temu wszystkiemu blask (...) lecz nastrój, w jakim się w tej społeczności pracowało, stosunek do instancji reprezentujących uniwersytecki autorytet, wносиły ład oraz świadomość ogromu zadań spełnianych przez inteligencję, powołaną do tego, by kształtować i przepajać sobą całokształt życia społecznego”.

W tak widzianym uniwersytecie – jako „instancji Prawdy” oraz uniwersalnej (ponadterytorialnej) instytucji – pojawiły się niepokojące zjawiska, które miały swoje źródło we wprowadzanych przez ideologię państwową „reformach”. Jedne gwarantowały studentowi zaliczanie egzaminów „do oporu”, co podważało autorytet wiedzy i jakość wykształcenia, a tym samym obniżało rangę uniwersytetu w świadomości społecznej, czyniły zeń wehikuł kariery, którą gwarantował sam dyplom, a nie posiadane umiejętności. Drugie podwazywały związki nauki z Prawdą, którą Jaspers określa jako „zachodnią ponadnarodową ideę”, co równało się podporządkowaniu uniwersy-

tetu państwu. A był to początek 20 wieku: „To, że uniwersytety – zarówno anglosaskiego, jak i niemieckiego obszaru – dały w 1914 r. wyraz swej stronnicości, było dla mnie jednym z największych zawodów. Przyjąłem ją jako zdradę odwiecznej idei uniwersytetu (...) Powiedzenie „temu pieśń składam, czyj chleb jadam” uzyskało straszliwą realność. *Ponadpaństwowa* i ponadnarodowa instancja Zachodu zaprzepaściła swoją odpowiedzialność”. I wreszcie na zakończenie przytoczmy wypowiedź znamioną: nikt, kto zna sytuację uniwersytetu dzisiejszego, jego realia będące owocem wprowadzanych reform, nie odmówi aktualności diagnozie Jaspersa: „Manowce instytucji (uniwersytetu) są liczne (...) rozproszenie – jałowość zajęć urzędowych, pochłaniających całkowicie czas – pracowite nieróbstwo. Wolność profesora, który nie powinien podlegać żadnej kontroli, może wprawdzie kogoś wprawić w rozleniwienie, ale jest to także pozorna wolność nie robienia niczego, kiedy dochodzi się do czegoś, czego nikt nie wie. Mamy tu w istocie źródło wszystkiego: kto nie chce się pogodzić z zawodnością jednostki, ten wraz z wolnością musi zniweczyć uniwersytecką twórczość oraz ducha uniwersytetu”<sup>17</sup>.

## The Scholar – Sovereign or Functionary

### Summary

In this paper, the Author discusses three issues. First, he takes the problem of science in contemporary culture. He notices that the quality of civilization award shows and organize various cultural fields – science, morality, art and religion – and political (*prudent*) security of their existence. Therefore he draws attention to the so-called „systemic transformation”, which is now widespread, and which legitimizes the intervention of state institutions in science. The source for this approach is the conviction of the deficiency of the previous system, and perceptions about the need to transform education. Unfortunately, as a result of these reforms only the form of propaganda is changed and science is separated from the

<sup>17</sup> Zob. „Więź” 3/1977, s. 37–43, tłum. S. Tyrowicz.

tradition. The second problem, which the author takes is a dispute over human. It shows that there are two opposite concepts of society: the collective and personalistic. The first – based on socialism – depreciates the role of the individual, uses terror, appropriates education and puts ideology over reality. The second one treats each human as a person who transcends the world of nature, and is the creator and also to culture. The key thesis of personalism is that man is the unity of the living conditions of a rational nature (*individua substantia rationalis naturae*). Man is, therefore, sovereign and free. Society is a relational being which comes from the man, and is therefore weaker than him, and fully subservient role to him. The third problem, about which the author says is a place of the university in the culture. The main thing here is the argument that the university is „an instance of the Truth” and the universal (over territorial) organization.