

TADEUSZ SŁAWEK

Uniwersytet i to, co między ludźmi

Istotę mowy – słowa – stanowi w jej duchowości to, że jest ona czymś, co wydarza się między Ja i Ty...
Ferdynand Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*

Tym, co utracono w epoce nowożytnej, nie była zdolność do uchwycenia prawdy czy rzeczywistości ani też zdolność do wiary (...), ale pewność, która dawniej im towarzyszyła
Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*

Jednym ze sposobów myślenia o uniwersytecie, do którego często się uciekamy, jest rozważanie jego historycznej roli w konstytuowaniu się kultury europejskiej. Nie bez powodu mówi się o uniwersytetach jako o istotnym fundamencie Europy, a zamierchłość tradycji uniwersyteckiej ma świadczyć o dostojności i randze danej kultury. Owe stare szkoły istniejące od wielu stuleci mają, jako instytucja kultywująca i transmitująca podstawowe wartości, być gwarantem tego, że przyszłość nawiąże do przeszłości, nie zaskoczy nas nagle swoim niezrozumiałym charakterem. A jednak trzeba powiedzieć, że dzisiaj, po doświadczeniach dwóch światowych wojen, szczególnie dzisiaj, gdy żyjemy w świecie otwartym dla wszelkich podróży, w świecie wolnym, a przecież spletanym strachem przed terrorystycznym zamachem, w świecie ponad wszelką wątpliwość wolnym, w którym jednak każdy nasz ruch jest obserwowany przez wojskowego satelitę, w świecie bez wątplenia wolnym, lecz w którym jeszcze nigdy tak bardzo wzajemnie się nie kontrolowano, nagrywano, podsłuchiowano, dzisiaj widzimy bardzo ostro, iż nie wystarczą jedynie wiedza i fachowe umiejętności, aby uczynić świat życzliwszym miejscem nie tylko dla człowieka, ale dla wszystkich istot na nim żyjących. Z jednej strony wciąż jesteśmy częścią oświeceniowego projektu, zakładającego nieustanne doskonalenie wiedzy jako warunku czynienia świata życzliwym; z drugiej – widzimy wyraźnie, że zadanie to wymaga czegoś, co wykracza poza ów projekt, a może nawet wręcz go „warunkuje”. Uniwersytetowi potrzebny jest więc pewien radykalizm po to, aby służyć wiedzy, celebrując ją i doskonaląc, nie uległ całkowicie jej władzy, aby nie dopuścił do tego, by tylko wiedza stała się jedynym „warunkiem” jego istnienia.

Oto dlaczego Jacques Derrida swój świetny tekst poświęcony uniwersytetowi zatytułował „Uniwersytet bez warunku”, *L’université sans condition*. Potrzebne jest „coś

więcej”, owo „coś”, o które coraz trudniej, a które Søren Kierkegaard nazywał po prostu „poznaniem samego siebie”. W połowie XIX w. pisał: „Czymże jest edukacja? Myślę, że to droga, którą przechodzi pojedynczy człowiek, aby poznać samego siebie; a kto tej drogi nie dopełni, mało wyciągnie korzyści z faktu, że się urodził w najbardziej oświeconej epoce”¹. Ze zdania tego wynikają dwie konsekwencje: po pierwsze, wiedza zasługuje na miano edukacji tylko wtedy, jeśli dokonuje się na drodze do poznawania samego siebie, po drugie owa „droga”, o której mówi filozof, nie jest jedynie figurą retoryczną – poznawanie świata i siebie ma charakter dynamiczny i przeciwstawia się wszelkiej mitologii domowości i swojskości. Uniwersytet służy edukacji, gdy ucząc się, uczę się siebie, paradoksalnie burząc nieustannie wszystkie przejściowe domostwa, które jeszcze wczoraj wydawały mi się tak trwałe i pewne. Wiedza jest tym, co nieprzerwanie odnawia różnicę między mną a światem oraz między mną a mną samym. Tym samym uniwersytet jest miejscem, czerpiącym swoją energię z odkrycia tego, czego się nie wie, a nie z tego, co się wie. Strzeżmy się zatem tych, którzy mówią „wiem”, oraz tych, którzy twierdzą z tak głębokim przekonaniem, że posiadli jedyną prawdę, którzy bezpodstawnie karykaturyzują bogactwo i złożoność świata, dzieląc go na miejsce, w którym stoją oni, i to, w którym stoją „ci inni”. To jedna nić przewodnia tego wykładu.

Drugą czerpię z pism Hanny Arendt. Jeśli różnica, wciąż odnawiający się dystans jest tym, co uruchamia maszynę poznawania, a nawet więcej – istotę i żywioł życia, jeśli wciąż na uniwersytecie uczymy siebie i innych mówić – „nie, to nie to”, „jeszcze nie to rozwiązanie”, „ani to, ani to” – w tym kryje się istota naszej pracy, która znajduje się w przestrzeni „między” – „między” jednym pytaniem a drugim (a nie w żadnej z odpowiedzi, które z biegiem czasu widzimy, jak stają się kolejnymi wersjami pytania), „między” jednostką a społeczeństwem, „między” człowiekiem a światem. Gdy ktoś zapyta nas więc, co jest przestrzenią uniwersytetu, odpowiemy najkrócej – „między”. Za Arendt powiedzielibyśmy, że oznacza to dwie rzeczy: najpierw redefinicję humanizmu, który teraz nie sugeruje już uprzywilejowania człowieka, lecz każe nam wziąć odpowiedzialność za świat nie tylko ludzki, a następnie przekonanie, że skoro już nie tylko „ja”, ale i „my”, i nie tylko „człowiek”, lecz „świat”, przeto refleksja „polityczna” jest nieodzowna dla myślenia o uniwersytecie. To, że „między” jest przestrzenią uniwersytetu oznacza, że troszczy się on o świat i tak rozumie swoją „polityczną” misję. Arendt mówi wyraźnie „...w centrum polityki leży troska o ten świat, a nie o człowieka – troska o świat, jakkolwiek ukonstytuowany, bez którego ludzie zainteresowani i zatroskani polityką nie uważaliby, że warto jest żyć”². Jeżeli, jak twierdzi Arendt, „Polityka powstaje między

¹ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz. PWN: Warszawa 1969, s. 45.

² H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej i M. Godyń. Prószyński: Warszawa 2006, s. 136.

ludźmi, a zatem poza człowiekiem... Polityka wyłania się w tym, co zachodzi między ludźmi³, zatem troska o świat, która charakteryzuje myślenie człowieka uniwersytetu oznacza nic innego, jak praktykowanie cnoty republikańskiej, która według Arendt jest „radością, że nie jesteśmy sami na świecie”⁴ i to, co „moje” czy „nasze” nie może rościć sobie prawa do żadnego uprzywilejowanego miejsca. „Między” uniwersytetu to namysł nad miejscem człowieka, ale jednocześnie radość z bycia wspólnego, co oznacza, że żadne miejsce nie jest wyłącznie „moje”, bowiem miejsce wydarza się naprawdę jedynie „między”. Jak napisze Arendt: „... mówiąca i działająca istota, istniejąca w liczbie pojedynczej, jest chyba czymś, czego nie można sobie wyobrazić”⁵.

Przyjmujemy, że uniwersytet służy światu nie przez jedność, lecz przez wielość przejawiającą się tak w mnogości dyscyplin naukowych, jak i poglądów na rzeczywistość, reprezentowanych przez poszczególne osoby związane z uniwersytetem. Uniwersytet na mocy tej zasady służy narodowi i państwu o tyle, o ile nie podporządkowuje się wyłącznie ich interesom, o ile horyzont uniwersytetu nie zacieśnia się do horyzontu państwa i narodu. Nie da się zdefiniować uniwersytetu wyłącznie w jakichkolwiek ujednolicających kategoriach i dlatego pomysł powołania nowego uniwersytetu, opartego na jednolitej światopoglądowej, jedynej „zdrowej” formule, dodajmy, zgłoszony parę miesięcy temu przez prominentnego polityka musi budzić tyleż zdumienie, co przestraszyć. Uniwersytet zrodzony jest przez wspólnotę, ale oddaje jej przysługę tylko wtedy, jeśli umożliwia jej spojrzenie na siebie niejako z zewnątrz, spoza czterech ścian „domu”. Uniwersytet rodzi się w *polis*, ale aby zasłużyć i obronić swego ducha, musi być *kosmopolis*; uniwersytet kieruje się przeciwko „domowości” i „swojskości” nie dlatego, że nie szanuje tych pojęć, lecz przeciwnie – ponieważ szanuje je tak bardzo, że dąży do odtworzenia ich powagi zniszczonej przez bez troskie ich użycie w dyskursie polityki.

Quid est in territorio est de territorio, zasada, którą Jacques Derrida nazywa ostatnim śladem wielkiej kultury średniowiecza we współczesnym świecie⁶. Tekst filozofa, którego nasz Uniwersytet obdarzył w 1999 roku godnością doktora *honoris causa*, odnosi się do świata polityki i prawa międzynarodowego, bowiem chodzi w nim o próbę obrony tych, którzy daremnie dobijają się u wrót świata zwanego „rozwinęty” o prawo azylu, zamieszkania i pracy. Derrida bowiem słusznie wywodzi za Hanną Arendt, że to nasz stosunek do *Heimatlosen*, do apatrydów, wypędzonych, emigrantów i *personnes déplacées* będzie miarą prawdziwego rozwoju zachodniego świata. Jeżeli przyjmujemy wyżej wspomnianą zasadę za jedną z reguł uniwersytetu, czynimy to z dwóch powodów pozbawionych charakteru politycznego. Po pierwsze, opisuje ona to, co chcielibyśmy

³ *ibid.*, s. 126.

⁴ *ibid.*, s. 98.

⁵ *ibid.*, s. 93.

⁶ J. Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Galilée: Paris 1999, s. 19-20.

nazwać gościnnością uniwersytetu, który odrzuca postawę oblężonej twierdzy. Po drugie, zasada ta oznacza także, że każdy, kto stanowi część uniwersytetu, jako student, profesor czy pracownik administracji podlega jego prawu, które chciałbym w największym skrócie określić jedynie jako prawo przyzwoitego i odpowiedzialnego zachowania, dzięki któremu moje postępowanie w maksymalnie możliwym stopniu wolne jest nie tylko od zewnętrznych nacisków, ale również od takich wewnętrznych motywacji, jak nadmierna ambicja, dążenie do własnych celów za każdą cenę etc. „Kto w uniwersytecie, ten z uniwersytetu”: to zobowiązanie do niestosowania wobec siebie i innych taryfy ulgowej, to przeciwieństwo zasady najmniejszej linii oporu.

Mówi się wiele o profesjonalizacji życia, o tym, że świat potrzebuje i ceni profesjonalistów, czasami nawet dodajemy „prawdziwych” profesjonalistów, jakby podejrzewając, że ów profesjonalizm podlega prawu, na mocy którego podróbki i imitacje wypierają z rynku oryginalny produkt. Mając na uwadze owo podejrzenie, zadajmy sobie pytanie o to, czym jest profesjonalizm i w jakiej mierze uniwersytet należy do sfery profesjonalizmu. Nie można tego uczynić, nie wiążąc kwestii profesjonalizmu z pytaniem o to, kim jest „profesor”. Jacques Derrida wskazuje na łacińską etymologię, która przenosi pojęcie „profesja” daleko poza te granice, które dzisiaj mu przypisujemy. Dla nas „profesja” to zawód, który wykonujemy dobrze, czyli jako „profesjoniści”, wtedy, gdy znamy na wylot swój fach, jego tajniki i sekrety. Tymczasem, słuchając łacińskiego *profiteor*, *professus sum*, usłyszymy jeszcze coś innego: bycie „profesjonalistą” to otwarcie coś deklarować, za czymś się publicznie i jawnie opowiadać⁷. A zatem „profesor” to bez wątpienia ten, kto dysponuje odpowiednią wiedzą, kto nieustannie ją doskonali po to, by ćwiczyć się w niej wraz z innymi. Ale teraz widzimy, że „profesor” to także, a może nawet przede wszystkim, ten, kto czyni coś zdecydowanie bardziej radykalnego – mianowicie publicznie przemawiając, angażuje siebie. O takim angażowaniu siebie myślał zapewne Kant, gdy w swym głośnym eseju definiował pojęcie Oświecenia jako warunkowane przez wolność publicznego posługiwania się rozumem we wszelkich możliwych sprawach.

To trzecia nić prowadząca nasze rozważania, nazwijmy ją kantowską. Wedle niej uniwersytet, którego początki sięgają średniowiecznej Europy, jest także kontynuatorem myśli Oświecenia. Gdyby zaś zadać sobie pytanie, czym jest owo „oświecenie”, najtrafniej sięgnęlibyśmy po napisany w 1784 roku szkic Immanuela Kanta, który nasze pytanie stawia już w tytule. Parafraza odpowiedzi filozofa wygląda następująco: oświecenie (*Aufklärung*), to wyzwolenie się człowieka z narzuconej samemu sobie niedojrzałości (dokładniej rzecz ujmując Kant mówi o „niepełnoletności”), polegającej na rezygnacji

⁷ J. Derrida, *Without Alibi*, przekł. ang. P. Kamuf. Stanford University Press: Stanford 2002, s. 215.

z samodzielnego posługiwania się rozumem, wolnego od wszelkich nacisków i sterowań. Charakterystyczną cechą owej niepełnoletności jest to, że „przyczynę jej nie jest brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa”⁸. Pisze filozof na początku swego eseju: „*Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia”⁹. I jednocześnie, co istotne, Kant niemal natychmiast wprowadza do swych rozważań sferę społeczną, mówiąc, że publiczne wykorzystanie rozumu dokonuje się wtedy, gdy jako uczony (*Gelehrter*) zwracam się do ludzi jako do kręgu czytelników, czy też jak nazywa to Kant – „czytającego świata”. Innymi słowy, publiczny użytek rozumu polega na tym, że inaczej niż w polityce, czy w wojsku, mówię zawsze „od siebie”, nie „prywatnie”, lecz zawsze „publicznie”, to znaczy niezależnie, w sposób wolny od nacisków. Znamienne i bardzo dla nas pouczające, że Kant utrzymuje, iż wszelkie wystąpienie natury politycznej jest właśnie „prywatne”, bowiem zawsze dokonuje się w imieniu czyichś interesów, programu partyjnego, ideologicznego zapotrzebowania i ekonomicznego interesu.

Z wywodów Kanta, przedstawionych tutaj w nadmiernym zapewne skrócie, wynikają dla ludzi uniwersytetu, jako ludzi Oświecenia, dwa wnioski. Po pierwsze, że rolą uniwersytetu w kształtowaniu *societas civilis* jest odnowienie znaczenia tego, co publiczne, tego, co między ludźmi. To zaś można osiągnąć na dwa nierozzerwalnie splecione ze sobą sposoby: ucząc tak, aby poszerzała się grupa tych, których Kant nazywa „światem czytającym”, ludzi niezawisłe i krytycznie myślących, oraz praktykując mówienie w swoim imieniu, mówienie, które nie jest jakby przygotowane poza nami, nie jest mową związaną politycznymi czy ideologicznymi tezami. Trzeba przyznać, że ci spośród nas, którzy czynili taki polityczny czy ideologiczny użytek ze swego rozumu i umiejętności, sprzeniewierzyli się publicznemu powołaniu uniwersytetu, bowiem prowadzili działalność – w kantowskim sensie tego słowa – całkiem „prywatną”, mówili „pod dyktando”. W ten sposób deformowali tak ważną dla Kanta kategorię ludzi „czytających”, bowiem zamieniali czytanie na powtarzanie, mozolne dociekanie świata na przywiązanie do dostarczonych im formuł. Dołączali do tych, którzy wolność myślenia chcieli ograniczyć poprzez odmówienie mu przywileju sprzeciwu. Tymczasem myślenie jest wypełnianiem dyspozycji do niezgody, jest – przywołajmy znów tekst Kanta – refleksją ożywioną „myślą o błędach oraz propozycjach naprawy instytucji”. Gdy głos myślenia wolnego jest zawsze pojedynczy, ten, kto myśli „pod dyktando”, dołącza do chóru głosów wzywających do porzucenia myślenia. Posłuchajmy znów Kanta: „...ze wszystkich stron słyszę pokrzykiwanie: nie myśleć! Oficer woła: nie myśleć! Ćwiczyć! Radca finansowy:

⁸ I. Kant, „Co to jest oświecenie?”, [w:] T. Kroński, *Kant. Wiedza Powszechna*: Warszawa 1966, s. 164.

⁹ *ibid.*, s. 164.

nie myśleć! płacić!. Ksiądz: nie myśleć! wierzyć!”¹⁰. Kto uczestniczył w owym chórze, wysyłał w istocie taki właśnie sygnał zachęcający do niemyślenia, do mechanicznego, bezrefleksyjnego wypełniania swoich czynności, wypaczał ideę demokracji oraz przyczyniał się do wyobcowania ludzi, którzy nade wszystko w najlepszym publicznym interesie pragnęli myśleć krytycznie. Słusznie pisze Spinoza, że w demokracji przyznajemy władzy pewną miarę kontroli nad naszym postępowaniem, lecz zachowujemy wolność sądu i racjonalnego myślenia. Gdy owa wolność zostaje ograniczona, ludzie stają się – dosłownie lub metaforycznie – emigrantami: „Jakież większe nieszczęście może przytrafić się państwu, jak nie to, że ludzie szlachetnie będą musieli wyjechać niczym pospolici złoczyńcy, ponieważ nie ukrywają, iż żywią myśli przeciwne niż te, które żywi władza”¹¹. Kto zatem jako człowiek uniwersytetu przemawia i działa w jego murach jako mniej lub bardziej ukryty przedstawiciel władzy, ten pozbawia człowieka wolności krytycznego sądu jako ojczyzny myślenia, a zatem ojczyzny Uniwersytetu. O nim mogliśmy powiedzieć za Georgiem Lichtenbergiem, że jest „przykuty do galery uniwersyteckiej”¹².

Można powiedzieć, że w tego typu działaniu została naruszona istota samej „profesury”. Jacques Derrida pisze w eseju poświęconym uniwersytetowi, iż uczynić z czegoś profesję (a nie jedynie „zawód”), to głośno ujawnić siebie, to czym się jest i jak się postępuje. Trzeba mieć to zdanie w pamięci, bowiem pozwala ono wyjaśnić, dlaczego kwestia odsłonięcia przeszłości była tak istotna i jednocześnie tak bolesna dla uniwersytetu. Podtrzymując wszelkie zastrzeżenia dotyczące się jakości prawnych zapisów niesławnej ustawy, słusznie obalonej przez Trybunał Konstytucyjny, powiedzmy teraz wyraźnie: to, co uniwersytet czyni szczególnie wrażliwym na kwestie wpływów politycznych, to być może nieuświadomiony fakt, że skrytość i kamuflażowy charakter tego rodzaju działania stoi w najgłębszej sprzeczności z charakterem nie tylko uniwersytetu, ale przede wszystkim z tym, kim jest „profesor”. Jeśli pamiętamy, że „profesor” to ten, kto dokonuje aktu *pro et fateor*, jest człowiekiem uniwersytetu o tyle, o ile jego działanie, badanie, nauczanie jest nieustannym ujawnianiem siebie i swojej postawy, wówczas sytuacja, w której uprawia on działalność w całym tego słowa znaczeniu „skrytą”, „tajną”, działalność nie w swoim imieniu, sprzeciwia się idei Uniwersytetu. Co więcej – gdy zamykając swoje imię w niedostępnej skrzynce kryptonimu operacyjnego, udaje się kogoś innego, to sytuacja godząca w samą naturę uniwersytetu. I nie można bronić się, mówiąc, iż inne zawody były również wystawione na tego typu postępowanie. To

¹⁰ *ibid.*, s. 166.

¹¹ B. Spinoza, *Political Treatise. A Theological-Political Treatise*, przekł. ang. R. Elwes. Dover Publications: New York 1951, s. 263.

¹² G.Ch. Lichtenberg, *Pochwała wątpienia. Bruliony i inne pisma*, przekł. T. Zatorski. Słowo/obraz/terytoria: Gdańsk 2005, s. 165.

prawda, ale tylko w naszym zawodzie przysługuje nam tytuł „profesora”, zatem tego, kto mówi głośno i jawnie, kto nie działa w skrytości.

Po drugie, jeśli uniwersytet ma zachować wierność tak sformułowanemu powołaniu troszczenia się o to, co między ludźmi, czyli o to, co publiczne, nie może na sposób całkowicie przecież „prywatny”, bowiem wypływający z założeń kolejnej politycznej ideologii, czy zapotrzebowania wywołanego przez media, wydawać pospiesznych werdyktów i osądów. Gdybyśmy tak uczynili, wpadlibyśmy w pułapkę „prywatności”, bowiem praktyka „potępienia” jest działaniem jakby „automatycznym”, mechanicznym odruchem np. na gazetowy artykuł, działaniem „pod dyktando”, nieprzemyślanym, niepozostawiającym miejsca na namysł. Przypomnienie Spinozy z *Traktatu politycznego* – „Pracowałem wytrwale nie aby wyśmiewać, opłakiwać czy potępiać, lecz aby zrozumieć ludzkie czyny”¹³ winno ożywiać myśl uniwersytecką. Uniwersytet jest sercem sfery publicznej, bowiem z rozumnego myślenia we własnym imieniu i na własną odpowiedzialność, z zaangażowania każdego z nas oraz z faktu, że zwracamy się do rozumnej wspólnoty ludzi refleksyjnych (a człowiek refleksyjny wolny jest od prostych dychotomicznych podziałów na białe i czarne, a zatem i pragnienia odwetu, bowiem wie, że świat nie jest rządzony zasadą resentymentu), do „świata czytelników” wpływa konieczność cierpliwego namysłu, uważnego rozważenia każdej sytuacji i w ostatecznym rozrachunku – zrozumienia i przebaczenia. Przebaczenie nie jest lekkomyślnym wymazaniem przeszłości, zlekceważeniem tego, co było; przebaczenie to szczególnie intensywny sposób przeżycia danego nam momentu, szczególnie odpowiedzialnego doświadczenia „teraz”, doświadczenia „odpowiedzialnego”, to znaczy dokonującego się w imię tego-co-przyjdzie. W tym-co-przyjdzie, w przyszłości, a nie w cofaniu się w minione lata, leży zrozumienie przeszłości dla wspólnego, publicznego dobra. Człowiek zapiekłej urazy, nieustannie rozliczający to-co-było usiłuje – nadaremnie przecież – postawić tamę przyszłości; przebaczenie przeciwnie – zaprasza przyszłość. Uraza i zapamiętanie jest próbą zatrzymania procesu stawania się świata poprzez uporczywe obstawanie przy przeszłym zdarzeniu, którego obraz zmienić się mógł wielokrotnie. Trafnie pisze Władimir Jankélévitch, że „osoba żywiąca głęboką urazę, osadzając obwinionego w jego niezmienną, niereformowalną naturę winnego, poszukuje nieistniejącego miejsca. Cała rozpacz urazy zawiera się w tej bezsilności. Uraza nie wie bowiem nawet kogo ściga; osoba, której tropem idzie już nie istnieje”¹⁴. Dopiero zrozumienie i przebaczenie – jest samym sercem powszechnego ruchu, bez którego nie byłoby ani świata, ani nas.

„Zaangażowanie”, będące niczym innym jak publicznym korzystaniem z rozumu dla poprawienia stanu rzeczy, jest czymś zupełnie różnym od opowiadania się po czyjejs

¹³ B. Spinoza, *Political Treatise...*, s. 288.

¹⁴ V. Jankélévitch, *Forgiveness*, przekł. ang. A. Kelly. University of Chicago Press: 2005, s. 19.

stronie, przemawiania w imieniu jakiejś ideologii, partii, stronnictwa. Jako profesorowie angażujemy „siebie”, co oznacza, że właśnie nie dajemy się angażować innym, nie jesteśmy w ich służbie, bowiem to oznacza ukrywanie siebie za kimś innym. Jako profesorowie angażujemy siebie, nie stoimy z boku, lecz nie pozwalamy także, aby inny posługiwali się nami. Ta zasada prześwituje przez każde słowo „zawodowego” dyskursu wykładu, niezależnie od tego, czy dotyczy on fizyki, medycyny czy filozofii. „Profesor” to ten, kto ujawnia siebie (powtórzmy „siebie”, a nie jakąś ideologię czy partyjną linię), kto czyni siebie otwartym dla innych, kto siebie, swego – jakby powiedzieli antyczni filozofowie – „etosu” nie ukrywa.

Zatrzymajmy się chwilę przy słowie „etos”, często dziś nadużywanym. Słynny 119. fragment Heraklita mówi, iż „charakter człowieka jest jego bogiem”, lecz nie może nas nie zainteresować greckie brzmienie tego zdania: *ethos antropon daimon*. Tłumacze podsuwają nam cenne sugestie, z których wynika, że *ethos* to nic innego, jak „usposobienie”, „charakter moralny”, „sposób bycia”, „zachowanie się”, to, co sprawia, że jesteśmy tym, a nie innym człowiekiem¹⁵. Wynika więc z tego, iż „profesor” to ten, którego moralny charakter, sposób bycia nie powinien podlegać zafałszowaniu, a nawet więcej – powinien być jego „bogiem”. Zatem zadaniem „profesora” jest nie tylko dochować wierności swoim przekonaniom, ale uczynić to jakby z podwójną jawnością: mój sposób bycia, moja postawa wobec świata i innych jest moim „bogiem”, a więc czymś, czego nie jestem w stanie ukryć, bowiem „bóg” pokonuje wszelkie próby ludzkiego ograniczania, lecz także to, co większe ode mnie sprawia, że odrzucam swe czysto jednostkowe ambicje i przekonania. Ten, kto służy prawdziwie profesji, nie czyni tego nigdy wyłącznie w swoim imieniu: wycofuje siebie, zadaje ważne pytania, ale nie wyłącznie w swoim tylko imieniu. „Profesor” pyta zawsze sam, ponosząc zawsze sam odpowiedzialność za tę interrogację, ale pytanie „profesora” nie jest nigdy pytaniem wyłącznie w jego interesie, wyłącznie z jego motywacji. Gramatyczna forma wystąpienia „profesora” jest zawsze w liczbie pojedynczej; treść wypowiedzi dotyczy liczby mnogiej. „Ja myślę”, ale „ja” myśli po to, aby „my” mogło być lepsze. Dlatego „profesor” tak rzadko będzie używał zaimka pierwszej osoby liczby mnogiej: ostentacyjne, aroganckie „my” jest bowiem znamieniem dyskursu polityki, który gramatycznie rozszerza owo „my” na wszystkich, faktycznie natomiast zawęża do grona najbliższych popleczników. „Profesor” pośredniczy między „ja” i „my”. Tak też widział to Kant, gdy pisał: „...gdy jednostka taka, o ile w charakterze uczonego zwraca się za pośrednictwem swoich pism do publiczności we właściwym tego słowa rozumieniu, ma bez wątpienia prawo do rozumowania...”¹⁶.

¹⁵ K. Mrówka, *Heraklit*. Scholar: Warszawa 2004, s. 322.

¹⁶ T. Kroński, *Kant*, s. 167.

I tak wkrada się niepostrzeżenie do naszego wykładu ten, którego nie może zabraknąć, gdy mówi się o uniwersytecie – Sokrates. Wprowadza go zaś wielki poeta Hölderlin w swej napisanej w 1800 roku medytacji na temat czasów nowoczesnych;

Kiedys sądził Bóg.
 Królowie.
 Mędracy.
 a teraz?
Czy jednomyślny lud?
 święta wspólnota?
O nie! Któż zatem sądzi teraz?
 ród jaszczurczy! tchórzliwy i zakłamany
 nie ma już słów szlachetniejszych
Na ustach
O, w imię
 wzywam Cię,
 przyjdź do nas, stary Dajmonie
Lub przyślij
 Bohatera
Albo
 Mądrość.¹⁷

Zasadnicze pytanie postawione współczesności brzmi „kto sądzi teraz?“, ale nie chodzi tu jedynie o „sądzenie”. *Richten* to również „skierowywać”, „nadawać kierunek” oraz tyle, co „przyrządzać”, „regulować”, „nastawiać”. Zastanawiamy się zatem nad tym, kto obdarza kierunkiem koleje świata, kto przygotowuje go dla nas, kto go „nastawia”, by rzeczy mogły toczyć się swoim torem. Oto, o co pyta „profesor”: o kurs świata. Pyta w obawie, iż kurs ten jest bezładny i nieuporządkowany. Świat zatem jawi się „teraz” jako bezpański, jako obszar bez swojego „mistrza”, bowiem to zadaniem „mistrza” jest nadawanie orientacji uczniom. Pytanie to ma to do siebie, że nie da się na nie odpowiedzieć gotowymi formułkami dyskursu politycznego. Gdy Hölderlin ironizuje, pytając, czy kieruje nami „teraz” „jednomyślny lud” czy „święta wspólnota”, odsłania przed nami konieczność przeniknięcia świata zdawkowych odpowiedzi na swoje pytania. Nauka poety przedstawiałaby się zatem następująco: gdy chcemy rozważać „mistrza”, musimy strzec się pułapek oficjalnego dyskursu doktryny politycznej, ta bowiem ma naturalną tendencję do zwodzenia pojęciami ogólnymi i abstrakcyjnymi. Nie można poważnie dociekać fenomenu „mistrza”, posługując się językiem nauk politycznych.

Język, w którym chcemy rozważać, a może i przywoływać „mistrza”, nie może być mową „teraz”, bowiem ta zmierza głównie do sprawnego regulowania naszego życia. Unikać będzie wszelkich zawłości i komplikacji, zmierzając do całkowitej jednoznaczności. Tymczasem „mistrz” jest człowiekiem „trudnej” mowy. Potrzeba do tego celu „słów szlachetniejszych” (*das edlere Wort*), lecz deficyt tych właśnie stanowi o kryzysie

¹⁷ F. Hölderlin, *Wiersze wybrane*. Znak: Kraków 2003, s. 301.

współczesności. Powierzenie ukierunkowywania rzeczywistości „rodowi jaszczurczemu” (*Natterngeschlecht*), ludziom „tchórzliwym i zakłamanym”, wywołuje brak szlachetnych słów, które nie goszczą już na naszych wargach (*über die Lipp*). Widzimy zatem, że nieobecność mądrego kierującego, człowieka mądrze regulującego rzeczywistość wywołana jest głębokim kryzysem z jednej strony władzy („ród jaszczurczy”), z drugiej strony – mowy. Zmarniały język nie potrafi dociekać „mistrza”, bowiem stanowiąc jedynie wyraz interesowności i zabiegania o władzę, nie przemawia już w żadnym poważnym imieniu. „Mistrz” nie jest dostępny w języku pozbawionym imienia, w mowie, która posługuje się anonimowymi liczmanami typu „jednomyślny lud” (*das einige Volk*).

Dlatego Hölderlin rozpoczyna wzywanie „mistrza” od „imienia”. Należy tak czynić nie tylko dlatego, by przeciwstawić się zmarniałej mowie praktyki politycznej, lecz także dlatego, że przemawianie „w imieniu” oznacza skłonienie się przed czym większym niż sam mówiący. Ten, kto zwraca się do nas „w imieniu”, mówi – jak „profesor” – do nas „od siebie” tylko o tyle, o ile sam jest uczestnikiem i uczniem czegoś/kogoś potężniejszego i znamienitszego. Tym czymś nie jest już ani „jednomyślny lud”, ani „święta wspólnota”, bowiem wiemy, że te polityczne twory są przydatne tylko dlatego, że właśnie sprzeciwiają się „imieniu”. Poeta mówi zatem nie tylko „w imieniu”, lecz także „w imię”, a formuła ta przenosi wypowiedź z poziomu politycznej retoryki na poziom modlitewnej inwokacji. „Mistrza” wzywa się „w imieniu” i „w imię”. Dlatego poeta napisze: „O w imię (*im Nahmen*)/ wzywam cię/ przyjdź do nas, stary Dajmonie”.

To, co większe, i w imię czego wzywam innych do gromadzenia się we wspólnocie (może to być wspólnota uniwersytecka), może nosić różne nazwy, z których najradkalniejszą i najbardziej podkreślającą różnicę między mną a tym, co poza mną – jest Bóg. Dlatego Hölderlin może napisać w innym wierszu: „Dobrzy bogowie, biedny ten, kto was nie zna,/ Nigdy zwada w jego piersi nie ustanie,/ Cały świat jest dla niego nocą i żadna/ W nim radość ani pieśń nie wszędzie”¹⁸. Kto nie „zna bogów”, a zatem kto bierze świat w posiadanie swojego „ja”, dla kogo rzeczywistość stanowi tyleż teren podbojów, co ekran projekcji własnych ambicji, ten skazuje swoje życie na niepowodzenie, czyniąc je niedostępnym dla wszelkich uzgodnień z sobą samym i innymi (nosi „zwadę w piersi”) oraz pozbawiając je sztuki i radości („w nim żadna radość ani pieśń nie wszędzie”). Nauczyć spoglądania na świat nie wyłącznie w swoim własnym imieniu, to znaczy unaocznić nam świat jako efekt uzgodnienia, jakie ludzie czynią między sobą oraz między sobą a rzeczywistością, stanowi powinność uniwersytetu. Świat jawi się nam teraz jako efekt namysłu, cierpliwego dociekania i uzgadniania racji, o którym pisał już John Dewey. Racjonalność, której praktyk uczy uniwersytet, polega na wypracowywaniu

¹⁸ F. Hölderlin, *Poezje wybrane*, przekł. M. Jastrun. PIW: Warszawa 1964, s. 40.

„funkcjonującej w praktyce harmonii między rozbieżnymi pragnieniami”¹⁹, namysł (*deliberation*) zaś, który powinien być żywiołem uniwersytetu, jest racjonalny wtedy, gdy „myśl o przyszłości w sposób elastyczny modyfikuje dotychczasowe cele i zwyczaje dając nam możliwość – poprzez spojrzenie i miłość – nowe cele i nowe sposoby działania”²⁰.

Sokrates powraca teraz jako mistrz namysłu właśnie. Jego sztuka perswazji i powolnego dochodzenia do wspólnych ustaleń, o której wyraziście mówił do końca, także – jak zaświadcza Platon – w trakcie swojego procesu przed ateńskim trybunałem, zmierzała z jednej strony do zachwiania powszechnie panującymi przekonaniem, z drugiej do wprowadzenia ładu w świat ludzki. Taki właśnie porządek, niepodlegający stereotypom i rutynowym „prawdom”, był zamierzeniem Sokratesa. Namysł miał więc za zadanie pomóc skonstruować świat „przyjazny, w którym człowiek nie przeklinałby swego brata oraz żyłby w pokoju serca i umysłu. W tym sensie namysł wymaga wysiłku i nakierowany jest na przyszłość”²¹.

Znamienne, że „mistrz”, „stary Dajmon”, „Sokrates” ma uzmysłowić nam konieczność dokonania pracy krytycznej oceny współczesności. „Mistrz” jest wezwany nie po to, aby budować plany utopijnej przyszłości, lecz by dokonać wraz z nami krytycznego rozbioru teraźniejszości. Przeniknąć język współczesności i uświadomić tkwiące w nim pułapki zagrażające autentyczności naszego życia – oto cel pracy „mistrza”. „Mistrz” ostrzega, lecz nie nakazuje; „ukierunkowuje”, lecz nie „prowadzi” i nie „nadzoruje”. Tak też widzi rolę „dajmoniona” sam Sokrates, który swym ateńskim sędziom (spełniającym wszelkie kryteria „rodu jaszczurczego”) wyjaśnia, iż ma „jakieś bóstwo, jakiegoś ducha... To u mnie tak już od chłopięcych lat: głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza mi nigdy”²².

Sokrates nieprzypadkowo jest adresatem wołania o „mistrza”. Wiemy, że był tym, kto istotnie nauczał Ateńczyków. Ale musimy także pamiętać, iż pedagogika Sokratesa nie była przykładem pedagogiki „budującej”, wychowywania służącego ideom *polis* i interesom władzy. Jeżeli powiedzieliśmy, że „mistrz” jest tym, kto nadaje kierunek, to zwrot nadawany przez Sokratesa jest zwrotem wywrotowym. W swej mowie obrończej powie, iż jak „bąk z ręki boga puszczony” uprzykrza życie miastu, i przydany jest demokracji po to, aby jej uczestników „ciągle budzić, nakłaniać”, a nawet wręcz „besztać”. Nic dziwnego, że demokracja postanowiła „tego wszystkiego się pozbyć”²³. W *Krytonie* Sokrates jasno sformułuje swój program jako przeciwstawienie się opinii „szerokich kół” (*hoi polloi*). W centrum pedagogiki Sokratesa jest pytanie o to, czy powinniśmy

¹⁹ J. Dewey, *Human Nature and Conduct*. Modern Library: New York 1930, s. 196.

²⁰ *ibid.*, s. 198.

²¹ V. Jankélévitch, *Forgiveness*, s. 70.

²² Platon, *Obrona Sokratesa*, [w:] Platon, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki. Warszawa 2000, s. 223.

²³ *ibid.*, ss. 222, 231.

„iść za opinią szerokich kół..., czy też za opinią jednego, jeśli się ktoś na tych rzeczach rozumie”²⁴. Rzecz bowiem w tym, że „liczni” (jak oddaje Platońską frazę Władysław Witwicki) pozbawiają nas doświadczenia oryginalnego spojrzenia, każąc nam raczej rozpoznawać świat (postrzegać go jako powtarzające się obrazy takich samych, dobrze nam znanych przedmiotów), niż go poznawać (dostrzegać niespotykane, zaskakujące oblicze wciąż na nowo odkrywanych przedmiotów). *Hoi polloi* wyrażają siłę przyzwyczajenia, bez wątpienia ułatwiającą życie, lecz paraliżującą myślenie, które przecież bierze się ze zdumienia. Jest to także kwestia etycznego wyboru, bowiem słusznie zauważa Hannah Arendt, iż „Różnica między filozofami... a zwykłymi zjadaczami chleba nie polega bynajmniej na tym, że ci ostatni nic nie wiedzą o ‘patosie’ zdziwienia, lecz raczej na tym, że nie chcą go dźwigać”²⁵.

Uniwersytet zatem przypomina o tym, że należy podjąć wysiłek podtrzymania zdumienia jako postawy poznawczej wobec świata. Wysiłek ten jest istotny, bowiem znajduje także odbicie w życiu publicznym. Wynikiem takiej postawy jest wypowiedzenie posłuszeństwa wszelkiego rodzaju dogmatyzmowi, wyrażającemu się w niezbitym przekonaniu o jedynej słuszności własnej racji. Dawny grecki związek pomiędzy, jak pisze Arendt, „polityką a czysto filozoficznym doświadczeniem zdziwienia” jest już przypuszczalnie nie do odtworzenia, ale bez wątpienia wciąż aktualna jest misja człowieka myślącego, polegająca na udźwignięciu „patosu” zdziwienia, dzięki któremu człowiek „unika dogmatyzmu, właściwego zwyczajnym posiadaczom opinii”²⁶. Dzięki zdziwieniu opinia nie jest czymś do „posiadania” i dysponowania dla własnych interesów, lecz pojmujemy ją jako proces nieustannego tworzenia się i metamorfozowania myśli. Życie publiczne może w ten sposób wydobyć się z kryzysu, polegającego na zakrzepnięciu polityki w stereotypowych formułach ideologicznych i partyjnych, dokonujących drastycznego uproszczenia rzeczywistości. Próbom utrwalenia świata nadaniem mu stałych konturów przez narzucone opinie, uniwersytet pragnie przeciwstawić obraz świata jako prowizoryczne uzgodnienie wielorakich jego obrazów. Tak dokonuje się podstawowe uwolnienie sfery tego, co między ludźmi. Jak pisze Charles Taylor: „Nasze praca tutaj jest prowizoryczna nie tylko dlatego, że być może będziemy zmuszeni porzucić pewną linię badań. Nawet wtedy, gdy wydaje się nam, że jesteśmy na właściwym tropie, nasze założenia wciąż będą podlegać nieustającym rewizjom i udoskonaleniom. Moglibyśmy rzec, że jedyną rzeczą pewną jest właśnie prowizoryczność”.

Sokratejska lektura tego, czym jest ów *daimon*, ów bóg, który jest moim sposobem bycia, pozwala nam spostrzec jeszcze jedną rzecz: „profesor” jako ten, który reprezen-

²⁴ Platon, *Kryton*, [w:] *ibid.*, s. 265.

²⁵ H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, s. 67.

²⁶ *ibid.*, s. 69.

tuje profesję uniwersytetu, który publicznie mówi w jego imieniu nie jest tym, kto przedstawia i lansuje jeden określony model rozumienia świata. Angażuje się w sprawy świata, nie tając swojej postawy, to już wiemy, ale musimy pamiętać, że owo angażowanie nie eliminuje innych postaw, innych opinii, innych światopoglądów. *Daimon* Sokratesa nie mówi, co robić; przestrzega, czego nie robić. A to ogromna różnica. Gdy zatem termin „etos” pojawia się podczas rozmowy o uniwersytecie, odnosi się do tego specyficznego powołania „profesora”, jako tego, który – po pierwsze – nie ukrywa się, oraz, po drugie, nie nakłania do żadnej ideologii, nie zachęca, nie do-radza, lecz od-radza. „Doradzenie” jest bowiem podsuwaniem gotowych rozwiązań, gdy tymczasem zaangażowanie „profesora” nie polega na służeniu władzy i jej ideologicznym założeniom, lecz na tym, by swoim otwartym postępowaniem, jawnością swojej postawy stworzyć przestrzeń dystansowania się do wszelkich ideologii, przestrzeń, w której każdy będzie mógł odnaleźć swoje miejsce. Zaangażowanie to nie jest ucieczką w prywatność, lecz przeciwnie – ostrzeżeniem przed niebezpieczeństwem takiego ruchu. Przyglądając się z namysłem rzeczywistości, Uniwersytet wie, że „dziś ucieczka w prywatność oznacza przyswojenie sobie formułek o prywatnej autentyczności propagowanych przez nowoczesny przemysł kulturowy (...) [a] ostateczną prawdą wycofania w prywatność jest publiczne wyznawanie intymnych sekretów w telewizji”²⁷.

Aby ocalić to, co między ludźmi, należy więc nie zaniedbywać starań o przywrócenie właściwych znaczeń temu, co prywatne, i temu, co publiczne. Aby ten wysiłek miał sens, musi wynikać z nieustannego zgłębiania świata i jego spraw, ale także z przywiązania do życia i o troski o to, aby nie było ono jedynie przetrwaniem. Gdy Fryderyk Hölderlin będzie chciał wypowiedzieć taką myśl, sięgnie oczywiście po ateńskiego mędrca, pisząc wiersz „Sokrates i Alcybiades”. W ostatecznym rozrachunku Sokrates uczy miłości, nie zachłannej i agresywnej i nie bezgranicznej, ale jednak miłości do życia i tego, co niesie ze sobą. W tym sensie jest patronem Uniwersytetu.

Kto myślą sięgnął głębi, kocha bujne życie,
Rozumie wzniosłą cnotę, kto wejrzał
W sprawy świata, i u końca drogi
Mędrcy często skłaniają się do piękna.²⁸

University, and what holds between people

Taking up Jacques Derrida's concept of „the university without condition”, we try to argue that the fundamental role of the university in the history of Europe has consisted in a specific kind

²⁷ S. Żiżek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przekł. M. Kropiwnicki. Wydawnictwo Branta: Bydgoszcz 2006, s. 63.

²⁸ F. Hölderlin, *Poezje wybrane*, s. 26.

of radicalism which, on the one hand, allows the individual for the exploration and pursuit of his/her interests and vocation, and, on the other, makes it mandatory to realize that the development of the individual always takes place in the space of conjoint communicative experience. Thus, what is at stake in any discussion of the university education is a future of democracy and citizenship. Using the works of, among others, Hanah Arendt, Immanuel Kant, Plato, Dewey, and Friedrich Hölderlin the essay makes a point that to save what holds between people, i.e. to redeem the human bond in the society, the university always aims at the acts of Deweyan deliberation thus discussing and thus determining appropriate significance to the public and the individual.

Key words: university, society, education, citizenship, professor, deliberation