

Roman Leppert

## Uczony i pedagog: od Manna do Baumana<sup>1</sup>

### Zamiast wstępu

#### UTOPIA

Wyspa, na której wszystko się wyjaśnia.  
Tu można stanąć na gruncie dowodów.  
Nie ma dróg innych oprócz drogi dojścia.  
Krzaki aż uginają się od odpowiedzi.  
Rośnie tu drzewo Słusznego Domysłu  
o rozwikłanych odwiecznie gałęziach.  
Olśniewające proste drzewo Zrozumienia  
przy źródle, co się zwie Ach Więc To Tak.  
Im dalej w las, tym szerzej się otwiera  
Dolina Oczywistości.  
Jeśli jakieś zwątpienie, to wiatr je rozwiewa.  
Echo bez wywołania głos zabiera  
i wyjaśnia ochoczo tajemnice światów.  
W prawo jaskinia, w której leży sens.  
W lewo jezioro Głębokiego Przekonania.  
Z dna odrywa się prawda i lekko na wierzch wypływa.  
Góruje nad doliną Pewność Niewzruszona.  
Ze szczytu jej rozłącza się Istota Rzeczy.

---

<sup>1</sup> Tekst ten stanowi esej raczej ideowy niż naukowy, dedykowany Pani Profesor Teresie Hejnickiej-Bezwińskiej, na okoliczność otrzymania przez Nią 3 lutego 1998 roku nominacji profesorskiej. Profesorowi Lechowi Witkowskiemu dziękuję za sugestie dotyczące tytułu tekstu oraz sposobu formułowania pytań pojawiających się w końcowej części eseju.

Mimo powabów wyspa jest bezludna,  
a widoczne po brzegach drobne ślady stóp  
bez wyjątku zwrócone są w kierunku morza.

Jak gdyby tylko odchodzono stąd  
i bezpowrotnie zanurzano się w topieli.

W życiu nie do pojęcia.

(Wisława Szymborska)

## I. Settembrini i Talabot

\*\*\*

Kim jest (a raczej: był) Lodovico Settembrini? Aby odpowiedzieć na to pytanie, sięgnijmy do *Czarodziejskiej góry* Tomasza Manna, która po raz pierwszy ukazała się drukiem w 1924 roku. Genezę tej powieści wyjaśnił autor – podczas odczytu wygłoszonego na uniwersytecie Princeton – następująco: „Opowiadanie, które planowałem – i które natychmiast otrzymało tytuł *Czarodziejska góra* – miało być tylko humorystycznym pendant do *Śmierci w Wenecji*, pendant także w objętości, a więc nieco rozszerzoną *short story*. Było pomyślane jako igraszka Satyra w zestawieniu z tragiczną nowelą, którą dopiero co ukończyłem. Urok śmierci, triumf upajającego zamętu nad życiem, poświęconym najwyższemu łaadowi, opisany w *Śmierci w Wenecji*, miał być przeniesiony na płaszczyznę humorystyczną” (Karst, 1961, s. 504). Zamierzone przez Manna humorystyczne pendant o niewielkiej objętości rozrosło się w ogromną „powieść intelektualną”, stanowiącą połączenie epiki z esejem, beletrystyki z krytyką, sztuki z nauką.

Bohaterem *Czarodziejskiej góry* jest Hans Castorp, dwudziestotrzyletni młodzieniec z Hamburga, który przybywa do Międzynarodowego Sanatorium „Berghof” w Davos, aby odwiedzić tam chorego kuzyna Joachima Ziemssena. Pierwotny zamiar, aby w szwajcarskim kurorcie spędzić trzy tygodnie, przeradza się w trwającą siedem lat kurację.

Castorp – flegmatyczny i spokojny mieszczanin, „ani geniusz, ani głupiec”, zagubiony w życiu codziennym i w gąszczu wielkich spraw, których sam nie potrafi rozstrzygnąć, pełni rolę symbolu. Zdaniem

Romana Karsta (1961, s. 505) „Hans Castorp jest jednym z tysięcy mieszkańców Niemiec i Europy, owej Europy zbliżającej się ku katastrofie 1914 roku. Autor opowiada jego historię z szacunku dla losu, któremu jest skłonny przypisywać ponadosobowe znaczenie. Przedmiotem opowieści nie jest indywidualność człowieka, lecz przebieg jego duchowej edukacji, dlatego też utwór ma nikłą akcję, jego postaci nie działają, lecz oddają się kontemplacji – tworzą teatr cieni, który wystawia tragifarsę umierającej epoki”.

Spośród wielu osób, które poznaje bohater podczas pobytu w Davos, zwróćmy uwagę na włoskiego literata o dźwięcznie brzmiącym nazwisku Settembrini. Wyróżniamy tę postać z dwóch powodów: jest on członkiem Międzynarodowej Ligi Organizacji Postępu oraz pedagogiem – tak określa siebie sam wielokrotnie, takie miano nadaje mu również Castorp. Rozważmy obie te role kolejno.

Oto jedna ze scen opisanych w książce. Zaczepiony przez Settembriniego Castorp oczekiwał w niedzielne popołudnie w holu sanatorium na korespondencję, rozdzielaną przez portiera. Włoch otrzymał właśnie przesyłkę z Lugano, gdzie znajdowała się ekspozytura Międzynarodowej Ligi Organizacji Postępu, której był członkiem. Korzystając ze sposobności, postanowił zapoznać swego rozmówcę z celami tej – nieznanego młodemu Niemcowi – organizacji. Przytoczmy treść jego wypowiedzi:

„Liga Organizacji Postępu wyprowadza z teorii ewolucji Darwina pogląd filozoficzny, że najistotniejszym i naturalnym powołaniem człowieka jest jego doskonalenie się. Wysnuwa stąd dalej wniosek, że jest obowiązkiem każdego, kto chce iść za swym naturalnym powołaniem, przyczynić się swą współpracą do postępu ludzkości. Wielu jest takich, co poszło za tym hasłem; Liga ma licznych członków we Francji, Włoszech, w Hiszpanii, Turcji, a nawet w Niemczech. (...) Opracowano program reformy w wielkim stylu, oparty na zasadach naukowych i obejmujący wszystkie możliwe dzisiaj sposoby doskonalenia organizmu ludzkiego. Studiuje się zagadnienia zdrowia naszej rasy, bada się wszelkie metody zwalczania degeneracji, która jest bez wątpienia pożałowania godnym zjawiskiem towarzyszącym wzrostowi uprzemysłowienia. Liga zakłada dalej uniwersytety ludowe, pracuje nad przezwyciężeniem walki klas za pomocą wszystkich zmierzających do tego celu ulepszeń społecznych, a wreszcie pragnie położyć kres walce naro-

dów, wojnie, dzięki rozwojowi prawa międzynarodowego. (...) O jej żywotności świadczy spora liczba czasopism międzynarodowych – miesięczników wychodzących w trzech lub czterech językach światowych i przynoszących ciekawe informacje o pochodzie postępu wśród ludów cywilizowanych. W różnych państwach powstały oddziały miejscowe, które przez urządzenie wieczorów dyskusyjnych i niedzielnych zebrań mają budzić zrozumienie dla ideału postępu ludzkości. A przede wszystkim stara się Liga wspomagać postępowe partie polityczne wszystkich krajów przez dostarczanie im odpowiedniego materiału...” (Mann, 1961, s. 332-333).

Tak na początku naszego wieku materializowała się idea postępu, której upadek opisze Zdzisław Krasnodębski (1991) ponad sześćdziesiąt lat później. Nie bez powodu przywołujemy tu argumenty wysuwane przez Settembriniego – wszak zwraca on uwagę na znaczenie nauki jako środka służącego do „zbawienia ludzkości”. Wprost mówi o tym w przytoczonej poniżej wypowiedzi:

„Liga Organizacji Postępu – zważywszy, że zadanie jej polega na zapewnieniu szczęścia całej ludzkości, innymi słowy: na stopniowym zwalczaniu i wreszcie na zupełnym wytępieniu ludzkiego cierpienia za pomocą celowej pracy społecznej – zważywszy dalej, że to najszczytniejsze zadanie może być rozwiązane tylko za pomocą naukowej socjologii, której ostatecznym celem jest doskonałe państwo – zważywszy to wszystko, Liga uchwaliła w Barcelonie wydanie wielotomowego dzieła pod tytułem *Socjologia cierpienia*; będzie to wyczerpujące i systematyczne opracowanie cierpień ludzkich według wszystkich ich klas i rodzajów. Pan mi zarzuci: na cóż się zdadzą klasy, rodzaje, systemy! A ja panu odpowiem: uporządkowanie i rozejrzenie się w materiale jest początkiem jego opanowania, a prawdziwie strasznym wrogiem jest wróg nieznan. Trzeba wywieść rodzaj ludzki z prymitywnego stadium lęku i biernej tępoty i wprowadzić go w fazę świadomego celu działania. Trzeba go uświadomić, że można zapobiec skutkom, jeśli się dość wcześniej poznaje i opanowuje przyczyny, i że prawie wszystkie cierpienia jednostki są chorobami organizmu społecznego. Dobrze! To więc jest zamierzeniem *Patologii socjologicznej*. Dzieło to składające się mniej więcej z dwudziestu tomów formatu encyklopedii, opisze i podda analizie wszystkie przypadki cierpień ludzkich, jakie tylko są do pomyślenia, od najbardziej osobistych i intymnych aż do wielkich konfliktów zbiorowych, do cierpień wyrastających z walki klas i międzynarodowych zatargów; krótko mówiąc, dotrze do

pierwiastków chemicznych, których związki i mieszaniny składają się na wszystkie cierpienia ludzkie; a ponieważ wytyczną całego dzieła ma być godność i szczęście ludzkości, przeto wskaże ono w każdym wypadku środki i sposoby usunięcia przyczyn cierpienia. Powołani fachowcy ze świata nauki europejskiej, lekarze, socjologowie i psychologowie, podzielą między siebie opracowanie tej encyklopedii cierpienia, a główne biuro redakcyjne w Lugano będzie zbiornikiem, do którego spływać będą artykuły” (Mann, 1961, s. 334-335).

Pozostawmy na uboczu obraz życia społecznego, tego czym ono jest, jaki przed Castorpem roztacza Settembrini. Pobrzmiewa w nim echo Comte’owskiej socjologii, która powstała zaledwie kilkadziesiąt lat przed napisaniem *Czarodziejskiej góry*. Interesujący jest dla nas natomiast status nauki i związana z nim rola uczonego. Dlaczego na świecie istnieje cierpienie? Ponieważ rodzaj ludzki znajduje się w „prymitywnym stadium lęku i biernej tępoty”. Co należy zrobić? Wprowadzić go w „fazę świadomego działania”. W jaki sposób? Poprzez poznanie i opanowanie przyczyn cierpienia. Zadaniem nauki jest zatem wskazanie środków i sposobów prowadzących do zapewnienia szczęścia całej ludzkości.

Opisaną przez Settembriniego postawę Paweł Śpiewak (1991) określa mianem **salwacjonizmu**. Taki sposób myślenia wyraża wiarę w możliwość ustanowienia najlepszego ze światów poprzez całkowitą eliminację cierpienia. Włoski literat, zaproszony do udziału w przygotowaniu *Socjologii cierpienia*, konstruuje ideał społeczeństwa doskonałego, w którym polityka zostaje „zastąpiona przez naukę, miejsce polityków zajmują uczeni, którzy w sposób niepodważalny, bo oparty na metodzie pozytywnej, rozstrzygają, jak należy przeprowadzić reformy, jak stworzyć nowy i racjonalny ustrój świadomie kontrolowany przez człowieka. Settembrini pragnie wolności dla nauki, tak by to ona mogła decydować, jakie miejsce w tym nowym, doskonałym łańdże ma zajmować wolność” (Śpiewak, 1991, s. 31).

Rozważmy teraz drugie z określeń, którego używa Settembrini – nazywając siebie pedagogiem. Wymowna jest jego wypowiedź skierowana do Castorpa:

„(...) należy oceniać ludzi. Po to natura dała panu oczy i rozum. Powiedział pan przedtem, że mówię złośliwości, ale jeżeli tak jest,

czynię to nie bez pewnych zamiarów pedagogicznych. My, humaniści, wszyscy mamy żyłkę pedagogiczną. Tak, moi panowie, historyczna łączność humanizmu z pedagogiką dowodzi ich związku psychologicznego. Nie należy odbierać humaniście prawa wychowywania – nie można mu tego odebrać, bo w nim tylko żyje tradycja o godności i piękności człowieka. On to zajął ongi miejsce duchownego, który w czasach ciemnoty i nienawiści ośmielał się być przywódcą młodzieży. Historia nie stworzyła dotąd innego typu wychowawcy: może pan mnie nazwać wstecznikiem, ale w zasadzie, *in abstracto*, proszę mnie dobrze rozumieć, jestem stanowczo zwolennikiem gimnazjum humanistycznego” (Mann, 1961, s. 88).

Byłoby interesujące, sięgając do ustaleń Mirosława S. Szymańskiego (1992), zawartych w jego książce *Niemiecka pedagogika reformy 1890-1933*, odpowiedzieć sobie na pytanie: co to znaczyło być w przededniu wybuchu I wojny światowej „zwolennikiem gimnazjum humanistycznego”. Dla naszego wywodu istotniejsze jest jednak przewijające się na kartach *Czarodziejskiej góry* słowo „pedagog”, które skojarzone jest z jedną tylko postacią – Settembriniego. Czy to przypadek, że członek Międzynarodowej Ligi Organizacji Postępu, który konstruuje ideał społeczeństwa doskonałego, wyzwolonego od cierpienia, w którym dzięki nauce, demokracji, rozwojowi przemysłu powstaje doskonała cywilizacja postępu, wywołuje u swojego rozmówcy skojarzenia: „– Ależ to jest pedagog! (...) Humanistyczny pedagog, to trzeba mu przyznać. Wciąż człowieka poprawia i koryguje, to w formie opowiadań, to w formie abstrakcyjnej” (Mann, 1961, s. 274). Określeń w rodzaju „On jest naprawdę pedagogiem” (tamże, s. 136) znajdzie Czytelnik na stronach cytowanej opowieści dziesiątki.

Zakończmy ten fragment tekstu pytaniem: kim jest uczony według włoskiego literata?

\*\*\*

Tajemniczo brzmiąca nazwa Talabot to tytuł przedstawienia i warsztatów, które w latach osiemdziesiątych przygotował duński Odin Teatret. Twórcą tego teatru, a zarazem reżyserem Talabota jest Eugenio Barba, w przeszłości uczeń i współpracownik Jerzego Grotowskiego. Ten rodowód ma – według Anny Wyki (1993, s. 143) –

„zasadnicze znaczenie dla zainteresowań i praktyki twórczej Odinu. Barba reprezentuje nurt tzw. trzeciego teatru, który szczególnie interesują poszukiwania kulturowe (w tym – m.in. badanie autentycznych, rdzennych źródeł kultury, co właśnie w ostatnich dziesięcioleciach zapoczątkował w Polsce Grotowski); materiał do spektakli czerpie się z różnych tradycji kulturowych, tak europejskich (zachodnich), jak i pozaeuropejskich”. Istotę działań twórców Odinu – zarówno dosłownie, jak i w sensie metaforycznym – stanowi podróż, podrózowanie.

W jaki sposób doszło do powstania Talabota? Eugenio Barba w trakcie swych lektur antropologicznych natrafił na prace Dunki Kirsten Hastrup, profesora w Instytucie Antropologii Uniwersytetu Kopenhaskiego. W pracach tych Hastrup analizowała doświadczenie swych badań nad ubogą kulturą rybacką współczesnej Islandii Północnej.

Anna Wyka (1993) w tekście „*Talabot*” czyli *badacz społeczny jako przedmiot i podmiot zarazem* opisuje, jak doszło do rzeczywistego spotkania Barby i Hastrup, które doprowadziło do powstania zajmującego nas spektaklu. Znajdziemy tam wersje obu partnerów, odtworzenie toczącego się pomiędzy nimi dialogu. Z bogactwa zarejestrowanych przez Autorkę wątków (śladów? tropów?) zwróćmy uwagę na dwa.

Zainteresowanie Barby zwraca zdanie wypowiedziane kiedyś przez Hastrup: „Świat jest pełen przemocy i nauki”. Swoją praktyką zawodową (sposobem bycia w terenie oraz podejściem do pisania tekstów naukowych) badaczka ubogiej kultury rybackiej współczesnej Islandii Północnej próbuje ten świat opuścić, „przejsć na drugą stronę”. Twórca Talabota opisuje działalność Hastrup następującymi słowami: „Tę historię można tak przetelegrafować: matka czwórki dzieci jest antropologiem. Bada życie ludzi na Islandii. Aż pewnego wieczora przydarzyło się jej ujrzenie świata bajek. Ona wystawia się na ryzyko zlincowania własnej inteligencji nie wskutek prześladowania lub nietolerancji, ale poprzez to, że nie może się doczekać, żeby sobie poużywać” (Wyka, 1993, s. 146). Poużywać – dodajmy – życia rozumianego jako rzeczywistość.

Hastrup opisując swoje spotkania, rozmowy z Barbą rozważa m.in. problem: w jaki sposób przechodząc od doświadczenia do jego

opisu w postaci tekstu „nasycać tekst życiem”. Wprowadza ona różniczenie na dwa typy pisarstwa naukowego, mające u swoich podstaw różne postawy badawcze:

- pierwszy określa – za Rolandem Barthesem – skrybą (writer), polega on na tym, że badacz, pisząc, stara się być „przezroczysty”, „neutralny”, używa obiektywistycznych, „neutralnych” kategorii pojęciowych. Jego pisanie jest pisanem „o”, zakładającym dualizm autora i poznawanego (opisywanego) świata;
- drugi sposób duńska antropolożka określa mianem **pisarza** lub po prostu **autora** (author). Zakłada on „eksternalizację, upublicznienie osobistego doświadczenia zinternalizowanej rzeczywistości, od której – przynajmniej w pewnych fazach badania – było się nierozdzielny” (Wyka, 1993, s. 149). Autorski sposób pisania nie polega na odtwarzaniu obiektywnie istniejącej rzeczywistości, lecz na tworzeniu nowej rzeczywistości, tak by uczynić ją dostępną dla innych.

Byłoby interesujące przyjrzeć się także „pisanii siebie” Hastrup oraz „byciu odczytywaną” przez Barbę i jego teatr. Pozostawmy jednak te wątki poza zakresem niniejszego tekstu. To, co istotne dla naszych rozważań, zawiera się w stwierdzeniu, że „obiektem” zainteresowania staje się obecnie nie tylko badany (jego właściwości), lecz także badacz, którego tożsamość ma charakter relacyjny. Nie dysponuje on jedną, uniwersalną odpowiedzią na pytanie „kim jestem?”, bowiem powstaje ona (tworzy się) dzięki uczestnictwu w podzielanej z innymi przestrzeni doświadczenia.

Zapytajmy zatem, odwołując się do doświadczenia Barbę i Hastrup: kim jest uczony?

## II. Baumana prawodawcy i tłumacze

\*\*\*

Poszukując w nowoczesności tego, co wspólne, jej „rodziny więzów”, autor *Dwóch szkiców o moralności ponowoczesnej* wskazuje trzy cechy:



(1) Wszystkie pojawiające się od wieku siedemnastego aż po drugą połowę wieku XX wizje zakładają – otwarcie lub *implicite* – nieodwracalny charakter zmian dokonujących się w toku „unowocześniania”. Zmiany te mogły być różnie oceniane, jednakże „Żadna z wizji nie pociągała za sobą (w każdym razie nie organicznie) wątpliwości co do tego, że w ostatecznym rachunku społeczeństwo nowożytnie ma nieuchroną przewagę nad formami poprzednimi” (Bauman, 1990, s. 7).

(2) Czasy nowoczesne opisywane są w tych wizjach za pomocą terminów procesualnych, jako projekt niedokończony – będący w trakcie realizacji. Otwartość – według Zygmunta Baumana – uważano za definicyjny atrybut nowoczesności.

(3) Społeczeństwo nowoczesne ukazywane jest w tych wizjach „od wewnątrz”, miało ono „bogată prehistorię, ale nie posiadało historycznego kresu; nie widać było żadnej innej formy, jaka mogłaby je zastąpić – a więc dostarczyć punktu widzenia do jego relatywizacji lub obiektywizacji, dzięki czemu nowożytność zamknęłaby się w świadomości jako epizod zakończony, o znaczeniu ograniczonym, nieuniwersalnym” (tamże, s. 8).

Właściwa erze nowoczesności jest zatem pewność siebie wyrażająca się przekonaniem o własnej wyższości nad innymi formami życia, które spostrzegane są jako historycznie lub logicznie „prymitywne”. Towarzyszy jej także wiara w to, że przewaga nad wcześniej istniejącymi społeczeństwami i kulturami nie jest historycznym zbiegiem okoliczności, ma ona bowiem obiektywne, absolutne podstawy oraz powszechną ważność.

Interesujące będzie zestawienie w tym miejscu dwóch cytatów: pochodzącego z tekstu Z. Baumana dotyczącego upadku prawodawców oraz wypowiedzi Settembriniego z przywoływanej wcześniej *Czarodziejskiej góry* T. Manna.

Autor tytułowego rozróżnienia tej części tekstu, pisząc o wszechmocnej „oczywistości” czasów nowoczesnych, stwierdza: „Dla każdego, poza ślepcami i ignorantami, było jasne, że Zachód lepszy jest od Wschodu, biała skóra od czarnej, cywilizacja od prymitywu, człowiek kulturalny jest lepszy od niewykształconego, normalny od nienormalnego, zdrowy od chorego, mężczyzna od kobiety, uczciwy od kryminalisty, że więcej to lepiej niż mniej, bogactwo lepsze jest od

niedostatku, lepiej produkować więcej niż mniej, lepsza wyższa kultura od niższej” (Bauman, 1990, s. 10).

Potwierdzenie zasadności tego sądu znajdujemy w wypowiedzi goszczącego w Davos włoskiego literata, który w rozmowie z Castorpem stwierdza:

„Młody człowieku, niech pan nie mówi rzeczy, które tu niejako unoszą się w powietrzu, lecz wygłasza zdania zgodne z jego europejskimi formami życia! Tutaj jest przede wszystkim dużo Azji w powietrzu – nie darmo aż się roi od typów z moskiewskiej Mongolii! Ci ludzie – (...) – niech się pan nie nastawia wewnątrznie według nich, niech pan się nie zaraża ich sposobem myślenia, lecz raczej przeciwstawi im swoją własną, swoją w y ż s z ą istotę, i niech pan uważa za święte to, co dla niego, syna Zachodu, boskiego Zachodu, dla syna cywilizacji jest święte z natury i z pochodzenia, na przykład czas! Ta rozrzutność, ten barbarzyński szeroki gest w zużywaniu czasu jest w stylu azjatyckim – i to jest zapewne powodem, dlaczego tutaj tak się podoba dzieciom Wschodu. (...) Czas jest darem bogów danym człowiekowi, aby z niego korzystał – korzystał, inżynierze, służąc postępowi ludzkości” (Mann, 1961, s. 330-331).

Nowoczesność jawi się dzisiaj jako era pewności oraz wiary we własną wyższość. Jaką rolę mają w niej do spełnienia uczeni? U progu tej epoki następuje sprzężenie działalności umysłowej z ambitnymi – na niespotykaną przedtem skalę – zamiarami inżynierii społecznej. Wystarczy wspomnieć tu Franciszka Bacona (1561-1626), który – jak zauważa Władysław Tatarkiewicz (1995) – wbrew grecko-średnio-wiecznemu ideałowi spekulacyjnej wiedzy i uprawianiu wiedzy dla wiedzy samej pojął ją jako środek do realizacji praktycznych celów (zob. także: Szczepański, 1991). Oczekiwania kierowane pod adresem uczonych u progu ery nowoczesnej dają się sprowadzić do dwóch:

- wypracowania formuł legitymujących ówczesną władzę,
- przedstawienia godnych zaufania wskazówek dotyczących metod, technik, strategii sprawowania władzy i realizowania przeobrażeń.

Według Z. Baumana „Istniał wówczas pewien rezonans między zadaniem świadomego tworzenia sztucznego ładu na miejsce rozkładającego się ładu naturalnego, samoodtworzającego się niejako bezwiednie, a zadaniem wprowadzenia nowego, kontrolowanego ładu

intelektualnego na miejsce zbankrutowanych lub zdyskredytowanych prawd lokalnych i samorządnych (teraz określanych jako za-bobony i przesady)" (Bauman i inni, 1997, s. 81).

Zauważmy jednak, że sposób, w jaki uczeni pełnili rolę prawodawców ulegał, w trakcie trwającej ponad trzy wieki nowoczesności, zmianom. Zmieniał się również sposób odtwarzania ładu społecznego, który po okrzepnięciu mógł trwać dalej bez ingerencji odgórnej, a tym samym bez legitymacji, która tę ingerencję uzasadniała. Współcześnie istotę tego procesu dobrze oddaje pojęcie „wiedzy-władzy” w znaczeniu nadanym mu przez Michela Foucault. Nastąpił akt wywłaszczenia: intelektualisci zostali pozbawieni funkcji i uprawnień, które skłonni byli uważać za własne, ich miejsce w nowej technologii władzy zajęła biurokracja.

Powtórzmy, na zakończenie tej części, za Z. Baumanem (1990, s. 12): „Współczesny świat nie pasuje do tradycyjnej prawodawczej roli intelektualistów; to, co naszej świadomości jawi się jako kryzys cywilizacji, albo jako niepowodzenie określonego projektu historycznego, jest prawdziwym kryzysem pewnej szczególnej roli, i refleksem tego kryzysu w doświadczeniu zespołowym kategorii, która w odgrywaniu tej roli się wyspecjalizowała”.

\*\*\*

Charakterystykę drugiego z wyróżnionych przez Z. Baumana typów rozpoczniemy refleksją dotyczącą opozycji nowoczesność–ponowoczesność. W odpowiedzi na pytanie: czy świat, w którym żyjemy, jest nowoczesny, czy też ponowoczesny? przywołajmy opis eksperymentu znanego autorowi *Ciała i przemocy w obliczu ponowoczesności* z lat jego studiów. Panowało wówczas przekonanie, że wszystkie istotne zjawiska społeczne posiadają swoje miary i skale, jeżeli natomiast na coś skali nie było, to zjawiska tego nie uważano za warte naukowej uwagi. „Jedna ze skal (...) – pisze Z. Bauman (1995, s. 11-12) – służyła eksperymentom mającym mierzyć stopień konserwatyzmu i radykalizmu. Eksperyment był dość prosty: rysowało się dwadzieścia podobizn, z których pierwsza przedstawiała psa, ostatnia kota, a na pozostałych pies stopniowo, ale coraz wyraźniej,

tracił rysy psie i przedzierzgał się w kota. Pokazywano badanemu rysunki jeden za drugim i notowano, jak długo upiera się, że widzi psa, przy którym rysunku waha się po raz pierwszy, przy którym woła, że to chyba kot...”

Mozemy więc zapytać: pies to jeszcze, czy już kot? Czy świat, w którym żyjemy, jest nowoczesny, czy ponowoczesny? Idąc jeszcze dalej, warto zastanowić się, czy ma sens stawianie takich pytań, dlaczego się one pojawiają, czemu służy owo sprzecznienie się o ponowoczesność.

Pozostając w przekonaniu, że spór ten ma nie tylko werbalne znaczenie, skonstatujmy za Agnes Heller, że świat nowoczesny u swego kresu znalazł się w sytuacji pozbawionej dobrych wyborów. Kontinuum możliwości ograniczają bieguny: z jednej strony „dyktowanie potrzeb” w systemie typu radzieckiego, z drugiej natomiast zachodnie społeczeństwo konsumentów, „które zdjęło wszelkie hamulce z ludzkich pragnień i nie zostawiało miejsca na ograniczającą rolę wartości, rodząc za to nieustannie narastające niezadowolenie wraz z nieustannie rosnącą podażą towarów” (Bauman, 1990, s. 13).

Na pierwszym z tych biegunów intelektualisci zostali wywłaszczeni z ich funkcji tworzenia oraz promowania wartości. Ich miejsce zajęło ideokratyczne państwo, które pozbawiło sferę aksjonormatywną roli środka społecznej reprodukcji, zastępując ją technikami przymusu, manipulacji i powszechnej kontroli. W społeczeństwie konsumentów wartości muszą być atrybutami towarów albo stają się nieistotne. Rolę sędziego, urabiacza opinii, weryfikatora wartości spełnia tu mechanizm rynkowy. Funkcjonowanie tego mechanizmu trafnie opisuje Romuald Piekarski (1995, s. 173-174):

„To nie «eksperti etyczni», ale agencje reklamowe, technokratyczni eksperci od konsumpcji, wzrostu gospodarczego i dobrobytu ferują obecnie nieodparte sądy i wyroki. Grozi nam właśnie Huxleyowskie «miękkie zniewolenie», mniej zaś totalitaryzm Orwellowski. «Kolonizacja świata życia» mogłaby zostać osłabiona przez odrodzenie tradycyjnych «lokalnych elit» i «moralnych autorytetów». Obywatele spychani do roli konsumentów, również w sferze politycznej, podlegają coraz to «przyjemniejszym» formom manipulacji. I to tym bardziej, im większemu osłabieniu ulegają autorytety i racje moralne.”

Najbardziej charakterystyczną cechą naszych czasów, niezależnie od tego, jakiego terminu użyjemy na ich określenie, jest – według Z. Baumana – popularność liczby mnogiej; rzeczowniki, które wcześniej występowały tylko w liczbie pojedynczej, obecnie pojawiają się w postaci oznaczającej wielość, różne warianty, odmiany, wersje. Ponowoczesność, zgodnie z tą właściwością, to tyle, co zmierzch uniwersalnego projektu, który nie uznaje liczby mnogiej, czyli superprojektu. „Dziś żyjemy *projektami*, nie *projektem*. Projektowanie i zabiegi, jakich spełnianie projektów wymaga, uległy *prywatyzacji*, *deregulacji* i *fragmentaryzacji*. Zajęci jesteśmy, jak dawniej, rozwiązywaniem problemów i załatwianiem spraw – ale ani nasze zajęcia podejmowane w pojedynkę czy grupowo, ani same sprawy i problemy, jakich dotyczą, nie składają się w całość, a nadto, co najważniejsza, nie ma wśród nich «problemu problemów», meta-problemu, «problemu jak skończyć z problemami», jak załatwić załatwianie spraw na zawsze” (Bauman, 1995, s. 19).

Stan ten prowadzi do zróżnicowania, pluralizmu, a w konsekwencji do niemożności osiągnięcia konsensusu w takich sprawach, jak światopoglądy czy wartości. Te ostatnie wydają się mocno tkwić we własnych tradycjach kulturalnych, a mówiąc językiem teorii Pierre’a Bourdieu, w autonomicznych instytucjonalizacjach władzy (zob.: Jacyno, 1997). Głównym problemem naszych czasów staje się komunikacja pomiędzy tymi tradycjami, umożliwiająca porozumiewanie się i współistnienie, mimo różnic. Nic nie wskazuje na to, że problem ten szybko przestanie być aktualny, na przykład przez jakąś odmianę masowego nawrócenia politycznego, religijnego czy jakiegokolwiek innego. Potrzeba nam zatem „specjalistów od przekładu z jednej tradycji kulturalnej na inną. Takich właśnie specjalistów lokuje on (problem naszych czasów – dop. mój – R.L.) na najbardziej centralnej pozycji pośród ekspertów, jakich usług domaga się życie współczesne” (Bauman, 1990, s. 28). Rolą owych „specjalistów” staje się sztuka cywilizowanej konwersacji, stanowiąca reakcję na konflikt pomiędzy odmiennymi racjami, światopoglądami, wartościami. To, czego nam potrzeba w świecie, w którym taką popularność zyskała liczba mnoga, można zawrzeć w formule: „Raczej rozmawiać z ludźmi niż z nimi walczyć; raczej ich rozumieć, niż usuwać z drogi czy likwidować

jako mutantów; poszerzać własną tradycję przez swobodne czerpanie doświadczenia z innych zbiorników, zamiast odcinania się od obcych prądów ideowych” (tamże, s. 28). Do wykonania takiego zadania najlepiej przygotowani są uczeni, uważa Z. Bauman, dzięki tradycji niekończących się dyskusji prowadzonych w ich środowisku.

W rozmowie z Anną Zeidler-Janiszewską i Romanem Kubickim, która zaowocowała książką *Humanista w ponowoczesnym świecie*, pojawiają się dwie wypowiedzi „wieszczą” głoszącego nadejście ery tłumaczy, mogące stanowić kwintesencję tej części tekstu. Przytoczmy je na zakończenie:

„W ponowoczesnym świecie zaloty intelektualne do władz ziemskich, na tyle potężnych i na tyle zarozumiałych, by podjąć się uniwersalizacji ludzkiej kondycji, są stratą czasu; nie ma kandydatów do małżeństwa. Nie ma do kogo smalić cholewki, ale kawalerskie życie, które coraz bardziej staje się losem intelektualistów, można przecież i z pożytkiem przekuć na powołanie. Mariaż intelektualistów z prawodawstwem był zdarzeniem historycznym, a nie koniecznością egzystencjalną. Można być intelektualistą na więcej niż jeden tylko sposób. Nie sędzę, by groziło nam bezrobocie (choć posad, a już szczególnie państwowych, może zabraknąć...). Co więcej, stan kawalerski oznacza też rozwiązanie (a raczej niezwiązanie) rąk. A spraw ważnych, które na te ręce czekają, niemało przecież.”

„Osobiście postawiłbym na plan pierwszy obsługę dialogu. Jak uważała Julia Kristeva, po raz pierwszy w historii nie tylko żyjemy na co dzień w sąsiedztwie obcych, ale i zdajemy sobie sprawę, że sąsiedztwo trwać będzie na wieki. Gdy nadzieja na uniwersalizację kazała traktować obcych jako stan przejściowy, troski o asymilację, akulturację, integrację itp. (o program wychowania albo obozy koncentracyjne) odsuwały na plan trzeci myślenie o trwałym *modus co-vivendi*. Dziś tego myślenia odkładać na później nie wolno, a także niewiele mamy w tym zakresie dorobku. Względnie łatwo, tanim kosztem można dojść do tolerancji – ale jak przejść od tolerancji do solidarności? Przejście ze stanowiska prawodawcy na stanowisko tłumacza nie jest degradacją. Jest awansem, i to na takie stanowisko, które wymaga więcej wiedzy, kwalifikacji praktycznych, artystycznych i moralnych, niż awansowani zdołali dotąd zgromadzić” (Bauman i inni, 1997, s. 86).

### III. Kim jest uczony dzisiaj?

Wpisane w rolę uczonego (intelektualisty) napięcia można wyrazić w postaci opozycji pomiędzy:

- Settembrinim a Talabotem.
- Prawodawcą a tłumaczem.
- Skrybą a pisarzem.
- Odkrywcą leżących u podstaw istnienia reguł a autorem kolejnych narracji.
- Osobnikiem służącym swoją działalnością eliminacji cierpienia będącego udziałem ludzkości – jej szczęściu a istotą kreującą coraz to nowe wersje swojej tożsamości.
- Legislatorem uprawomocniającym swoją twórczością władzę w różnych jej postaciach a kontestatorem istniejącego porządku.
- Obmyślającym coraz to nowe strategie technologiemi a mędrce, który tym się różni od reszty społeczeństwa, że własne działanie czyni przedmiotem refleksji.
- Zalotnikiem flirtującym z dysponentami państwowych posiadłości a kawalerem nie myślącym o ożenku nawet z obawy przed zniedołężniałą starością.
- Dającym się uwodzić usługodawcą uwodzającym mniej wtajemniczonych członków klanu a pragnącym zachować niezależność bywalcem rynku, będącego często targowiskiem.
- Głoscicielem Prawdy – tej jedynej i niepodważalnej a uczestnikiem dyskursów, których rezultatem bywa rozumienie, nie mające jednak nigdy końca.
- Przekonanym o własnej przewadze uczestnikiem kultury wysokiej a przemieszczającym się pomiędzy różnymi światami interpretatorem codzienności.
- Bywalcem wyspy Utopia a turystą goszczącym na lądach opatrzonych wspólnym mianem: rzeczywistość.
- Wyznawcą idei postępu a wiecznie wątpiącym agnostykiem.
- Mieszkańcem wieży z kości słoniowej a konsumentem goszczącym w supermarketach idei.

Czy sformułowane opozycje są zasadne? Czy nieaktualne są już pierwsze człony alternatyw przedstawionych powyżej? Jak w ponowoczesnym świecie pytać o to, kim jest uczony?

## Zamiast zakończenia

„Stałą antropologiczną jest łączenie ważności wiedzy o tym «co i jak powinienem robić?» z wiedzą o tym «czym jest to, co robię?» oraz «kim jestem robiąc to, co robię?» Jeśli nie ma problemów ze stosowaniem wyuczonych i sprawdzonych wzorów działania (stałe w rozmaitych sytuacjach właściwych dla osoby grającej rolę społeczną jako aktor pewnego teatru życia kulturalnego), nie ma problemów z uznawaniem i potwierdzeniem statusu i funkcji grającego ową rolę, to wówczas wiedza obu rodzajów staje się oczywistością; po prostu: «jestem, kim jestem, robię, co robię, jak należy».

Kiedy natomiast pojawiają się rozważania: «co i jak powinienem robić?» Wówczas gdy wyuczone i sprawdzone wzory okazują się znacząco nieprzydatne. Jest to problem epistemiczny i techniczny zarazem. W świecie uczonych, przede wszystkim, jest to sprawa przydatności wzorów dotychczasowych oraz wymyślenia, wyuczenia się, sprawdzenia wzorów nowych – po katastrofie naukowej, czyli po zmianie sytuacji poznawczej, która nakazuje rewizję i innowację w czynnościach poznawczych, ponieważ pojawiły się (na skutek katastrof) nowe dążności poznawcze. A kiedy pojawia się zastanowienie «czym jest to, co robię?» oraz «kim jestem robiąc to, co robię?» W największym skrócie: wówczas gdy nie można w dotychczasowy sposób wiedzieć o tożsamości nauki i wiedzieć o tradycji w nauce. Cóż to znaczy? Otóż, nie można po dawnemu wiedzieć o tożsamości nauki, wówczas gdy fakty i komentarze do faktów informują, że nauka nie jest już tą, za którą ją brano lub nie może być już nią. To, czy owe sygnały kłopotów z tożsamością pochodzą od aktorów teatru życia naukowego, czy od aktorów innych teatrów życia kulturalnego, nie jest najważniejsze. Ważne naprawdę jest to, że uczeni zastanawiają się nad tożsamością swojej «perspektywy świata», swej formy symbolicznej oraz swej roli społecznej, swej obecności w globalnej kulturze wiedzy i poznania. Z refleksją nad tożsamością łączy się ściśle zastanowienie nad tradycją, albowiem jeśli nie wiadomo «czym jest nauka?», kim jest uczone? to także nie wiadomo, co jest «godnym uznania i stosowania – słusznym i wypróbowanym dziedzictwem?», «co zasługuje na przekaz w procesie edukacji i socjalizacji aktorów?» Jeśli nie wiemy, czym jest to, co robimy i nie wiemy «kim jesteśmy



robiąc to, co robimy», to nie wiemy tak że, dokąd zdążamy, co wypada nam czynić dalej. Zakłócenie pewności, co do charakteru naszej obecności w teraźniejszości, stawia pod znakiem zapytania charakter przeszłości i przyszłość. Tak więc, owe zastanowienie dotyczące tożsamości (w ślad za nim również zastanowienie dotyczące tradycji) pojawia się wtedy, gdy konieczna jest reinterpretacja, a nawet rewizja wiedzy dotychczas uznawanej i użytecznej” (Goćkowski, Marmuszewski, 1995, s. 7-8).

## Literatura

- Bauman Z. (1990). *Upadek prawodawców*. Studia Filozoficzne, nr 4.
- Bauman Z. (1995). *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*. Wyd. UMK. Toruń.
- Bauman Z., Kubicki R., Zeidler-Janiszewska A. (1997). *Humanista w ponowoczesnym świecie*. Wyd. Zysk i S-ka.
- Goćkowski J., Marmuszewski S. (1995). *Tożsamość nauki i tradycja w nauce jako problem poznawczy i społeczny*. W: J. Goćkowski, S. Marmuszewski (red.). *Nauka. Tożsamość i tradycja*. Universitas. Kraków.
- Jacyno M. (1997). *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre'a Bourdieu*. Wyd. IFiS PAN. Warszawa.
- Karst R. (1961). *Posłowie*. W: T. Mann. *Czarodziejska góra*. Tom II. PIW. Warszawa.
- Krasnodębski Z. (1991). *Upadek idei postępu*. PIW. Warszawa.
- Mann T. (1961). *Czarodziejska góra*. Przeł. Józef Kramsztyk. PIW. Warszawa.
- Piekarski R. (1995). *Zygmunt Bauman: czyli oko w oko z postnowoczesnością. Błogosławieństwo dla postnowoczesności*. W: J. Sójka (red.). *Horyzonty ponowoczesności. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*. Część 2. Wyd. Fundacji Humaniora. Poznań.
- Szczepański J. (1991). *Intelektualiści*. W: A. Kłoskowska (red.). *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*. Wyd. Wiedza o Kulturze. Wrocław.
- Szymański M.S. (1992). *Niemiecka pedagogika reformy 1890-1933*. WSiP. Warszawa.
- Śpiewak P. (1991). *Ideologie i obywatele*. Biblioteka „Więzi”. Warszawa.
- Tatarkiewicz W. (1995). *Historia filozofii*. Tom II. PWN. Warszawa.
- Wyka A. (1993). *Badacz społeczny wobec doświadczenia*. IFiS PAN. Warszawa.