

Mirosław Kowalski\*  
Ewa Kowalska\*\*

## SPÓŁCZNA ROLA INTELEKTUALISTY-NAUCZYCIELA AKADEMICKIEGO – REFLEKSJE

Rosnąca profesjonalizacja ludzi nauki oraz powiązania świata nauki z polityką, administracją publiczną (krajową, jak i unijną) i biznesem tworzą nowy słownik współczesnego naukowca, który to, stopniowo przestaje być badaczem, mędrcom, intelektualistą, a przeistacza się w eksperta, (rzecz)znawcę, doradcę. Zmiany obejmują nie tylko nazewnictwo (warstwa „naskórkowa”), lecz wchodzą w głąb założeń teoretycznych i aktów normatywnych (Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, jak i Unii Europejskiej), którym podlegają naukowcy. O ile w przypadku nauk ścisłych rozróżnienie między nauką a biznesem (przemysłem) nie było przestrzegane (co da się wyjaśnić naturą tych nauk), o tyle w humanistyce jest czymś naturalnym (czytaj: historycznie uzasadnionym). W naszym krótkim szkicu (refleksjach) zajmujemy się kilkoma problemami:

1. Jaka jest humanistyczna tradycja „eksperckości”, „doradztwa”?
2. Kim jest mędrzec, intelektualista według tradycji humanistycznej?
3. Czy wymagania wobec eksperta, doradcy z jednej strony, a mędrca, intelektualisty z drugiej, są do pogodzenia, czyli, innymi słowy, czy naukowiec-humanista może jednocześnie skutecznie odgrywać te dwie role?

Nasze refleksje musimy rozpocząć od precyzyjniejszego skonceptualizowania założenia, które legło u podstaw ostatniego z pytań. A mianowicie: założenie rozdzielające role

---

\* Doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki, profesor Uniwersytetu Zielonogórskiego, kierownik Katedry Teorii i Wychowania UZ, członek Komitetu Nauk Pedagogicznych PAN; autor/współautor m.in. *Świadomość aksjologiczna i podmiotowość etyczna* (2010), *Mysleć o zdrowiu. Między wolnością a zniewoleniem (Think about health. Between freedom and slavery)* (2011); *Santé – maladie et jeunesse – vieillesse (Dans le contexte des préoccupations, attentes et espoirs de l'homme moderne) / Health – Illness and Youth – Old Age (in the context of concerns, expectations and hopes of modern man)* / Fribourg 2011 (Szwajcaria), *Fenomenologie: socjologia versus pedagogika. Przesłanki instytucjonalizowania się pedagogiki fenomenologicznej* (2011).

\*\* Doktor nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki, Zakład Metodologii Badań Społecznych Uniwersytetu Zielonogórskiego. Autorka m.in. publikacji *Zmiana w szkolnictwie wyższym: studium przypadków* (2013).

mędrca, intelektualisty i eksperta, doradcy, będące pojęciową ramą odrębności profesji, muszą być wnikliwiej ukazane, bo niewykluczone, że przesłaniają tylko różnicę, która jest w istocie sztucznie wykreowana. W poszukiwaniu tradycyjnych wyjaśnień tego problemu, można sięgnąć aż do antyku, chociaż wybór tego okresu z powodów, które za chwilę ukazemy, jest nie w pełni zadowalający. W czasach Talesa, Anaksymandra, Anaksymenesa, Parmenidesa, Heraklita z Efezu, Pitagorasa, Empedoklesa, problematykę metafizyczną (przyrodniczą) ujmowano łącznie z antropologiczną-etyczną. Wprawdzie począwszy od Sokratesa zaczęły być wyraźniej rozróżniane, jednak dopiero zasługą Galileusza (po epoce scholastyków) było wprowadzenie (jak się okazało na trwałe) indukcji jako podstawy wnioskowania w przyrodoznawstwie z wszystkimi tego metodologicznymi konsekwencjami: zawodnym wnioskowaniem uprawdopodobniającym w miejsce „niezawodnej” dedukcji (Heidegger 1977a, s. 141). Zasługa Sokratesa była innego rodzaju. Odróżnił postawę bezinteresownego myśliciela (dzisiaj: intelektualisty, mędrca) od postawy interesownych nauczycieli „mądrości” (dzisiaj: no właśnie, ekspertów?, doradców?). Myśl Sokratesa, wtedy rewolucyjna, zachowała demaskatorską kontrowersję do dzisiaj. Czy nie jest rewolucyjnie: prawie obrazoburcze, nazwać współczesnego eksperta hochsztaplerem nauki? A może, nadużywając rozróżnienia Sokratesa, źle interpretuję tę rolę? Być może jest tylko „znakiem czasu” w rozwoju nauki i nijak przystaje do anachronicznego („niezyciowego) podziału ról z konieczności pomijającego w dodatku wszystko to, co w dziedzinie naukowej nastąpiło po nim: transformację roli „kontemplatywnego” filozofa w uczonego-nauczyciela akademickiego z wszelkimi społecznymi konsekwencjami (nowa misja, uniwersytet jako miejsce jej spełniania). Warto od razu zadać pytanie, czy rozróżnienie Sokratesa nie zachowuje jednak adekwatności, choćby częściowej, w odniesieniu do humanistów (w odróżnieniu od „ścisłowców”). Już Wilhelm Dilthey dał podstawy do odróżnienia postawy humanisty od „ścisłowca”. Humanista, według niego, zwraca się ku przeżyciom („wewnętrzności”) nadając sens życiu. W odróżnieniu, „ścisłowiec” zadowolając się fizykalnym doświadczeniem, redukuje bogactwo życia do praw nauki. Humanista poszerza ujęcie poprzez „poznawcze wniknięcie w przedmiot” (co trzeba rozumieć jako dokonanie egzystencjalne), w którego efekcie tworzy obiekt duchowy i przedmiot fizyczny (Dilthey 2004, s. 8). Myślimy, że te postawy badawcze przypominają odmienne style życia (Heidegger 2002, s. 22). Heidegger daje poetycki opis stylu życia humanisty: „Aby choć tylko z daleka zmierzyć panującą tutaj niesamowitość zwróćmy przez chwilę uwagę na przeciwieństwo, jakie dochodzi do głosu w dwóch określeniach: *Ren* wbudowany w dzieło-elektrownię i *Ren* rozbrzmiewający z dzieła sztuki, hymnu Hölderlina pod tym samym tytułem” (Heidegger 2002, s. 18-19). Metafora Heideggera ma konceptualny wyraz we współczynniku humanistycznym Znanieckiego. Styl życia humanisty wyraża ten stosunek do mądrości, który Sokrates nazwał „umiłowaniem”, a który po nim choć różnie określane, oznaczał to samo: odróżnienie pozoru od rzeczy-

wistości (kalokagathia – Platon, bycie – Heidegger, stawanie się – Nietzsche). Tu właśnie widzimy rozdźwięk między podejściem (fundamentalnym) Heideggera a Znanieckiego (a właściwie zatrzymanie się przez Znanieckiego w pół drogi). Subiektywne przeżycie jest zaledwie krokiem ku poznaniu, a nie jego zwieńczeniem. Nie może być wnioskiem naukowym, lecz podstawą wnioskowania – o głębiej zakamuflowanej prawdzie bycia. Wracając jednak do rozróżnienia Sokratesa, to może jest ono całkowicie błędne niezależnie od dziedziny wiedzy (przyrodoznawstwo, nauki humanistyczne)?

Z pewnością aktualniejsza prezentacja przedmiotu zainteresowań humanisty to zasługa szkoły badeńskiej (jeden z wariantów neokantyzmu). Według jej przedstawicieli (Wilhelm Windelband – założyciel szkoły), różnica między naukami przyrodniczymi a humanistycznymi wynika z różnic metodologicznych podporządkowanych ich różnym celom poznawczym i naturom przedmiotów zainteresowań. Odrębność ta ma fundamentalny charakter, obejmuje podstawy ontologiczne i aksjologiczne (Schnadelbach 1992, s. 268). Ten sposób przedstawienia opozycji nauk humanistycznych wobec ścisłych był nienowowy. Jego projektu można doszukać się już u Kanta. Kiedy zastanawia się on nad pojęciem ducha, sprowadza go do sfery estetycznej. Jego zdaniem, duch to twórcza umysłowość zdolna do uchwytne go przedstawiania idei (Kant 1986, par. 77). Ze zdolnością przedstawiania idei ściśle wiąże się zdolność do ich oglądania. W ten sposób Kant wiąże estetyczne ujęcie ducha z oglądem intelektualnym (kompetencją poznawczą). Humanista byłby więc artystą, twórcą nacechowanym wyobraźnią i obdarzonym swobodą (Fichte 1964, s. 94 i n.). Dodajmy: uprawiającym styl życia polegający na autorefleksji (Schelling, 1956, s. 164). U Hegła ta autorefleksja – spetryfikowana w dziele sztuki – ma walor obiektywności. „Przestaje” być tylko spełnieniem kreacji artystycznej, „zaczyna” – wyrazem obiektywnego ducha wyrażonego w ideale (Hegel, 1990, par. 556). Natura przedmiotu nauk humanistycznych jest niezwykła. Kształtuje się na skrzyżowaniu terminologii filozofów odsłaniających niepowtarzalność sfery duchowej – przeróżnie nazywanej: ludzkością, kulturą, duchem itd. Niezależnie od różnic terminologicznych zawsze wyraźnie odróżnia się do przyrody. Komentując unikatowy przedmiot nauk humanistycznych, Hegel pisze: „Nauka ta jest o tyle jednością sztuki i religii, o ile zewnętrzny pod względem formy sposób oglądania właściwy sztuce, jej podmiotowe wytwarzanie i rozszczepianie substancjalnej treści na wiele samoistnych postaci, nie tylko skupia się w pewną całość w totalności religii, rozwijającej w wyobrażeniu (tę treść) poprzez odłączanie od siebie nawzajem (jej momentów) i zapośredniczanie (ze sobą nawzajem momentów) tego, co (zostało w ten sposób) rozwinięte, ale również jednoczy się w prosty duchowy *ogłąd*, a następnie wznosi się do poziomu samowiednego myślenia. Tym samym wiedza ta jest poznaniem w sposób myślowy pojęciem sztuki i religii, w którym to, co w treści różne, poznane jest jako konieczne, a to, czemu przysługuje ta konieczność, poznane jest jako wolne” (Hegel 1990, par. 572). Trzeba koniecznie podkreślić, zgodnie z sugestią Heideggera, że sam

ogląd intelektualny (jako wyraz pasywności) nie jest (nie może być) celem nauki. Jest zaledwie pierwszym krokiem na drodze poznania. Jednocześnie jednak krokiem nieuchronnym, bo otwierającym myślenie. Heidegger odślania kilka aspektów myślenia, trzeba zaznaczyć, że wszystkie łączy problematyka bytu (bycia): „pozwała ono, by bycie ugodziło je wezwaniem do wypowiedzenia swojej prawdy” (Heidegger 1977b, s. 76-77), „istotą myślenia, jego właściwym dokonaniem jest [...] pozwolenie” (Heidegger 1977b, s. 76-77). Wracając do Hegla, nauka wyraża więc doskonałość ducha absolutnego. Afirmuje byt: to łączy Hegla z Heideggerem. Jest wypełnieniem najdoskonalszej formy, w której konieczność jawi się jako wolność, a pozorne nieuporządkowanie – jako konieczność. Trzeba koniecznie podkreślić, że Heglowi nie chodzi o błędne utożsamienie chaosu z koniecznością (błąd poznawczy). On po prostu uważa, że nauka poprzez intelektualny ogląd dociera do skrywanej prawdy, a następnie wyraża ją w sposób pojęciowy, który ma zarazem estetyczny i religijny charakter.

Oczywiście sposób myślenia szkoły badeńskiej – „klucz logiczny”, które jako kryterium zastosowali do rozróżnienia nauk humanistycznych od przyrodniczych, nie jest doskonały. Zaznaczmy: o ile szkoła badeńska posłużyła się kryterium logicznym (metodologicznym), o tyle konkurujący z nią Dilthey zastosował kryterium przedmiotu badań. Francuscy heliści: Jean Hyppolite, Alexandre Kojève, Eric Weil traktowali historię nie tylko jako naukę idiograficzną, lecz nadawali jej quasi-nomologiczny charakter. Była ona dla nich nauczycielką w zrozumieniu współczesności (podkreślam: współczesności, nie – przeszłości) i wyciągania wskazówek, jak zmienić świat na lepszy (świat współczesny, nie – przeszłość) (Roth 1988, s. ix). Hyppolite pisze: „Historia i rozum interpretują się wzajemnie” (Hyppolite 1948, s. 94). Widzimy więc, że podział nauk autorstwa szkoły badeńskiej nie jest szczelny, lecz ma idealnotypologiczny charakter – recenzja optymistyczna, albo jest po prostu błędny – negatywna. Piszemy o tym, bo wydaje nam się, że współczesną misją intelektualisty jest cyzelowanie rozumienia świata. Nadal mamy wątpliwości, czy rozumienie świata jest zakresem „ekspersckości” oraz czy można nauczać innych rozumienia (nie popadając przy tym w sofistykę). Tę niepewność, chyba po raz pierwszy wypowiedzianą przez Sokratesa, podtrzymuje Nietzsche: ani nauczanie, ani troska o kondycję ludzkości nie są jego misją (Klossowski 1996, s. 62). Dla nas to sedno rozważań w tekście. Rozmyślnie pozostawiamy je jednak bez ostatecznej odpowiedzi, bo chcemy, aby było zaproszeniem do dyskusji, a nie źródłem gotowych wniosków. Poza tym, mamy wątpliwość, czy zasygnalizowana przez nas Hegłowska wizja historii nie jest apodyktyczna. Wielokrotnie przeciwko niej występowano – Foucault, Klossowski, Deleuze, Blanchot, Blondel, Kofman i inni. Na przykład dla Derridy heglizm jest schyłkowym dokonaniem metafizyki, z której linearną logocentrycznością polemizuje (Derrida 1992, s. 74). Napisaliśmy, że może być apodyktyczna, bo sam Levinas skarży się, że bardzo trudno polemizować z Hegłem, pozostając przy jego terminologii i argumentacji (Levinas 1991, s. 252).

Ważnym wydarzeniem późnej nowoczesności jest zaniechanie tradycyjnej roli intelektualisty-legislatora na rzecz intelektualisty-interpretatora. Tradycyjny spór o historię (jako źródła sensów współczesności) jest niezasadny, jeśli potraktować go „zbyt poważnie”, to znaczy przecenić historię jako zdolną do zmiany świata. Historia jest, co najwyżej, źródłem niezobowiązujących wytycznych, jak interpretować współczesność, zaś intelektualista z funkcji doradcy polityka (o ile sam nie jest politykiem) zmienia się w interpretatora wycofanego z aktywnej polityki. Czy nie powraca tym samym do Sokratesowskiej roli mędrca? I czy przypadkiem oświeceniowa rola intelektualisty-doradcy monarchy nie naśladowała roli sofisty? Zapewne to naiwne, co teraz napiszemy: być może „prawdziwy intelektualista” świadomie rezygnuje z wpływania na politykę, ograniczając swą rolę do – no właśnie, samotnego mędrca?, nauczyciela? (to drugie byłoby już sofistyką według Sokratesa). Jak widać, trudno znaleźć satysfakcjonującą odpowiedź na pytanie o pożądany status intelektualisty we współczesnym świecie. Wszelka próba odpowiedzi zмага się z „niezyciowością” rozróżnienia Sokratesa z jednej strony i szkodliwością roli technokraty z drugiej. Impas jest widoczny, jednak jeszcze wymowniejsza jest diagnoza schyłku wieku intelektualistów dokonana przez Lyotarda. Ona jest punktem wyjścia postulatów. Według Lyotarda, tradycyjny status intelektualisty w społeczeństwie wszedł w fazę schyłkową – w najlepszym razie – lub całkowicie się wyczerpał – w pesymistycznym scenariuszu. Swą diagnozę roli intelektualisty Lyotard wpisuje w szersze teoretyczne tło kryzysu metanarracji. Znamiennie utożsamia jedno z drugim. Intelektualiści są po prostu głosicielami metanarracji – ich według Lyotarda zbędność jest wprost proporcjonalna do tego, co uważa on o tradycyjnej roli intelektualisty. A więc kres tradycyjnej roli intelektualisty (Lyotard 1984)? Niezależnie od faktycznego (czytaj: empirycznego) statusu intelektualisty we współczesnym świecie, rodzi się pytanie, czy powinien on „wtrącać się” do spraw publicznych, czy choćby prywatnie doradzać ludziom. Krzysztof Pomian krótko opisuje nieodzowność nauk humanistycznych i polityki: „[...] problem stosunku filozofii i polityki w XX w. stał się problemem *być albo nie być* filozofii” (Pomian 1990, s. 471). Jednak diagnoza nie jest postulatem. W historii humanistyki pojawiły się głosy jednoznacznie sytuujące intelektualistę w życiu publicznym i – dla przeciwwagi – takie, które odmawiały mu wpływu na sprawy publiczne. Te ostatnie jednak nie wynikały z przekonania o amoralności takiego wpływu, lecz były raczej smutną konstatacją jego nieskuteczności. I tak, na przykład, Cioran postulował dla intelektualistów misję „robienia historii” (Cioran 1997). Pesymiści chcieli tylko „robić teksty”. „Człowiek pióra pisze, kiedy inni się biją. Jednego dnia jest z tego dumny – czuje się klerkiem, strażnikiem wartości idealnych. Nazajutrz zaczyna się wstydzić – literatura zaczyna mu zbyt przypominać jakąś specyficzną formę afektacji. Wobec mieszczan, którzy go czytają, świadomy jest swojej godności, ale wobec robotników, którzy go nie czytają, cierpi na kompleks niższości” (Sartre 1968, s. 136).

**LITERATURA**

- CIORAN E. (1997), *Historia i utopia*, Wydawnictwo IBL, Warszawa.
- DERRIDA J. (1992), *Szyb i piramida. Wstęp do semiologii Hegla*, [w:] J. Derrida, *Pismo filozofii*, Wydawnictwo „Inter Esse”, Kraków.
- DILTHEY W. (2004), *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, Wydawnictwo „słowo/obraz terytoria”, Gdańsk.
- FICHTE J.G., (1964), *Versuch einer Kritik der Offenbarung*, [w:] tenże, *Werke. Gesamtausgabe*, red. R. Lauth, H. Jacob, t. I/1, Wydawnictwo „Frommann-Holzboog”, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- HEGEL G.W.F. (1990), *Encyklopedia nauk filozoficznych*, PWN, Warszawa.
- HEIDEGGER M. (1977a), *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Wydawnictwo „Czytelnik”, Warszawa.
- (1977b), *List o „humanizmie”*, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa.
- (2002), *Pytanie o technikę*, [w:] M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków.
- (2002), *Technika i zwrot*, [w:] M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków.
- HYPOLITE J. (1948), *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*, Librairie Marcel Riviere et Cie, Paris.
- KANT I. (1986), *Krytyka władzy sądenia*, PWN, Warszawa.
- KLOSSOWSKI P. (1996), *Nietzsche i błędne koło*, Wydawnictwo „KR”, Warszawa.
- LEVINAS E. (1991), *Trudna wolność: eseje o judaizmie*, Wydawnictwo „Alexi”, Gdynia.
- LYOTARD J.-F. (1984), *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Wydawnictwo „Galilee”, Paris.
- POMIAN K. (1990), *Heidegger i wartości burżuazyjne*, [w:] Heidegger dzisiaj, „Aletheia”, nr 1.
- PRZYŁĘBSKI A. (2005), *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- ROTH M.S. (1988), *Knowing and History*, Cornell University Press, Ithaca.
- SARTRE J.-P. (1968), *Prezentacja „Temps Modernes”*, [w:] J.-P. Sartre, *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, PIW, Warszawa.
- SCHELLING F.W.I. (1856), *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, [w:] tenże, *Samtliche Werke*, t. 1, Wydawnictwo „Cotta”, Stuttgart.
- SCHNÄDELBACH H. (1992), *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, PWN, Warszawa.

Mirosław Kowalski, Ewa Kowalska

A SOCIAL ROLE OF AN INTELLECTUAL –  
AN ACADEMIC TEACHER – AFTERTHOUGHTS

Summary

In the article concerning the contemporary role (roles) of academic teachers we undertake an attempt to answer the following questions: What is the humanistic tradition of 'being an expert', 'being a counsellor'? Who is a thinker, an intellectual according to the humanistic tradition? Are the requirements towards an expert, counsellor on one hand and a thinker, intellectual on the other hand to be met, in other words?; May a scientist-humanist effectively play these two roles?