

OŚWIECENIOWA PONOWOCZESNOŚĆ A UNIWERSYTET

dr hab. Marek Czachorowski

Collegium Intermarium, Warszawa

e-mail: marek.czachorowski@collegiumintermarium.org,

ORCID: 0000-0002-7259-6152

Streszczenie: Artykuł wskazuje na obecność idei epoki oświecenia w rozpowszechnionym specyficznym postmodernistycznym dyskursie. Dzisiejsza dekonstrukcja uniwersytetu to spadek po oświeceniu. Z racji trwającego sporu na temat istoty oświecenia przedstawione zostało stanowisko Jana Pawła II. Oświeceniowy projekt kontynuuje współczesna filozofia postmodernistyczna, porzucając w ten sposób ideał uniwersytetu jako ukierunkowanego na poszukiwanie prawdy.

Słowa kluczowe: Oświecenie, uniwersytet, postmodernizm, hedonizm etyczny, Jan Paweł II, D. Diderot, Helwecjusz, R. Rorty.

1. Wstęp

Współczesna Europa to spadek po kilku stuleciach nowożytności, a nade wszystko – epoce oświecenia [Jan Paweł II 2005, s. 110]¹ jak nazwali samych siebie jej twórcy. Stawiali sobie za główny cel <oświecenie> ludzkości, zwłaszcza od jakoby ciemności chrześcijaństwa, a nade wszystko – katolicyzmu. Tego uczą się na temat oświecenia studenci np. ze słynnego podręcznika <Historia filozofii> Władysława Tatarkiewicza. Formuluje się jednak także opinie wręcz przeciwne, nie tylko odnośnie do istoty oświecenia [Izdebski 2007, s. 112]², ale również co do jego relacji wobec chrześcijaństwa, zwłaszcza katolicyzmu. Według niektórych to raczej brak recepcji idei oświecenia spowodował współczesny nam kryzys Ko-

¹ Zdaniem Jana Pawła II „Odrzucenie Chrystusa (...) zarysowało się na horyzoncie myśli europejskiej na przełomie XVII i XVIII stulecia. Był to okres oświecenia”.

² Mamy także inne określenia: oświecenie to okres, „w którym nastąpiło upowszechnienie wiedzy wcześniej dostępnej tylko gronu specjalistów. Przy takim rozumieniu oświecenia za jego cechę charakterystyczną trzeba uznać popularyzację wiedzy poprzez książkę”.

ścioła katolickiego, chociaż na Soborze Watykańskim II „wiele długo podejrzanych idei [oświecenia – M. Cz.] zyskało najwyższą aprobatę” [Kracik 1992, s. 57–69, s. 68]. Twierdzi się także niekiedy, że <polskie oświecenie> – czyli asymilacja idei oświecenia w swoiście polską jego odmianę [Kostkiewiczowa 2002] i rękami w większości polskiego duchowieństwa – wzmocniło polski katolicyzm [Szwed 2014, s. 65–85]³ Czy jednak mogą wzmocnić pozytywną formację religijną i moralną idee antyreligijne i wypaczające życie moralne? [Jan Paweł II 2005, s. 144]⁴. A może oświecenie XVIII wieku to idea prochrześcijańska i kryptokatolicka, niczym starożytna przedchrześcijańska grecka filozofia, która – ze swojej istoty – niezwykle przysłużyła się rozwojowi chrześcijaństwa? W szczególności jednak ważna jest odpowiedź na pytanie: czy oświecenie przysłużyło się uniwersytetowi, z jego naczelnym zadaniem <służenia prawdzie>?

Część badaczy twierdzi, że wciąż brakuje spójnej koncepcji oświecenia a jej wypracowanie stanowi pilne zadanie badawcze [Kostkiewiczowa 2001, s. 25]; ale niektórzy przyjmują <wielość oświeceń>, a mówi się także o <oświeceniu katolickim> i <katolickim oświeceniu> [Schwaiger 1966/1967, s. 373–82; Janeczek 1994; Janeczek 2015, s. 9–48; Butterwick-Pawlikowski 2014, s. 11–55]⁵. Mnoży się też jego podziały, bo wyróżnia się np. oświecenie <radikalne> i <umiarkowane>, ale – dodać należy – zarówno <radikalne> jak i <rozcieńczone> oświecenie muszą zawierać jego istotę i ją w pierw trzeba określić. Badacze posługują też rozmaitymi typami rozumowania w określaniu oświecenia – i jego zależności wobec katolicyzmu – niekiedy przeocząc, że jest to zagadnienie filozoficzne, a nie ujęcie tego, co faktycznie katolicy i <oświeceni> myślą o sobie i jak faktycznie postępują. Co to jest zatem <oświecenie> jako norma działania społecznego i indywidualnego? Jaka jest relacja oświecenia do naczelnej idei uniwersytetu?

Pytanie o istotę oświecenia jest wciąż aktualne, chociaż stawiane było w filozofii wielokrotnie, począwszy od – między innymi – Kanta [Kant 2012, s. 45–53] i Hegła

³ Z faktami się nie dyskutuje, ale pytać należy, czy ewentualne autentyczne (a nie tylko pozorowane instytucjonalnie) wzmocnienie polskiego katolicyzmu w epoce oświecenia (zwłaszcza pod koniec XVIII) miało swoją przyczynę w ideach oświecenia, czy też raczej w ich dojrzałym zrozumieniu i odrzuceniu?

⁴ Oto Jana Pawła II diagnoza epoki oświecenia w Polsce: „Wiek XVIII jest okresem wielkiego upadku. Polacy pozwolili zniszczyć dziedzictwo Jagiellonów, Stefana Batorego i Jana III Sobieskiego”.

⁵ Wedle tego autora <katolickie oświecenie> to szerzenie idei oświeceniowych przy pomocy instytucji Kościoła katolickiego, a <oświecenie katolickie> to „próby odnowienia i wzmocnienia formacji intelektualnej Kościoła katolickiego przez przyswojenie elementów nowszej filozofii i nauk przyrodniczych, prawnych, historycznych i hermeneutycznych (m.in. biblistycznych), które nie przeczą, a w miarę możliwości podtrzymują istotne doktryny chrześcijańskie i katolickie”. Ale kategoryczne twierdzenie o szlachetnych zamierzeniach owego <oświeconego katolicyzmu> jest niepewne, ponieważ ludzkie zamysły pozostają tylko do domysłów, bo same deklaracje „wzmocnienia” chrześcijaństwa jeszcze nie gwarantują realności tych zamierzeń. Odnotujmy także uwagę Butterwicka-Pawlikowskiego, iż „większość zjawisk zwykle opisanych jako „katolickie oświecenie” lepiej pasuje do miana „oświeconego katolicyzmu””, czyli – jak twierdzi – eklektycznego myślenia. To nie komplement pod adresem „oświeconego katolicyzmu”...

[Hegel 1965, s. 126–178] aż do M. Hornheimera i T. Adorno [Horkheimer, Adorno 1994], J. Habermasa [Habermas 1996, s. 273–295; Habermas 2000], M. Foucaulta [Foucault 2002, s. 276–293] oraz Z. Baumana [Bauman 1992]. Pomimo krytyki <ambiwalentnego>, czy też <niedokończonego> projektu oświecenia – i ponoć nieplanowanych jego negatywnych owoców, czołowi twórcy naszej współczesności uważają się koniec końców za jego dziedziców. Zdaniem np. M. Foucaulta oświecenie określiło „to, czym jesteśmy, co myślimy i co robimy dzisiaj” [Foucault 2002, s. 276]. Zdecydowanie negatywną ocenę oświecenia sformułował natomiast kilkakrotnie Jan Paweł II, ale jego stanowisko w rozmaity sposób się interpretuje, przypisując mu niekiedy jakoby wewnętrzną sprzeczność, bo wskazuje on także na pozytywne skutki oświecenia.

Czy Jana Pawła II diagnoza oświecenia jest nietrafna? On sam z jednej strony wskazywał na dorobek oświecenia, w której to epoce współczesne pojęcie <praw człowieka> i <praw narodów> torowało sobie drogę [Jan Paweł II 2005, s. 111] ale z drugiej strony modyfikuje się i zniekształca ich sens właśnie przy pomocy centralnych idei oświecenia, jak zauważył Jan Paweł II przywołując w „Przekroczyć próg nadziei” swoją IV pielgrzymkę do Polski, którą krytykować mieli rzecznicy <oświeceniowego programu> [Jan Paweł II 1994, s. 17]. Czy są to wystarczające powody, aby go negatywnie oceniać? Pytać także należy, czy jego idee odeszły w przeszłość, czy też są one wciąż aktualne, w naszej epoce nazywanej niekiedy <ponowoczesnym oświeceniem>? Jakie miejsce przypisuje się uniwersytetowi w tych cywilizacyjnych ramach?

2. Hedonistyczna antropologia i etyka oświecenia

Dla rozumienia oświecenia centralne znaczenie ma eksplikacja jego założeń filozoficznych [Jakuszko 2006, s. 906–915]⁶ odnośnie do pojmowania człowieka i moralności, co znajduje się w centrum diagnozy Jana Pawła II, który już nie ustosunkowuje się do pozostałych dziedzin kultury oświecenia. Zajmuję się zatem oświeceniem jako specyficznym pojęciem filozoficznym – antropologicznym i etycznym – świadomy oczywiście tego, że w wieku XVIII obecne były także przeciwstawne mu filozofie człowieka i moralności, a zwłaszcza modny był eklektyzm, wpisany także w ówczesny <oświeceniowy katolicyzm> [Butterwick-Pawlikowski 2014, s. 24]⁷.

Zgodzić się jednak należy, że oświecenie mogło zahartować religijnie i moralnie chrześcijańską Europę, ale nie racji swojego jakoby pro-chrześcijańskiego

⁶ Oto jedno z bardziej znanych w świecie encyklopedycznych ujęć filozoficznego oświecenia: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/enlightenment/>, [online: <http://www.ptta.pl/pef/pdf/o/oswieceniowaf.pdf>].

⁷ „Generalnie katolicyzm oświecony próbował wychodzić naprzeciw i wchodzić w dialog z człowiekiem oświeceniowym, ale zachował wybiórczy i sceptyczny, czyli eklektyczny stosunek do idei i haseł oświecenia”.

profilu tylko w ogniu wszechobecnego w tej epoce szyderstwa z chrześcijaństwa (zwłaszcza katolicyzmu), a zwłaszcza straszliwej rewolucji francuskiej. W Polsce zaś dobroczynny wpływ epoki oświecenia – ale w sposób niezamierzony – należy przypisać głębokiemu przeżyciu upadku własnego państwa. Taka też jest teza Jana Pawła II (w <Pamięci i tożsamości>), który twierdzi, że straszliwy <wybuch zła> w XX wieku – a będący skutkiem „narastania procesów dziejowych, a także procesów ideowych” [Jan Paweł II 2005, s. 11] – ma swój korzeń w oświeceniu, które jednak „zrodziło także wiele dobrych owoców” [Jan Paweł II 2005, s. 111–112]. Nie są one jednak ze swojej istoty wpisane w logikę oświecenia – a zatem nie są zamierzone – ale pojawiły się mocą „natury zła”, bo „zło jest zawsze brakiem jakiegoś dobra, które w danym bycie powinno się znajdować, jest niedostatkami (...). Tajemnicą jest (...) owo dobro, które się krzewi niejako wbrew złu i to na tej samej glebie” [Jan Paweł II 2005, s. 11–12. Te dobre owoce pojawiły się zatem poza zamierzeniem twórców oświecenia, ale na złu i błędach należy się uczyć, a z upadku podnosić, co rozpoczęli nasi przodkowie właśnie w epoce oświecenia [Jan Paweł II 2005, s. 145; Butterwick-Pawlikowski 2014, s. 43–44]⁸.

Oświeceniowe idee antropologiczne i etyczne – wzięte same w sobie – nie mogą być pozytywnie ocenione, bo – według Jana Pawła II – spowodowały, że „Człowiek został sam: sam jako twórca własnych dziejów i własnej cywilizacji; sam jako ten, który (...) (...) może stanowić o tym, co jest dobre, a co złe”, a zatem „może też zdecydować, że pewna grupa ludzi powinna być unicestwiona” [Jan Paweł II 2005, s. 19; Janeczek 2015, s. 17; Janeczek 2010, s. 137–148]⁹. Ta oświeceniowa <samotność> człowieka dotyczy nie tylko relacji wobec Boga, który – jeśli istnieje – ma się człowiekiem nie interesować, ale także relacji wobec innych, bo jedyne kryterium dobra i zła ideologii oświeceniowej to „użyteczność i przyjemność” [Jan Paweł II 2005, s. 42], czyli kryterium hedonistyczne, a ono ludzi rozdziela i przeciwstawia, nigdy zaś dogłębnie nie łączy. Jakże zatem pozytywnie ocenić ideologię hedonizmu i konsumpcjonizmu? Czy mogła ona ze swojej istoty przynieść coś dobrego? Czy zachęcała do obrony religii i oddania za to życia? Czy prowadziła do szacunku wobec innych i ochrony ich elementarnych praw?

Hedonizm etyczny jest stanowiskiem etycznym postulującym troskę o własną przyjemności, a jeśli także o przyjemność cudzą, to pod warunkiem, że służy to

⁸ Papież mówi tu o <początku odnowy>, ale „Szala win i zaniedbań była jednak przeważająca i dlatego Polska upadła”. W momencie utraty niepodległości umocniły się postawy antyoświeceniowe: odbierano niewolę narodową jako straszliwą karę boską za grzechy – szczególnie grzechy „wieku oświeconego”. Wedle tego autora „Po 1815 roku w Królestwie Polskim ostatecznie zabrakło warunków zarówno dla oświeconego katolicyzmu, jak i katolickiego oświecenia.” (tamże, s. 44).

⁹ Zdaniem S. Janeczka „obecna w Pamięci i tożsamość kategoryczna ocena kartezjanizmu – jako filozoficznego początku idei oświecenia – „odnosi się raczej do radykalnych form filozofii podmiotu owocujących różnymi formami idealizmu, które doprowadziły do destrukcji realistycznej metafizyki, a tym samym do zagubienia tezy o istnieniu Boga niezbędnej jako fundament etyki”. Czyżby zatem ta diagnoza Jana Pawła II była nietrafna i wypacza myśl Kartezjusza jako prekursora oświecenia? Jakie argumenty za tym przemawiają?

własnej przyjemności. Jest to zatem stanowisko egoistyczne (choć są także wersje hedonizmu nieegoistycznego, ale czysto deklaratywne), co wynika z samej istoty przyjemności jako dobra tylko aktualnego i subiektywnego, czyli własnego [Wojtyła 1984]¹⁰. U podstaw hedonizmu etycznego – panującego w epoce oświecenia, w rozmaitych odmianach, poczynając od J. Locke, poprzez Helvetiusa aż do J. J. Rousseau – mamy też szczególną antropologię, odchodzącą od koncepcji człowieka jako istoty rozumnej i wolnej. Na gruncie hedonistycznej etyki rozum spełnia tylko funkcję instrumentalną, bo wskazywania skutecznych środków do osiągnięcia przyjemności. Na wolną wolę także nie ma tu miejsca, bo człowiek powinien (rozsądnie, kalkulując możliwe przykrości) poddawać się pociąganiu przez to, co przyjemne¹¹. Zobaczmy trafność tej diagnozy oświeceniowej etyki i antropologii filozoficznej na konkretnych przykładach.

3. Hedonistyczna etyka Helvetiusa

Biskup Ignacy Krasicki odnotował, że wszędzie w polskich domach było obecne dzieło Helwecjusza, francuskiego libertyna, autora głośnej wtedy w świecie książki <O umyśle>, potępionej w połowie stulecia przez papieża i władze świeckie, ale przychylnie przyjętej w Anglii i Niemczech, a Fryderyk II nawet wyraził za nią autorowi podziw. Drugie swoje dzieło („O człowieku”) Helwecjusz zadedykował Katarzynie II, którą wysławiał za zduszenie Polski, w wyniku czego „na zawsze pozostanie w życzliwej pamięci u potomnych”. Docenili go także rewolucjoniści francuscy, bo jego córki uznane zostały za <Córy Narodu>. Wielbił go także Franklin, jeden z <ojców założycieli> Stanów Zjednoczonych, nazywając go współczesnym Sokratesem. Z uznaniem wyrażał się o nim – jako prekursorze materializmu historycznego – Marks. Lepsze rozeznanie miała tylko nasza Maria Leszczyńska, która nazwała jego książkę <tworem antychrysta>. Pewnie to lektura tego dzieła zaszkodziła naszym przodkom epoki oświecenia, przedstawicielom <katolickiego oświecenia> i <oświeconego katolicyzmu>. Trzeba zatem umieć rozpoznawać tego typu myślenie, które z całą konsekwencją wyrażone zostało przez Helwecjusza, bo także dzisiaj jest ono popularne. Co głosił?

¹⁰ Zob. (rozdział Krytyka utylitaryzmu, zwłaszcza, s. 39 („przyjemność bowiem z samej swojej istoty jest dobrem tylko aktualnym i tylko danego podmiotu, nie jest dobrem ponad-podmiotowym, trans subiektywnym. Jak długo więc to dobro jest uznawane za całkowitą podstawę normy moralnej, tak długo nie może być mowy o jakimś wychodzeniu poza to, co jest tylko DLA MNIE DOBRE. Możemy to uzupełnić tylko jakąś fikcją, pozorem altruizmu”).

¹¹ Zob. tamże, s. 37–38 (dla hedonisty „człowiek jest podmiotem obdarzonym zdolnością myślenia oraz wrażliwością. Wrażliwość czyni go żądnym przyjemności, a każe mu odsuwać przykrość. Zdolność myślenia zaś, czyli rozum, jest człowiekowi dane po to, ażeby kierował swoim działaniem w sposób, który zapewni mu możliwe maksimum przyjemności przy równoczesnej minimalizacji przykrości”).

Wpierw nasz <filozof> nieskromnie utrzymywał (podobnie jak wielu innych nowożytnych intelektualistów począwszy od Kartezjusza), że to on jest pierwszym w dziejach porządnym etykiem, bo jak na razie etyka „wydaje się zaledwie wychodzić z powijkaków” [Helvétius 1959, s. 195]. Swoją etykę oparł na koncepcji człowieka jako egoisty i ten „interes osobisty” ma być miarą dobra i zła moralnego. Stąd też postulował, aby dla podniesienia poziomu moralnego, a w szczególności męstwa żołnierzy, policjantów i wszystkich mężczyzn darowywać im atrakcyjne kobiety dla celów konsumpcyjnych, jako nagrodę za mężne czyny [Helvétius 1959, s. 309–315]. Ale oczywiście konieczne ma być formacja kobiet w tym kierunku, w czym pomagać ma sama natura „zdobiąc kobiety tyłoma powabami, a posiadanie ich łącząc z największą rozkoszą, pragnęła, aby stały się najwyższą nagrodą za męstwo” [Helvétius 1959, s. 311]. Oto zatem przykład oświeceniowego traktowania kobiety, jako istoty służebnej, do instrumentalnego traktowania...

4. Diderot przyjacielem katolicyzmu?

Nasi przodkowie chyba mieli słabe rozeznanie w poglądach oświeconych intelektualistów, bo to katolicycy konfederaci barscy zamówili naszą konstytucję u J. J. Rousseau, chociaż był deistą, przekonanym zatem, że Bóg się człowiekiem nie interesuje, a Jezus to „przyjaciel ludu” [Skrzypek 1978, s. 124–135]. Także Denis Diderot uważany był za przychylnego Polsce, bo nazwał Fryderyka II „wiecznym podpalaczem Europy” i ponoć miał protestować u samej Katarzyny II z powodu przemocy wobec konfederatów barskich, a także zabiegać o powrót z zesłania konfederackich jeńców. U podstaw tych sympatii słynnego francuskiego ateisty (lub deisty) do polskiego katolickiego powstania narodowego identyfikuje się jednak jego koncepcję <entuzjazmu> jako siły napędowej historii i tylko z tej perspektywy negatywnie oceniał oświeceniowe kpiny z Mojżesza i Jezusa, a pozytywnie – katolicki entuzjazm konfederatów [Skrzypek 1978, s. CXXXI]. Nasi przodkowie odpuszczali Diderotowi także jego powszechnie znany seksualny i pornograficzny libertynizm, chociaż może z tego powodu nie wyrażano zbyt głośno entuzjazmu wobec jego twórczości, a jej recepcję w oświeceniowej Polsce uznaje się za <ambivalentną>, <anonimową>, <fragmentaryczną> [Skrzypek 1978, s. 254,256], jednak bez zdecydowanej krytyki.

5. Oświecenie jako wzmocnienie rozumu?

W Kanta określeniu oświecenia jako <usamodzielniania> człowieka w jego człowieczeństwie [Kant 2012] (bo w jego rozumności) kryje się też zadanie <usamodzielnienia> człowieka od religii, ale zwłaszcza takiej religii, która pełniłaby rolę wspomaganie ludzkiego rozumu, a co jest istotną rolą katolicyzmu. On to przeszkadzał oświeceniowej „odwadze bycia mądrym” (<sapere aude>) nade wszystko

[Jędraszewski 2009, s. 24]¹², bo także ksiądz tylko pogania wiernych i pokrzykuje na nich: „nie myśleć! wierzyć” (I. Kant). Oświecenie skierowane było zatem wpieryw przeciwko katolicyzmowi, wspierającemu dojrzałość ludzkiego rozumu przy pomocy wiary i treściowo określonych ogólnie ważnych zasad myślenia i postępowania. I to właśnie dążenie do tworzenia <Królestwa prawdy> – jak Jezus Chrystus określił swoją misję na przesłuchaniu u Poncjusza Piłata – wykluczone jest przez oświeceniową <odwagę bycia mądrym> (I. Kant). Oświecenie nie tyle jednak wprost zmierzało do likwidacji katolicyzmu (choć przepowiedano mu nieuchronny koniec), ale do jego instrumentalizacji.

Temu też miały służyć ówczesne, w całej Europie, reformy szkolnictwa, bo „Nade wszystko znaczenie oświaty publicznej dostrzegał krąg intelektualny skupiony wokół ideału absolutystycznie pojętej władzy państwowej, traktowanej aspektywnie jako narzędzie nie tylko upowszechniania wiedzy, ale także kształtowania odpowiadających standardom oświecenia ideałów społeczno-politycznych, a nawet gospodarczych („oświecony władca). Szkolnictwo staje się instrumentem polityki, przede wszystkim w sensie popierania kształcenia przygotowującego kadry dla administracji państwowej czy dla zdynamizowania gospodarki, choćby pierwszorzędnie deklarowano humanistyczne cele oświaty” [Janeczek 2016, s. 18].

6. Instrumentalizacja szkolnictwa

XVIII – wieczne reformy polskiej szkoły – wpieryw prowadzone przez pijarów, przejęte przez jezuitów i inne zakony, a kontynuowane później przez Komisję Edukacji Narodowej – ślepo wpatrzone były w idee francuskiego Oświecenia, wyrażone wpieryw w niezwykle wpływowej Wielkiej Encyklopedii Francuskiej. W tych oświeceniowych reformach wyrzucano z filozofii jej właściwą tematykę, a wprowadzano obce jej przyrodoznawstwo [Janeczek 2015]. W Wielkiej Encyklopedii Francuskiej filozofia to bowiem tylko <sztuka myślenia>, a nie odczytywanie realnej rzeczywistości. Hasło <człowiek> pozbawione zaś było jakkolwiek odniesień do Boga, tak jakby to sam człowiek był własnym stwórcą.

Całkiem zatem trafnie twierdzą historycy filozofii, że „w znacznym stopniu Encyklopedia jest odpowiedzialna za sekularyzację kultury zachodniej i z tego powodu była potępiona w roku 1759 nie tylko przez Kościół katolicki (papież Klemens XIII)”. Ale nie stało się tak w Polsce, bo Prymas Michał Poniatowski – brat króla <Stasia> – tego papieskiego zakazu nie respektował, będąc entuzjastą Encyklopedii, którą też podarował (a był to ogromny wydatek!) krakowskiemu uniwersytetowi (przemianowanemu przez KEN w <Krakowską Szkołę Główną>).

Chociaż główni twórcy encyklopedii to ateści lub deści, ale nie formułowali haseł likwidacji chrześcijaństwa. Traktowali je jednak instrumentalnie, co wyraził

¹² Voltaire twierdził, że chrześcijaństwu potrzebnych było do rozwoju dwunastu apostołów, ale on sam je potrafi zniszczyć).

Voltaire mówiąc, że jeśli Bóg nie istnieje, to należy go wymyślić. Religia miała szerzyć posłuszeństwo władcy, bo przecież najpierw ludzie pobożni <oddają cesarzowi to, co cesarskie>. Dokładnie w tym samym celu prowadzono w całej Europie (na czele była <oświecona> caryca Katarzyna Wielka) reformy szkolnictwa, bo – jak pisał Fryderyk II – trudniej panować nad ciemnymi obywatelami. Nauce stawiano za cel wymierny pożytek i miała ona kształtować człowieka ukierunkowanego na własne, także pozaziemskie interesy, stąd w szkołach była obowiązkowa oświeceniowa formacja religijna. Także dzisiaj chrześcijaństwo nie przeszkadza, byleby tylko pozostało <opium dla ludu>, a nie jakoby dręczyło wszystkich swoimi moralnymi zakazami (np. antykoncepcji, aborcji i homoseksualizmu). Chrześcijaństwo – zwłaszcza katolicyzm – nie może być jakoby <nietolerancyjne> wobec inaczej myślących...

7. Katolicka nietolerancja?

Pamiętamy, że także likwidacja Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVIII wieku została dokonana pod pretekstem jakoby nietolerancji katolików wobec innowierców, czyli prawosławnych i protestantów. W wieku oświecenia hasło <tolerancji> było bardzo modne, a wprowadzone było w czasach Reformacji w pierw przez Lutera, ale do oświeceniowej filozofii weszło zwłaszcza za przyczyną *Listu o tolerancji*, Johna Locke'a [Locke 1963; Szwed 2014], czołowego przedstawiciela angielskiego oświecenia, którego poglądy zostały spopularyzowane przez francuskich <encyklopedystów>. Wzywał Locke do tolerancji religijnej, z wyjątkiem jednak katolików (i ateistów), bo oni na tolerancję w państwie nie zasługują, skoro słuchają się papieża a nie władcy państwa („nie może mieć prawa do tolerancji ze strony urzędu kościoła, w którego wiarę ktokolwiek zostanie wtajemniczony, tym samym przechodzi w stan poddaństwa i posłuszeństwa względem cudzoziemskiego władcy” [Locke 1963, s. 54–55]).

W imię walki o <tolerancję> ruszyła oświeceniowa Europa zatem do likwidacji katolickiej, a zatem <nietolerancyjnej> Polski. Dla naszych bezpośrednich zaborców był to tylko pretekst, bo oni sami o żadną <tolerancję religijną> w swoich państwach nie dbali. Ale francuscy intelektualiści sławili carycę Katarzynę Wielką – zresztą na jej zamówienie, hojnie wynagradzane – jako największego w świecie obrońcę tolerancji. Helwecjusz porównywał ją do Gelona, szlachetnego władcy greckich Sykaruz, ruszającego na wojnę z fenicką Kartaginą z powodu jej dzieciobójczych praktyk. Voltaire zaś pisał (w 1766 roku) do <Minerwy Północy> (<Gwiazdy Północy>), czyli carycy Katarzyny: „Pani szlachetne troski o zapewnienie tolerancji w Polsce są dobrodziejstwem, które rodzaj ludzki winien sławić”. W innym zaś liście wyraża opinię, że jeśli kiedyś Herkules walczył z bandytami, to „nie miałbym nic przeciw temu, aby dzisiaj Herkulesi i Bellerofonowie wyzwolili ziemię od zbrojów i chimer katolickich”. Wysłanie rosyjskiej armii przeciwko konfederatom barskim określił zaś jako podjęte „w celu zapewnienia tolerancji i wolności sumienia”.

Główną rolę w szkalowaniu katolickiej Polski jako państwa <nietolerancyjnego> Katarzyna wyznaczyła Voltaire`owi, jednemu z czołowych i wpływowych europejskich intelektualistów tej epoki. Miał zadanie przedstawić Polaków jako lud ciemny i fanatyczny, bo katolicki, z tego właśnie powodu jakoby ograniczającego prawa innowierców. Otrzymaliśmy niedawno polski przekład tych wszystkich paszkwili Voltaire`a, zatytułowany <Pisma przeciw Polakom> [Voltaire 2017]. Spłodził on aż osiem takich tekstów, ukrywające autora dla osiągnięcia spodziewanego efektu. Mamy tu między innymi spreparowane kazania kalwińskiego pastora i prawosławnego popa, a także list pasterski muftiego muzułmańskiego, wołające o ratunek dla prześladowanych w Polsce innowierców. Pastor sławi Imperatorkę Rosji, która „posyła swą armię do Polski, pierwszą armię tego rodzaju, odkąd istnieje ziemia – armię pokoju, która służy jedynie obronie praw obywateli”. Voltaire napisał także tragedię <Prawa Minosa>, gdzie „znajdujemy pełny wyraz tego wolteriańskiego paradoksu polegającego na wprowadzeniu tolerancji poprzez unicestwienie katolicyzmu drogą przemocy” [Voltaire 2017, s. CX]. Ale wprawdzie Polacy mieli na tym skorzystać, bo – po pozbyciu się katolicyzmu – mają otrzymać wzniosłe zadanie cywilizowania Rosji (<dobrych dzikusów>), jak to uczynili starożytni Grecy wobec zwycięskich militarnie Rzymian, którzy jednak przejęli – z podziwem – ich cywilizację.

Oskarżanie Polskę o <nietolerancję> to oczywiste kłamstwo, bo katolicka Polska słynęła w Europie jako ostoja szacunku dla odmienności poglądów. Widząc polską życzliwość i gościnność (dostrzeganą przez Długosza jako nasza narodowa cnota) przybywali do nas – a nie uciekali od nas – z całej Europy wprawdzie Żydzi, bracia czescy i protestanci. Szanowaliśmy także, a nie tylko <tolerowaliśmy> prawosławnych i muzułmańskich Tatarów. Wszyscy pewnie słyszeliśmy, że to właśnie Polska była <państwem bez stosów> (J. Tazbir) w czasach prześladowań religijnych. Tolerancję religijną zapisano w uchwałach konfederacji warszawskiej z 1573 roku, który to akt w 2003 roku wpisano na **światową listę Programu UNESCO „Pamięć świata”**. Ale już nasz zbrojny konflikt z zakonem krzyżackim i prawie całą Europą (ponoć chrześcijańską) prowadzony był właśnie w imię życzliwości wobec niewierzących, bo nie chcieliśmy nawracania ich mieczem, co uważaliśmy za niewłaściwe, nieszanujące człowieka. Tego uczyli nasi profesorowie krakowskiego uniwersytetu na Soborze w Konstancji (1416 rok), Stanisław ze Skarbimierza i Paweł Włodkowic. Zresztą już sam św. Wojciech ruszył nawracać Prusów bez jakiegokolwiek zabezpieczenia wojskowego, bo szedł przekonywać, a nie wbijać w głowy chrześcijaństwo.

To tylko kilka przykładów „polskiej tolerancji”, czy też więcej niż <tolerancji>, bo to nie była nasza naczelna zasada polityczna, tak samo jak i w klasycznej filozofii politycznej. Czerpiąc z jej ducha mamy zatem w naszej konstytucji zabezpieczone „prawo do wolności sumienia i religii” (art. 53) oraz (w art. 48) prawo do wychowania własnych dziecka respektujące „wolność jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania”, ale interpretujemy te zapisy w świetle naczelnego prawa naszego państwa, czyli zasady, że „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela” (art. 30). Życie w państwie ma być

zatem oparte na <przyjaźni>, czyli poszanowaniu <przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka>, a zatem wzajemnej życzliwości obywateli, a nie tylko <tolerowaniu>, czy znoszeniu innych jako jakiegoś dopustu Bożego [Jaroszyński 2008, s. 481–485]. Ale już coraz częściej odzywają głosy rozmaitych <postpozytywistów> prawniczych, aby wyrzucić z konstytucji rozmaite <klauzule generalne> (np. pojęcie <przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka>, która <stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela>, art. 30), będące moralnymi pojęciami [Pietrzykowski 2013, s. 19]¹³. Już tak się dzieje z zawartymi w Konstytucji takimi zadaniami państwa, jak ochrona życia wszystkich obywateli, obrona małżeństwa i rodziny. Ulegają one przeformułowaniu i odrzuceniu przy pomocy byle jakiej filozofii.

8. Oświecenie a postmodernizm

Ale oświeceniowe idee nie należą tylko do przeszłości. Zdaniem czołowych postmodernistów współczesność – jako <po-nowoczesność> – to dojrzały etap <nowoczesności> [Bauman 2006], a jej szczytem jest Oświecenie, które określiło – zdaniem M. Foucault – „to, czym jesteśmy, co myślimy i co robimy dzisiaj”. Zaistniały bowiem warunki ekonomiczne i polityczne, które dają szansę realizacji wspomnianego już oświeceniowego zadania „wyjścia człowieka z niepełnoletności”, <niepełnoletności> będącej „niezdolnością człowieka do posługiwania się swym rozumem, bez obcego kierownictwa” (I. Kant). Oświeceniowa <pełnoletność> rozumu to dążenie do <samodzielności>, a nie dążenie do uchwycenie prawdy o rzeczywistości, dzięki również pomocy innych, a co postuluje klasyczna koncepcja roztropności jako sprawności posługiwania się rozumem (rozumem praktycznym, sumieniem). Istotnym elementem roztropności jest bowiem <pouczalność> (docilitas), czyli gotowość do rozumnego przyjęcia pomocy rozmaitych autorytetów¹⁴. Oświeceniowa koncepcja rozumu (sumienia) jest zatem inna, bo przypisująca mu kompetencje określania granicy pomiędzy dobrem i złem moralnym, skoro wszelka pomoc z zewnątrz jakiegokolwiek autorytetu jest ze swojej istoty wykluczona.

Zwłaszcza pomoc innych w określeniu tego, co dla nas jest przyjemne, jest szczególnie zawodna, a ponowoczesny ideał moralny wpisuje się właśnie tradycję hedonizmu etycznego [Czachorowski 2020, s. 11–25]. <Ponowoczesność> ma być epoką konsumpcjonizmu [Bauman 1995, s. 91], co przyjmuje także Bauman – wyrażając to w języku Freuda – jako zwycięstwo „zasady przyjemności” nad „zasadą realizmu”, stojącą na straży bezpieczeństwa podmiotu. Jeśli według Freuda warunki

¹³ <https://ssrn.com/abstract=2334428> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2334428>. Zdaniem Pietrzykowskiego „Obecny kształt ideologii praw człowieka wywodzi się z religijnego obrazu świata, coraz mniej znaczącego w radykalnie zsekularyzowanych społeczeństwach Zachodu, a także opiera na naukowo-filozoficznych przesłankach, które nie tyle stały się anachroniczne, ile raczej – przestały istnieć”.

¹⁴ Zob. Tomasz z Akwinu, STh II-II, q. 49 a. 2.

społeczne nakazują kierować się zasadą realizmu w dążeniu do przyjemności (bo to umożliwia zaspokojenie przynajmniej niektórych pragnień), to po-nowoczesność ma być epoką wyzwolenia zasady przyjemności [Bauman 2000]. Oferować ma odblokowanie pragnienia przyjemności z rygorów dążenia do bezpieczeństwa, bo dzisiaj „wolność jednostkowa panuje niepodzielnie. To ona jest dziś wartością ponad wszystkie inne; wartością, wedle której ocenia się walor względny wszystkich innych, z założenia pomniejszych, wartości” [Bauman 2000, s. 8]. Ale ta <wolność> traktowana jest redukcjonistycznie jako swobodne dążenia do własnej przyjemności, a nie jako kierowanie sobą w świetle poznanej prawdy. W wyniku tego nastąpił w po-nowoczesności także spadek poczucia bezpieczeństwa, stąd też „Zgryzoty iście ponowoczesne wypływają z pogoni za przyjemnością na tyle nieskrępowanej, że nie da się jej pogodzić z minimum bezpieczeństwa, jakie wolna jednostka skłonna jest pożądać” [Bauman 2000, s. 9]. „Ponowoczesność” jest zatem także „źródłem cierpienia”, ale innych niż „nowoczesności”, która oferowała pozbycie się niektórych lęków, a zwłaszcza lęk związany z niepewnością. Zdaniem Baumana ponowoczesność poluzowała te „nowoczesne” więzy i z nimi związane cierpienia, ale zrodziła nowe lęki, właściwe pogoni za przyjemnością. Ma to być lęk wpięty przed „nieadekwatnością”, wynikły „z odkrycia, że się nie jest elastycznym na tyle (...) że się nie dość podatną gliną i nie dość sprawnym rzeźbiarzem” [Bauman 2000, s. 303]. Ponowoczesny człowiek to „konsument wrażeń”, kontrolowany już tylko przez samego siebie, ale mający nieustannie brak pewności, czy jego poziom konsumpcji jest najwyższy z możliwych w danej sytuacji (trapi go obawa, że „nie stanie się na wysokości zadania”). To zaś ma napędzać „szła konsumpcyjny”, czyli poszukiwanie metod zapewnienia sobie maksymalnej konsumpcji. Wśród tych metod jest także troska o konsumpcyjną odpowiedniość drugiego człowieka (nazwijmy to „smakowitością” i gotowością służenia tą własną smakowitością), bez czego spadnie poziom własnej konsumpcji [Bauman 1995, s. 67–109]. Oto obraz ponowoczesności – także obraz porządku prawnego i prawa [Sulikowski 2007; Sulikowski 2011; Sulikowski 2006, s. 243n. Morawski 2001; Morawski 2005, s. 48–77]¹⁵ – a w nim obraz człowieka jako istoty mającej pragnienia przyjemności, wyzwalone przez własne ciało i umysł (rozum), który ma poszukiwać skutecznych środków osiągnięcia tej przyjemności. „Ponowoczesność” miałyby być w tym sensie epoką „wyzwolenia”, że w znacznej mierze odblokowuje to dążenie. Ale wtedy nie ma możliwości postępu w relacjach międzyludzkich, bo „troska o Innego” ma zakorzenie w trosce o siebie, o poziom własnej konsumpcji. Spadnie on znacząco, jeśli nie zatroszczymy się, aby obiekty naszej konsumpcji (budzące nasze cielesne pragnienia) jak najlepiej jej odpowiadały¹⁶ „Troska o Drugiego” to więc tylko troska o siebie, a nawet nie o siebie, tylko

¹⁵ Mamy postmodernistyczną koncepcję prawa, nawiązująca zwłaszcza do poglądów J. Derridy i M. Foucaulta.

¹⁶ „Zbieracz przeżyć”, aby „nie splotać szansy spełnienia” „nie może sobie pozwolić na <ubezwłasnowolnienie>, zatarcie twarzy innego, zlekceważenie jego odrębności i samoistości”. Prawdą jest, że poszukiwacz przeżyć „traktuje <innego jako dostarczyciela tylko, a nie odbiorcę wrażeń, ale „może

o własne, subiektywne pragnienia, którym podporządkowuje się siebie i drugiego człowieka jako tylko środków do własnej przyjemności.

9. Postmodernistyczna nauka?

Mamy dzisiaj przejawy postmodernistycznego myślenia nie tylko w sztuce i polityce, ale także w nauce, bo funkcjonuje już nie tylko postmodernistyczna filozofia, ale także postmodernistyczna koncepcja prawa i państwa, postmodernistyczna ekonomia i postmodernistyczny feminizm, a jest nawet – także w Polsce – postmodernistyczna medycyna i psychiatria. Czy jest miejsce na uniwersytet w postmodernistycznym świecie, z postmodernistycznym sposobem podejścia do nauki? [Donovan 2016, pp. 85–93; Webster 2000; Scott 2012; Bloland 2005, pp. 121–150].

Początki filozofii, już poprawnie uprawianej, zwykło się za Arystotelesem wiązać z działalnością Sokratesa, walczącego z destrukcyjnym wpływem cywilizacyjnym przybywających do Aten sofistów. To prekursorzy nam współczesnego postmodernizmu, bo w pierw Protagoras, Trazymach, Gorgiasz są rzecznikami subiektywizmu etycznego, wykluczającego obiektywność jakichkolwiek ocen moralnych, ich zgodność lub niezgodność z obiektywną, pozaprzeżyciową rzeczywistością. Prawda i fałsz nie mogą przysługiwać ocenom moralnym, wykluczona jest zatem jakakolwiek ogólna ważność treściowo określonych norm moralnych. Natomiast dla Sokratesa konstytuuje dobro moralne prawda o dobru, czyli zgodność działania (i sumienia odczytującego tę prawdę) z obiektywną rzeczywistością aksjologiczną.

Założona przez Platona Akademia realizowała postulaty Sokratesa poszukiwania wiedzy dla niej samej, niezredukowanej do wymiernych korzyści, np. racjonalnej kalkulacji przyjemności. To także ideał drugiego korzenia średniowiecznego uniwersytetu, którym jest Likejon Arystotelesa, najgenialszego i najwierniejszego ucznia Platona. Uczył się u niego aż 20 lat, aż do śmierci mistrza, a jeśli odrzucił jego niektóre poglądy, to z racji przyjaźni, bo czego bardziej pragnąć dla przyjaciela – istoty rozumnej – jak prawdy? Jeśli jednak Arystoteles stworzył nową, własną szkołę to tylko dlatego, że po śmierci mistrza nie było dla niego miejsca w Akademii. Ale ideał wiedzy był ten sam: współczesna metodologia podkreśla jedność platońsko-arystotelesowej koncepcji wiedzy: wiedza ma wartość samą w sobie, a nie z racji jakichkolwiek korzyści. Nie ma miejsca na taką wiedzę w sofistycznej instrumentalizacji wiedzy i rozumu: jeśli celem wiedzy nie jest prawda ale pożytek, to zostaje ona temu pożytkowi podporządkowana.

spełnić wyznaczone mu zadanie i dostarczyć oczekiwanych przeżyć o tyle tylko, o ile zachowa swą inność” (tamże, s. 317). „Nawet gdy poszukiwacz przeżyć pochłonięty jest bez reszty chęcią zaspokojenia swojej żądy wrażeń, w jego <dobrze pojętym interesie> leży dbałość o zachowanie przez <innego> jego inności” (tamże, s. 317). <Inny> to zatem niczym gęś przygotowywana wcześniej na niedzielny obiad, jak trafnie określa się istotę antropologii implikowanej przez <rozsądny> hedonizm etyczny.

10. Nowożytny ideał nauki

Nowożytność odchodzi programowo od klasycznego programu nauki, jako wiedzy wartościowej dla niej samej, stawiając na wiedzę <pożyteczną> dla uprzyjemnienia człowiekowi życia. Skutkiem tego jest eliminacja z gmachu nauki filozofii i teologii, bądź też – co na jedno wychodzi – uprawianie ich jako przedłużenia nauk szczegółowych. Pozostają zatem na nowożytnych uniwersytetach cztery średniowieczne wydziały, ale zrywają one swoją organiczną jedność. To doświadczenie nowożytnej nauki znakomicie ilustruje Goethe w *Fauście*, gdzie Mefistofeles radzi młodemu człowiekowi studiować medycynę, ale bez związku z filozofią i teologią. A zatem medycynę inną niż uprawiana w ramach klasycznie rozumianej nauki, gdzie medycyna była związana z filozofią, bo lekarz musi być filozofem, jak pisał, Galen, filar europejskiej medycyny. Lekarz musi bowiem wiedzieć, że kim jest człowiek w swojej istocie, aby leczyć po ludzku. Lekarz musi zatem uchwytywać istotę człowieka, a tym zajmuje się filozofia człowieka. Wydziały medyczne były zatem w średniowieczu ściśle związane z wydziałem filozofii, a zerwanie ich związku otwiera drogę medycynie nieludzkiej ... Taka była medycyna III Rzeszy, pierwszej <biotyranii> w dziejach ludzkości.

Ale dzisiaj mamy nowy, postmodernistyczny uniwersytet, który wyklucza prawdziwość ludzkiej wiedzy. Żyjemy jakoby w epoce postprawdy, a zatem w świecie, gdzie poszukiwanie prawdy naszych twierdzeń jest niemożliwe. To główne założenie postmodernistycznego myślenia. Uniwersytet zatem to nie miejsce poszukiwania prawdy, ale miejsce kwestionowania sensowności tego poszukiwania. Wprost wyraża te ambicje np. Richard Rorty, twierdzący, że zadaniem uniwersytetu jest nie tylko zachwianie pewności, że jesteśmy w stanie dotrzeć do prawy, ale także – że jesteśmy zdolni do uchwycenia prawdy. Uniwersytet to miejsce kwestionowania roszczeń człowieka do prawdy [Rorty 1993, s. 98; [Cieliczko 2016]¹⁷, miejsce wbijania w głowę, że sofisci mieli rację, a nie Sokrates. Prawda o dobru naszych czynów jest nam jakoby niedostępna, a powinniśmy uzgadniać nasze działanie nie z jakoby niedostępną rzeczywistością, ale z <władzą wyobraźni>, jak twierdzi Richard Rorty [Rorty 2006, s. 41]¹⁸. Człowiek to zatem nie jest istota rozumna, zdolna do poznania prawdy i zobowiązana do jej strzeżenia, ale obdarzona twórczą wyobraźnią, wobec której rozum ma być sługą. Trzeba zatem dbać o wyobraźnię człowieka – a nie o rozum – a uniwersytet ma w tym zakresie pełnić rolę usługową, przygotowującą do konsumpcyjnego życia w pogoni za produktami własnej wyobraźni.

Postuluje się – a także już realizuje się – tworzenie prawa i prowadzenie polityki nie w oparciu o rozum ale o wyobraźnię i emocje. Prawo konstytucyjne trzeba

¹⁷ Por. Zdaniem Małgorzaty Cieliczko jest to „oryginalna i inspirująca wizja uniwersytetu jako miejsca o niebagatelnym znaczeniu nie tylko dla osób bezpośrednio z nim związanych, ale także – co nie mniej ważne – dla ogółu społeczeństwa”.

¹⁸ „Zarówno postępek intelektualny, jak i moralny nie są kwestią przybliżania się do tego, co Prawdziwe, Dobre albo Słuszne, ale polegają na rozwijaniu władzy wyobraźni”.

wpierw poddać postmodernistycznej <dekonstrukcji>, czyli wzbudzić w wyobraźni wątpliwości pod adresem jego obiektywności, podpowiadając ukryte w prawie rozmaite interesy [Burzyk 2011; Rorty 1993, s. 98]¹⁹. Do tego trzeba wpierw wyobraźni, a nie argumentów, bo tymi postmodernistyczna wykładnia prawa konstytucjonalnego już nas nie raczy. Mamy się tylko wczuwać się w wyobraźnię i emocje innych, np. pragnących tzw. zmiany płci, czy dokonać aborcji eugenicznej, a nie myśleć i dyskutować na ten temat. Państwo, prawo i uniwersytet to zatem miejsca rozkołysania emocji wyobraźnią, a nie miejsca poszukiwania prawdy, także prawdy o dobru.

Co jednak zrobić z przeciwnikami tego odlotu rozumu z państwa i uniwersytetów? Nie ma miejsca na ich przekonywanie, bo to sensowna działalność tylko w świecie prawdy i fałszu. W świecie wyobraźni można tylko wbijać w głowy zadania do wykonania oraz wzbudzać strach przed wykluczeniem zawodowym, czy zwolnieniem z pracy. Zasadą działania postmodernistycznego <uniwersytetu> jest siła.

Żyjąc w czasach po-nowoczesności – czyli realizacji oświeceniowego programu wyzwolenia rozumu <instrumentalnego> (podporządkowanego pragnieniu życia przyjemnego) – trzeba nam ten program dobrze rozumieć, bo jest on także często wypaczany. Widzieliśmy, że Oświecenie podważa sens uniwersytetu jako miejsca wspólnego poszukiwania prawdy, stając się miejscem poszukiwania wiedzy użytecznej oraz posłusznego wykonywania zadań zleconych przez władzę. Taką też rolę nauce i uniwersytetowi przypisuje współczesny, bardzo wpływowy postmodernizm. Przy pomocy oświeceniowych idei współcześnie zniszczono czy naruszono same fundamenty uniwersytetu, co także twierdzi Allan Bloom, profesor wielu amerykańskich i światowych uniwersytetów, w głośnej książce „Umysł zamknięty”, opatrzonej długim podtytułem (i przedmową Leszka Kołakowskiego) „O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów” [Bloom 1997]²⁰. Czy polski uniwersytet zamierza iść tą drogą, czy też wyciągniemy dobrą lekcję z historii oświecenia, kończącego się w Polsce tragiczną utratą niepodległości?

Bibliografia

- Bauman Z. (1995), *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń.
- Bauman Z. (1992), *Nowoczesność i Zagłada*, Warszawa.
- Bauman Z. (2006), *Płynna nowoczesność*, Tłum. T. Kunz, Kraków.
- Bauman Z. (2000), *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa.
- Bauman Z. (1995), *Wolność*, Kraków.

¹⁹ Zdaniem Richarda Rorty: „w większości krajów uniwersytety (...) Są to miejsca, w których kwestionowane zostają obowiązujące praktyki społeczne i instytucje”.

²⁰ Oryginalny, angielski tytuł jest jeszcze bardziej wymowny: „The Clousing of the American Mind” (1987).

- Bloland G. H. (2005), *Whatever Happened to Postmodernism in Higher Education?: No Requiem in the New Millennium*, "The Journal of Higher Education" Vol. 76, No. 2 (Mar. – Apr.).
- Bloom A. (1997), *Umysł zamknięty*, Poznań.
- Burzyk M. (2011), *Przemysleć prawo. Foucault, Derrida, Agamben*, [w:] Banasiak B. i in. (red.) Foucault, Deleuze, Derrida, Toruń.
- Butterwick-Pawlikowski R. (2014), *Między Oświeceniem a katolicyzmem, czyli o katolickim oświeceniu i oświeconym katolicyzmie*, „Wiek Oświecenia” t. 30.
- Cieliczko M. (2016), *Duch(y) uniwersytetu według Richarda Rorty’ego*, [w:] Cieliczko M., Nowicka E., Wolska J. (red.), *Humanistyka z widokiem na Uniwersytet*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Czachorowski M. (2020), *Ponowoczesność jako moralny rozwój?*, [w:] Czakowska H., Kuciński M. (red.), *Społeczno-humanistyczna wizja współczesnego świata*, Bydgoszcz: Wyd. KPSW.
- Donovan C. (2016), *From multiversity to postmodern university*. [In:] James E. Cote, Andy Furlong (eds.), *Routledge Handbook of the Sociology of Higher Education*. Routledge, London, UK.
- Foucault M. (2002), *Czym jest oświecenie, Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński. Warszawa.
- Habermas J. (2000), *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przekł. M. Łukasiewicz, Kraków.
- Habermas J. (1996), *Moderna – niedokończony projekt*, [w:] *Postmodernizm a filozofia: wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, tłum. D. Domagała i in., Warszawa.
- Hegel G. (1965), *Fenomenologia ducha*, T. II, Warszawa.
- Helvétius C. A. (1959), *O umyśle*, Tł. J. Legowicz, Warszawa.
- Horkheimer M., Adorno T. (1994), *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. Tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa.
- <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/enlightenment/>
- Izdebski H. (2007), *Historia myśli politycznej i prawnej*, Warszawa.
- Jakuszek H. (2006), *Oświeceniowa filozofia*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin, t. VII, online: <http://www.ptta.pl/pef/pdf/o/oswieceniowaf.pdf>.
- Jan Paweł II (2005), *Pamięć i tożsamość*, Kraków.
- Jan Paweł II (1994), *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori’ego*, Lublin.
- Janeczek S. (2010), *Ideologie zła a dziedzictwo oświecenia w interpretacji Jana Pawła II. Na kanwie Pamięci i tożsamości*, [w:] Olech A., Rembierz M. (red.), *Wokół „Pamięci i tożsamości”*, Poznań.
- Janeczek S. (2016), *Komisja Edukacji Narodowej a Encyklopedia, albo Słownik Rozumowany Nauk, Sztuk i Rzemiosł*, (Cz. 1. Wymiar Wychowawczy), „Zeszyty Naukowe KUL” 59, nr 1 (233).
- Janeczek S. (1994), *Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, Lublin.

- Janeczek S. (2015), *Oświeceniowa kultura naukowa W kontekście filozoficznym z dziejów Komisji Edukacji Narodowej* (cz. 1), „Roczniki Filozoficzne” Tom LXIII, numer 4.
- Janeczek S. (2015), *Rola oświecenia chrześcijańskiego w kulturze XVIII wieku*, „Kultura i wartości” nr 15.
- Jaroszyński P. (2008), *Tolerancja*, *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, T. IX Lublin.
- Jędraszewski M. (2009), *Oświecenie i konieczność nowej racjonalności*, „Filozofia chrześcijańska” t. 6.
- Kant E. (2012), *Odpowiedź na pytanie, czym jest oświecenie?*, Tłum. T. Kupiś, [w:] *Dzieła zebrane. Pisma po roku 1781*, Toruń.
- Kostkiewiczowa T. (2001), *Co to jest oświecenie? – wprowadzenie do dyskusji*, „Wiek Oświecenia” t. 17.
- Kostkiewiczowa T. (2002), *Polski wiek światel. Obszary swoistości*, Wrocław.
- Kracik J. (1992), *Ewangelicznie i rozumnie. Oświecenie katolickie*, „Znak” 44.
- Locke J. (1963), *List o tolerancji*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa.
- Morawski L. (2001), *Co może dać nauce prawa postmodernizm?*, Toruń.
- Morawski L. (2005), *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, Warszawa.
- Pietrzykowski T. (2013), *Przeszłość i przyszłość filozoficznoprawnej idei praw człowieka*, <https://ssrn.com/abstract=2334428> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2334428>.
- Rorty R. (1993), *Edukacja i wyzwanie postnowoczesności*, przeł. L. Witkowski, [w:] Kwieciński Z., Witkowski I. (red.), *Spory o edukację. Dylematy i kontrowersje we współczesnych pedagogiach*, Warszawa-Toruń.
- Rorty R. (2006), *Etyka bez zasad*, przeł. W. Jach, „Odra” nr 9.
- Schwaiger G. (1966/1967), *Oświecenie a katolicyzm*, „Concilium”.
- Scott P. (2012), *Postmodernity and the university*, “Revista Española de Educación Comparada” June.
- Skrzypek M. (1978), *Jezus: przyjaciel ludu czy impostor?*, „Człowiek i Światopogląd” nr 1.
- Sulikowski A. (2011), *Derridańska koncepcja prawa*, „IUS NOVUM” nr 2.
- Sulikowski A. (2006), *O ponowoczesnej teorii prawa*, [w:] Sulikowski A. (red.), *Z zagadnień teorii i filozofii i prawa. W poszukiwaniu podstaw prawa*, Wrocław.
- Sulikowski A. (2007), *Poststrukturalistyczne pojmowanie prawa w myśli M. Foucaulta*, „Zeszyty Naukowe WWSZiP” nr 10.
- Szwed A. (2014), *Johna Locke’a koncepcja tolerancji jako reakcja na zasadę „cuius regio, eius religio”*, „Roczniki Filozoficzne” Tom LXII, numer 4.
- Voltaire (2017), *Wstęp. Pisma przeciwko Polakom*, przekł. Skrzypek M., Warszawa.
- Webster F. (red.) (2001), *The Postmodern University? The Loss of Purpose in British Universities*, Springer.
- Wojtyła K. (1984), *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin.

ENLIGHTENMENT POSTMODERNITY AND THE UNIVERSITY

Summary: The article presents the Enlightenment ideas in relation to the postmodern discourse. Nowadays, the deconstruction of university is an inheritance from the Enlightenment. The position of John Paul II on the essence of Enlightenment is presented, due to controversy on this matter. The deconstruction of university is an inheritance from the Enlightenment. The enlightenment project is the root of contemporary postmodern philosophy, in this way abandoning the essence of University as the search for truth.

Key words: Enlightenment, university, postmodernism, ethical hedonism, John Paul II, D. Diderot, Helvetius, R. Rorty.