

Michał Wendland

Humanistyka w oczach humanistów – od wczesnej nowożytności do dzisiaj

Wprowadzenie

Celem artykułu jest prześledzenie przekształceń, jakim podlegało pojęcie „humanistyki” („nauk humanistycznych”) od epoki wczesnonowożytnej do czasów współczesnych. Rzecz jasna, z uwagi na ograniczoną objętość formy artykułu naukowego, cel ten może tutaj zostać zrealizowany tylko szkicowo. Dlatego ograniczę się w nim do wskazania kilku punktów zwrotnych w dziejach pojmowania humanistyki przez samych humanistów oraz do wskazania kluczowych kategorii definiujących nauki humanistyczne (będą to: *paideia*, *studia humanitatis*, *republique des lettres* oraz *Bildung*). Przyjmuję założenie, zgodnie z którym humanistyka może być ujmowana zgodnie z koncepcją *longue durée* zaproponowaną przez przedstawicieli szkoły *Annales* (Burke, 1990). Oznacza to, że będę starał się wykazać trwałość cech definiujących humanistykę w okresie od renesansu do (przynajmniej) drugiej połowy XX wieku. Charakter prezentowanego tu wywodu należałoby zaś opisać jako próbę zarysu historii idei, a raczej: intelektualnej historii humanistyki (Mandelbaum, 1965)¹.

Niniejszy artykuł nie ma jednak charakteru czysto opisowego², historycznego, ale zawarte w nim wywody mają służyć raczej jako głos, przyczynek do dyskusji nad „kryzysem humanistyki” toczącym się coraz bardziej intensywnie od przynajmniej kilku dekad (Brzeziński,

.....
¹ Ewentualna społeczna (tudzież kulturowa) historia humanistyki byłaby bardzo ciekawym i ze wszech miar pożytecznym przedsięwzięciem, jednak w tym artykule nie będę się nią zajmować.

² Świadomie nie poruszam w nim np. wątku relacji między naukami humanistycznymi a naukami społecznymi. Wątek nauk społecznych uczyniłby tekst zbyt obszernym.

2002; Reinalter, Eder, 2011; Jay, 2014). W punkcie wyjścia przyjmuję, że po pierwsze (1) humanistyka od drugiej połowy XX wieku podlegała i nadal podlega szeregowi zmian (definicyjnych, instytucjonalnych, merytorycznych), które zachodzą szybciej i bardziej intensywnie niż we wcześniejszych okresach jej rozwoju. Po drugie przyjmuję, iż (2) zmiany w kondycji i charakterze nauk humanistycznych łączą się z szerszym horyzontem przekształceń społecznych (gospodarczych, politycznych, ekonomicznych) i na tym tle powinny być postrzegane³. Po trzecie wreszcie (3) uznaję za słuszną tę linię argumentacyjną, zgodnie z którą przekształcenia społeczne (z założenia 2) wpłynęły i wpływają na przekształcenia nauk humanistycznych (z założenia 1) w sposób *negatywny* i powodują (mniej lub bardziej permanentny) kryzys humanistyki. W artykule przyjmuję więc argumentację zaproponowaną przez m.in. Martina Heideggera (1977), Odo Marquarda (1994), przedstawicieli szkoły frankfurckiej (Adorno, Horkheimer), a w nowszych czasach np. Richarda Rorty'ego (1999), Marthę Nussbaum (2010) czy Anthony'ego Kronmanna (2008).

Artykuł nie zawiera więc przekrojowego opisu losów humanistyki w ostatnich pięciuset latach; nie jest również analizą związków nauk humanistycznych z przekształceniami politycznymi i ekonomicznymi, ani też nie stanowi kompletnego wywodu poświęconego „kryzysowi humanistyki”. Każde z tych zadań badawczych zasługiwałoby na odrębne omówienie i każde z nich przekraczałoby wielokrotnie objętość standardowego artykułu. Jest on natomiast próbą identyfikacji kilku kluczowych pojęć, które wyznaczały charakter, cele, funkcje i status nauk humanistycznych od czasów wczesnonowożytnych.

Przyjmuję taki swoiście historyczny punkt widzenia, dzieląc przekonanie, iż zrozumienie tego, czym jest humanistyka dzisiaj, i tego, z jakimi trudnościami się ona spotyka, jest niemożliwe, a przynajmniej znacząco utrudnione bez wiedzy o jej przeszłości. Humanistyka nie pojawiła się niktąd wczoraj ani pięćdziesiąt lat temu. Twierdzę, że wiele głosów krytycznych oraz zarzutów formułowanych pod jej adresem, z których większość dotyczy jej „nieprzydatności”, „braku praktycznych zastosowań”, czy po prostu „nieopłacalności” (Fish, 2008;

.....
³ Jest to założenie tak bardzo oczywiste, przynajmniej na gruncie samej humanistyki i nauk społecznych, że wręcz trywialne, jednak warto, przynajmniej *pro forma*, je powtórzyć.

Brzeziński, 2009; Nussbaum, 2010), wynika z niezrozumienia (ze strony podmiotów formułujących podobne zarzuty) charakteru samej humanistyki, co z kolei wynika z nieznamomości jej przeszłości.

Antyczne korzenie renesansowych studiów humanistycznych

Pojęcie humanistyki wywodzi się z łacińskiego terminu *humanitas* i od jego krótkiej analizy rozpoczne wywód dotyczący wyobrażeń humanistów o humanistyce w ostatnich pięciuset latach. Przypomnienie genezy i zakresu znaczeniowego tego terminu ma bowiem istotny wpływ na rozumienie charakteru humanistyki jako takiej, również współczesnej. Pojęciem *humanitas* często posługuje się Cyncero, uchodzący za właściwego twórcę i zarazem teoretyka rzymskiej „humanistyki”. W jego listach, mowach i rozprawach teoretycznych *humanitas* występuje 299 razy spośród 463 wystąpień tego słowa we wszystkich zachowanych dziełach łacińskich pochodzących z okresu klasycznego (Mayer, 1951). Nieco wcześniejsze od cyncerońskiego zastosowanie terminu *humanitas* pojawia się w (niegdyś przypisywanej temu myślicielowi i politykowi) *Rhetorica ad Herennium* (ok. 86–82 r. p.n.e.), jak również u Cezara w *Commentarii de bello gallico*, jednak Cezar używa go („cultus atque humanitas”) w znaczeniu bliższym dzisiejszemu pojęciu „cywilizacja”. *Humanitas* pojawia się wielokrotnie również w pismach m.in. Seneki Młodszeo, Pliniusza Starszego i Geliusza.

Łacińskie *humanitas* ma wiele znaczeń, z których najważniejsze to: „1. natura ludzka, człowieczeństwo; 2. szlachetność obyczajów, kultura, cywilizacja, wykwint; 3. ludzkość wobec kogoś, łaskawość, uprzejmość; 4. wykształcenie, kultura osobista, ogłada, polor, wytworność, smak estetyczny” (Pawlak, 2010, s. 168). Aby zbliżyć się bardziej do nowożytnego i współczesnego rozumienia „nauk humanistycznych” (na które pierwotnie naprowadza znaczenie 4), interpretacja tej rzymskiej idei wymaga dwóch pojęciowych uzupełnień. Pierwszym, bliższym i bardziej bezpośrednim filologicznie jest pojęcie *studia humanitatis*, drugim zaś – starsze, greckie pojęcie *paideia* (παιδεία).

Określenie *studia humanitatis* pojawia się parokrotnie już u Cyncerona (głównie w mowie *Pro Archia poeta oratio*) i łączy się ze swoistym programem, a przynajmniej postulatem dydaktycznym

nakierunkowanym na *artes sermonicales*, sztuki słowa, a więc poetykę i retorykę. W ten sposób Cycero, zdaniem W. Schadewaldta (1973), przewycięża konflikt pomiędzy filozofią (moralną) a retoryką (i sofistyką), tak silnie zaznaczony we wcześniejszej kulturze greckiej: „W *humanitas* znalazł Cycero pojęcie nadrzędne, łączące filozofię i retorykę, które u Greków prowadziły nieprzejednany spór (...). Dopiero w formie *humanitas Romana* grecka, antropologiczna idea kultury stała się ponadczasową tradycją i filarem naszej zachodniej cywilizacji” (Schadewaldt, 1973, s. 60–62).

Rzymskie, cycerońskie *humanitas* i *studia humanitatis* były efektem translacji, adaptacji i rozwinięcia greckiego pojęcia *paidei*, tłumaczonego przez Rzymian jako *filantropia*, odnoszona raczej do wartości etycznych (*virtus*), tudzież właśnie *humanitas*, łączona z wartościami intelektualnymi (*doctrina*). W dalszym ciągu interesować mnie będzie ów aspekt intelektualny, toteż pomijam wywody dotyczące genezy, znaczenia i rozwoju pojęcia *filantropii* (odsylam do prac: Sinko, 1960; Chadwick, 1994). Idea *paidei* w literaturze greckiej pojawia się po raz pierwszy u Ajschylosa, później Tukidydesa i Arystofanesa i oznacza wszechstronne wykształcenie (rozumiane jednak bardziej jako niemieckie *Bildung* tudzież polskie „wykształcenie”, aniżeli po prostu „nauczanie”, „edukacja”), którego celem ma być ukształtowanie prawego, cnotliwego (*arete*) obywatela *polis*. Biorąc pod uwagę charakter późniejszych moich wywodów, chcę mocno podkreślić, iż *paideia* (a później również rzymskie *studia humanitatis*) miała na celu nie tylko „wpojenie wiedzy”, ale przede wszystkim wyposażenie młodego człowieka w zespół cech tudzież Arystotelesowskich dyspozycji, *hexis* (Markowski, 2011, s. 27), czyniących go pełnoprawnym obywatelem. Czołowi filozofowie greccy: Sokrates, Platon i Arystoteles upatrywali sensu *paidei* w wartościach etycznych, aczkolwiek nacisk na uzyskiwanie i rozwijanie cnót (*arete*) był wyrazem dążenia do uzupełnienia wcześniejszych postulatów kształcenia fizycznego (gimnastyka) i estetycznego (we współczesnym znaczeniu tego słowa).

Wprawdzie nie wszyscy współcześni badacze (np. Giustiniani, 1985) przyjmują prostą tożsamość greckiej *paidei* i rzymskiej *humanitas* (nie postrzegali ich jako tożsamy nawet niektórzy pisarze rzymscy, np. Geliusz), jednak związek tych dwóch pojęć pozostaje na tyle silny i wyraźny, że wspólnie mogą być one traktowane jako

pojęciowy fundament nowożytnych i współczesnych nauk humanistycznych.

Ożywienie idei *studia humanitatis* jest zasługą pisarzy wczesno-renesansowych⁴ – przez nich samych przypisywane było w pierwszym rzędzie Petrarce, który w 1333 roku skopiował i spopularyzował przywoływaną już mowę *Pro Archia Cyclerona*. Zdaniem włoskiego humanisty Leonarda Bruniego (1369–1444) w ten sposób Petrarka doprowadził do przywrócenia idei *studia humanitatis*: „(...) quae iam extincta errat, reparavit”. W istocie jednak to sam Bruni, jak również inni ówcześni humaniści florency, m.in. Collucio Salutati (1331–1406), a przede wszystkim neoplatonicy: Marsilio Ficino (1433–1499) i Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), przypomnieli antyczną ideę *humanitas*, rozwinęli ją i rozpropagowali w Europie wczesnonowożytnej. Leonardo Bruni sformułował w traktacie *De studiis et litteris* następujący program *studia humanitatis*: „Let your study be two-fold, first in the skill of letters (*litterarum peritia*), not the vulgar and common kind, but one which is more diligent and penetrating, and in this I very much want you to excel; and second in the knowledge of those things which pertain to life and moral character (*mores*). Those two are therefore called the humanities (*studia humanitatis*), because they perfect and adorn a human being” (Bruni, 1912, s. 7). Od tego momentu termin „humanistyka”, pod postacią odrodzeniowego „humanizmu”, zaczyna nabierać cech bliższych jego współczesnemu znaczeniu, a to poprzez bezpośrednie powiązanie go z programami i instytucjami dydaktycznymi i edukacyjnymi. Z kolei termin „humanista” oznaczający osobę uprawiającą *studia humanitatis* pojawia się ok. roku 1480 (Kristeller, 1985).

Jednym z najważniejszych wyznaczników renesansowej idei *studia humanitatis*, odróżniającą ją od średniowiecznych modeli nauczania (uniwersyteckiego), była swoista reforma podejścia do tradycyjnych *artes liberales*: w odniesieniu do *trivium* (gramatyka, retoryka, logika) postulowano (1) skupienie się na dwóch pierwszych (gramatyka i retoryka), (2) zmniejszenie (albo nawet usunięcie) roli logiki (dialektyki), a przede wszystkim włączenie do programu nauczania poezji i historii. Zdaniem Juliusza Domańskiego „wysiłki humanistów zmierzały do restytuowania poezji

.....
⁴ Choć równie dobrze można powiedzieć: późnośredniowiecznych.

i historiografii jako materiału rozwijającego inne predyspozycje niż te, na których opierała się filozofia spekulatywna i logika. Trzeba było znaleźć argumenty za użytecznością dydaktyczną i wychowawczą poezji i historii i humaniści je znajdowali podbudowując nimi swoje programy kształcenia i swój model kultury, przeciwstawiający się (...) modelowi scholastycznemu” (Domański, 1999, s. 7). W konsekwencji renesansowy program studiów humanistycznych obejmował: gramatykę, retorykę, historię, poetykę i filozofię moralną (Kristeller, 1985). Obecność filozofii moralnej należy uznać za jeszcze jeden, szczególnie istotny element postulatów humanistycznych: tradycyjny podział na *trivium* i *quadrivium* został zakwestionowany i wymienione dyscypliny humanistyczne miały odtąd stanowić uprawomocnienie dla prowadzenia zaawansowanych badań filozoficznych, a nawet teologicznych. Jak pisze Paul Kristeller, jeden z najwybitniejszych znawców humanizmu renesansowego, „od połowy XVI wieku oddziaływanie nauk humanistycznych rozszerzyło się poza granice *studia humanitatis* i objęło wszystkie dziedziny kultury renesansowej łącznie z filozofią i różnymi naukami ścisłymi. Stało się tak nie tylko z racji uznanej rangi nauk humanistycznych, lecz także dlatego, że praktycznie każdy uczony, zanim zdobył na uniwersytecie wykształcenie w jakiegokolwiek innej dziedzinie, otrzymywał wykształcenie humanistyczne” (1985, s. 28). Humaniści wkraczali zatem na obszar wcześniej zdominowany przez scholastykę – wyznaczając jej kres. Tendencja ta wyrażała się najpełniej ideałem *homo universalis*: Człowiek uniwersalny miał łączyć wiedzę teoretyczną i praktyczną, *techne* i *poesis*, być jednocześnie artystą, naukowcem, moralizatorem. Platon i Arystoteles byli w oczach ludzi renesansu najpełniejszymi przykładami tego ideału, a Leonardo da Vinci uchodził za „człowieka uniwersalnego” wczesnej nowożytności.

Nie można przy tej okazji nie poruszyć kwestii stosunku renesansowej humanistyki do tradycji kościelnej. Wbrew częstemu mniemaniu humanizm w XV–XVI w. nie był ruchem antykościelnym, a tym bardziej antychrześcijańskim, co trzeba odnieść zresztą do renesansu jako takiego. Owszem, istniała jego silna odmiana świecka w postaci tzw. humanizmu obywatelskiego (Hankins, 2000) bądź „mieszczańskiego” (Baron, 1955) formującego się głównie w republikach włoskich (np. Florencja, Wenecja, Piza). Humanizm dążył jednak przede

wszystkim do osiągnięcia syntezy tradycji antycznej i chrześcijańskiej: pierwsza miała niejako wzbogacić i uzasadnić drugą. Do swobodnego „pęknięcia” tej idei doszło jednak na przełomie XV i XVI wieku, kiedy humanizm zetknął się z główną falą ruchu reformacyjnego. Dopiero wtedy pojawiła się wyróżniona postać tzw. humanizmu chrześcijańskiego (reprezentowanego przez m.in. Erazma z Rotterdamu czy Tomasza Morusa). Erazm, zwłaszcza w dziele pod znamienym tytułem *Anticiceronianus*, wyrażał poważne wątpliwości wobec zachwytów nad kulturą antyczną i twierdził, że „(...) na swą nazwę *studia humanitatis* zasłużą dopiero wtedy, gdy uczynią człowieka nie tylko lepszym, ale przede wszystkim przybliżą go do Chrystusa” (Pawlak, 2010, s. 192). Zresztą już Brunni w przywołanym wcześniej traktacie postulował harmonię między wątkiem „pogańskim” a „chrześcijańskim”, jednak przy tej samej okazji krytykował współczesnych mu teologów, za wzór stawiając tzw. Ojców Kościoła, a więc pisarzy późnoantycznych. Stopniowo zaczął wyodrębiać się rozdział między *studia humanitatis* a *studia divinitatis*. Ostatecznie ruch kontrreformacyjny (z zakonem jezuitów na czele) wchłonął humanizm na użytek własnego programu edukacyjnego, który dominował w wielu krajach Europy w XVII i XVIII wieku.

Humanistyka oświeceniowa

W dobie oświecenia znaczenie i oddziaływanie kategorii *studia humanitatis* ulega stopniowemu osłabieniu. Dzieje się tak m.in. pod wpływem sporu „klasycystów” (Boileau, Racine) z „nowożytnikami” (Perrault, Corneille) w literaturze francuskiej. Ponadto dotychczasowa dominacja łaciny w roli *lingua franca* intelektualistów, do tej pory ściśle związanej z *humanitas* i będącej przedłużeniem jej rzymskich korzeni, zostaje osłabiona przez język francuski. Trzecim, najmniej uchwytnym, ale zapewne najważniejszym powodem zaniku (a w każdym razie istotnego przekształcenia) renesansowej tradycji *studia humanitatis* jest zjawisko uformowania się kultury świeckiej w opozycji do wcześniejszej, sięgającej średniowiecza, dominacji Kościoła w europejskim życiu politycznym i intelektualnym. Jak wspominałem wyżej, humanizm renesansowy opierał się na syntezie nurtów kościelnego, chrześcijańskiego i antycznego.

Jedną z długofalowych konsekwencji ruchu reformacyjnego⁵ był postępujący rozdział kultury świeckiej od kościelnej: francuscy *philosophes* (m.in. Voltaire, Diderot, d’Alambert, Rousseau) byli w większości wrogo, a w każdym razie sceptycznie nastawieni do tradycji kościelnej (głównie rzymskokatolickiej, ale nie tylko). Niemniej jednak oświecenie podtrzymywało jedną z bardzo istotnych cech *humanitas*: kładło nacisk na wszechstronność wiedzy, czego najpełniejszą emanacją był projekt *Wielkiej Encyklopedii*.

Formacją najbardziej charakterystyczną dla humanistyki XVII i XVIII wieku, swego rodzaju esencją oświecenia, jest *republique des lettres* (*Republic of Letters*, *respublica litteraria*). Było to nieformalne, dobrowolne, ponadnarodowe stowarzyszenie uczonych, określanych często po prostu jako *les philosophes*. W 1664 roku francuski filozof i historyk Pierre Bayle zaczął wydawać czasopismo zatytułowane „Nouvelles de la République des Lettres” – tym samym wprowadził to pojęcie do języka francuskiego (wcześniej funkcjonowało w wersji łacińskiej). Przynależność do „republiki” nie była uwarunkowana religią, przekonaniami politycznymi czy statusem materialnym, a jedynie zamiłowaniem do wiedzy i biegłością w jej praktykowaniu: „the Republic of Letters was the very center of the public sphere in which private persons learned to use their reason publicly” (Goodman, 1996, s. 14–15). Elementem konstytuującym i podtrzymującym trwałość republiki literackiej były: (1) konwersacja (Burke, 1993; Craveri, 2005), (2) korespondencja oraz (3) prasa. Uczni debatowali namiętnie i to niekoniecznie w ramach instytucji uniwersytetu: miejscem, w którym republika funkcjonowała najbardziej intensywnie, były tzw. salony (literackie, filozoficzne), kawiarnie oraz dwory arystokratyczne, książęce i królewskie (ale te ostatnie tylko w przypadku monarchów „oświeconych”). Salon to wynalazek francuski. Uprawiano w nim *politesse* (słowo w zasadzie nieprzetłumaczalne na inne języki), czyli elokwentną, dowcipną dyskusję dotyczącą w znacznej mierze literatury, filozofii i polityki⁶. Salony stwarzały okazję do wymiany poglądów i nierzadko pełniły funkcję

.....
⁵ Oraz, rzecz jasna, innych, poza reformacją, zjawisk społecznych, m.in. powstanie silnych państw opartych na monarchii absolutnej.

⁶ Uczestnictwo w życiu salonowym stało się we Francji, a później w większości krajów europejskich, wyznacznikiem przynależności do stanu szlacheckiego w miejsce dawnego wyznacznika, jakim była walka zbrojna (wynikało to z centralizacji

katalizatorów opozycji wobec władzy (świeckiej i duchowej) oraz zastanego porządku społecznego; wyznaczały również wzlot i upadek trendów artystycznych i obyczajowych. Podobną rolę odgrywały kawiarnie (głównie w Wielkiej Brytanii), przy czym miały one o wiele bardziej egalitarny charakter niż arystokratyczne salony, tylko sporadycznie działające w domach mieszczańskich. Niektórzy władcy (np. król Prus Fryderyk II czy król Polski Stanisław August Poniatowski) organizowali na swoich dworach skupiska uczonych i literatów, których dopuszczali do głosu z uwagi na autentyczne zainteresowania naukowe, ale również dla rozrywki i tylko w ostateczności w celu usprawnienia struktur państwowych.

Oprócz konwersacji uczeni zrzeszeni w *republic of letters* uprawiali sztukę epistolarną. List, również jako forma literacka, pozwalał na wymianę poglądów w zakresie międzynarodowym i międzykontynentalnym, toteż uznaje się go, obok prasy drukarskiej, za medium najsilniej stymulujące rozwój nowożytnej nauki, w tym humanistyki, w świecie zachodnim (Goodman, 1996, s. 19; Burke, 2012). Funkcję pod wieloma względami analogiczną do listu pełniła prasa: periodyki naukowe, literackie czy polityczne miały charakter „listów otwartych”, których odbiorca, w przeciwieństwie do adresata listu, był masowy (Darnton, 1989).

Wiek XVII i XVIII to również okres, w którym na scenie życia intelektualnego Europy pojawia się nowy aktor: nauki przyrodnicze (choć wówczas jeszcze nieokreślane w ten sposób). Rewolucja naukowa zapoczątkowana przez Kopernika, Keplera i Galileusza była kontynuowana i osiągała sukcesy wyrażające się w powstawaniu kolejnych, samodzielnych dyscyplin naukowych: medycyny⁷ (Jenner, Bell), fizyki (Newton, Franklin, Volta) i astronomii (Halley, Herschel),

.....
państw opartych na monarchii absolutnej). Szerzej na temat salonów i ich funkcji społecznej pisze Benedetta Craveri (2005).

⁷ Medycynę należałoby uznać za pierwszą dziedzinę przyrodoznawstwa, która we wczesnej nowożytności (XV–XVI wiek) zaczęła się uniezależniać spod wpływu doktryny kościelnej. Sekcje prowadzone przez Leonarda da Vinci, tablice anatomiczne Vesaliusa czy eksperymenty kardiologiczne Harveya były jedną z konsekwencji obsesyjnego zainteresowania ciałem ludzkim, jakże znamienne dla renesansowych humanistów. Wiek XVI, a jeszcze bardziej XVII, były w istocie „wiekiem medycyny”: teatry anatomiczne i publiczne sekcje zwłok (*Lekcja anatomii doktora Tulpa* Rembrandta) wyznaczają charakter tej epoki w stopniu nie mniejszym niż nader „anatomiczne” freski Michała Anioła na sklepieniu Kaplicy Sykstyńskiej.

chemii (Lavoisier), biologii (Buffon). Należy zwrócić uwagę, że te dwa obszary wiedzy teoretycznej, które dopiero w połowie XIX wieku zaczęto traktować odrębnie i określać mianem „nauk przyrodniczych” i „nauk humanistycznych”, w XVII i XVIII wieku pozostawały w zasadzie nierozłączne. Tym, co je łączyło ze sobą, a zarazem odróżniało od renesansowego humanizmu, był krytyczny albo nawet negatywny stosunek do kościelnej tradycji scholastycznej. Jednak domeny „przyrody” i „społeczeństwa” (czy raczej, jak to wówczas nazywano, „ludzkości”, *l'Humanité*) nie były sobie przeciwstawiane i w tym sensie tradycja *humanitas* była w oświeceniu kontynuowana.

Równoległe z procesem kształtowania się humanistyki świeckiej trwał nie mniej ważny proces jej „unaukowiania”. Do tej pory antyczne i renesansowe rozumienie *studia humanitatis* umożliwiało bardzo szeroką interpretację pojęcia *humanitas*, które wciąż zawierało bardzo silnie zaznaczony wątek etyczny: humanizm był nie tylko propozycją edukacyjną w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, ale głównie postawą światopoglądową postulującą osiągnięcie pełni człowieczeństwa poprzez doskonalenie duszy, ciała i umysłu zgodnie z renesansową ideą *homo universalis*. Jak widzieliśmy, wczesnonowożytne rozumienie humanistyki nawiązywało do tradycji antycznej, rzymskiej i greckiej na tyle silnie, że *humanitas* wciąż była równoznaczna z *filantropią*. W XVII i XVIII wieku wątek etyczny nadal jest podnoszony i uwzględniany, jednak postulat kształcenia umysłu (rozumu) wysuwa się na plan pierwszy kosztem postulatu kształtowania duszy, zaś postulat kształtowania ciała w zasadzie zanika. Oświeceniowy ideał humanisty staje się stopniowo ideałem „intelektualisty”, *polihistora*, reprezentowanego przez długi szereg myślicieli od Kartezjusza, przez Hume'a i Voltaire'a, po Kanta i Hegla⁸. Zakres znaczeniowy pojęcia *humanitas* podlega natomiast istotnemu podziałowi (choć nie prostej redukcji): wyodrębnia się

⁸ Ów typ oświeceniowego polihistora ukazuje utrzymującą się wówczas jedność, a przynajmniej bliskość nauk humanistycznych i przyrodniczych: Pascal, jako myśliciel religijny, jest jednocześnie matematykiem i wybitnym fizykiem; Kartezjusz jest autorem prac z zakresu geometrii (i anatomem amatorem); również wśród dzieł Kanta znajdują się prace poświęcone powstawaniu planet (tzw. teoria Kanta–Laplace'a). Hegel jako chyba ostatni z wielkich umysłów europejskich podejmuje swoim systemem próbę objęcia całości wiedzy ludzkiej, w tym przyrodoznawczej, aczkolwiek trzeba przyznać, że jego wywody np. geologiczne mają bardzo niską wartość merytoryczną.

„humanizm”, *humanismus*, rozumiany jako świecka postawa światopoglądowa bliskoznaczna z filantropią (i w ten sposób humanizm rozumiany jest do dziś). Wyodrębnia się jednak tym samym swoiście naukowa, teoretyczna, spekulatywna postać humanistyki, która w XIX wieku uzyska autonomię jako zbiór „nauk humanistycznych”.

Nie oznacza to jednak w żadnym razie, jakoby element etyczny czy światopoglądowy został wówczas z humanistyki wyparty – wręcz przeciwnie. Przyjmuję, że jedną z cech definicyjnych nauk humanistycznych jest właśnie ów pierwiastek aksjologiczny, podtrzymywany, ale też przekształcany, od czasów antycznych. Nauki humanistyczne tym się różnią od przyrodniczych, że w ich przypadku tzw. interesy poznawcze pozostają, co najmniej deklaratywnie, w ścisłej relacji z interesami społecznymi, w tym etycznymi i również politycznymi. Heinrich Rickert użył w tym kontekście określenia *Wertbeziehung*, „odniesienie do wartości”, o czym mowa będzie w następnej części artykułu.

***Bildung* i humanistyka niemiecka**

Podkreślany tu przeze mnie aksjologiczny wymiar nauk humanistycznych zyskał najpełniejszy wymiar na początku XIX wieku dzięki uczonym niemieckim oraz dzięki niemieckiemu typowi uniwersytetu humboldtowskiego wraz z ideą *Bildung*. Niemcy w XVII i w pierwszej połowie XVIII wieku pozostawali (poza nielicznymi wyjątkami) na marginesie europejskiego życia intelektualnego – w tym okresie pojawiło się wprawdzie grono wybitnych niemieckich muzyków⁹, ale filozofia, historia i przyrodznawstwo oświeceniowe pozostawało zdominowane przez Francuzów i, w mniejszym stopniu, Brytyjczyków. Jednak druga połowa XVIII wieku, wiek XIX i pierwsza połowa XX przebiegały, zwłaszcza w naukach humanistycznych, pod znakiem przytłaczającej dominacji uczonych niemieckich. I to oni (a konkretnie Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert i Wilhelm Dilthey) doprowadzą do metodologicznego usamodzielnienia się humanistyki, do zyskania przez nią pełnej „samoświadomości metodologicznej”. W jaki sposób do tego doszło?

.....
⁹ Bach i jego synowie, Buxtehude, Schütz, Telemann, Gluck i in.

Pod koniec XVIII wieku przedstawiciele niemieckiego oświecenia – zwłaszcza Goethe, Lichtenberg, Schiller i Wieland – pozostają pod wpływem tradycyjnie rozumianego humanizmu, traktowanego jako metoda samodoskonalenia i zdobywania wszechstronnej wiedzy o świecie. Wprowadzają jednak dwie nowe, ważne formy kształcenia humanistycznego: *Bildungsroman*, „powieść o formowaniu” (np. *Lata nauki Wilhelma Meistra Goethego*) oraz upowszechniają praktykę odbywania przez młodych ludzi podróży dydaktycznej, głównie do Włoch (pobył Goethego we Włoszech w latach 1786–1788 jest tego najlepszym przykładem, później, aż do połowy XIX wieku powielanym przez młodzież z innych krajów europejskich). Wszystko to jednak pozostaje poza obszarem humanistyki naukowej, uniwersyteckiej, aczkolwiek trzeba podkreślić, że nieco późniejsza niemiecka humanistyka zinstytucjonalizowana ochoczo czerpała z tych wzorców.

Przełomem dla humanistyki niemieckiej, a w konsekwencji dla humanistyki globalnej, była jednak przede wszystkim Rewolucja Francuska¹⁰ i wynikające z niej wojny napoleońskie. Prusy i inne państwa niemieckie zostały upokorzone przez Napoleona w 1806 roku nie tylko w wymiarze militarnym i czysto politycznym, ale również światopoglądowym. Pod wpływem tych wydarzeń zaczęła się kształtować niemiecka świadomość narodowa (która jednak nie jest przedmiotem tego wywodu) oraz szereg inicjatyw artystycznych, intelektualnych i naukowych zmierzających do stworzenia odrębnej, niemieckiej „drogi kulturowej” zdolnej przeciwstawić się dominacji kultury francuskiej. Polityczne i gospodarcze wątki tego zjawiska oczywiście pomijam. W 1813 roku, w czasie toczącej się wojny z napoleońską Francją, filozof Johann Gottlieb Fichte demonstracyjnie przerwał swoje wykłady i zaczął nawoływać młodzież do podjęcia walki zbrojnej. Był to bardzo bezpośredni przejaw owej tendencji, zdarzały się jednak przejawy bardziej subtelne, np. teoria pochodzenia języka i jego wpływu na rzeczywistość społeczną zaproponowana przez Johanna Gottfrieda Herdera jako alternatywa i wyzwanie dla oświeceniowych, a więc francuskich, uniwersalistycznych i ahistorycznych koncepcji językoznawczych. Szczególnie ważnym wydarzeniem było

.....
¹⁰ Bez względu na skrajne – negatywne czy pozytywne – oceny Rewolucji Francuskiej była ona wydarzeniem pod każdym względem przełomowym dla europejskiej rzeczywistości społecznej w ogóle.

jednak powołanie w 1809 roku¹¹ na wniosek Wilhelma von Humboldta uniwersytetu w Berlinie, zgodnie z jego projektem.

U źródeł idei uniwersytetu humboldtowskiego również leżała konfrontacja z kulturą francuską. Rewolucja doprowadziła do całkowitego przekształcenia systemu kształcenia we Francji – w 1794 roku powołano tam słynną *École Polytechnique*, a rok później *École Normale Supérieure*, której głównym zadaniem było kształtowanie elit politycznych. Napoleonowi jako dyktatorowi nie zależało na humanistach – potrzebował sprawnych administratorów, urzędników i inżynierów, toteż uczelnie akademickie i politechniki francuskie na długie lata zyskały charakter wybitnie praktyczny¹². Humboldt, przeciwnie, zamierzał stworzyć system edukacyjny oparty na ideałach dawnych *studia humanitatis*, jednak znacząco rozbudowanych i przekształconych do specyficznego, niemieckiego ideału *Bildung*.

Bildung to kolejne, po *paidei*, *humanitas* i *republique des lettres*, pojęcie kluczowe dla zrozumienia istoty nauk humanistycznych. Przede wszystkim *Bildung* nie jest synonimem „edukacji” i nie sprowadza się do niej. W języku niemieckim w zasadzie nie używa się odpowiedników angielskiego słowa *education*, tylko *Bildung* i wyrazów pokrewnych, np. przymiotnik *allgemeinbildende*, „ogólnokształcący”. Celowo staram się tutaj zarysować, a nieco niżej – jeszcze zaostriżyć, przeciwstawienie *education* i *Bildung*; przyjmuję bowiem, że ten drugi model stanowi podstawę nauk humanistycznych – nie ma humanistyki bez tej specyficznej formy światopoglądowej wywodzącej się z rzymskiej *humanitas*. Na tej samej zasadzie w języku polskim funkcjonuje rozróżnienie między słowem „edukacja” a „kształcenie”, gdzie to drugie jest (wprawdzie niedosłownym) odpowiednikiem niemieckiego *Bildung*. Celem nauk humanistycznych – w każdym razie w wymiarze procesu nauczania i uczenia się – nie jest tylko przekazanie informacji (edukacja), ale również ukształtowanie postaw w odniesieniu do wartości (kształcenie).

.....

¹¹ Faktycznie działalność dydaktyczną i naukową uniwersytet ten rozpoczął rok później.

¹² Toteż w okresie Rewolucji i pierwszego cesarstwa działało we Francji tak wielu wybitnych przedstawicieli nauk przyrodniczych i matematycznych (Laplace, Monge, Carnot, Ampère, Lamarck, Berthollet i in.). Prawdziwie wybitnych przedstawicieli nauk humanistycznych Francja doczekała się jednak dopiero w czasach Durkheima, Micheleta czy Renana, a i wtedy szła nieco inną drogą w postaci „nauk społecznych” zaproponowanych przez Comte’a.

Nie jest nim natomiast osiągnięcie celów praktycznych (techniczno-użytkowych). Brak zrozumienia tej fundamentalnej różnicy prowadzi, w moim przekonaniu, do formułowania szeregu niesłusznych zarzutów wobec nauk humanistycznych i do ich kryzysu. Wróć do tego wątku później.

Reforma szkolnictwa zaproponowana i wprowadzona przez Humboldta obejmowała wiele rozwiązań funkcjonujących do dziś i traktowanych jako oczywiste, m.in. podział edukacji na stopnie (podstawowy, średni i wyższy) czy wprowadzenie roku akademickiego/szkolnego. Za dyscypliny wiedzy elementarne dla każdego stopnia kształcenia uznawał Humboldt matematykę, filologię oraz filozofię, przy czym warto zauważyć, że dwie ostatnie wchodziły w zakres klasycznych dyscyplin humanistycznych. Oczywiście Humboldt nie wymyślił i nie wprowadził tych wszystkich reform sam. Do grona współczesnych mu niemieckich reformatorów szkolnictwa należeli również m.in. wybitni pedagodzy Johann Heinrich Pestalozzi i Johann Vollbendig, a także przywoływany już Johann G. Fichte, pierwszy rektor berlińskiej uczelni, który akurat polemizował z Humboldtem w kwestii określenia stopnia, w jakim państwo powinno mieć wpływ na działalność uniwersytetu. Fichte opowiadał się za ingerencją państwa, podczas gdy Humboldt i Friedrich Schleiermacher byli temu zdecydowanie przeciwni¹³.

Kategorią nadrzędną, spajającą wszystkie elementy uniwersytetu humboldtowskiego, było jednak *Bildung*. Samo pojęcie wprowadził do języka niemieckiego (czy raczej wówczas *althochdeutsch*) mistyk nadreński Mistrz Eckhart (*Meister Eckhart*) w XIV wieku. Co ciekawe, nie znalazło ono jednoznacznego odpowiednika w języku angielskim: najczęściej przekładane jest jako *self-formation*, *self-perfection* lub *self-cultivation* (Bohlin, 2008). Henrik Bohlin stara się zdefiniować *Bildung* jako „(...) a word which in its most literal sense means formation, but which here refers more specifically to formation or cultivation, in education or otherwise, of human moral virtues and other capacities” (2008, s. 3). Trudno ustalić w sposób jednoznaczny wyraźną granicę semantyczną między *Bildung* a *education*. Zapewne

¹³ Pogląd Humboldta i Schleiermachera był poniekąd bliski idei uniwersytetu społecznego: działalność uczelni miała być finansowana przez „naród”, na rzecz którego ona działa. W praktyce jednak na utrzymanie uniwersytetów typu humboldtowskiego łożyło państwo.

education ma zakres szerszy i oznacza w ogóle każdy proces uczenia się i nauczania, podczas gdy *Bildung* zawiera dodatkowo (1) silny element moralno-światopoglądowy i (2) jednoznacznie łączy się z europejską (a w każdym razie kontynentalną) tradycją nauk humanistycznych. Zdaniem Humboldta oznacza ono „(...) the highest and most harmonious development of Man's powers to a complete and consistent whole” (1993, s. 10). W jednym ze swoich wczesnych szkiców (z lat 1793–1794) opisuje kształcenie jako „the linking of the self to the world to achieve the most general, most animated, and most unrestrained interplay, (...) the interplay between his [man's] receptivity and his self-activity” (2000, s. 58–60). Podobną, choć bardziej abstrakcyjną koncepcję kształcenia przedstawiał również np. Georg W.F. Hegel.

W praktyce działalność uniwersytecka oparta na tych zasadach polegała na realizacji postulatu jedności nauki i nauczania (*Einheit von Lehre und Wissenschaft*). „Ma to, zdaniem Humboldta, (...) ten dobry skutek, że nauka staje się bardziej niezależna od państwa, które lubi popierać doraźne potrzeby, nie interesując się zbytnio podstawami nauk, a tym samym ich rozwojem w przyszłości” (Sauerland, 2008, s. 30). W konsekwencji, jak pisał Humboldt, „the university teacher is therefore no longer a teacher and the student no longer someone merely engaged in the learning process but a person who undertakes his own research, while the professor directs his research and supports him in it” (1906–1936, s. 261). Warunkami sprzyjającymi działaniu pracowników uniwersytetu miały być: samotność (dziś powiedzielibyśmy raczej: dysponowanie swoim czasem), wolność i współdziałanie bez wyraźnego celu i przymusu.

Jak się okazało, uniwersytet typu humboldtowskiego był idealnym środowiskiem dla nowożytnych nauk humanistycznych. Nic również dziwnego, że – jak już wcześniej wspomniałem – niemiecka humanistyka, zakotwiczona w tego typu instytucji i odwołująca się do przywołanych wyżej ideałów, odnosiła w XIX i XX wieku tak spektakularne sukcesy. Oczywiście nie wszystkie idee Humboldta i innych reformatorów zostały wprowadzone w życie: „(...) należy podkreślić, iż wolność w nauczaniu i uprawianiu badań według własnych wyobrażeń były realizowane właściwie tylko w ramach wydziału filozoficznego, w dużo mniejszym stopniu na prawie, a w minimalnym w medycynie, nie mówiąc już o wydziale

teologicznym”, pisze Karol Sauerland, ale podkreśla jednocześnie, że „władze nie wróciły do dawnej praktyki jak najszybszego przygotowania studentów do wykonywania wąsko pojętego zawodu. Nie przejęły też wprowadzonego przez Napoleona wzoru francuskiego, w którym liczyła się przede wszystkim skuteczność” (s. 33). Był to niewątpliwym sukces Humboldta, a zarazem tendencja, która doprowadziła do pełnej autonomizacji nauk humanistycznych nie tylko w zakresie instytucjonalnym, ale również merytorycznym i metodologicznym.

Celem kształcenia (*Bildung*) nie było wpojenie uczniom wiedzy praktycznej zgodnie z wytyczonym *a priori*, ściśle przestrzegającym programem nauczania. Wydziały humanistyczne – filozoficzne, filologiczne, historyczne itd. – nie były mylone ze „szkołami zawodowymi”; pracownicy takich wydziałów realizowali praktyki badawcze i dydaktyczne wedle własnego uznania, a nie zgodnie z ogólnie wyznaczonymi „sylabusami”; studenci nie realizowali zaś narzuconego im programu, lecz dopasowywali go do własnych potrzeb i zainteresowań we współpracy z wykładowcami. Schleiermacher wyrażał wątpliwości, czy wydział medyczny powinien wchodzić w skład humboldtowskiego uniwersytetu, jako że jego celem było jedynie przekazywanie konkretnych umiejętności, nie zaś poznanie (*Erkenntnis*).

W drugiej połowie XIX wieku proces usamodzielniania się nauk humanistycznych osiągnął apogeum. Dysponując solidnym zakotwiczeniem instytucjonalnym, humaniści zaczęli domagać się dla swojej dyscypliny autonomii metodologicznej, co wyrażało się postulatem uczynienia z humanistyki „nauki” jako równorzędnego partnera dla nauk przyrodniczych (*Naturwissenschaften*). Do tego czasu nauki humanistyczne i przyrodnicze pozostawały zasadniczo jako całość. Niemieckie słowo *Wissenschaft* miało pierwotnie charakter neutralny i oznaczało w ogóle wszelką wiedzę naukową, teoretyczną (w przeciwieństwie do wiedzy praktycznej)¹⁴. Dopiero w pierwszej połowie XIX wieku dokonano się rozróżnienie na *Geisteswissenschaften* (dzisiejsze nauki humanistyczne) i *Naturwissenschaften*. Szkoda, że współczesny język angielski jest pod tym

.....
¹⁴ W taki sposób pojęciem tym posługiwał się jeszcze np. Fichte, pisząc swoją *Wissenschaftslehre* (Teorię wiedzy).

względem mniej elastyczny i słowo *science* rezerwuje w zasadzie tylko dla nauk przyrodniczych.

Przyrodoznawstwo, również przeżywające niezwykły rozkwit, było wówczas całkowicie zdominowane przez metodologię pozytywistyczną (naturalistyczną, esencjalistyczną). Co więcej, zgodnie z postulatami formułowanymi przez m.in. Johna Stuarta Milla czy Auguste'a Comte'a również humanistyka miała być uprawiana według tych samych, naturalistycznych reguł. Naturalizm można zdefiniować za Royem Bhaskarem następująco: „naturalism may be defined as the thesis that there is (or can be) an essential unity of method between the natural and the social sciences. It must be immediately distinguished from two species of it: reductionism, which asserts that there is an actual identity of subject-matter as well; and scientism, which denies that there are any significant differences in the methods appropriate to studying social and natural objects” (1998, s. 2). Tak rozumiany naturalizm-pozytywizm stał się w drugiej połowie XIX wieku przedmiotem krytyki ze strony niemieckich filozofów i historyków, przede wszystkim Wilhelma Diltheya, Johanna G. Droysena, Heinricha Rickerta oraz Wilhelma Windelbanda.

Dilthey wystąpił z postulatem odróżnienia nauk realizujących funkcję wyjaśniania (*Erklären*), czyli przyrodniczych (*Naturwissenschaften*), od nauk realizujących funkcję rozumienia (*Verstehen*), czyli – jak to wówczas określano pod wpływem Hegla – „nauk o duchu” (*Geisteswissenschaften*), czyli nauk humanistycznych lub społecznych. Do nauk opartych na rozumieniu zaliczył: historię, ekonomię polityczną, nauki o prawie i państwie, religioznawstwo, literaturoznawstwo, teorię sztuk plastycznych i muzyki, filozofię (Dilthey, 2004, s. 20). Łączyć je miało fenomenalistyczne założenie, zgodnie z którym przedmioty tych dyscyplin dostępne są nie jako zewnętrzne „fakty”, lecz tylko na drodze „przeżycia” (czyli aktu rozumienia, będącego z kolei głównym przedmiotem hermeneutyki). O ile więc w przyrodoznawstwie w procesie poznania (polegającym na wyjaśnianiu) ustala się fakty, o tyle w humanistyce, zdaniem Diltheya, w wyniku rozumienia powstaje „obiekt duchowy”. Dziś powiedzielibyśmy, że przedmioty nauk humanistycznych należą do rzeczywistości społeczno-kulturowej, a nie fizycznej. Rozumiejąca funkcja nauki miała pozwolić na „wymancypowanie” się nauk o duchu i ukonstytuowanie się ich jako prawomocnej gałęzi wiedzy naukowej, niezależnej od

przyrodoznawstwa. W analogiczny sposób Droysen nawoływał do odróżnienia dziedziny przyrodoznawstwa od historii.

Zwłaszcza Rickert i Windelband, kontynuując propozycje Diltheya, ugruntowali zwrot antynaturalistyczny, upatrując specyfiki i odrębności nauk humanistycznych – z historią na czele – w „odniesieniu do wartości” (*Wertbeziehung*). Rickert ujmował jednak wartości w sposób obiektywistyczny (uniwersalistyczny), jako przyjmowane i uznawane przez całą daną społeczność, ale samoistne i niezależne od niej w sensie poznawczym i ontologicznym. W obiektywnym statusie wartości (i kultury jako takiej) szukał uzasadnienia odrębności i swoistości metodologicznej historii. Windelband, przedstawiciel neokantowskiej szkoły badeńskiej, obrał zaś nieco inny kierunek ustalenia specyfiki nauk humanistycznych. W przeciwieństwie do fenomenologiczno-psychologicznych kryteriów Diltheya wyszedł od wskazania istotnego podobieństwa łączącego humanistykę z matematyką i logiką: w przeciwieństwie do nauk przyrodniczych ich celem nie jest wiedza o danych doświadczenia, nie wymagają one więc udziału zmysłów. Jednak podział Diltheyowski był, jego zdaniem, niedoskonały, jako że nie uwzględniał *casusu* psychologii (której przedmiotem jest wprawdzie człowiek, ale metody badawcze czerpie ona z przyrodoznawstwa). Windelband zaproponował więc przyjęcie kryterium nie przedmiotu, lecz celów poznawczych i metodologii. Dokonał więc podziału na nauki nomotetyczne i idiograficzne, gdzie te pierwsze służyłyby opisywaniu praw przyrody i tego, co ogólne, drugie natomiast – faktów (społecznych) i tego, co szczegółowe (Windelband, 1992). Nauki idiograficzne (utożsamiane z Diltheyowskimi naukami humanistycznymi) koncentrują się na szczegółowych zjawiskach subiektywnych, zmiennych i unikatowych (np. wydarzenia historyczne); nauki nomotetyczne natomiast dotyczą tego, co powtarzalne, ogólne, przewidywalne i podlegające prawom (prawidłowościom).

Kiedy Windelband przedstawiał tę propozycję w ramach swojej inauguracji na urząd rektora w 1894 roku, nauki humanistyczne osiągnęły apogeum. Poza Fryderykiem Nietzschem żaden humanista nie przypuszczał wtedy chyba, że z wolna nadciąga światowy kryzys. Już za kilka dekad optymizm humanistów miał zostać nieodwracalnie podważony: miało się okazać, że cywilizowany, racjonalny i postępowy *Homo* jest w stanie spalić drugiego *Homo* w piecu tylko dlatego, że ten drugi jest „inny”.

Konsekwencje i wnioski

Podobnie jak wcześniej Rewolucja Francuska, tak II wojna światowa okazała się punktem zwrotnym dla bardzo wielu aspektów rzeczywistości społeczno-kulturowej w Europie – również dla nauki i dla humanistyki w szczególności. Niemieckie nauki humanistyczne doznały głębokiego kryzysu: w latach 30. XX wieku wielu uczonych albo emigrowało w obawie przed represjami władz nazistowskich, albo (w mniejszym lub większym stopniu) ulegało narodowosocjalistycznej ideologii. Pierwsza połowa ubiegłego stulecia była również okresem największych tryumfów przyrodoznawstwa z fizyką na czele: nadeszła epoka atomu, lotnictwa i telekomunikacji. I wreszcie w tym okresie doszło do starcia wielkich systemów ideologicznych: faszyzmu i nazizmu, komunizmu i liberalnej demokracji, przy czym dwa ostatnie wyszły z tego starcia zwycięsko, w konsekwencji jednak doszło do „zimnej wojny” między przeciwnymi obozami różniącymi się światopoglądowo, politycznie, gospodarczo i ekonomicznie. Te trzy główne czynniki: (1) wojna wraz z Holocaustem i zbrodniczą polityką nazistów, (2) technicyzacja i industrializacja życia codziennego znamionująca sukces nauk przyrodniczych oraz (3) wpływ potężnych ideologii miały olbrzymi wpływ na samoświadomość przedstawicieli nauk humanistycznych.

W połowie stulecia oddziaływanie tych trzech czynników znalazło wyraz w m.in. dramatycznym pytaniu postawionym przez Emmanuela Levinasa: jak możliwa jest filozofia (czy szerzej: humanistyka) po Holokauście? Max Horkheimer i Theodor Adorno, przedstawiciele szkoły frankfurckiej, uświadomili sobie porażkę idei oświecenia, racjonalizmu i modernizmu¹⁵. Podobne, choć nieco inaczej sformułowane wątpliwości wyrażał Martin Heidegger, przypominając pytanie zadane przez romantycznego poetę, Friedricha Hölderlina: „cóż po poecie w czasie marnym?” (2004). Heidegger w późnym okresie swojej działalności filozoficznej również dostrzegł potencjalne zagrożenia wynikające z dominującej w XX wieku roli techniki, stanowiącej poważne zagrożenie dla kultury, sztuki i filozofii. Wtórowali mu m.in. Odo Marquard, Herbert Marcuse, Neil Postman czy Erich Fromm.

.....

¹⁵ Adorno twierdził analogicznie do Levinasa, że „pisanie poezji po Auschwitz jest barbarzyństwem” (*Nach Auschwitz noch ein Gedicht zu schreiben ist barbarisch*).

Problemu upatrywano nie tyle w samym postępie technologicznym, ile głównie w jego wpływie na strukturę społeczną, na wrażliwość estetyczną, na tzw. kulturę wysoką, wypieraną przez kulturę masową.

Wobec kryzysu humanistyki niemieckiej do głosu doszli raz jeszcze (w latach 50. i 60. XX wieku) humaniści francuscy reprezentujący nowe nurty: egzystencjalizm, personalizm, dekonstrukcjonizm i szeroko pojmowany postmodernizm. W odniesieniu do dwóch pierwszych (egzystencjalizm i personalizm) trudno mieć wątpliwości, czy nurty te stanowiły (lub stanowią) kontynuację i rozwinięcie przedwojennych nauk humanistycznych. Jean-Paul Sartre stwierdził wprost, że „egzystencjalizm jest humanizmem” (2007).

Jednak w przypadku poststrukturalizmu i postmodernizmu sprawa nie jest oczywista. Należy w związku z tym pamiętać o tym, że już na przełomie XVIII i XIX wieku doszło do odróżnienia humanizmu jako prądu światopoglądowego, zazwyczaj świeckiego i jak najbardziej modernistycznego, od nauk humanistycznych. Oczywiście nie były one sobie przeciwstawne, jednak nie każdy człowiek podziwiający wartości humanizmu musi być przedstawicielem nauk humanistycznych. Poststrukturaliści i postmoderniści zakwestionowali tradycyjne, nowożytne ujęcie człowieka jako *animal rationale*. Kategorie „natury ludzkiej”, „postępu” czy „prawdy obiektywnej” postawiono pod znakiem zapytania lub odrzucono. Podważona została zasada dominacji rozumu (logocentryzmu), ostatecznie rozstano się z kartezjańskim dualizmem psychofizycznym, zakwestionowano też zasadność budowania systemów wiedzy typu heglowskiego. Model człowieka – antropocentryczny, racjonalistyczny i chronicznie optymistyczny – zdezaktualizował się, choć nie bez oporów. Bardziej współczesne propozycje, jak choćby posthumanizm, przypieczętowały los nowożytnej wizji *Homo*.

Czy więc postmodernizm i poststrukturalizm to nadal „humanistyka”? Nie pokuszę się o jednoznaczne rozstrzygnięcie i uargumentowanie tego problemu w tym miejscu, jednak uważam, że tak. Jeżeli podstawową cechą nauk humanistycznych miałyby być ich przedmiot, czyli „człowiek”, to podważenie tradycyjnej koncepcji człowieka eliminowałoby te i tym podobne nurty z kręgu humanistyki. Czy jednak istotnie właśnie przedmiot, „człowiek”, jest cechą wyróżniającą nauki humanistyczne? Sądzę, że – wbrew pozorom – nie. Wszak „człowiek” jest również przedmiotem nauk przyrodniczych (medycyny, biologii,

fizjologii, antropologii fizycznej itp.). Być może należałoby poszukać innego zestawu cech definiujących humanistykę. Byłyby nimi, w moim przekonaniu, raczej jej cele i postulaty niż ich przedmiot. Do tych celów i postulatów zaliczyłbym po pierwsze i najważniejsze, ideał kształcenia (*Bildung*), bez którego przyrodoznawstwo może się obejść – humanistyka zaś nie. Po drugie, wyróżnikiem nauk humanistycznych jest ich oddziaływanie społeczne, lecz nie w wymiarze technologiczno-użytkowym. Humanistyka jest żywa o tyle, o ile pełni funkcję formacyjną (niekoniecznie ideologiczną). I wreszcie po trzecie: humanistyka nie przynosi korzyści analogicznych do tych, jakie płyną z technologii i nauk przyrodniczych (czyli wymiernych). Przy takich założeniach nie tylko egzystencjalizm czy personalizm, ale również poststrukturalizm i postmodernizm można więc – moim zdaniem – uznać za współczesne nurty nauk humanistycznych.

Poglądy egzystencjalistów, dekonstrukcjonistów oraz innych francuskich (i nie tylko) humanistów napotkały jednak znamienny, wieloaspektowy opór. Po pierwsze, spotkały się z zarzutem „nienaukowości”. „To nie jest nauka” – taki sąd był (i nadal jest) wydawany wielokrotnie pod adresem Derridy, Deleuze’a, Foucaulta, Ankersmita i wielu innych. Sam anglojęzyczny termin „nauka” (*science*) został niejako zagarnięty przez przyrodoznawstwo tak, jakby ustalenia Diltheya, Windelbanda i Rickerta nagle przestały obowiązywać. Pokazuje to, że z dawnej jedności nauk przyrodniczych i humanistycznych pozostało bardzo niewiele albo zgoła nic. Istotnie, humanistyka (także współczesna) nie jest nauką opartą na opisie fizycznym, badającą fakty konstytuujące przyrodę i odkrywającą rządzące nią prawa. Ale nie znaczy to, że nie jest nauką w ogóle. Mimo to dokonania współczesnych humanistów były i wciąż są często podważane, wyśmiewane czy oskarżane o „nieprzydatność”. Słynna prowokacja Alana Sokala z 1996 roku była poniekąd zabawna, ale zarazem świadczyła o przykrej arogancji i ignorancji ze strony niektórych przedstawicieli „świata nauki” pod adresem humanistów, w tym przypadku – postmodernistów¹⁶. Samo pojęcie „intelektualisty”, mające francuską proveniencję, zostało *de facto* zdegradowane i ośmieszone przez – choć przykro to

.....

¹⁶ Kuszące jest porównanie niesprawiedliwie krytycznych sądów pod adresem humanistyki z podobnymi opiniami na temat sztuki współczesnej. Prace Malewicza, Rothki czy Bacona są często uznawane za „niezrozumiałe” tudzież „pozbawione sensu” (w domyśle: nie są „prawdziwymi” dziełami sztuki, lecz „bohomasami”),

przyznać – naukowców anglojęzycznych. Dominacja krajów anglosaskich po zachodniej stronie „żelaznej kurtyny” niepokojąco często znajdowała wyraz w świecie nauki: anglosaska *science* zredukowała humanistykę w kontynentalnej Europie do roli drugo-, trzeciorzędnej, odmawiając jej naukowości, a anglosaski model wolnorynkowego kapitalizmu postawił pod znakiem zapytania jej opłacalność¹⁷.

Problem „złej prasy”, jaką cieszy się humanistyka po II wojnie światowej, ma również wymiar ekonomiczny. Skoro przestała ona być (jakoby) nauką, to – pojawia się myśl – być może nie wymaga wsparcia finansowego i administracyjnego ze strony instytucji publicznych w takim stopniu, jak solidne i obliczalne nauki przyrodnicze. Zarzut nienaukowości humanistyki został rozwinięty o zarzut jej nieprzydatności. Doktryna neoliberalna, a zwłaszcza wolny rynek, okazuje się mieć bardzo niewiele zrozumienia dla działalności badawczej, która nie przynosi wymiernych, policzalnych (i przeliczalnych) korzyści.

Jak starałem się jednak wcześniej wskazać, taki zarzut nie tylko kwestionuje, ale wręcz unieważnia całość nauk humanistycznych, jako że ich podstawową, fundamentalną cechą jest właśnie oderwanie od korzyści praktycznych, techniczno-użytkowych. Ich zadaniem (w wymiarze dydaktycznym) nie jest opracowywanie korzyści technologicznych, lecz kształtowanie osobowościowe i światopoglądowe uprawiających je podmiotów; tak samo (w wymiarze praktyk badawczych) ich celem nie jest skonstruowanie przysłowiowej „żarówki”, lecz zrozumienie (*Verstehen*) procesów społecznych i historycznych kształtujących rzeczywistość kulturową. Niestety, z perspektywy nauk przyrodniczych kategorie takie, jak „rozumienie”, „historia” czy „kultura” są traktowane jako semantycznie puste i tym samym zbędne, a z perspektywy wolnego rynku nie przedstawiają większej wartości. Humanistyka jest jednak, jak pisze Martha Nussbaum, przedsięwzięciem *non profit*; albo raczej należałoby powiedzieć, że

.....
 aczkolwiek ich sens jest przecież najzupełniej zrozumiały dla każdego, kto dysponuje choćby podstawową znajomością historii sztuki europejskiej.

¹⁷ Być może w tym przypadku należałoby uwzględnić konsekwencje relacji kolonialnych i postkolonialnych we współczesnej nauce, zwłaszcza na zetknięciu nauki anglosaskiej z tzw. kontynentalną. Również *casus* postrzegania nauki w krajach tzw. „nowej Europy” byłby niezmiernie ciekawym polem badań w tym zakresie.

profity płynące z humanistyki nie powinny być mylone z profitami gospodarczymi czy technologicznymi.

W moim przekonaniu kryzys humanistyki, którego niektóre okoliczności przypominałem wyżej w bardzo skrótowej formie, wynika z jej niezrozumienia. Dotyczy to również samych humanistów, którzy często nie potrafią określić własnej tożsamości i w konsekwencji, mniej lub bardziej świadomie, porzucają niektóre z jej postulatów, chociażby humboldtowski ideał jedności nauki i nauczania. Wówczas, jak sądzę, humanistyka pozbawiona funkcji *Bildung* faktycznie staje się nieprzydatna – traci bowiem rację swojego funkcjonowania. A *republic of letters* zmienia się ze zrzeszenia uczonych w grono „funkcjonariuszy” realizujących badania jałowe, bo pozbawione jakiegokolwiek oddziaływania na społeczeństwo. Niezrozumienie humanistyki, jej celów, jej zalet i jej ograniczeń dotyczy wszakże nie tylko samych humanistów, ale również (może nawet przede wszystkim) naukowców reprezentujących inne, niehumanistyczne dyscypliny, a także polityków. Poprzez to ona sama doznaje kryzysu. Według Paula Jaya (2014) humanistyka współczesna jest w takim właśnie stanie, ale zdaniem tego badacza nie jest to niczym nowym ani szczególnie niepokojącym. Twierdzi on bowiem, że humanistyka zawsze znajdowała się w stanie permanentnego kryzysu, który stawał się jej swoistym *modus vivendi*.

Jak wspominałem na samym początku tego artykułu, humanistyka nie pojawiła się znikąd wczoraj ani pięćdziesiąt lat temu. Nie zawsze funkcjonowała w taki sam sposób, zawsze – przynajmniej od XVI wieku – dysponowała jednak pewnym zestawem definiujących ją cech. Pod postacią *studia humanitatis*, *republique des lettres*, *Bildung*, czy nawet antycznej *paidei* humanistyka zawsze charakteryzowała się nie tym, że jej przedmiotem był „człowiek”; jest on bowiem przedmiotem również wielu nauk przyrodniczych. Humanistyka charakteryzowała się tym, że (1) postulowała ideał kształcenia jako wszechstronnego rozwijania kompetencji tak indywidualnych, jak i społecznych; (2) sytuowała siebie w bezpośredniej relacji z rzeczywistością społeczną, tzn. nie tylko opisywała ją, ale również wieloaspektowo na nią oddziaływała; (3) nie oferowała rozwiązań praktycznych (techniczno-użytkowych) ani bezpośrednich korzyści materialnych (gospodarczych, finansowych, technologicznych itd.). Można dyskutować, czy humanistyka jest niezbędna dla demokracji – jak twierdzi

Martha Nussbaum, czy może przeciwnie – jak postulował Richard Rorty – demokracja jest niezbędna dla humanistyki. Sądzę, że te dwie wartości są ze sobą wzajemnie i nierozzerwalnie sprzężone, a kryzys demokracji nie pozostaje zjawiskiem niezależnym od kryzysu humanistyki.

Literatura

- Baron, H. (1955). *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton: Princeton University Press.
- Bohlin, H. (2008). Bildung and Moral Self-Cultivation in Higher Education, *Forum on Public Policy*, 2, 1–10.
- Bhaskar, R. (2008). *The possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, London: Routledge.
- Bruni, L. (1912). *De studiis et litteris* (tłum. W. H. Woodward). W: W. H. Woodward, *Vittorino da Feltre and Other humanist Educators*, Cambridge.
- Brzeziński, J. M. (2002). Pytania do nauk humanistycznych i społecznych, *Nauka*, 2, 73–81.
- Brzeziński, J. M. (2009). Czy nauki humanistyczne i społeczne są dostatecznie naukowe, aby je należycie finansować z budżetu państwa?, *Nauka* 1, 75–81.
- Burke, P. (1990). *French Historical Revolution: The Annales School 1929–1989*, Stanford: Stanford University Press.
- Burke, P. (1993). *The Art of Conversation*. Cambridge: Polity Press.
- Burke, P. (2012). The Republic of Letters as a Communication System. *Media History*, 18, 395–407.
- Chadwick, H. (1994). Humanität. W: E. Dassmann (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart.
- Craveri, B. (2005). *The Age of Conversation*. *New York Review Books*, New York.
- Darnton, R. (1989). *Revolution in Print: the Press in France 1775–1800*, Berkeley: University of California Press.
- Domański, J. (1999). Czym były studia humanitatis? *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, XLIII, s. 7–28.

- Dilthey, W. (2004). *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych* (tłum. E. Paczkowska-Łagowska). Gdańsk: słowo / obraz terytoria.
- Fish, S. (2008). *Save the World on Your Own Time*, Oxford: Oxford University Press.
- Giustiniani, V. R. (1985). Homo, Humanus and the Meaning of "Humanism". *Journal of the History of Ideas*, 46(2), 167–195.
- Goodman, D. (1996). *The Republic of Letters. A Cultural History of the French Enlightenment*. London: Cornell University Press.
- Hankins, J. (2000). *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1977). Die Frage nach Technik. W: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (2004). Hölderlin i istota poezji. W: M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina* (tłum. S. Lisiecka). Warszawa: KR.
- Humboldt, W. von. (wyd. 1903–1936). *Gesammelte Schriften*, t. I–XVII. Berlin.
- Humboldt, W. von. (wyd. 1993). *The Limits of State Action*. Indianapolis: Liberty Found.
- Humboldt, W. von. (wyd. 2000). *Theorie der Bildung des Menschens*. W: Westbury et al., *Teaching as a Reflective Process. The German Didaktik Tradition*. New Jersey: Mahwah.
- Jay, P. (2014). *The Humanities „Crisis” and the Future of Literary Studies*. New York: Palgrave MacMillan.
- Kristeller, P. O. (1985). Ruch humanistyczny (tłum. G. Błachowicz). W: P. O. Kristeller, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kronmann, A. (2008). *Education's End: Why Our Colleges and Universities Have Given Up on the Meaning of Life*. New Haven: Yale University Press.
- Mandelbaum, M. (1965). The History of Ideas, Intellectual History and the History of Philosophy. *History and Theory*, 5, 33–66.
- Markowski, M. P. (2011). Humanistyka: niedokończony projekt. *Teksty Drugie*, 6, 13–28.
- Marquard, O. (1994). O nieodzowności nauk humanistycznych. W: O. Marquard, *Apologia przypadkowości* (tłum. K. Krzemieniowa). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mayer, J. (1951). *Humanitas bei Cicero*. Freiburg.

- Nussbaum, M. (2010). *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton: Princeton University Press.
- Pawlak, W. (2010). Z dziejów pojęcia *humanitas* (do wieku XVII). W: A. Nowicka-Jeżowa (red.), *Humanitas w kulturze polskiej. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa 2009.
- Reinalter, H., Eder, M. (2011). *Krise der Geisteswissenschaften?* Weimar: VDG.
- Rorty, R. (1999). The Humanistic Intellectual. Eleven Theses. W: R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books.
- Sartre, J.-P. (2007). *Existentialism is a Humanism*. New Haven: Yale University Press.
- Sauerland, K. (2008). Idea uniwersytetu: aktualność tradycji Humboldta? *Przegląd Pedagogiczny*, 1, 29–37.
- Schadewaldt, W. (1973). *Humanitas Romana*. W: W. Schadewaldt, *Aufstieg and Niedergang der Römischen Welt*, Frankfurt am Main.
- Sinko, T. (1960). *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Windelband, W. (1992). Historia a nauki przyrodnicze (tłum. J. Miziński). W: Z. Cackowski, M. Hetmański (red.), *Poznanie: antologia tekstów filozoficznych*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo.