

Maciej Kostyra

## HERETYCKI WYMIAR SAMOKSZTAŁCENIA (*BILDUNG*)<sup>1</sup>

### WPROWADZENIE

W niniejszym artykule przedstawiam przeobrażenie się dogmatycznego kształcenia religijnego w heretyckie samokształcenie (*Bildung*). W niemieckim kręgu kulturowym być ukształtowanym (*Bildung*) znaczyło być religijnym. Szczególnie istotne w odniesieniu do niemieckiego pojęcia samokształcenia są: jego religijne pochodzenie oraz nieprzekładalność na inne nowożytne języki europejskie. Okazuje się bowiem, że tłumacząc *Bildung* jako angielskie *education* tracimy z pola widzenia najważniejszy wymiar niemieckiego słowa, a mianowicie samokształcenie. Zarówno wtedy, gdy próbuje się zredukować samokształcenie (*Bildung*) do wykształcenia, jak i wtedy, gdy przeciwstawia się to pojęcie jako kulturę naturze, zagubieniu ulega wymiar kształcenia stanowiący funkcję indywidualnych uwarunkowań naturalnych.

Włączenie tychże uwarunkowań w obręb jednostkowej jaźni odbywa się jedynie na drodze autorefleksji. Istnieją zatem pewne dobra, które można zdobyć tylko w autorefleksji. Ruch kształcenia (*Bildung*) odbywa się od wewnątrz do zewnątrz (przeciwnie aniżeli w przypadku wychowania). Protest przeciwko biernemu wychowaniu obywatelskiemu (ograniczonemu do wąsko pojętego obszaru *societas civilis*) zgłaszali Francois Bacon, sir Thomas Browne oraz Jeremy Bentham. Emancypacja ograniczona do posiadania równych praw cywilnych (vide: Kodeks Napoleona) nie satysfakcjonowała tych, którzy byli na tyle odważni, aby poszukiwać autoemancypacji<sup>2</sup>. Celem tego samokształcenia było stworzenie kultury społecznej (*universitas*) jako

---

<sup>1</sup> Artykuł jest częścią projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

<sup>2</sup> Por. R. Koselleck, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Warszawa 2009, s. 205.

połączenia autorefleksji z kulturowymi dokonaniem wspólnoty, a zatem przekraczającej ograniczenia elitarnego kształcenia obywatelskiego. Jeśli bowiem celem samowychowania jest dojrzałość, a więc osiągnięcie autonomii moralnej przez jednostkę, to nie może ona być w tym zakresie całkowicie zdeterminowana przygodnościami danej cywilizacji. Jak podkreśla Reinhart Koselleck „cechą charakterystyczną niemieckiego pojęcia kształcenia jest wręcz to, że nie zostało ono skonceptualizowane na sposób specyficznie polityczny czy obywatelski, ale pierwotnie w sferze teologicznej”<sup>3</sup>.

Jeden z pierwszych niemieckich pedagogów – Friedrich Paulsen podkreślał, że kierunek kształcenia powinien przebiegać od wnętrza do tego, co zewnętrzne. Podstawy kształcenia nie stanowią wiadomości encyklopedyczne, lecz żywotne siły poznawania i działania, które stanowią o dynamice form życia.

## WIARA REFLEKSYJNA JAKO HEREZJA

Kant, pisząc w 1793 roku w swoim późnym dziele pod tytułem *Religia w obrębie samego rozumu*, że „pośród wszystkich «religii powszechnych», jakie kiedykolwiek istniały, jedynie chrześcijaństwo jest religią «moralną»”<sup>4</sup>, położył podwalinę pod „herezję spełnioną”, czyli świecką wiarę refleksywną, która swój punkt kulminacyjny osiągnęła w Hegla pojęciu kształcenia integrującego (*Bildung*). Kant wyróżnił dwa źródła religii. W pierwszym przypadku opiera się ona na boskiej pomocy i atencji, zaleca modlitwy i dyscyplinę pragnienia, w jej ramach nawet najbardziej występny człowiek spodziewa się odpuszczenia win. W drugim przypadku religia jest moralna (*moralische*), ponieważ na jej gruncie wymaga się od człowieka dobrych uczynków (i to bez względu na jego udział w wiedzy zbawczej), podejmowania wysiłku w celu uzyskania bożej pomocy. Koncepcja religii moralnej Kanta stanowi zatem odpowiednik wiary refleksywnej (*reflektierende*), a więc takiej, która jest niezależna od objawienia historycznego i co najistotniejsze daje się uzgodnić z racjonalnością czystego rozumu praktycznego. W opinii Kanta do miana religii prawdziwie moralnej aspiruje jedynie chrześcijaństwo, bowiem bezwarunkowa powszechność imperatywu kategorycznego jest ewangeliczna. A zatem możliwość uwolnienia wiary refleksywnej zawarta jest już w spostrzeżeniu, że czystej moralności i chrze-

<sup>3</sup> Ibidem, s. 119–120.

<sup>4</sup> *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacques'a Derridę i Giannię Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias i Vincenzo Vitiello*, tłum. M. Kowalska et al., Warszawa 1999, s. 17.

ścijaństwa nie można od siebie odseparować ani na poziomie istoty, ani na poziomie pojęcia<sup>5</sup>. Wobec powyższego idea niechrześcijańskiej moralności byłaby absurdem, bowiem transcendowałaby tak intelekt, jak i rozum.

Z perspektywy religii moralnej dobra wola jest ważniejsza aniżeli wiedza<sup>6</sup>. Jak podkreśla Jacques Derrida w ten sposób wiara refleksyjna „przeciwstawia się [...] wierze dogmatycznej (*dogmatische*). Jeśli odcina się od owej wiary dogmatycznej, to dlatego, że wiara ta pretenduje do wiedzy, a tym samym nie uwzględnia różnicy między wiarą i wiedzą”<sup>7</sup>.

Konkluzje Kanta mogą wydawać się na pierwszy rzut oka zgoła nieoczekiwane. Postępowanie moralne, czyli podporządkowanie się dobrej woli nie wymaga istnienia Boga, a co więcej – jest tym czystsze, im mniejsza jest jego zależność od wiedzy zbawczej. Należy zatem działać tak, jak gdyby Boga nie interesowało zbawianie ludzi, jak gdyby Bóg odszedł ze świata. Jak zauważa Derrida:

[...] pojęcie „postulatu” rozumu praktycznego, pozwalające pomyśleć (ale także zawiesić w teorii) istnienie Boga, wolność i nieśmiertelność duszy, jedność cnoty i szczęścia, zapewnia jednocześnie to radykalne rozłączenie i bierze w sumie na siebie racjonalną i filozoficzną odpowiedzialność [...] za to opuszczenie<sup>8</sup>.

W ujęciu Kanta chrześcijaństwo jest śmiercią Boga.

W ramach chrześcijaństwa dogmatycznego cnota pełniła rolę służebną względem woli bożej (prawodawczej). Alasdair MacIntyre podkreśla, że

[...] wspólnota, która własnemu życiu nadaje kształt dążenia ku wspólnemu dobru, stanowiącemu dla niej zespół wspólnych zadań do wykonania, musi wyrażać swoje życie moralne za pomocą cnot oraz prawa. Być może sugestia ta stanowi [...] klucz do wyjaśnienia późniejszych losów stoicyzmu; wobec zaniku takiej wspólnoty bowiem – podobnie jak wskutek zaniku siły sprawczej, która doprowadziła do zastąpienia państwa-miasta jako formy życia politycznego najpierw przez królestwo macedońskie, a później imperium rzymskie – przestało również istnieć jakkolwiek racjonalny związek pomiędzy cnotami i prawem. Przestało już istnieć rzeczywiście, wspólne dobro, pozostały jedynie dobra indywidualne. Dążenie do jakiegokolwiek prywatnego dobra, które w takich okolicznościach musi często popadać w konflikt z dobrami innych ludzi, będzie również popadało w sprzeczność z wymogami prawa moralnego. Dlatego też, jeżeli przestrzegam prawa, nie mogę dopuszczać do głosu własnej osobowości. Celem tego prawa nie może być osiągnięcie jakiegoś dobra leżącego poza prawem, teraz bowiem okazuje się, że takie dobro nie istnieje<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Por. *ibidem*, s. 19.

<sup>6</sup> Por. *ibidem*, s. 18.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 19–20.

<sup>9</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1994, s. 307.

Arystoteles posługiwał się pojęciem dobrej praktyki (*eupraxia*). W jego ujęciu rzetelne wykonanie określonego zadania jest motywowane pragnieniem zaprezentowania się pośród ludzi w określony sposób. Wybór jednej z wielu możliwości „pokazywania się” we wspólnocie (*polis*) wymaga posiadania zdolności wyboru (*prohairesis*). Arystoteles podaje dwie zasady (*archai*) wyboru: pragnienie oraz *logos*.

*Prohairesis* (προαίρεσις)<sup>10</sup> po raz pierwszy pojawia się w *Etyce nikoma-chejskiej* i stanowi prefigurację chrześcijańskiej woli. Jak zauważa Hannah Arendt:

*Prohairesis*, władza wyboru, jest poprzedniczką woli. Otwiera ona dla ludzkiego umysłu pierwszą, niewielką i ograniczoną, przestrzeń, bez której byłby on wydany na łaskę dwóch przeciwstawnych, zwalczających się sił. Z jednej strony byłaby to siła samoochwyciwej prawdy, w stosunku do której nie posiadamy żadnej wolności zgadzania się lub niezgadzania. Z drugiej strony byłaby to siła namiętności i pożądań, kiedy to wydajemy się całkowicie zdominowani przez naturę, o ile rozum nie uwolni nas od tej dominacji<sup>11</sup>.

*Prohairesis* w dziełach Arystotelesa posiada co najmniej trzy znaczenia: 1. świadomy zamiar, przemyślany wybór, 2. stała predyspozycja nabyta wskutek obcowania z dobrymi ludźmi, 3. dążenie do ogólnoludzkich celów. Dzięki *prohairesis* możliwe jest praktyczne zastosowanie odpowiednich środków do osiągnięcia celu. Wedle Arystotelesa jest ona zasadą działania cechującą ludzi dojrzałych, to znaczy zdolnych do działań zamierzonych i przemyślanych. *Prohairesis* jest władzą sądenia, a więc nie dotyczy w żaden sposób tych zamierzeń, które są związane tylko z pragnieniami (*orexis*) takimi jak: pożądanie czy głód. Ocena moralna jest związana z tymi obszarami życia ludzkiego, które podlegają *prohairesis*. Określone działanie może być dobrowolne i celowe nawet wówczas, gdy podmiot nie jest w stanie przewidzieć jego skutków.

Chrześcijańska hierarchia cnót oraz grzechów wskazuje własności charakteru ludzkiego stanowiące pomoc bądź przeszkodę dla działającej w człowieku świętej woli. Jak zauważa MacIntyre:

[...] skłonności ludzkiej woli decydują, w jakim kierunku jednostka się zwróci. Wola jednak może tym bodźcom ulec albo nie. Nawet występność charakteru danego człowieka nie znaczy, że postąpi on w niewłaściwy sposób. Wszystko zależy od charakteru wewnętrznego aktu woli. Charakter zatem, stanowiący arenę, na której mogą ujawniać się cnoty i występki, staje się po prostu jeszcze jedną okolicznością zewnętrzną wobec

<sup>10</sup> C. Chamberlain, *The meaning of Prohairesis in Aristotele's Ethics*, „Transactions of the American Philological Association” 114 (1984), s. 147–157.

<sup>11</sup> Zob. H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat, Warszawa 2002, s. 97.

woli. Prawdziwym obszarem moralności jest tylko i wyłącznie wola. Proces interioryzacji życia moralnego, podkreślający znaczenie woli i prawa, odwołuje się nie tylko do określonych tekstów nowotestamentowych, ale także stoickich. Warto rozważyć nieco szerzej stoickie pochodzenie takiej koncepcji moralności, aby ujawnić napięcie pomiędzy moralnością cnót a moralnością prawa. W opozycji do koncepcji Arystotelesa, stoicy głosili, że *arete* oznacza jakąś jedną rzecz i że nie można posiadać jej tylko w części; albo ktoś posiada doskonałość, jakiej wymaga *arete*, albo jej nie posiada [...]. Kto posiada cnotę, ma także wartość moralną; człowiek nie posiadający cnoty jest moralnie bezwartościowy. Nie ma stopni pośrednich. Ponieważ cnota wymaga według stoików słusznego osądu, dobry człowiek jest także człowiekiem mądrym. [...] Stoicyzm nie jest jednak tylko krótkotrwałym epizodem kultury greckiej i rzymskiej; doktryna ta bowiem ustala pewien wzór dla wszystkich późniejszych europejskich koncepcji moralności, które posługują się pojęciem prawa po to, aby wyprzeć koncepcję cnót<sup>12</sup>.

W filozofii stoickiej *prohairesis* stanowi określenie jakości wyboru. Pojęcia takie jak: *prohairesis*, *prohairesis* oraz *aprohairesis* występują w *Diatrybach* Epikteta 168 razy i służą odróżnieniu istot ludzkich od nie-ludzkich. Prohairesis oznacza samookreśloną, suwerenną, autonomiczną, zdolną do posługiwania się wyrażeniami nadrzędną zdolność umysłową, której są podporządkowane pozostałe ludzkie zdolności<sup>13</sup>.

Św. Augustyn zaoponuje przeciwko konsekwencjom wypływającym ze stoickiej koncepcji woli. Wykluczy on możliwość, aby wola mogła posiadać przyczynę poza sobą<sup>14</sup>. Nie da się bowiem określić przyczyny woli bez popadnięcia w *regressus ad infinitum*. W ujęciu św. Augustyna wola zapewnia równowagę między rozumem a skłonnościami cielesnymi (naturalnymi). Staje się ona centralną kategorią jego etyki jako przyczyna powinności.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 305–307.

<sup>13</sup> Prohairesis dotyczy rzeczy, które są w ludzkiej wyłącznej mocy. Jako sąd o rzeczach ujawnia się ona w pragnieniu, zniechęceniu, pożądaniu, odrzuceniu, a także w zgodzie bądź niezgodzie na określony bieg spraw. Prohairesis może być zgodna z dihairezą albo z kontrdihairezą. Dihairesis umożliwia refleksyjną zwołkę (namysł) w procesie oceny wartości poznawczej potocznych sądów na temat dowolnej sytuacji, wyodrębnia ona te aspekty decyzyjne, które leżą w czyjejs wyłącznej mocy (np. „Dzisiaj muszę na pewno umrzeć. Czy mam też się skarżyć?”). Namacalnym dowodem zgodności prohairesis z dihairezą w powyższym przypadku byłaby śmierć bez skargi. Kontrdihaireza, stanowiąca przeciwieństwo dihairezy, uniemożliwia adekwatną (kanonicznie stoicką) ocenę wartości poznawczej potocznych sądów na temat dowolnej sytuacji, skłaniając jednostkę do pochopnego poddania się wpływowi obcych czynników (*allogria*), które nie leżą w jej wyłącznej mocy (np. „Dzisiaj muszę na pewno umrzeć. Czy mam też się skarżyć?”). Namacalnym dowodem zgodności prohairesis z kontrdihairezą w powyższym przypadku byłby sprzeciw i utyskiwanie względem konieczności utraty życia.

<sup>14</sup> Św. Augustyn, *O wolnej woli*, III, 49, tłum. A. Trąbala, [w:] idem, *Dialogi filozoficzne*, tłum. K. Augustyniak et al., Kraków 2001, s. 625.

Na gruncie intelektualizmu etycznego czyn zły wykluczał się z cnotą, czyli wiedzą, tak więc w jego ramach nie można było bronić twierdzenia, iż człowiek jest w stanie czynić zło rozmyślnie. Wedle Arystotelesa człowiek nieopanowany sporadycznie, pod wpływem pewnych pragnień, przeciwstawia się w swoim działaniu rozumowi. Nie jest to jeszcze sytuacja człowieka nieokiełznanego, który podlega wyłącznie złym pragnieniom<sup>15</sup>.

Zdefiniujmy na wstępie słabą wolę jako niezdolność do realizacji pewnego planu działania w imię zasad moralnych. Człowiek posiadający słabą wolę, mimo że rezygnuje z zaplanowanego działania, nie rezygnuje z wyznawanych zasad moralnych. Nawet więcej, na ogół, gdy zamierza zrealizować akt wartościowy moralnie, jakaś „siła” powstrzymuje go od działania. W ramach analizy zjawiska słabej woli interesująco przedstawia się Tomaszowa koncepcja wytrwałości jako części potencjalnej męstwa. Człowiek o słabej woli nie jest wytrwały. Arystoteles, św. Augustyn oraz św. Tomasz nazywali brak wytrwałości brakiem kontroli lub nieopanowaniem (*akrasia*, *incontinentia*). Nieopanowanie byłoby zatem przywarą człowieka, który nie jest zdolny pokonać swoich naturalnych skłonności w imię przyjętych zasad (nie tylko moralnych). Kryterium słabej woli stanowi powinność. Im mniej powinności, tym mniej sytuacji, w których wola może okazać się słaba. Akrazja (nieopanowanie) skłoniła Greków do sformułowania koncepcji prawa jako nieprzekraczalnej granicy<sup>16</sup>. Nieopanowane tworzenie więzi i relacji prowadzić musiało do nieustannych zmian, braku struktur porządkujących, uniemożliwiało tym samym kulturę<sup>17</sup>. Jak pisze Arendt:

[...] dla Greków [...] brak umiarkowania nie polega na nieumiarkowaniu działającego człowieka, czyli na jego *hybris*, ale na tym, że relacje powstające w wyniku działania są i muszą być takiego rodzaju, że rozszerzają się, jeśli nie mają granic. Wiążąc ze sobą działających ludzi, każda relacja ustanowiona przez działanie wpada w sieć

<sup>15</sup> W jęz. strg. *akolastos*. Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* (1150 b 19–1150 b 25), tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, s. 260–261.

<sup>16</sup> Por. H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Warszawa 2005, s. 208–209.

<sup>17</sup> H. Arendt pisze: „parciu ku bezkresowi Grecy przeciwstawili *nomos*, ograniczając działanie do tego, co dzieje się między ludźmi w *polis*. Kiedy [...] działania ludzi wciągały *polis* w sprawy leżące poza nią, kierowano je z powrotem do *polis*. W ten właśnie sposób działanie staje się dla greckiego myślenia w pierwszym rzędzie polityczne, to znaczy związane z *polis*. [...] *Nomos* ogranicza działania i nie pozwala im tworzyć nieprzewidywalnego, ciągle rozszerzającego się systemu relacji. Czyniąc tak, dając działaniom ich trwałą formę, to znaczy przekształca każde w czyn, którego wielkość, czyli wyjątkowość i doskonałość, może zostać zapamiętana i zachowana. Tak oto *nomos* staje się środkiem, który zapobiega przemijaniu wszystkiego, co śmiertelne, czego doświadczano tak szczególnie w epoce tragedii greckiej, przemijaniu słowa mówionego i ulotnego momentu dokonanych czynów”. Ibidem.

powiązań i relacji, w której daje początek nowym powiązaniom, zmienia konstelacje już istniejących, a tym samym zawsze sięga coraz dalej, wywołując sytuacje, których człowiek inicjujący działanie nie mógł przewidzieć<sup>18</sup>.

Obniżenie norm etycznych do poziomu zgodności z prawem eliminuje problematyczność siły woli, natomiast ich podniesienie zwiększa prawdopodobieństwo tego, że wola okaże się słaba.

Według Augustyna akrazja jako choroba duszy ludzkiej uniemożliwia człowiekowi właściwe spożytkowanie posiadanych sił (zdolności). Słabość woli (akrazję) św. Augustyn określa jako chorobę duszy (*aegritudo animi*), bowiem:

[...] nie jest to jakieś niewytłumaczalne zjawisko – częściowo chcieć, częściowo nie chcieć – lecz choroba duszy, polegająca na tym, że umysł nie cały dźwiga się w górę ku prawdzie; w dół go ciągnie siła przyzwyczajenia. Wtedy się wola rozszczepia na dwie wole, z których żadna nie jest wolą całkowitą; jedna ma to, czego drugiej brakuje<sup>19</sup>.

Choroba duszy może polegać bądź na niedociągnięciu do wymogów woli (*akrasia*) bądź na ich przekroczeniu (*pycha*). Trzecią możliwością to *acedia*, czyli sprzeczność w woli. Zdaniem św. Augustyna męstwo jest takim stanem duszy, w którym lekceważymy wszystkie niepowodzenia i straty w zakresie rzeczy niebędących w naszej mocy<sup>20</sup>.

Dualizm woli i mocy działania otworzy św. Tomaszowi drogę do sformułowania katalogu cnót pokrewnych męstwu (*partes potenciales*), umożliwiających przezwycięzenie słabości woli. W Augustiańskiej analizie akrazji istotne jest rozróżnienie kategorii chcenia i pragnienia. Św. Augustyn zdawał sobie sprawę, że realny człowiek kieruje się w swym postępowaniu wężej bądź szerszej pojętym interesem własnym. Wedle filozofa człowiek nawet wtedy, gdy kieruje swe działania na zło, czyni to z uwagi na pewne (trudniej bądź łatwiej identyfikowalne) dobro własne. Aby wybierać zło bądź dobro absolutne (bezinteresownie), człowiek potrzebowałby woli z „innego świata”. Jeżeli przyjąć, że działanie ludzkie posiada pewną przyczynę, której towarzyszy pewien sposób rozumowania (racjonalność), to trudno sobie wyobrazić, w jaki sposób działanie mogłoby być innego rodzaju, skoro rozumowanie (umożliwiające zmianę) jest zdeterminowane tą przyczyną<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, VIII, 9, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1997, s. 218–219.

<sup>20</sup> Idem, *O wolnej woli*, ks. I, III, XII, 27, op. cit., s. 517.

<sup>21</sup> Immanuel Kant zwróci uwagę na akt powinności moralnej, który stanowi o autonomii woli. Wola wedle filozofa jest zdeterminowana przez wcześniejsze przyczyny w porządku przyrodniczym, natomiast w porządku rozumowym jest ona niezeterminowana (wolna).

Zasadniczym problemem etyki stoickiej i augustiańskiej było udzielenie odpowiedzi na pytanie o przyczynę woli. Dla stoików wola była transcendentnym *logosem*, który przenika wszelkie ludzkie działania; była ona jedyną przyczyną samej siebie (*causa sui*). Przy tym założeniu problematyczne stawało się uznanie czyjejkolwiek woli jako należącej do kogokolwiek. Aby rozwiązać problem stoickiej „woli niczyjej”, św. Augustyn odwołuje się do predestynacji duszy. Dobra wola danego człowieka to wola pod działaniem bożej łaski. W traktacie *O muzyce* filozof pisze, iż:

[...] wola podmiotu moralnego, którego stan duszy jest środkiem-mocnością między słabością a siłą: pomoc Boża wzmacnia zarazem i ochrania duszę, aby nigdy i znikąd nie mogło jej to [upadek] spotkać. Dzięki temu ma ona w sobie jakąś siłę niewzruszoną i – można powiedzieć – nieczułą. Siłę tę właściwie nazywamy męstwem<sup>22</sup>.

Koncepcja wskazująca przyczynę woli poza nią samą pozwala, zdaniem Augustyna, obronić koncepcję winy; wola musi być przypisana do konkretnego człowieka, aby można było go potraktować jako odpowiedzialnego za swe czyny. Warunki, jakie należy spełnić, aby przypisać jakąś decyzję konkretnemu człowiekowi są następujące: po pierwsze przyczyną wyboru musi być coś w danym – konkretnym człowieku, coś poprzedzającego wybór, a po drugie jego wybór musi być swoją własną przyczyną. Niestety, oba te warunki wzajemnie się wykluczają. Św. Augustyn rozwiązuje problem następująco: otóż stawia on wolę konkretnego człowieka w sytuacji „wszechwiedzy” o wszystkich przyczynach prowadzących do jej powstania. W ten sposób sprowadza on wolę do zasady bytu, do pierwszej przyczyny – do dobra. Skutkiem tego zabiegu wola poszczególnych ludzi zostaje związana z wolą świętą. Spełnienie powyższych warunków pozwala przedustawnie określić świat jako dobry<sup>23</sup>. W antropologii augustiańskiej człowiek jest wolny, gdy jest moralny. Człowiek słabej woli byłby zatem niewolnikiem swych naturalnych skłonności. Tylko człowiek silnej woli byłby wolny i moralny zarazem. Moc jego woli, męzną nieustraszoną zapewniałaby boża łaska.

W średniowieczu, na przełomie XI i XII wieku św. Anzelm podejmie próby uwewnętrznienia, upodmiotowienia moralności. Etyka Anzelma nawiąże do uprzednio sformułowanej przez św. Augustyna koncepcji woli świętej determinowanej przez miłość.

Zgodność ludzkiej woli z absolutnie świętą wolą stanie się następnie praktycznym postulatem w etyce Immanuela Kanta.

<sup>22</sup> Idem, *O muzyce*, ks. VI, 54, tłum. D. Turkowska, [w:] idem, *Dialogi filozoficzne*, op. cit., s. 717.

<sup>23</sup> Augustiańska koncepcja działania moralnie dobrego będzie rozwijana między innymi przez G. W. Leibniza.



## OD KSZTAŁCENIA RELIGIJNEGO DO SAMOKSZTAŁCENIA (*BILDUNG*)

W XIV-wiecznej teologii *bilden* oznaczało bierną, receptywną relację z bóstwem stwórczym. Ówczesne kształtowanie (*Bildung*) było ściśle związane z wiedzą zbawczą, a więc z uczestnictwem w łasce bożej. Rozumienie pojęcia „kształcenie” zmieni się w nowożytności pod wpływem barokowej mistyki, teozofii, neoplatonizmu oraz pietyzmu<sup>24</sup>.

Nieredukowalność samokształcenia (*Bildung*) do francuskiego bądź angielskiego pojęcia kultury wiąże się z jego religijnym podłożem. Samokształcenie, samowychowanie, autonomia moralna w niemieckim kręgu kulturowym związane były ze świecką religijnością. Jak pisze Koselleck, „samokształcenie jako pojęcie ufundowane religijnie jest *a priori* heretyckie”<sup>25</sup>.

W jaki sposób doszło do przeobrażenia religii w religijność, czyli wykształconą pobożność? W XVIII wieku, wskutek religijnego oświecenia, teolodzy protestanci doprowadzili do daleko idącej zmiany: dogmaty wiary chrześcijańskiej zostały uznane za mity i zepchnięte w sferę prywatną (na przykład teozofia Goethego)<sup>26</sup>. Jak zauważa Koselleck:

[...] nowoczesna pobożność była świecka o tyle, że chrześcijańska nauka o grzechu, która – niezależnie od tego, w jaki sposób przekazywały ją kościoły – odsyła do łaski Bożej, ustąpiła teraz poczuciu rozdarcia, refleksyjnej świadomości samowobcowania, pojmującej siebie jako „kształcenie” [...]. Z perspektywy teologicznej jest to nauka o dwu światach, z filozoficznej – Kartezjańskie rozróżnienie między *res cogitans* i *res extensa*, z politycznej – rozdział między państwem a gospodarką, z moralnej i intelektualnej – napięcie między indywidualnością i ogółem, które, używając dosadnych określeń, spowodowały powstanie świata kultury jako „świata ducha wyobcowanego”. „Duch wyobcowania znajduje własny byt w świecie kultury”, a zadaniem tej właśnie kultury jest dostrzeżenie i zniesienie tego wyobcowania, aby stworzyć łączność między rzeczywistością a samoświadomością<sup>27</sup>.

W ujęciu Hegla wykształcona pobożność stała się tożsama z nieszczęśliwą świadomością (wiarą świata kultury)<sup>28</sup>. Koselleck podkreśla, że:

[...] żadna określona wiedza i żadna poszczególna nauka, żadna postawa polityczna czy nastawienie społeczne, żadne wyznania czy powiązania religijne, żadna opcja światopoglądowa czy preferencja filozoficzna, również żadne specyficzne estetyczne

<sup>24</sup> Por. R. Koselleck, op. cit., s. 122.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 127.

<sup>26</sup> Por. ibidem, s. 133.

<sup>27</sup> Por. ibidem, s. 135–136.

<sup>28</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa 1965, s. 67 i n.

upodobania w sztukach i w literaturze nie wystarczają do tego, aby scharakteryzować „kształcenie”. Kształcenie jest – ze względu na wszelkie konkretne określenia w obrębie sfery życiowej – metapojęciem, które wciąż stara się w sobie sprostać empirycznym warunkom własnej możliwości. Kształcenia nie da się wystarczająco zdefiniować za pośrednictwem określonych dóbr kulturowych czy konkretnej wiedzy kształcącej. Choć istnieją jakby wspólne cechy podstawowe właściwe dla typu idealnego kształcenia, to stanowią one składnik takiego prowadzenia życia, które wciąż jest na drodze odnajdywania samego siebie<sup>29</sup>.

Kształcenie zatem stało się wiedzą o nieuniknionym samowyobcowaniu, a samokształcenie (*Bildung*) miało dopomóc w wyjściu z tej „zawinionej niedojrzałości”. W tym kontekście Hegel pisał: „ile «rzeczywistego istnienia i mocy» zyska indywidualum, zależy od jego wykształcenia”<sup>30</sup>. Jak podkreśla Koselleck:

[...] język Oświecenia był w Niemczech zaimpregnowany teologicznie, co pomaga wyjaśnić późnooświeceniowy radykalizm młodoheglistów. Nadzieja na zbawienie i roszczenie odgrywania roli wychowawczej łączą się od tego czasu ze sobą w pojęciu „kształcenia”: w XVIII stuleciu pojawia się zaś ów wariant znaczeniowy, który przybliży do siebie kształcenie i oświecenie. Jest to roszczenie odgrywania roli wychowawczej przez tych, którzy uważają siebie za ludzi oświeconych: to roszczenie skierowało pojęcie kształcenia na tor pedagogiczny<sup>31</sup>.

## OŚWIECENIE RELIGIJNE JAKO HEREZJA SPEŁNIONA

Podstawową kategorią religijnego oświecenia XVII i XVIII wieku był postęp rozumiany jako nieustanne doskonalenie. W filozofii przedkrytycznej poszukiwano wiecznych praw dla sztuki bądź polityki, zachowując przy tym optymistyczną wiarę w możliwość określenia celów ostatecznych (na przykład F. Bacon). Blaise Pascal uważał, że doskonałość świata leży w samej możliwości jego ulepszania. Wedle G. W. Leibniza faza dojrzałości bądź doskonałości nie będzie dla świata nigdy osiągalna, bowiem „najlepszy ze wszystkich światów jest tylko wówczas najlepszy, gdy nieustannie się ulepsza”<sup>32</sup>.

Przełomem w rozumieniu doskonalenia było odróżnienie przez Jana Jakuba Rousseau *perfectionnement* (empirycznego określenia biegu dziejów) oraz *perfectibilite* (jako zarazem kategorii metahistorycznej i antropologicz-

<sup>29</sup> R. Koselleck, op. cit., s. 132–133.

<sup>30</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, op. cit., s. 69.

<sup>31</sup> R. Koselleck, op. cit., s. 122.

<sup>32</sup> Łacińska wersja zdania wypowiedzianego przez G. W. Leibniza brzmiała: „progressus est in infinitum perfectionis”. Ibidem, s. 79.

nej). *Perfectibilite* (tłumaczone na język niemiecki jako *Vervollkommungsfähigkeit* bądź jako zdolność do doskonalenia *Vervollkommlichkeit*, bądź jako perfekcyjność *Perfektibilität*) stanowiło wedle Rousseau o różnicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem<sup>33</sup>. Problem przejścia od empirycznego postępu do postępu rozumianego transcendentalnie i metahistorycznie stanowił przedmiot nagrodzonej przez Akademię w Dijon rozprawy Rousseau odpowiadającej na pytanie: *Czy odnowienie sztuk i nauk przyczyniło się do odnowienia obyczajów?* Rousseau wyraźnie dostrzegł podstawową aporię Oświecenia, a mianowicie niezależny od doskonalenia nauk i sztuk permanentny kryzys w obszarze obyczajów i moralności. Zamyśl Rousseau polegał na oddzieleniu *perfectibilite* jako kategorii transcendentalnej (warunku możliwości wszelkiej historii) od jakiegokolwiek określonego empirycznie celu dziejów. W zamian wprowadził on czas historyczny posiadający otwartą przyszłość, gdzie cel wypływa z samego procesu działania<sup>34</sup>. Jedność celu i działania staje się następnie podłożem idei obowiązku moralnego. Wskutek tych przeobrażeń w Oświeceniu

[...] napotykamy liczne -izmy, za których sprawą w całym słowniku polityczno-społecznym dochodzi do uczasowienia kategorialnych znaczeń. [...] Wszystkie te pojęcia są pojęciami ruchu, których zadaniem jest nowe społeczne i polityczne uformowanie rozpadającego się społeczeństwa stanowego ze względu na nowe cele. Wspólne im wszystkim jest to, że ich podstawą nie jest uprzednio dane, wspólne doświadczenie. Raczej kompensują one deficyt doświadczenia przez projekt przyszłości, który ma być dopiero zrealizowany<sup>35</sup>.

Kant był zdania, że

[...] ludzkość będzie podążała ku lepszemu, ponieważ powinna ku niemu podążać. Teza o nieustannym upadku, wedle której świat z coraz większą szybkością podąża ku swemu końcowi, jest nie do przyjęcia, gdyż [...] w takim przypadku dawno by już nas nie było. I odwrotnie – nieskończony marsz ku przyszłości nie ma zasadniczo żadnych granic. [...] otwiera to zarazem perspektywę „nieskończonego szeregu nieszczęść”<sup>36</sup>.

Kant niejako w odpowiedzi na dostrzeżone zagrożenia wprowadził pojęcie postępu historycznego stanowiącego sumę jednostkowych postępów. W pojęciu tym zawarł on zarówno *perfectibilite*, jak i *perfectionnement*. Wiązało się z tym

<sup>33</sup> Ibidem, s. 193.

<sup>34</sup> Por. ibidem, s. 80–81.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 84.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 195.

[...] wysokie roszczenie teoretyczne. Wskazuje bowiem na czasową modalność historii, która wcześniej nie została jeszcze ujęta w pojęciu. Postęp jako doświadczenie historyczne jest możliwy tylko wtedy, gdy ludzie mają świadomość, że urzeczywistnianie postępu jest ich zadaniem. W tym sensie jest pojęciem refleksji (*Reflexionsbegriff*), które definiuje warunek możliwości, ale nie empiryczny postęp. Innymi słowy, wyrażenie to jest kategorią transcendentálną, w której warunki poznania utożsamiają się z warunkami działania i czynu<sup>37</sup>.

Jak podkreśla Koselleck, grecki termin *krisis* jako pojęcie podstawowe jest nieprzetłumaczalne,

[...] wyprowadzone od „*krino*” – rozdzielać, wybierać, decydować, oceniać, a zwrotnie: mierzyć się, spierać się, walczyć, „*krisis*” wyraża ostateczną, nieodwołalną decyzję. Pojęcie to wskazuje na jasno określone alternatywy, które nie dopuszczają już rewizji: sukces lub porażka, słuszność lub niesłuszność, życie albo śmierć, a ostatecznie zbawienie lub potępienie<sup>38</sup>.

### W dyskursie podporządkowanym kategorii kryzysu

[...] zawsze chodziło o ostateczne alternatywy, w stosunku do których trzeba było wydać odpowiedni sąd; alternatywność zakorzeniona zaś była w samej rzeczy, o którą chodziło. Było to pojęcie, które zawsze zakładało wymiar czasowy, mówiąc językiem nowoczesnym – zawierało w sobie teorię czasu: trzeba było trafić na właściwy moment, aby skutecznie działać; porządek władzy stabilizowany był przez zachowanie lub ustalanie prawa [...]. *Krisis* wyrażało niejako brak czasu, którego zrozumienie stanowiło o sensie tego pojęcia<sup>39</sup>.

Koselleck wskazuje trzy modele semantyczne obejmujące zasięgiem pojęcie kryzysu: 1. historia jako permanentny kryzys, gdzie dzieje powszechne są sądem nad światem<sup>40</sup>, 2. kryzys jako jednorazowy, nagły i przyspieszający proces z jednej strony rozsadzający system, a z drugiej powołujący do życia nową sytuację, 3. kryzys jako koniec dotychczasowej historii, jako rozwiązanie ostateczne<sup>41</sup>.

Wspomniany autor konkluduje:

[...] w języku filozofii czy teorii dziejów modele te nie występują w formie czystej, lecz wzajemnie się wspierają, są mieszane i dozowane w różnej mierze. Wszystkie te trzy modele łączy to, że pomimo ich teologicznego nasycenia wnoszą roszczenie do

<sup>37</sup> Ibidem, s. 81.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 222.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 223.

<sup>40</sup> Jak pisał Karl Barth: „Tak zwana «historia zbawienia» jest tylko nieustającym kryzysem wszelkiej historii, a nie historią w historii lub obok niej”. Za: ibidem, s. 228.

<sup>41</sup> Por. ibidem, s. 226.

dostarczenia takich wzorów wyjaśniania kryzysu, które pozostają w ramach historii i teoretycznie mogą rezygnować z interwencji Boga<sup>42</sup>.

W Hegłowskiej wykładni historii w świecie ucieleśniają się „Boże idee, aby w ten sposób w sobie się odnaleźć. Z teologicznego punktu widzenia mamy tu do czynienia z ostateczną herezją, która pragnie w pełni uczynić zadość chrześcijańskiej interpretacji historii”<sup>43</sup>.

Rousseau zrezygnował z figury Chrystusa Zbawiciela w swojej religii cywilnej, opierając ją na cnocie obywatelskiej i nauce. Francuscy encyklopedyści abstrahowali od wszelkich różnic o podłożu wyznaniowym, postulując jedność obyczajów, poszanowanie prawa i republikański patriotyzm. Jak zaznacza Koselleck:

[...] żądanie wolności myśli i wyznania nie służyło kanalizacji lub neutralizacji sporów wyznaniowych: stało się sposobem propagowania nowego porządku społecznego, z którego wyklucza się chrześcijaństwo. Tym samym po cichu wyznaczono nowe granice tolerancji<sup>44</sup>.

Immanuel Kant zadał dużo bardziej dotkliwy cios chrześcijaństwu dogmatycznemu aniżeli angielski deizm czy francuski encyklopedyzm. Stało się tak, ponieważ filozof nie zamierzał redukować spraw religii do kwestii prywatnej, a wręcz przeciwnie – poszukiwał moralności, która byłaby tożsama z religią naturalną. Kantowi poszukującemu „prawdziwej” religii przyświecała idea likwidacji widzialnych Kościołów oraz innych instytucji krzewiących wiarę w Objawienie. Różnorakie treści wiary wywiedzione z Pism Objawionych, zgodnie z postulatami praktycznego rozumu, miały wykazać swoją moralną przydatność, a więc nieprzypadkowość i racjonalność. Warte uwagi jest to, że pierwszą z brzegu religią, która nie mogła *ex definitione* stać się w kantowskim rozumieniu ahistoryczna, był judaizm. Z tego względu, zachowując żelazną konsekwencję, Kant zaproponował rozwiązanie wprost przed trybunałem rozumu – „eutanazję judaizmu”. Parafrazując królewieckiego mędrca, „judaizm zaśnie łagodnie wówczas, gdy religia przekształci się w moralną samorealizację ludzkości”<sup>45</sup>. W opinii Kanta chrześcijaństwo było jedyną religią zasługującą na miano moralnej. A zatem zgoda sumienia jednostki na religię naturalną (na uczestnictwo w niewidzialnym i powszechnym Kościele opartym na wspólnocie obowiązku) świadczy o jej dojrzałości i autonomii. Kant, uzasadniając metafizykę moralności, podkreślał, że możliwe jest wskazanie tych nakazów moralności, które wystarczą do praktyko-

<sup>42</sup> Ibidem, s. 226–227.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 227–228.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 380.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 390. Zob. również s. 213.

wania religii bez udziału sakramentów, Trójcy, dogmatów czy teologów<sup>46</sup>. Maksyma Kanta: „Sapere aude!” znaczyła: „miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem”. W opinii Kanta człowiek wydostanie się z „zawinionej niedojrzałości”, gdy uzyska autonomię w sądach naukowych, rozumowych, etycznych i religijnych, a więc wtedy, gdy nie będzie przyjmował niczego na wiarę i ze ślepych zaufaniem. Osiągnięcie dojrzałości zakłada więc wykorzystanie potencjału czystego rozumu krytycznego.

Z procesem dojrzewania wiąże się pojęcie emancypacji, które pochodzi od łacińskiego zwrotu: „e manu capere” oznaczającego akt prawny, uwalniający syna spod władzy ojcowskiej<sup>47</sup>. W XIV-wiecznej Francji i Włoszech oraz w XVII-wiecznej Anglii i Niemczech spotykamy zwrotne zastosowanie tej kategorii jako autoemancypacji<sup>48</sup>. Jak podkreśla Koselleck, u początków nowożytności rzymskie rozumienie emancypacji przeobraziło się w swoje własne przeciwieństwo<sup>49</sup>. Z tego powodu nie zdefiniował on Oświecenia jako emancypacji, lecz jako „wyjście człowieka z zawinionej przez siebie niedojrzałości”<sup>50</sup>. Emancypacja jako pojęcie prawne nie wystarczała, bowiem jak zauważył Kant, ludzie stają się dorośli, ale chętnie pozostają niedojrzali. Tak więc

[...] dojrzałość, która wraz z każdym nadchodzącym pokoleniem pojawia się wciąż na nowo, zmieniała się w historyczną perspektywę ludzkości, która będzie panować sama nad sobą. Opisowało to proces, który był częściowo rzeczywistością, a częściowo celem i który wkrótce zaczęto określać wyrażeniem «emancypacja»<sup>51</sup>.

Wedle Kanta realizacja etyczno-politycznego postulatu równości wszystkich ludzi zakładała minimalny konsensus w kwestii cech wspólnych koniecznych dla przetrwania ludzkości i utrzymania jej różnorodności. Tak więc:

[...] po nieustającym zalewie pouczających, edukacyjnych i instruujących traktatów, inspirowanych w imię oświecenia przez instancje państwowe, literackie, teologiczne, pedagogiczne i ekonomiczne, istniała tylko jedyna droga wyjścia [...] wziąć oświecenie we własne ręce. Nowym hasłem dla tego było „kształcenie”. Należało niejako w odwrotnym kierunku pokonać drogę wulgarnego oświecenia z góry na dół czy z zewnątrz ku wnętrzu: z wnętrza, za pomocą samodzielnych działań, właśnie za sprawą kształcenia, stworzyć również takie warunki, w których Ja będzie się mogło urzeczywistnić w społeczeństwie<sup>52</sup>.

<sup>46</sup> Por. *ibidem*, s. 390.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 202.

<sup>48</sup> Na gruncie prawa rzymskiego emancypowanie samego siebie byłoby całkowicie niezrozumiałe.

<sup>49</sup> Por. *ibidem*, s. 204–205.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 206.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 125–126.

Zmiana, jaka nastąpiła w odniesieniu do kształcenia, polegała na wyraźnym podkreśleniu tego, że „człowiek może być i pozostawać sobą jedynie jako byt indywidualny”<sup>53</sup>. Zdaniem Hegla: „Człowiek jest tym, czym być powinien, jedynie za sprawą kształcenia [...] sam musi się (w przeciwieństwie do zwierzęcia) uczynić takim, jaki być powinien”<sup>54</sup>. Oświeceniowa emancypacja zakładała rezygnację ze stosunków międzyludzkich, które mają charakter autodestrukcyjny, a także z tych, które zmniejszają szanse osiągnięcia konsensusu.

## WNIOSKI

Jakob Burchardt kilkanaście lat po śmierci Hegla miał świadomość nadchodzącej epoki „wykształconego filisterstwa”, gdy notował w liście do Gottfrieda Kinkela:

Od dawna już nie mowy o tym, by człowiek był zdolny kształtować się o własnych siłach. Potrzeba czasu jest zbyt wielka, by można było pozwolić ludziom na decydowanie o sobie. Potrzeba im urzędowego stempla, by każdy niezawodnie pasował do tego monstrum, zwanego nowoczesnym życiem<sup>55</sup>.

Kultura żyje dzięki dobru, które jest zdobywane tylko w autorefleksji. Tym mocniej zatem należy podkreślać zagubienie wymiaru dokonań indywidualnych opartych na własnych doświadczeniach i odbywających się w autorefleksji. Świadoma rezygnacja z tak pojętej refleksji osobistej prowadzi okrężnymi drogami do barbarzyństwa i przyczynia się do zaniku kultury społecznej<sup>56</sup>. Jak zauważa Koselleck:

---

<sup>53</sup> Ibidem, s. 128.

<sup>54</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, op. cit., s. 67 i n.

<sup>55</sup> K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Warszawa 2001, s. 353.

<sup>56</sup> Jak zauważa Koselleck, „w aktach prawnych, w których wprowadzano równouprawnienia uciskanych dotąd grup – emancypacja Żydów we Francji w 1791 roku, w Badenii w roku 1808 lub w Prusach w roku 1812, ustawy wprowadzające to, co później nazwano wyzwoleniem chłopów, emancypacja katolików w Irlandii w roku 1829 lub emancypacja niewolników w Stanach Zjednoczonych w roku 1865 – nie stosowano terminu «emancypacja», chociaż ustawy te weszły do języka politycznego i tym samym do ogólnej świadomości właśnie pod taką nazwą. Fakt ten każe przypuszczać, że formułujący je prawnicy zarówno pamiętali o jego wąskim i ścisłym prawnorzeczymskim znaczeniu, jak i mieli poczucie, że każda emancypacja wносиła roszczenia, których w danej chwili z czysto prawnego punktu widzenia nie można było zaspokoić”. Ibidem, s. 208.

[...] akt prawny wprowadzający równość może być pomocą lub bronią w urzeczywistnianiu równouprawnienia, ale nie jest jego gwarancją. W grę wchodzi zawsze uwarunkowania społeczne i ekonomiczne, które świadczą o formach zachowania stojących na przeszkodzie równouprawnieniu. Emancypacja prawna jest zatem koniecznym, ale nigdy nie wystarczającym warunkiem rzeczywistego równouprawnienia<sup>57</sup>.

Rezygnacja z samokrytyki stanowi barierę dla emancypacji i jest symptomem tego, że samostabilizujące się pojęcie kształcenia przestaje rezonować. Dzięki nowożytnemu kształceniu możliwe stało się przesunięcie ośrodka wiedzy zbawczej w sferę zsubiektywizowanej samorealizacji, a więc ukonstytuowanie indywidualnej autonomii jednostki.

## ZAKOŃCZENIE

Samokształcenie (*Bildung*), czyli autorefleksja zapośredniczona w sferze cielesno-duchowych dokonań wspólnoty (kultura), w epoce Oświecenia umożliwiło utworzenie metapolitycznej przestrzeni kultury społecznej (*universitas*). Filozofowie niemieckiego Oświecenia, w celu podkreślenia autonomii moralnej każdej jednostki (niejako wbrew charakterowi cywilizacji, w której ona uczestniczy), poszerzyli semantyczne znaczenie kształcenia w pojęciu samokształcenia (*Bildung*). Paternalistycznie pojęte wychowanie zewnętrzne przystosowywało jednostkę do życia w określonej cywilizacji. Celem nowoczesnego samokształcenia zgodnie z maksymą: „*Sapere aude!*” stał się przyrost wiedzy sprzyjający życiu społecznie zaangażowanemu i etycznie odpowiedzialnemu (*vita activa*). Samokształcenie wymagało samodzielności, samostanowienia, krytycyzmu i dojrzałości w procesach aktywnego integrowania obrazu świata w obręb własnej jaźni. Sprzyjając postawom wolnomyślicielskim miało ono charakter jawnie i formalnie heretycki.

Pojęcie samokształcenia (*Bildung*) miało pełnić w nowoczesnym społeczeństwie rolę antidotum na nieszczęśliwą świadomość i jako takie przeszło ewolucję od kształcenia teologicznego opartego na wiedzy zbawczej poprzez religię cywilną francuskiego *societas civilis* aż po kantowską wiarę refleksywną tożsamą z postulatami praktycznego rozumu. W przypadku religijnego Oświecenia niemieckiego należy pamiętać o tym, że pierwotnie teologiczny wymiar kształcenia był obecny w fazach następnym: krytyczno-pedagogicznej oraz autorefleksywnej (jako spełniona herezja)<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 211.

<sup>58</sup> Por. ibidem, s. 122–123.



THE HERETICAL DIMENSION OF SELF-EDUCATION (*BILDUNG*)

The first part of the paper discusses the modern concept of self-education (*Bildung*). In the age of Enlightenment, the concept of an anti-state agenda and of meta-political space of the universal social culture (*universitas*) was made possible through the transformation of religious self-education into the heretical notion of self-reflection (*Bildung*). Starting with the Middle Ages and up until the early modern period, to be educated meant to be religious. Religious education supported the hierarchical order of the State. In order to emphasize the moral autonomy of all individuals in contrast with the civilization they were a part of, philosophers of the German Enlightenment expanded the semantic meaning of self-education (*Bildung*). Earlier, rather paternalistically, "to bring up" meant to adapt the individual to living in a particular civilization. In modern terms, to acquire self-knowledge meant to be wise. Kant assumed that the growth of self-knowledge would be accompanied by increased political activity. In line with the Kantian maxim: "Dare to know!" (*Sapere aude!*), the purpose of self-knowledge was to lead a socially and ethically responsible active life (*vita activa*). Self-reflection (*Bildung*) was to be accompanied by freedom of thought and required self-reliance, self-determination, criticism and maturity. Therefore it was explicitly and formally heretical.

## BIBLIOGRAFIA

## BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA

1. Arendt H., *Wola*, tłum. R. Piłat, Warszawa 2002.
2. Chamberlain C., *The Meaning of Prohairesis in Aristotele's Ethics*, „Transactions of the American Philological Association” 114 (1984).
3. Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Warszawa 2007.
4. Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1971.
5. Koselleck R., *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Warszawa 2009.
6. Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Warszawa 2001.
7. MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1994.
8. *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias i Vincenzo Vitiello*, tłum. M. Kowalska et al., Warszawa 1999.

## BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Adorno T. W., Horkheimer M., *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.
2. Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Warszawa 2000.
3. Arendt H., *Polityka jako obietnica*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Warszawa 2005.
4. Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1996.

5. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956.
6. św. Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. A. Trąbala [w:] idem, *Dialogi filozoficzne*, tłum. K. Augustyniak et al., Kraków 2001.
7. św. Augustyn, *O muzyce*, tłum. D. Turkowska [w:] idem, *Dialogi filozoficzne*, tłum. K. Augustyniak et al., Kraków 2001.
8. Augustyn św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1997.
9. Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, Warszawa 1963-1965.
10. Hegel G. W. F., *Wykłady o estetyce*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1964.
11. Hegel G. W. F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969.
12. Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
13. Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984.
14. Kant I., *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1986.
15. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, *Męstwo* (2-2, qu. 123-140), tłum. S. Bełch, Londyn 1962.