

PAWEŁ PASIEKA
WSH w Pułtusku

CO CZŁOWIEKOWI PRZYNALEŻY Z NATURY?

Kiedy od czasów papieża Leona XIII doktryna o prawie naturalnym stała się oficjalną nauką Kościoła katolickiego w sprawie określenia należnego państwu i społeczeństwu porządku, istniejąca racja natury historycznej i doktrynalnej pozwalająca traktować teorię prawa naturalnego zarazem jako naukę o tym, co z natury jest słuszne i niesłuszne, jak i teorię, która określa miejsce i stosunek Kościoła powszechnego do nowoczesnych form organizacji państwa. To, że racje te nie są zniewalającą dostrzec można choćby w dyskusjach, które toczono współcześnie. Sięga się w nich bądź to ponownie do Arystotelesowskiej koncepcji, zgodnie z którą uznaje się, iż człowiek ze swej natury jest „istotą polityczną”. A więc istotą, dla której stanem naturalnym jest stan społeczny. Stan, bez którego nie mogłaby ona żyć, ponieważ w odróżnieniu od bogów i zwierząt, jest ona istotą autarkiczną. Bądź to podejmuje się próby obrony sensowności pojęcia prawa naturalnego, jak czyni to m. in. Speamann, nie podtrzymując przy tym pretensji do słuszności teleologicznej koncepcji człowieka, która stanowiła jego podstawę obecnie zarówno w teorii Stagiryty, jak i myślicieli i teologów chrześcijańskich.

W dalszym ciągu powraca się także do chrześcijańskiej nauki o prawie naturalnym. W nurcie tym sytuuje się najnowsza książka Adolfa E. Szołtyśki *Filozofia pedagogiki. Postulaty edukacji. Teoria — Metodyka - Praktyka* (2003). W zamyśle autora praca ta daje teoretyczne podstawy służyć rozwojowi „pedagogicznych i etycznych dylematów europejskiej edukacji”. To z pozoru ograniczone jej przeznaczenie może być jednak spełnione tylko pod warunkiem dokonania całkowitej i radykalnej przemiany europejskiej kultury. Jej kryzys bowiem głęboko przeniknął życie codzienne każdego człowieka, tak iż bez gruntownej zmiany wizji jego miejsca w świecie każda reforma systemu edukacyjnego musi okazać się ostatecznie, bądź niepełna i niewystarczająca, bądź to wadliwa, gdy nie jest ona w stanie usunąć nigdy przyczyn narastających współcześnie problemów i konfliktów społecznych. Należy zatem zacząć od zmiany istniejącego modelu kształcenia i wychowania człowieka. System kształcenia przez ostatnie stulecia był głównie wyznaczony przez wiedzę naukową i jej praktyczno-techniczne cele polegające na przeobrażeniu świata, nie służył za rozwójowi duchowej natury człowieka. Roszczenia rozumu instrumentalnego do określenia istoty człowieka muszą być więc uznane za bezprawne i uzurpatorskie, prowadzące wprost do deformacji natury ludzkiej, która za sukcesy poznawcze dokonane na polu

naukowo-technicznym zapłaci musi wysok cen zagubienia człowieka w wiecie. W systemie edukacyjnym jednostronno ta przejawia si w postaci prymatu modelu kształcenia opartego na wiedzy naukowej, uzupełnianego elementami wychowawczymi, których zadaniem jest doskonalenie umiejętności przydatnych w organizacji i funkcjonowaniu nowoczesnych organizmów społecznych. Temu systemowi przeciwstawia Szoltysek model, który zasadnicz rol widzi w kształtowaniu człowieka, w rozwijaniu „aktywno ci duchowej i psychicznej osoby moralnej o określonej kulturze etyczno-społecznej i polityczno-jurydycznej”¹, dla której celem jest nie tyle życie zgodne z danym systemem społecznym, ile zgodne z jego własną naturą. Powrót do właściwych metod wychowawczych wymaga dokonania zmian, które muszą jednocześnie nie polegać na umiarkowaniu rozwoju zawartych w istocie ludzkiej „naturalnych” własności, cech i potencji, jak i na stworzeniu systemu społecznego, który nie prowadziłby do deformacji owych naturalnych momentów tkwiących w samej istocie ludzkiej. Proponowany przez autora *Filozofii pedagogiki* program naprawy ludzkiego życia, w obu jego kluczowych momentach, sprawia, że jest on bliski romantycznej wizji człowieka². Zgodnie z nią bowiem to samo ludzkość traktuje się jako z góry już daną, nie zaś społecznie tworzoną, utrzymywaną i przetwarzaną. Dla romantyków istnienie człowieka jest - jak wyraził się G. H. Mead - "faktem pierwotnym", który zostaje ustanowiony jako zewnętrzny wobec rzeczywistości społecznej. To samo życie człowieka jest już określone, społeczeństwo zaś jest jedynie sceną, na której ów naturalny jej rozwój ma się jedynie dokonać. Ono ze swej strony nie może nic w owej istocie zmienić, co najwyżej jedynie może je zmodyfikować, w szczególności zaś wypaczyć zdolności w istocie tej zawarte.

Rozwój ontogenetyczny człowieka chętnie więc opisuje romantycy jako analogiczny do rozwoju innych bytów przyrodniczych. Tak jak w nasieniu danej rośliny zawarta jest już informacja o tym jakiego rodzaju będzie osobnik dorosły, tak też w człowieku istota jego człowieczeństwa jest już mu dana; on sam musi ją jedynie urzeczywistnić. Podobnie więc jak środowisko przyrodnicze nie może sprawić, że z zarodka należącego do pewnego gatunku wyrośnie osobnik innego gatunku, tak też byt społeczny człowieka nie może nigdy ostatecznie zniszczyć praw, własności i potencji, którymi byt ów jest z natury obdarzony.

Kto nie akceptuje teorii o ewolucji gatunków, ten z pewnością się zachwyci się szkicowanymi przez autora jasnymi i przejrzystymi typologiami ras i gatunków.

¹ A. Szoltysek: *Filozofia pedagogiki. Podstawy edukacji: Teoria - Praktyka - Metodyka*. Katowice 2003, s. 15.

² Por. analizowany przez Szoltyśkę semantyk pojęcia wychowania, zgodnie z którą jest ono rozumiane jako „wydobywanie tego, co chowane” (s. 347). L. Kahlberg do przedstawicieli prądu romantycznego w wychowaniu zalicza m. in. J. J. Rousseau, S. Freuda, A. S. Neilla.

Nasza natura jest już bowiem tak urządzona, że kot jest kotem i niczym innym stać się nie może.

Wówczas, gdy opowiada się bajki, wiat zwierzęt, wzorem Ezopa, staje się najlepszą metaforą wiata ludzkiego. Genetyka przełamuje się w dzieło literackie, a prosta i wzruszająca historia o myszach i lwach zdradza nam niezaprzeczalną, jasną i wyraźną prawdę o porządku panującym w świecie przyrody. Zarazem jednak, literacka oglądana Szoltyńska pozwala nam słuchać nie bez racji te przypuszczenia, w historii tej zawiera się także cudowna przypowieść o kondycji ludzkiej, o biednych i bogatych, o tych, którzy są rzędzeni i o rzędzonych. „Mysz działa zgodnie z myszą naturą, lew zaś – zgodnie z naturą lwa. Mysiej natury nie da się przekształcić w lwią naturę, zgodnie z gatunkowymi zasadami wykluczenia. Niezmienniki wynikające z bycia myszy lub bycia lwem są wkomponowane w naturalny instynkt, regulujący zachowania w ramach gatunku. Mysz nie staje się mysz, lecz nią jest, lew nie staje się lwem, gdy nim jest. Kamień nie staje się kamieniem, gdy nim jest. Człowiek nie staje się człowiekiem, gdy nim jest!”³.

Prawdy te stawiają Szoltyńska w pierwszym rzędzie spadkobierców szkoły tautologicznej, która została, jak donosi Umberto Eco w swym *Diariuszu najmniejszym*, założona przez Swami Brechayaknamenkcha, który miał się urodzić na Bora Bora w roku 1818 i umrze (w równie szlachliwym miejscu i czasie) w Baden Baden w roku 1919. My licimy ten podstawowe zasady swej teorii wyłożył w dziele zatytułowanym *Mówi, co mówi* -, i brzmi ono: „Byt jest Bytem, życie jest życiem, Miłość jest Miłością, To, co się podoba, się podoba, Kto robi, ten robi oraz Nici jest Niciem”. Mistrz był znany ze swojej nieugiętości i surowości (ten i ów uważa, że dogmatycznej) w stosunku do uczniów, którzy zeszli na manowce. Brechayaknamenkach trwał przy rygorystycznie substancjalistycznej wersji swojej myśli, w której obróbie powiedzenie «kobieta jest kobiet» to prawda całkowicie bezsporna, natomiast utrzymywanie, jak to czynili niektórzy, że «ta kobieta jest kobiet» pociągają za sobą niebezpieczne zwyrodnienia akcydentalistyczne (wraz z odcieniem sceptycznego relatywizmu). Nie zapomnimy przypadku wiernego ucznia Guru Guru, który najpierw twierdził, że «te interesy są interesami» oraz «te pieniądze są pieniędzmi», a następnie uciekł zabierając kasę wspólnoty.

Brechayaknamenkach zniósł cios po stoicku, gromadząc uczniów wokół pustego stołu i stwierdzając: «Kto nie uciekł, został». Ale to wydarzenie było początkiem jego zmiękania, albowiem, jak chcą niektórzy doksografowie, kiedy dotarła do wiadomości, że zdrajca został aresztowany przez służbę graniczną, wymknął mu się słowa: «Jak sobie po cieszysz, tak się wypisz»,

³Tamże, s. 47.

co stało w jaskrawej sprzeczności z najistotniejszymi pryncypiami jego logiki”⁴

Nie ka dy jednak porz dek społeczny sprzyja rozwojowi naturalnych zdolno ci ludzkich. Dla romantyków pewne metafory organistyczne pozwalaj raz jeszcze okre li zagro enia, jakie napotyka człowiek w społecze - stwie. Niesprzyjaj ce warunki przyrodnicze mog spowodowa , i zamiast w pełni rozwini tego osobnika dorosłego powstanie jednostka słaba i skarłowaciała. Na tej samej zasadzie społeczne stwo mo e zdeprawowa i wypaczy „zdrowy” i naturalny rozwój człowieka, zamieniaj c w nim jednocze - nie potrzeb rozwoju wewn trznego w nieustanny wysiłek skoncentrowany wył cznie na tworzeniu i podtrzymywaniu zewn trznego wizerunku.

Krytyka współczesnych form edukacji nie prowadzi jednak Szołtyśka do konkluzji, zgodnie z któr nale ałoby konsekwentnie zrezygnowa z wysiłku kształcenia i wychowania człowieka. W równym stopniu autor odrzuca wszelkie scjentystyczne koncepcje edukacji, jak i wszelkie pomysły uwolnienia człowieka od obowiazku kształcenia proponowane m.in. na gruncie antypedagogiki Hubertusa von Schönebecka.

Człowiek jako istota duchowo-psychiczna, jak okre la go Szołtysek, musi mie mo liwo rozwini cia obu sfer swojego istnienia, wyzwolenia zarazem swych „aktywno ci zwier co-psychicznych”, jak i duchowych, bez któr nie b dzie on mógł nigdy osi gn pełni swych człowieczych mo liwo ci. Miejscem, w którym mo e si to dokona ma by szkoła, taka jednak, która „powinna nie tylko wychowywa i naucza , lecz przede wszystkim kształtowa człowiecz duchowo w harmonii z człowiecz psychiczno - ci ”⁵. Harmonijny rozwój obu sfer człowieka ma wi c stworzy szans osi gni cia przez niego pełni człowiecze stwa. Słu y temu ma prezentowana w ksi ce, autorska koncepcja człowieka osadzonego w „trójjedni istoty ludzkiej”, zgodnie z któr mo emy mówi o trzech sensach jego istnienia, a mianowicie o: „człowieku jako osobie ludzkiej, człowieku jako istocie społecznej, człowieku jako obywatelu”⁶. Tym trzem rolom odpowiada jego istnienie w rodzinie (jako osobie ludzkiej), w społecze stwie (jako istocie społecznej), wreszcie za jego istnienie w pa stwie (jako obywatela).

Podstaw prezentowanej przez Szołtyśka koncepcji człowieka ma by teoria o prawie naturalnym. W jaki jednak sposób definiuje si w tej pracy poj cie prawa naturalnego?

Jasno w tej kwestii przynosi definicja ze strony 197, w której czytamy: **„Prawa naturalne** człowieka jako osoby ludzkiej s to prawa wkompono-

⁴ U. Eco: *Diariusz najmniejszy*, przeł. A. Szymanowski. Kraków 1995, s. 182/183.

⁵ A. Szołtysek: *Filozofia pedagogiki...*, wyd. cyt., s. 15.

⁶ Tam e, s. 175.

wane w naturę bytu ludzkiego, odpowiedzialne za dążenie do stanu równowagi tego bytu przez koordynację i regulację procesów życiowych; układ immunologiczny jest strażnikiem trwania człowieczego życia w aspekcie biologicznym, prawa naturalne są strażnikami człowieczego życia w aspekcie duchowym”⁷.

Zanim jednak rozważymy terapeutyczne działania tego układu, za pomocą którego pragnie się przezwyciężyć „kryzys europejskiego człowieczeństwa”, musimy rozważyć źródła, z których ma on czerpać swoją moc. Zawarte w pracy rozważania upoważniają nas do tego, i nie popełnimy błędów, jeżeli w tym celu powyższe definicje uzupełnimy poprzez następujące stwierdzenie: „Prawo naturalne jest porządkiem społecznym, którego domaga się natura człowieka. Zawiera ono zatem uprawnienia i obowiązki przysługujące ludziom w społeczeństwie. Prawo naturalne jest zasadą organizującym społeczeństwo ludzkie zgodnie z normami z góry, a mianowicie z natury człowieka”⁸. Twierdzenie to nie oddaje z pewnością całej społeczno-filozoficznej treści zawartej w definicjach kościelnego prawa naturalnego. Dla naszych celów wystarczy jednak, że zawiera ono pewną zasadniczą przesłankę teologiczną, która pozwala wyjaśnić zasadę stanowienia ładu w świecie ludzkim. Głosi ona mianowicie, że natura ludzka jest dziełem Boga i stanowi „część boskiego porządku wiata (*lex aeterna*) oraz że ani ona, ani porządek ten nie zostały w swej istocie przez grzech pierworodny naruszone”⁹. Dla Szołtyśka nosicielem tej boskiej części jest człowiek jako istota ludzka, dla której naturalnym środowiskiem jest rodzina, dalej zaś ich wspólnota – ród, wreszcie wspólnota rodów – naród. Tym wspólnotom, noszącym w sobie boskie źródła istnienia przeciwstawione zostaje społeczeństwo, zwłaszcza zaś państwo, jako siła partykularnych, zmiennych interesów i dążących do niszczenia naturalnych wartości tworzonych przez rodziny zarówno małych, jak i wielkich – tworzących naród. Państwo, które wobec rodziny stanowi członka skrajny, zostaje utożsamione z tym, co umowne, formalno-prawne i jako takie z natury nietrwałe, gdy tak jak każde tego typu zobowiązanie jest ono oparte na ludzkiej woli, która może ulec zmianie lub zerwaniu. Przeciwwagą dla porządku państwowego ma być rozciągająca się poza jego granice dziedzina tego, co absolutne i konieczne, które zostaje utożsamione przez autora z naturalnym porządkiem rodziny. Szołtysek należałby bowiem do tych obrońców wyświeżonych racji, którzy, jak zauważył Hegel, pragną utrzymać Boga jak najdalej od ziemskiego biegu wiata, by w żadnym razie nie

⁷Tamże, s. 197.

⁸ A. F. Utz: *Die Friedenenziklikla Papst Johannes XXIII*. Wprowadzenie, 51 i 21. Cytuj za E. W. Böckenförde: *Kościelne prawo naturalne a działanie polityczne*, w: *Wolność i państwo - Kościół*, wyb. i tłum. P. Kaczorowski, wpr. ks. J. Tischner. Kraków 1994, s. 268.

⁹ E. W. Böckenförde: *Kościelne prawo naturalne...*, wyd. cyt., s. 269.

skala Jego Istoty. W rozdzieleniu trzech sfer życia człowieka (jako osoby ludzkiej, istoty społecznej i obywatela) kryje się nie tylko nauka o istnieniu trzech oddzielnych sfer, w których toczy się ludzkie życie, lecz ujawnione zostają antypody z wyrażone nie wyznaczonymi biegunami tego, co moralne (porządek rodziny) i tego, co zaledwie legalne (porządek państwa).

Hiatus ten uzasadnia rozwinąć w rozdziale I twierdzenie o braku przejścia od bezpodmiotowej naoczności rzeczy do ich pojęcia i stwierdzenia braku jakiegokolwiek ich zapośredniczenia. Oddzielenie prawa naturalnego od rzeczywistości społecznej znajduje swoje uzasadnienie w odmiennych drogach, na których dokonuje się ich poznanie. Jeśli właściwym sposobem poznania natury pierwszego jest poznanie aprioryczne, to w drugim przypadku w zupełności wystarczy empiryczny ogląd rzeczy. Ich różnica epistemologiczna ma podstawy ontologiczne. Prawo, które wyraża konieczną naturę człowieka, nie może ujmować go jako istoty biologiczno-społecznej; z tego względu nie może określić go ani za pomocą abstrakcji z tworzonych przez niego historycznych form życia społecznego, ani tym bardziej wyrazić prawdy o nim, w oparciu o indukcyjne analizy zastanych form jego istnienia.

Odkładając na razie na bok kwestię zasadności podziału metod poznania (aprioryczne *versus* aposterioryczne), zasadnicze w tym jest to, że prawo naturalne zostaje tu przedstawione jako prawo istotowe, wyrażające substancjalną podstawę bytu ludzkiego. Jego rdzeniem - jak zauważa Böckenförde - „nie jest konkretna, czasowo-przestrzenna i społecznie-kulturowo ukształtowana i uwarunkowana «natura» człowieka i (czy: albo) jego historycznie-społeczne otoczenie, ale ogólna (metafizyczna) istota natury ludzkiej, czyli to, co jako jego «istotowa konstytucja» istnieje nie zmienione przez wszystkie «stadia» historyczno-społeczne rozwoju i przemian”¹⁰. W tym ujęciu prawo naturalne ukazuje się jako uniwersalne, bezwzględne i powszechnie ważne prawo, obowiązujące każdą istotę ludzką. Parafrazując stwierdzenie Imre Lakatos’a należy stwierdzić, że prawa te stanowią „majątkową rdzenną „teorię człowieka”, której w swych różnorodnych, kulturowo określonych postaciach pozostaje niezmiennie obecny”¹¹. Dla istoty tak rozumianego prawa wszelki kontekst historyczny nie może mieć żadnego znaczenia, gdyż jawi się ono jako pewna, autonomiczna wielkość, która różni się immanentnie logiką swego rozwoju. Z tego względu traktuje się je często jako uniwersalny drogowskaz politycznych działań, swego rodzaju busola, która w zmiennych okolicznościach historycznych pozwala wyznaczyć najważniejsze, niezbywalne i nieprzekraczalne ramy tego, co z istoty ludzkiej.

¹⁰ Tamże, s. 270.

¹¹ W rozumieniu Szołtyśka istnieją niezmiennie wartości moralne (idealne), które są otoczone przez wartości kulturowo ustanowione (Por. s. 301).

Wobec ukonstytuowanej w ten sposób rzeczywistości prawa naturalnego podnosi się często zarzut braku jego treściowej określoności. Prawo, jeżeli ma spełniać swoją funkcję organizatora porządku społecznego, a być może nawet jeżeli stanowi istotną część przejawów życia zbiorowego nie może pozostać abstrakcyjną regułą zawieszoną ponad głowami członków danej wspólnoty. Realnie prawa nie może ograniczyć się do istnienia najogólniejszych ram, w jakich przebiega życie ludzkie, ponieważ w ten sposób zostaje ono pozbawione udziału w kształtowaniu sprawiedliwych stosunków międzyludzkich, a więc tego, co bezpośrednio odbierane jest jako nie-ludzkie działanie i zachowanie. Bez tego wszystkiego nie może ono odgrywać swojej roli w naszych politycznych wyborach, które z istoty muszą pozostać w wysokim stopniu konkretne. Niezmiernie rzadko nasze decyzje dają się ująć jednoznacznie, w kategoriach dobra i zła, zwykle za rację są podzielone między strony i wyjątkowo tylko udaje się uniknąć działań, które nie dla każdego mogą okazać się korzystne. W tym przypadku próbuje jednak oczekiwać wskazania, czy rozstrzygnięcie ze strony teorii o prawie naturalnym. Brak zakorzenienia prawa naturalnego w rzeczywistości społecznej ocenić może jego ahistoryczny byt, odbiera mu jednak mocy realnego kształtowania stosunków społecznych. Za wzniosł uniwersalnie prawa naturalnego trzeba zapłacić więc cenę jego praktycznej nieobecności lub przynajmniej ograniczonego udziału w kształtowaniu przestrzeni życia publicznego.

Niektórzy w ród obroców doktryny o prawie naturalnym (w tym i autor *Filozofii pedagogiki*) odrzucają tego rodzaju krytykę, gdy upatrują w niej jego wartość, w tym, iż jest ono prawem zasad elementarnych, których przekroczenie pociąga złamanie i całkowitą destrukcję porządku społecznego. Poza tym, że funkcja ta potwierdza jedynie nieobecność tych praw w „normalnej”, codziennej rzeczywistości życia politycznego, w dodatku rodzi ona podejrzenie, że nie posiada ono w sobie wcale, wbrew immunologicznej koncepcji prawa naturalnego A. Szostyńskiego, wystarczającego ładunku, który zdolny byłby zapobiegać, czy nawet przewidywać nadchodzące zagrożenia zniszczenia ładunku życia zbiorowego. Zewnętrznie prawa naturalnego wobec konkretnych, historycznych postaci porządku społecznego sprawia, że dopóki żadne działanie polityczne nie zagraża i nie łamie fundamentów określonych w tym prawie, dopóty nie ma w nich żadnych podstaw, na gruncie których należałoby odrzucić je jako bezprawne (bądź przynajmniej poddać je stosownej krytyce). Z punktu widzenia uniwersalności praw naturalnych konkretny porządek społeczny (jeżeli tylko nie łamie owych zasad) musi być akceptowany, ponieważ w ostateczności każda z nich jawi się jako przygodny i w istocie obojętny w obliczu ich wiecznego i niezmiennego trwania. Do jakiego rodzaju konsekwencji doktryna ta prowadzi widzą wyraźnie choćby

na przykładzie do wiadcze Kościoła katolickiego w Niemczech po dojściu Hitlera do władzy. Liczne nawoływania biskupów niemieckich do akceptacji nowej władzy miały, wśród innych przyczyn, także podstawę w prawie naturalnym, które miało być na gruncie nowego porządku politycznego w pełni akceptowane i uszanowane. Skoro wcześniej rząd Hitlera nie pociągał za sobą zagrożenia dla tych podstawowych wartości, a nawet dokonał pewnych koncesji na rzecz Kościoła, wprowadzając m. in. religię do szkół, nie było żadnego powodu, by uznać pewne decyzje nowej władzy za nieprawomocne lub choćby niezgodne z zasadami demokracji. Dopiero, gdy reżim nazistowski zaczął niszczyć elementarne prawa obywatelskie, Kościół powoli zaczął wycofywać swoje poparcie dla rządów Hitlera. Nie trzeba dodawać, że działanie to było spóźnione. Podjęta wówczas obrona porządku społecznego w imię naturalnych praw człowieka, mogła być jedynie odebrana jako symboliczny gest sprzeciwu, który z pewnością niewiele mógł już zmienić w realnych stosunkach władzy.

Problem polega na tym, że tego rodzaju postawa ma swoje źródło w myśleniu, które nie tylko każe prawo naturalne utrzymywać w oddzieleniu od rzeczywistości życia społecznego i politycznego, ale przede wszystkim traktuje ono całe życie zbiorowe w sposób wybiórczy i fragmentaryczny. Dopóki nie zostają zagrożone pryncypia, dopóty nic (z pozoru) złego się nie dzieje. „Układ immunologiczny” praw naturalnych nie zostaje uruchomiony wtedy, gdy zmienia się (mniej lub bardziej radykalnie) „wewnętrzny” system społeczno-polityczny, lecz dopiero wówczas, gdy zmiany w nim zachodzące naruszają jego „zewnętrzne” granice. Z tej to przyczyny każda odpowiedź na złamanie podstawowych norm prawno-naturalnych musi zawsze przyjść za późno, gdy opiera się ona na dychotomii tego, co zewnętrzne i wewnętrzne.

Ów istotny brak treściwej konkretyzacji prawa naturalnego próbuje się zwykle usuwać za pomocą rozważań polegających na dopełnieniu pierwotnych i podstawowych praw natury poprzez twierdzenia, które logicznie z nich wynikają, czyli - tzw. *derivations*. Mają one za zadanie treść prawa uszczegółowić, odnosząc je do poszczególnych, konkretnych zjawisk i przypadków.

Rozważanie to może być zaakceptowane, tylko jednak wówczas, gdy spełnione zostaną dwa, związane ze sobą warunki, mianowicie: warunek logicznej konieczności systemu oraz jego zupełności i wyłączenia. Jeśli zgodzi się z tym, że spełniając pierwszy warunek otrzymujemy pewien system prawa naturalnego i jego derywatów, który tworzy ponadhistoryczny, niezmienny „szkielet” życia społecznego, to musimy być gotowi dowieść logicznej konieczności każdej z prawd wtórnych lub przynajmniej istnienia, przeważających na ich rzecz, racji logicznych. Kto uważa nieprzeleżdzi pre-

zentowan przez Ko cielny Urz d Nauczycielski wykładni poszczególnych praw naturalnych, temu trudno b dzie si zgodzi z tym, e ich ró norodne odczytania i modyfikacje mo na w zupełno ci wytłumaczy racjami wewn trzlogicznymi. Za przykład niech posłu y nam zmiana stanowiska Piusa XII i o. Gundlacha (jego doradcy w sprawach litery prawa naturalnego) w sprawie współzarz dzania przedsi biorstwem przez pracowników najemnych. Z pocz tku obaj uznawali, e domaganie si współdziału w zarz dzaniu przedsi biorstwem godzi w naturalne prawo własno ci, i nie mo e by ono - według opinii Piusa XII - prawem tym uzasadnione, czy wr cz, jak utrzymywał o. Gundlach, nale y postulat ten uzna za całkowicie niedopuszczalny¹². Ich argumentacja opierała si na przekonaniu, e nikt nie mo e ro ci sobie prawa do ingerowania we własno drugiej osoby (w tym przypadku wła ciciela przedsi biorstwa), poniewa jest ono niezbywalnym prawem naturalnym istoty ludzkiej. Posiada ona bowiem prawo do swobodnego dysponowania swoim majątkiem. Tym samym jednak przes dzili oni, e praca ludzka stała si jedynie dodatkiem do własno ci oraz prawa do swobodnego jej dysponowania. „Trudno wyobrazi sobie - jak trafnie zauwa ył Böckenförde - silniejsz dominacj rzeczy nad osob , dominacj prawnych relacji mi dzy rzeczami nad prawnymi relacjami pomi dzy ludmi”¹³. Ostatecznie powołu c si na godno osoby ludzkiej dokonano zmiany stanowiska w tej sprawie przyznaj c, i zgodny z doktryn o prawie naturalnym jest wniosek zezwalaj cy wolnym pracownikom najemnym bra aktywny współdział w zarz dzaniu przedsi biorstwem. Przykład ten dowodzi zatem nie tylko tego, e w ramach teorii o prawie naturalnym nie mo na uzyska gwarancji na to, e dana jego wykładnia jest ostateczna i nigdy nie zostanie zmieniona, ale pokazuje on równie , e mo na, w oparciu o ró ne podstawowe prawno-naturalne zasady wyprowadzi wnioski, które s ze sob sprzeczne.

Nie ka da jednak zmiana stanowiska Urz du Nauczycielskiego musi by dowodem na to, e tre prawa naturalnego jest zmienna, podległa społeczno-historycznym wpływom, które kształtuj j zgodnie z danym zapotrzebowaniem społecznym. W wielu przypadkach wskaza mo na na istnienie racji wewn trzlogicznych, które ostatecznie przes dzaj o wy szo ci danej prawno-naturalnej konkluzji.

Czy oznacza to jednak, b l dne odczytania tego, co człowiekowi z natury przynale y, daj si wytłumaczy wył cznie, jak stwierdzaj zwolennicy ko cielnej nauki o prawie naturalnym, omylno ci istot ludzkich, które, z uwagi na sw ograniczono , dokonały nieuprawnionych wnioskowa

¹² Por. Tam e, s. 295.

¹³ Tam e, s. 296.

z twierdze pierwotnych? Czy raczej jest to strukturalna wada, która nie daje się w ramach tak pomyślanego prawa naturalnego usunąć?

Powoływanie się na błąd ludzki tylko w niewielkim stopniu rozwiewa wątpliwość, że związane z trwałością i niepodważalnością prawno-naturalnych stwierdzeń. Trudno zachować komfort psychiczny, jeżeli okazuje się, że stanowisko, które było zgodne z pierwotnym porządkiem natury (i było przez ludzi wyrażanych *tu i teraz* przyjmowane jako maksimum ich postępowania) jest jednak z prawem tym niezgodne, a od tego, co znamionuje teraz porządek natury wymaga się, by przyjęto inne formy działania i zachowania. Nie sposób w ogóle jednak przyjąć wyjątków, w którym jedynym argumentem na rzecz zamiany rozumienia danego prawa naturalnego miałyby być omyłki istot ludzkich. W tej sytuacji powoływanie się na jakiegokolwiek racje merytoryczne nie miałyby najmniejszego sensu, gdy byłyby one całkowicie nieodróżnialne od racji osobistych, bądź koniunkturalnych.

W sensie teoretycznym powołanie się na słabo natury ludzkiej stanowi może pewien argument wyjątkowy praktyk prawno-naturalnych zobowiązań, lecz może on być zaakceptowany tylko wówczas, gdy istnieje dowód na to, że system ten jest zupełny, tzn. że w jego ramach niemożliwe jest wyprowadzenie z danego prawa pierwotnego dwóch różnych, w szczególności niezgodnych ze sobą, twierdzeń pochodnych. Jeżeli jednak nie da się dowiedzieć, że z natury właściwej (a w istocie bezwzględnie koniecznej) jest pewien określony stan rzeczy, to ostateczne rozszczenie do wyłączenia tego rodzaju twierdzeń musi okazać się bezpodstawne. Skoro z prawno-naturalnej definicji rodziny, jako kochającej się wspólnoty, złożonej z rodziców (oba płci) i dzieci, można za równie właściwej (gdy ostatecznie z nią niesprzecznej) uznać model rodziny patriarchalnej, matriarchalnej, bądź też opartej na stosunkach partnerskich, to każda z nich może utworzyć własny, legitymizowany prawem naturalnym system, nawet jeżeli okazuje się, że wynikające z nich szczegółowe dyrektywy postępowania wychowawczego są ze sobą wzajemnie sprzeczne.

Z omawianym postulatem prawno-naturalnej odnowy życia ludzkiego wiąże się jeszcze jedno zjawisko, które za Tischnerem możemy nazwać legalizmem wychowawczym¹⁴. Ma on swój początek w wierze i religii. Ze względu na to, że ta ostatnia wiara się łączy z rozważaniami A. Szoltyśka, jedynie ona będzie przedmiotem dalszego omówienia.

Od zwolenników wychowania opartego na posłuszeństwie dla prawa można czuwać usłyszenie dania spełnienia stawianych na jego gruncie wymagań, na tej jedynie podstawie, że jest ono prawem. Zakłada się przy tym zwykle jeszcze, że słuszność danej reguły postępowania jest czymś, co jest

¹⁴ J. Tischner *Sprawy wychowania chrześcijańskiego, w: Wiat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1975*. Kraków 1992, s. 34.

bezporednio i niejako bezproblemowo wszystkim dane. W szczególności ci za przyjmuje się, że reguła jest czymś na tyle oczywistym, i może być ona bez najmniejszych trudności przyswojona przez każdego wychowanka. W razie odmowy uznania sensowności danego postępowania traktuje się tę sytuację jako przejaw złej woli wychowanka, który swym postępowaniem zasłużył sobie jedynie na karę. Kara ta musi być surowa, ponieważ wychowanek swym czynem dowiódł w sposób wystarczający, iż nie chce on spełnić pewnych elementarnych i oczywistych zobowiązań, które dane są każdemu istocie ludzkiej. W efekcie tego typu postępowania wychowawczego następuje „charakterystyczne oderwanie przepisu prawnego od wartości, z której powinien wynikać. W tej postawie uważa się, że przepis prawny sam z siebie ma moc tworzenia wartości etycznych, a nie odwrotnie, że tylko takie przepisy są obowiązujące, które są oparte o wartości prawne, religijne lub etyczne”¹⁵. Utrzymywanie się w tej postawie sprawia, że z wzrostem prawnych regulacji przenikających kolejne dziedziny życia ludzkiego nie idzie odczuć ich sensowności i rozumienia ich związku z pewnymi wartościami podstawowymi. Zwykle jest to pierwszy objaw kryzysu danej formacji kulturowej. Mnogość kolejnych przepisów może być jedynie kryzysem ten pogłębia.

Zjawisko legalizmu wychowawczego wiąże się mocno jeszcze z jedną kwestią, która szczególnie jest ceniona przez autora *Filozofii pedagogiki*. Prawo naturalne, jak pamiętamy, ma między innymi jego zdaniem postać normy ogólnej. W praktyce pedagogicznej oznacza to, że wszelkie zobowiązania, które mieszczą się w jej ramach uznaje się za bezwzględnie ważne elementy wychowania, konieczne dla ukształtowania właściwych postaw i zachowań. Pozostała za sferę ludzkich działań, jako nie podległa procesowi tak rozumianego wychowania, wyłącznie ta z pola zainteresowania czynności wychowawczych. Względnie, co ma związek z funkcją derywatów prawa naturalnego, sytuacja ta może prowadzić do tego, że nadaje się przy tym pewne „sztuczne znaczenie sprawom małej wagi”¹⁶.

Celem tak rozumianego wychowania ma być oświadczenie przez wychowanka pewnego zasobu cnót. To, że traktuje się je jako stałe własności, które przynależą do istoty naturze ludzkiej sprawia, że zaburza się w człowieku poczucie wartości etycznych, które jest czymś innym niż zdolność do reagowania w pewien określony sposób. Człowiek tak wychowywany przestaje reagować na wartości, które nie mieszczą się w zadanyemu zestawie cnót, na inne zaś zaczyna reagować w sposób spaczony. Jego zachowanie – jak dosadnie zauważa Tischner – staje się wówczas podobne do zachowania szczura „z jednej z angielskich klinik, który po wycięciu

¹⁵ Tamże, s. 34.

¹⁶ Tamże, s. 35.

niektórych cz ci mózgu umiał chodzi jedynie w kółko”¹⁷. Na gruncie religijnym tego typu legalizm wychowawczy prowadzi wi c do tego, e wychowanek „ostatecznie zachowuje posty i chodzi do ko cioła. Poza tym potrafi si tak odizolowa od otoczenia, e nie ma z nikim specjalnych kłopotów. I wtedy pojawia si w umy le wychowawcy kłopotliwe pytanie: co z nim dalej robi ? Czego jeszcze od niego da ? I albo niczego si nie da, albo mno y si sztuczne przepisy: e ma zrezygnowa z teatru, e jego droga do doskonała ci wiedzie przez nowenny Im czci takich i takich wi tych, e powinien przesta czyta „Przekrój”, e nie powinien sobie robi zdj itd. Formacja w stron chrze cija stwa przekształca si w formacj w stron dewocji”¹⁸.

Dla autora *Filozofii pedagogiki* wszystkie tego rodzaju dylematy zwi zane ze statusem istnienia praw naturalnych rozwi zuje si tylko w jeden sposób: nie poprzez przewyci enie owych trudno ci, lecz na drodze konserwatywnego zwrotu, który si gn ma rudymentom prawa naturalnego. *Dictum*, które si tu proponuje, odpowiada zatem nast puj cej regule: im dalej pozostaniemy od tego, co partykularne, uwikłane w czasowo-przestrzenne i historyczno-społeczne ramy, tym lepiej. W my l tej zasady autor zaleca, by opart na prawie naturalnym rodzin odsun jak najdalej od przestrzeni, zagraj cych jej integralno ci, działa społeczno-politycznych. Propozycja Szołtyśka idzie jeszcze dalej. *Renovatio* znajduj cej si w kryzysie istoty ludzkiej nie oznacza nic innego jak tylko *restauratio* pewnej przedpolitycznej wspólnoty.

W autorskiej koncepcji człowieka Szołtyśka mówi si wprawdzie o „trójjedni istoty ludzkiej” (jako osoby, istoty społecznej i obywatela) nie pozostawia si jednak w jej ramach szansy na to, by oba skrajne człony (tj. osoba ludzka i obywatel) mogły by ze sob pojednane. Niemo liwo ta jest bowiem wpisana w logik , przyj tego przez autora, rozumienia praw naturalnych. Dlatego te nic w istocie nie mo e w niej zmieni nawet, wyra ona przez Szołtyśka deklaracja, w której stwierdza on, e „człowiek jako istota społeczna stanowi dynamiczny zwornik (bufor czy spoiwo) próbuj cy permanentnie wi za istot moraln z istot polityczn ”⁹ .

Wahania samego autora dotycz ce natury tego powi zania (jest to bufor? czy te spoiwo?) ujawniaj jedynie le ce u ich podstaw przesłanki, których natura nie pozostawia ju jednak w tpliwo ci. Zasadnicz kwesti jest to, e spo ród trzech struktur, w ramach których działa człowiek, a mianowicie rodzina, społeczne stwo i pa stwo „tylko pierwsza i trzecia s auto-

¹⁷ Tam e.

¹⁸ Tam e.

¹⁹ A. Szołtysek: *Filozofia pedagogiki*, wyd. cyt., s. 176.

onomiczne: społecze stwo - jako nieautonomiczna struktura - stanowi bufor, spinaj cy ogół rodzin z pa stwem²⁰. Człowiek, pełni c okre lone role społeczne, musi zatem okaza si ostatecznie bezsilny wobec pot gi obu przeciwstawnych wobec siebie sił (rodziny i pa stwa), poniewa o sferze jego działa społecznych mówi si , e nie tworzy ona wcale autonomicznego obszaru ludzkiego ycia. Ich moc jest na tyle zniewalaj ca, e poza sob mog mie w istocie tylko ów drugi człón, poniewa społecze stwo - jak stwierdza, nie pozostawiaj c nam nadziei, autor - „mo e by wył cznie albo prorodzinne albo propa stwowe”²¹. „Z definicji nieautonomiczne SPOŁECZE STWO jest w orbicie zainteresowa i autonomicznego PA STWA, i autonomicznego KO CIOŁA; PA STWO zabiega o społecze stwo propa stwowe, za KO CIOŁ katolicki - o społecze stwo prorodzinne”²². Je li tak jest, to społecze stwo, jako wielko nieautonomiczna, mo e sta jedynie po stronie której z przeciwstawnych sobie pot g. Jest ono ostatecznie zdane na to, e doł czone do rodziny prowadzi do osłabienia pa stwa, tak jak wł czone w porz dek pa stwa musi przeciwstawi si narodowi - „społecze stwo prorodzinne oznacza rodzin i naród, natomiast społecze stwo propa stwowe i obywatelskie osłabia rodzin i naród”²³.

Nie ma zatem w tpiwo ci, e społecze stwo samo w sobie nie mo e pełni funkcji, która jest wolna od panowania obu tych sił. Wida to wyra nie na przykładzie społecze stwa liberalnego, które - jak stwierdza sam Szółtysek - oddało si we władanie pa stwa. „Polityka pa stwa o ustroju liberalistycznym bazuje na politycznym przekonaniu: łatwiej kierowa i manipulowa bli ej nieokre lon mas jednostek, ani eli silnymi i zdrowymi rodzinami”²⁴. Podtrzymanie konserwatywnej rezerwy wobec sił liberalnych z kolei mo e, zdaniem Szółtystka, dokona si jedynie poprzez całkowite odwrócenie dotychczas panuj cego porz dku rzeczy, co oznacza nie tylko konieczno podporz dkowania dobra, jako wolno ci i godno ci obywatela „dobru - jako wolno ci i godno ci istoty społecznej, za to - dobru jako wolno ci i godno ci osoby ludzkiej”²⁵, ale wr cz zaw enie działa społecznych do zobowi za , które wynikaj z prawno-naturalnych norm. By mo e jest to droga do naprawy społecze stwa, lecz postulowana w jej ramach zmiana hierarchii warto ci prowadzi zarazem do redukcji relacji społecznych do prawno-naturalnych wi zi rodzinnych. Tym samym jednak okazuje si ponownie, e i tym razem nie pozostawiono ani jednego miejsca dla społecz-

²⁰ Tam e, s. 229.

²¹ Tam e, s. 225. Por. tak e tabelk zamieszczon na tej samej stronie.

²² Tam e, s. 225.

²³ Tam e, s. 228.

²⁴ Tam e, s. 221.

²⁵ Tam e, s. 232.

nej rzeczywistości ludzkich działań. Polityce liberalnego zawłaszczania społecznych działań człowieka, przed którą przestrzega nas Szostysek odpowiada komplementarna wobec niej natura ubezwłasnowolnienia życia społecznego przez rodzinę.

Mechanizm wzajemnego zawłaszczania sfery społecznej potwierdzają także, prowadzone przez autora *Filozofii pedagogiki* rozważania po wiarygodnej grze, która toczy się w nas równie na innej płaszczyźnie, a mianowicie, pomiędzy tym, co zwierzęce i tym, co duchowe. Ich wzajemne relacje zostają ujęte za pomocą prostych zależności: „człowieczka zwierzęco minimalizuje człowieczko duchowo, człowieczko duchowo minimalizuje człowieczko zwierzęco (przede wszystkim poprzez ascezę w odwołaniu, ascezę w podległości, ascezę w panowaniu). Gra na instrumentarium cielesno-zmysłowym zagłusza grę na instrumentarium umysłowo-duchowym, natomiast gra na instrumentarium umysłowo-duchowym sprawia wyciszenie się gry na instrumentarium cielesno-zmysłowym. Ta dwoistość działań wyznacza PANOWANIE jednego instrumentarium nad drugim”²⁶.

W zarysowanej w ten sposób perspektywie pojednanie osoby ludzkiej i obywatela, jak również ludzi pomiędzy sobą nie wydaje się być możliwe. Istniejące między nimi sprzeczne interesy nie próbuje się zresztą nawet pogodzić i rozwiązać. Przeciwnie, okazuje się, że jedynym ratunkiem dla rodziny i jej to samo jest umocnienie jej poza ramami politycznych działań i wyborów. Rodzina jako twierdza obłona stanowi ostatnią barierę, *residuum* wyszłego porządku rzeczy, który ma ochronić istoty ludzkie przed niszczeniem wpływem interesów społecznych i politycznych. W przypadku rodziny polskiej, wedle autora *Filozofii pedagogiki*, oznacza to, że musi ona pozostać wierna przynależnym jej rzekomo z natury wartościom chrześcijańskim²⁷. Katolik nie może, a nawet nie powinien dążyć do tego, by utożsamiać się z jakimkolwiek porządkiem społeczno-politycznym. Ma on raczej nieustannie podtrzymywać moralną rezerwę wobec legalności władzy, rzadziej ziemskim biegiem spraw ludzkich i nie angażować się w polityczną przestrzeń ludzkich działań. Jego udział w działaniach politycznych uprawomocniony jest tylko w tym zakresie, w jakim wyznacza to przedmiotowy zakres prawa naturalnego. Nie ma ku temu innych racji, ponieważ to samo świat nie musi on budować, jak określają to współcześni socjologowie, poprzez socjalizację, lecz ma on już niejako pierwotnie

²⁶ Tamże, s. 185.

²⁷ Jest rzecz symptomatyczna, że Szostysek traktuje pewien historyczny fakt przyjęcia wiary chrześcijańskiej jako jeden z logicznie koniecznych momentów zawartych w porządku prawa naturalnego. Wyjaśnia to dlatego, że nasza narodowa to samo jest katolicka; religijność chrześcijańska może być za nazwą własną religii. „To samo Narodu Polskiego jest identyfikowana wiąź z krwi (rodzina rodzin), wiąź z wiary katolickiej (...), wiąź z języka polskiego, wiąź z kultury polskiej” (s. 228).

dan. Dlatego też rodzina i naród złiczone wi zami prawa naturalnego jawi mu się jako wspólnoty, które z istoty swej mają charakter przed-polityczny, on sam zaś jest traktowany jako jednostka, której to samo jest określona zanim stanie się uczestnikiem życia społecznego. „Im bardziej człowiek identyfikuje się z przestrzenią kulturową, tym bardziej 'oddala' się od swego Ja (nie urzeczywistnia samego siebie w zakresie wiadomej penetracji duchowej), poprzestając na urzeczywistnianiu potrzeb urojonych”²⁸. Tak rozumiane prawo natury, jak zauważa Böckenförde, „nie dotyczy natury jako pełni, w sensie pełnego rozwoju i urzeczywistnienia zawartego w niej telos (jak to jest u Arystotelesa), lecz dotyczy natury jako tego, co elementarne, jako nieredukowalnego minimum, którego utrata lub pogwałcenie narusza naturę ludzką w jej ogólnym, istotowym byciu”²⁹.

Rozbieżności w rozumieniu prawa naturalnego istnieją także pomiędzy autorem *Filozofii pedagogiki* a Arystotelesem sprawianym, a sformułowana przez tego ostatniego definicja człowieka „jako istoty społecznej” staje się jednym z głównych przedmiotów krytyki w omawianej publikacji. Arystoteles zostaje uznany za głównego wroga, ponieważ ponosi on odpowiedzialność za skutki wywołane przez błędne odczytanie natury człowieka. Powiada się o nim, że jest on sprawcą groźnej choroby (jaką de schoizenie ma ona swoją właściwą nomenklaturę). Imi jej brzmi: *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* (niczego nie ma w umyśle, czego by wprawdzie nie było w zmysłach). Należy ona przy tym do grupy chorób zakaźnych, o czym może się przekonać każdy czytelnik książki, który w podrozdziale 2.1 rozdziału 2 natrafia na galerię wielkich postaci, „pedagogów wiatowych”, o których dowiadujemy się, że są nosicielami tej miertelnej choroby (co potwierdza krótka sentencja obok każdego nazwiska, która brzmi sucho i lapidarnie jak kliniczny wyrok i oskarżenie). Na potwierdzenie słuszności tej tezy stwierdza się, że: „od Renesansu pedagogika konsekwentnie realizuje Arystotelesowski paradygmat wychowania”³⁰.

List zarysowy otwiera:

„**Jan Amos Komenski** (Komeński) [1592-1670], twórca panzofii, autor rozprawy DIDACTICA MAGNA UNIVERSALE OMNES OMNIA. Przejął założeń Arystotelesa głoszące, że „... niczego nie ma w umyśle, czego by wprawdzie nie było w zmysłach” («... *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*»)³¹. Dalej następuje: „**John Lock** [1632-1704], autor *Myśli o wychowaniu*, przejął założenia Arystotelesa «... niczego nie ma w umyśle, czego by wprawdzie nie było w zmysłach» («... *nihil est in intellectu, quod non*

²⁸ A. Szotysek: *Filozofia pedagogiki*, wyd. cyt., s. 237.

²⁹ E.-W. Böckenförde: *Ko ciele prawo naturalne a działanie...*, wyd. cyt., s. 281.

³⁰ A. Szotysek: *Filozofia pedagogiki*, wyd. cyt., s. 56.

³¹ Tamże, s. 56-57.

prius fuerit in sensu)”³². Kolejnym jest Jan Jakub Rousseau. Przy jego nazwisku nie znajdujemy jednak znanego nam już skądinąd czynnika chorobowego. Dzieje się tak dlatego, że autor *Filozofii pedagogiki* podziela pewne krytyczne obserwacje Jana Jakuba, na co zwracali my już wcześniej uwagę, podkreślając istnienie bliskich powinowactw pomiędzy koncepcją Szoltyśka a romantyczną wizją człowieka. Sprawa ta jednak nie znajduje żadnego wyjątku w samym tekście, gdy zamiast oceny stosunku Rousseau do Arystotelesowskiej teorii o prawie naturalnym, dzieło Jana Jakuba otrzymuje godną swego twórcy charakterystykę: „W *Emiliu* odwołuje się do zdrowego rozsądku oraz do wiadczenia życiowego. Uchodzi za odkrywcę problemu dziecka. Neguje kulturę. Uzasadnia szkodliwość przedwczesnej nauki czytania i pisanie”³³. Dalej list uzupełnia: „**Johann Heinrich Pestalozzi** [1746-1824] jest autorem książki: *Jak Gertruda uczy swoje dzieci* [1801, wyd. pol. 1951], w niej przejął założenie Arystotelesa głoszące, że «... niczego nie ma w umyśle, czego by w pierw nie było w zmysłach» («... nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu»)”³⁴.

Kogo ciekawo nie zostanie zaspokojona ma szansę w podrozdziale 2.2 zaznajomić się z poglądami rodzimych pedagogów. Zgodnie z tezą autora, nad Wisłą klimat wcale nie jest lepszy, ponieważ stwierdza się, że „pedagogika polska sprzed i po 1989 r. w zasadzie jest egzemplifikacją Arystotelesowskiej formuły wychowania”³⁵.

Nie miejsce tu, by dzieje definicji człowieka jako *animal rationale* przedstawić. Ogranicz się do wyjątku dwóch kwestii, które autor *Filozofii pedagogiki* wiąże z definicją Arystotelesowską. Pierwszym sygnałem, który musi budzić niepokój historyka filozofii jest zabieg polegający na przypisaniu autorowi wypowiedzi w takiej postaci, która wyrażona jest w innym języku naturalnym niż była wypowiedź źródłowa. To, że Arystoteles nie pisał po łacinie jest sprawą oczywistą. Wkładając jednak w usta Arystotelesa łacińskie formuły, popełnia się o wiele poważniejszy błąd niż tylko ten, który rozpoznajemy na pierwszy rzut oka. Łacińska sentencja zmienia pewne sensy zawarte w greckim źródłosłowie. *Animal rationale* jest niezbyt szczęśliwym tłumaczeniem Arystotelesowskiego *zōon lōgon échon*, chociaż w obu wersjach mówi się, że człowiek jest istotą myślącą, nie zaś czysto rozumową. Jak zwraca uwagę Ebeling, twórca formuły *animal rationale* był Boecjusz, dla którego była ona szkolnym przykładem definicji spełniającej kryteria *arboris Porphyrianae*. U Arystotelesa natomiast mówi się o człowieku przede wszystkim jako o istocie politycznej. Jest ona istotą, któ-

³² Tamże, s. 59.

³³ Tamże, s. 60.

³⁴ Tamże, s. 63.

³⁵ Tamże, s. 71.

rej rozumno określa się z uwagi na jej komunikacyjno-żykowy charakter wynikający z jej natury społeczno-etycznej. „Wyrażenie *animal rationale* nie wyklucza wprawdzie tych wszystkich treści, ale jednak przemienia je i nie pozwala od razu rozpoznać. Wyrażenie to ujmuje człowieka w dwojakim sensie abstrakcyjnie: po pierwsze, wyrwa go ze wspólnoty, po drugie, traktując go jedynie jako egzemplarz gatunku pozbawia go indywidualności”³⁶. Dysponowanie mowami, które u Arystotelesa wiążą się ze zdolnością do rozumnej argumentacji, zostaje więc przekształcone w pojęcie *ratio*, które zostaje sprowadzone do umiejętności abstrahowania.

Na koniec musimy jeszcze powrócić do prezentowanej w pracy Szołtyśki koncepcji ról i metod poznania. Zasadniczy podział władz poznawczych człowieka zostaje wywiedziony z tezy o istnieniu jego dwoistej natury. Szołtysek, zwracając uwagę na żykowy charakter, powiada, że musimy odróżnić „człowiecz psychicznie” od „człowieczej duchowości”. Aktywność pierwszą z władz umożliwia nam zdobycie wiedzy empirycznej, podczas gdy czynność drugą dostarczą nam wiedzy apriorycznej. Różnicą jest myślenie, w obrębie którego odróżniamy: „myślenie intuicyjne (z istoty prymarne) oraz myślenie dyskursywne”³⁷. Autor jest przekonany, że o każdym z nich: „Warto dodać, że:

* myślenie dyskursywne uzewnętrznia się w zdaniach prawdziwych lub zdaniach fałszywych, zazwyczaj przyjmujących status twierdzeń uzasadnionych lub udowodnionych;

* myślenie intuicyjne manifestuje się w oczywistości myślenia w zdaniu oznajmującym”³⁸.

Do każdego z nich przypisany zostaje właściwy rodzaj poznania: pierwszy natomiast zostaje z „myśleniem naukowym”, drugi zaś z „myśleniem filozoficznym”. O typie poznania naukowego powiada się dalej, że jest to poznanie „odwołujące się do postrzeżenia zjawisk czasowo-przestrzennych oraz ich indukcyjnej obróbki”³⁹. Z kolei zaś o naturze filozoficznej refleksji orzeka się, że „odwołuje się do intuicji oraz (wtórnie) do dedukcji”⁴⁰. To, że nauce przypisuje się metodę indukcyjnego poznania zjawisk jest pomysłem na tyle fantastycznym, iż nie znalazłby on nawet uznania w oczach skrajnego empirysty. Problem polega na tym, że to, co ma charakteryzować metodę naukową (i co jak należy dzisiaj rozstrzygać o jej naukowości), zaledwie wystarczy do poznania potocznego.

³⁶ G. Ebeling: *Przyczynek do definicji człowieka*, w: *Człowiek w nauce współczesnej*, przeł. M. Lukasiewicz, przyg. i przed. opatrzył K. Michalski. Paris 1988, s. 93-94.

³⁷ A. Szołtysek: *Filozofia pedagogiki*, wyd. cyt., s. 187.

³⁸ Tamże, s. 187.

³⁹ Tamże, s. 188.

⁴⁰ Tamże, s. 188.

Szołtysek w dalszej części swych wywodów osłabia nieco radykalizm tezy o indukcyjnym pochodzeniu wiedzy naukowej. Dopuszczone zostaje, w jej zakresie, także użycie wnioskowań dedukcyjnych. Obraz nauki nie staje się przez to jednak bardziej rzeczywisty. Dokonując wyczerpania w poznanie naukowe dedukcji jako metody uzyskiwania prawd pochodnych w oparciu o prawdziwe dane, pragnie się jedynie dowiedzieć ograniczoności tego typu wiedzy. Tego typu poznanie musi opierać się bowiem na pewnych prawdach pierwotnych, których prawdziwość zostaje założona, lecz nie jest jeszcze przez to uzasadniona. Dopiero poznanie intuicyjne umożliwia wgląd w samą naturę rzeczy.

O tym jednak, jak poznanie intuicyjne przekształca się w dyskursywne, mówi się wyłącznie tylko tyle, że „intuicyjnie ujta istota - ze względu na dowodzenie - musi być rzutowana na siatkę pojęć, umożliwiając formułowanie pojęć”⁴¹. Nie wyjaśnia się jednak na czym owo „rzutowanie” ma polegać, ani w jaki sposób ma ono przebiegać.

Nie jest to jedyna kontrowersja, którą budzi charakteryzowana metoda poznania filozoficznego. Poza zarzutem braku intersubiektywności wyników, które trudno uzyskać na drodze intuicyjnego wglądu w naturę rzeczy, zastrzeżenie budzi aprioryczność wiedzy filozoficznej. Zgodnie z koncepcją Szołtyśki, poznanie aprioryczne jest nie tylko poznanie poprzedzającym do wiadczenia zmysłowe, ale rozgrywa się ono całkowicie poza jego granicami. W odróżnieniu od Kanta nie jest ono nawet warunkiem możliwości poznania empirycznego, ale przeciwstawia się mu, obejmując sferę poznania istoty człowieka, jego duchowego wymiaru, dla którego poznanie nie ma znaczenia to, że jest on równie istotnie biologiczny i społeczny. Szołtysek pisze: „Mylenie intuicyjne (osadzone w intuicyjnych wglądach duchowych) jest różniczne względem mylenia dyskursywnego, osadzonego w intelektualnej siatce pojęć, sferach i rozumowaniu”⁴². Separacji metody poznania odpowiada więc analogiczne rozdzielenie istoty człowieka jako członka rodziny (wspólnoty naturalnej), który nieprzekraczalnie różni się od swego bytu społecznego i politycznego. W płaszczyźnie antropologicznej i epistemologicznej zostaje wpisana ta sama zasada polegająca na wyczerpaniu duchowego pierwiastka ze zmiennej i skończonej sfery istnienia rzeczy. Tak jak za sprawą substancjalnej koncepcji bytu Szołtysek mógłby zająć poczesne miejsce w szkole tautologów, tak ten jego transcendentyzm spotkałby się z pewnością z uznaniem członków pewnego towarzystwa bostońskiego, istniejącego pod koniec XIX wieku w Stanach Zjednoczonych.

⁴¹ Tamże, s. 190.

⁴² Tamże, s. 369/370.

Charles Piazzi Smyth, prowadz c badania nad budow piramid, zwłasz-
 cza piramidy Chufu, doszedł do wniosku, e w miarach jej wielko ci zawarty
 jest mistyczny klucz umo liwiaj cy zrozumienie budowy wszech wiata.
 Analizuj c poszczególne wielko ci Wielkiej Piramidy wyznaczył podsta-
 wow jednostk miary, któr nazwał „calem piramidowym”. Jego długo
 wynosi 2,5496 cm. Jest ona zbli ona do długo ci cala angielskiego, co miało
 stanowi , jego zdaniem, wystarczaj cy dowód na to, e w angielskim syste-
 mie metrycznym została zachowana m dro staro ytnych Egipcjan. Mno c
 cal piramidowy przez liczb 25 uzyskał Smyth nast pnie „metr piramidowy”.
 Pomiar długo ci boku piramidy wykazał, e jej długo wynosi 365,2422
 metra; co, z kolei, miało by dowodem na to, e wielko ta wyra a tak wa n
 dan , jak jest ilo dni w roku. Cal piramidowy prowadzi do jeszcze innych
 odkry . Pomno ony przez 10^7 daje wielko , o której s dził on, zreszt
 był dnie, e jest ona równa długo ci osi ziemskiej. Z kolei wyra ona w calach
 piramidowych wysoko Wielkiej Piramidy pomno ona przez 10^9 pozwalała,
 jego zdaniem, okre li odległo , jak dzieli Ziemi od Słó ca. Równie i w
 tym przypadku Smyth myli si . Wynik ten nie oddaje jednak ani najwi kszej
 odległo ci przy aphelium, ani równie odległo ci najmniejszej przy peryphe-
 lium, nie jest nawet ich redni .

W przekonaniu Smytha wszystko to miało jednak „dowodzi ”, e cal
 piramidowy jest wielko ci wyj tkow . Wkrótce po jego badaniach w Bos-
 tonie znalazła si grupa osób, która w 1879 roku zało yła Towarzystwo,
 którego celem było doprowadzenie do tego, by ów cal został wyj ty spod
 prawa „ateistycznego systemu miary”. Ruch ten cieszył si z poparciem
 prezydenta Stanów Zjednoczonych Jamesa Garfielda. Miałby on tak e blis-
 kiego i gor cego stronnika w osobie autora *Filozofii pedagogiki*?