

Tomasz Mitraszewski

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

O. Jacek Woroniecki a Jean-Jacques Rousseau: spór o naturę

Wstęp

Kwestią fundamentalną, podstawowym dylematem i filozoficznym wyzwaniem od najdawniejszych czasów są podejmowane przez filozofów próby ujęcia problemu człowieka jako bytu należącego do świata natury i zarazem człowieka jako istoty społecznej. Nasuwa się w związku z tym szereg pytań: czy ta dualna sytuacja człowieka rodzi w sposób nieunikniony nieusuwalny konflikt wartości, w których filozofowie próbują określić istotę człowieka? Czy przynależność społeczna człowieka jest tylko jego naturalną determinacją, czy może też sytuuje go w porządku jakichś powinności? Co decyduje o byciu człowieka jako podmiotu w świecie, który ma charakter społeczny właśnie? Czy sama natura wystarczająco kształtuje człowieka, czy może stanowi ona dopiero „materiał” do formowania człowieka z pełnią jego potencjalnych możliwości funkcjonowania w świecie?

Szczegółowe metafizyczne rozważania na temat natury pominiemy, ograniczając się jedynie do wskazania na złożoność tego pojęcia, zasadzającego się na starożytnym – choćby u sofistów – przeciwstawieniu porządków *physis* i *nomós*. U Cycerona i w średniowieczu pojawia się przeciwstawny porządek *natura* – *voluntas*; św. Tomasz wskazuje zaś subtelny filozoficznie moment obecności natury w samej woli człowieka i odróżnia *liberum arbitrium* jako formalne dążenie woli

do dobra, od *beatitudo* konstytuującego wolę jako wolę¹. M. A. Krąpiec zwraca uwagę, że różne znaczenia pojęcia „natura” powstają w zależności od tego, czy na „naturę” patrzymy jako na jakiś (wewnętrzny lub zewnętrzny) czynnik rzeczy, czy jako na samą rzecz-przedmiot².

Pozostańmy więc przy najogólniejszym, słownikowym rozumieniu pojęcia natury, jako całokształtu rzeczy i zjawisk tworzących wszechświat; natury także, jako stanu pierwotnego i prymitywnego, nie zmienionego przez cywilizację; wreszcie natury, jako organizmu wraz z jego zasobem sił fizycznych, właściwości wrodzonych oraz cech charakteru³. Tak zarysowane ogólne pojęcie natury implikuje sposób rozumienia prawa natury, a więc czy można je w ogóle zdefiniować, jaka jest jego istota oraz relacja do prawa pozytywnego – porządków więc ściśle związanych z ludzką egzystencją.

M. Baranowska, odwołując się do przymieślni niemieckiego filozofa prawa Erika Wolfa, proponuje uznać prawo natury za: „stały, wieczny, obiektywnie istniejący system wartości wspólny wszystkim ludziom, który stanowi lub stanowić powinien fundament ładu społecznego. Istotą prawa natury są powinności, które są tak oczywiste, że każdy człowiek je sobie uświadamia. Ze względu na fakt, że są to podstawowe i uniwersalne wartości, które powinny regulować stosunki międzyludzkie, to są one nadrzędne względem prawa stanowionego”⁴.

Dwuznaczność pojęcia natury zyskuje nowy problematyczny wymiar w XVIII wieku. Natura staje się bowiem wtedy z jednej strony indywidualnym, deter-

1 Zob. R. Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, Warszawa 2011, s. 85–86. Spaemann zwraca uwagę, że Platon w swojej nauce przezwyciężył opozycję porządków *physis* i *nomós* modyfikując pojęcie *physis*. *Nomós* jest u niego spełnieniem natury człowieka w porządku celu, jakim jest idea dobra-piękna i dążenie do prawdy.

2 Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, TN KUL, Lublin 1986, s. 54–55.

3 Zob. M. Baranowska, *Jana Jakuba Rousseau refleksja o naturze człowieka*, E-Wydawnictwo. Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa. Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego 2015, s. 64.

4 M. Baranowska, *Marzenie o szczęściu, czyli idea prawa natury w filozofii Jana Jakuba Rousseau*, „Czasopismo prawno-historyczne”, t. LXV, z. 2, UAM Poznań 2013, s. 56.

minowanym wyposażeniem człowieka, pozwalającym mu na realizację jego gatunkowych potrzeb, z drugiej zaś – jest hipotetycznym, poprzedzającym dzieje początkowym stanem człowieka. W zakresie obu tych znaczeń natury pojawia się więc dwoista relacja, w której człowiek może opisać swój stosunek do dotychczasowego przebiegu dziejów. W zależności od tego, czy pojmujemy je jako odejście od początkowej natury, czy odwrotnie – pozostawanie w jej obrębie – drogą emancypacji możemy do niej powrócić, bądź też się z niej wyzwolić⁵.

Jest to dylemat, który wprowadza nas w świat intelektualnych rozterek J. J. Rousseau, który przeciwstawiając swą czysto intelektualną konstrukcję „stanu natury” jak najbardziej realnej, empirycznej rzeczywistości „stanu społecznego”, realizację szczęścia człowieka widział poza strukturami społecznymi. Skonfrontowanie jego przemyśleń, silnie uwarunkowanych jego indywidualistyczną postawą, z reprezentowaną przez J. Woronieckiego realistyczną koncepcją człowieka jako osoby, która z samej swojej natury dokonuje rozumnych i wolnych decyzji, działa wreszcie w naturalnej i funkcjonalnej wspólnocie – przyniesie istotne konkluzje w kwestii kluczowej, jaką jest sama natura procesu wychowania człowieka. Niewątpliwe różnice między obu myślicielami w tej kwestii poprzedzić jednak warto szerszym spojrzeniem na obraz człowieka przez nich wypracowany.

Człowiek – paradoks uwikłania w naturę

J. J. Rousseau kształtował swoje poglądy przede wszystkim na podstawie własnych doświadczeń, przeżyć i marzeń, bazując na silnym przekonaniu o własnej wartości, bogactwie swoich doznań emocjonalnych. Odrzucał badania naukowe, spekulacje teoretyczne. Na takiej podstawie wypowiadał się o naturze człowieka w ogóle – co wskazuje na ich filozoficzny charakter. „Imam się przedsięwzięcia, które nie miało przykładu i nie będzie miało naśladowcy. Chcę pokazać moim bliźnim człowieka w całej prawdzie jego natury; a tym człowiekiem będę ja. Ja sam. (...) Zacząłem wcześniej czuć, niż myśleć – to wspólna dola dla ludzkości”⁶

5 Zob. Spaemann, dz. cyt., s. 89–90.

6 J. J. Rousseau, *Wyznania*, t. I, Warszawa 1956, s. 65–66.

– napisał.

Rousseau ujmował naturę w kategoriach etycznych, w których ogniskował się jego wymarzony ideał społeczno-moralny. Jego rozważanie natury miało zresztą charakter wieloznaczny i ulegało zmianom. Początkowo, w pismach takich, jak *Rozważania o naukach i sztukach*, czy *Rozważania o nierówności* pojmował ją jako „stan natury” odnoszony do hipotetycznej przeszłości historycznej człowieka, później w *Umowie społecznej*, mówił o naturalnym człowieku w stanie społecznym, o kulturze naturalnej odpowiadającej ogólnym warunkom życia; o koniecznej „denaturalizacji” życia, wyzwalającej go z naturalnych (jednak) uwarunkowań społecznych. Ostatecznie myśliciel porzucił tę kategorię jako punkt odniesienia swych rozważań⁷.

Problem ten, jak się wydaje powstał dlatego, że Rousseau pomieszał dwa rozumienia natury: jej sensu metafizycznego istoty i zawartej w niej celowości i jej sensu empirycznego, w którym dostrzec można jej zagrożenia wynikające z ludzkich namiętności, które nie poddane kontroli rozumu mogą prowadzić do konfliktu ludzkich egoizmów. Doprowadziło to szwajcarskiego myśliciela do przyjęcia prymitywnego, przedkulturalnego pojęcia „natury” jako stanu pierwotnego, który ze względu na bezradność ludzkiego rozumu do jego zdefiniowania nabrał cech dwuznacznych, często sprzecznych⁸.

Rousseau postrzegał człowieczeństwo jako pełne wewnętrznych sprzeczności⁹, a ich identyfikacja i natura zaważyły na postulowanych przez niego koncepcjach wychowawczych. Aż do XVIII wieku naturę sprzeczności tkwiących w każdym

7 Zob. Baranowska, *Jana Jakuba Rousseau*, dz. cyt., s. 64–65.

8 Zob. J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, Verbum Warszawa 1939, s. 131.

9 „Nigdy żaden człowiek, mniej się nie rządził zasadami i regułami, a nie podążał bardziej na ślepo za swymi skłonnościami. Roztropność, rozum, ostrożność, przewidywanie, wszystko to są dla niego tylko słowa bez skutku. Kiedy przychodzi pokusa, ulega jej, kiedy jej nie ma tkwi w swej tęsknocie. Stąd widzicie, że jego postępowanie musi być nierówne i pełne skoków, chwilami gwałtowne, a prawie zawsze miękkie lub żadne. (...) jego działanie dąży do tego, aby sprowadzić go z powrotem do stanu, z którego został wyrwany siłą rzeczy.(...) nigdy nie istniała istota bardziej wrażliwa na wzruszenie, a mniej zdolna do czynu” – J. J. Rousseau, *Drugi Dialog*, cyt. za: Maritain, dz. cyt., s. 212.

bycie – także więc w człowieku – rozwiązywano w duchu filozofii platońskiej, a później filozofów chrześcijańskich, przypisując bytom ich stan optymalny, rozpoznanie którego dostarczało wiedzy na temat tego czym dana rzecz jest „z natury”. Człowiek więc, jako istota rozumna, może realizować optymalny sposób swojego życia kierując się rozumnym poznaniem dobra. Rozum ponadto, koordynując pożądaną sferę człowieka pozwala mu żyć w przyjaźni ze samym sobą. Konieczna jest więc harmonia pomiędzy sferami rozumną i zmysłową człowieka, która jest funkcją zarówno jego wrodzonych dyspozycji, jak i zabiegów wychowawczych, którym musi być poddawany. Jednak natura skończonego ludzkiego rozumu sama w sobie jest także ambiwalentna: rozum może ujmować sam siebie jako organ bezwarunkowego dobra (którym nie jest, jest nim Bóg), bądź jako jednostkowy punkt odniesienia poznawczego wszystkich innych rzeczy.

Tu też pojawia się Rousseau koncepcja człowieka w stanie pierwotnym, wyposażonego w narzędzie wolnej od społecznych i kulturowych wpływów decyzji¹⁰. W szerszym wymiarze, odejście Rousseau od celowościowej wizji natury przynosi też skutek dla jego antropologii filozoficznej. Porzuca on arystotelesowską definicję człowieka jako istoty rozumnej posługującej się mową, która jest elementem komunikacji w naturalnym społecznym środowisku człowieka, jako warunku jego rozwoju i osiągnięcia szczęścia. Szwajcarski myśliciel uznaje więc, że człowiek naturalny to istota nie mówiąca i aspołeczna, produkt wyabstrahowany ze wszelkich społecznych kontekstów, i co ważne, kierowany naturalnymi popędami niezakłóconymi poprzez pośrednictwo komunikacji językowej. Jedynym wobec tego, zdaniem Rousseau, odruchem społecznym człowieka jest współczucie, wrażliwość na cierpienie innych, tyle że ten emocjonalny odruch nie rodzi impulsu aktywnej pomocy drugiemu, a jedynie chęć ucieczki od obcowania z realnym cudzym cierpieniem¹¹.

Zagadnieniem centralnym w swojej refleksji Rousseau uczynił realizację szczęścia człowieka, uznał zarazem, że celem poznawczym człowieka w drodze

10 Zob. Spaemann, dz. cyt., s. 121–122.

11 Zob. tamże, s. 124–125.

do osiągnięcia szczęścia jest dotarcie do siebie. Za metodę najskuteczniejszą dotarcia do siebie przyjął introspekcję, wejrzenie we własną duszę, odkrywając w niej spontaniczne porywy serca i wrażliwość – czynniki pierwotne wobec rozumu. Te naturalne impulsy są dobre, więc dobra jest też ludzka natura. Sprawiedliwość i moralność to nie moralne pojęcia wyprowadzone z rozumu, ale prawdziwe wzruszenia duszy oświeconej przez rozsądek – co jest prawidłowym postępowaniem na drodze naszych pierwotnych wzruszeń¹². Sam rozum, bez zależności sumienia, który jest wrodzoną potrzebą ludzkiego serca, nie może ustalić żadnego prawa naturalnego ani praw przyrody, które stają się jakimiś roszczeniami rozumu. Co więcej, nie jest w tanie tego celu przybliżyć filozofia, operuje ona bowiem porządkującymi wiedzę kategoriami logicznymi, przynoszącymi tylko abstrakcyjne rozważania i przesady. Rozum, jako wynik rozwoju ludzkiej refleksyjności jest wtórny, ponadto jest odpowiedzialny za podejmowanie wynikających z ludzkich namiętności złych, egoistycznych i zakłamanych czynów. Konflikt tych dwóch tendencji, rozdzierających duszę człowieka jest nieuchronny i powoduje ludzkie wyobcowanie. Remedium dla rozwiązania tego egzystencjalnego problemu widział Rousseau w odwołaniu się do wyidealizowanej rzeczywistości, w której, jak przekonywał, sprawdza się efektownie wyrażona zasada: „Dziki sędzi nas zdrowszej niż filozof”¹³.

Z obserwacji pierwotnych emocji człowieka Rousseau wyciąga wniosek, że ludzka istota w sposób naturalny skupiona jest na samej sobie, a jej podstawowym uczuciem jest miłość własna, dążenie do uzyskania czystego „poczucia istnienia” oraz umiejętności prostego cieszenia się sobą. Myśliciel kreuje tutaj pewną analogię do istoty Boskiej doskonałości, wszechmocy i samowystarczalności, które są konieczną konsekwencją Jego Dobroci. Egzystencjalna sytuacja człowieka sprawia jednak, że jego „Niewinny egocentryzm, *amour de soi*, staje się egoizmem, *amour propre*, który zawsze potrzebuje innych, by zadowolić siebie. (...) Sprawia ona, że człowiek jest istotą słabą. (...) Tylko istota słaba próbuje podporządkować

12 Zob. Baranowska, *Jana Jakuba Rousseau*, dz. cyt., s. 66.

13 Zob. J. J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, t. 2, Wrocław 1955, s. 54.

sobie innych, kompensując w ten sposób swoją słabość”¹⁴.

Rousseau deklarował się jako człowiek wierzący w Boga, Stwórcę natury i człowieka, wyrażał wdzięczność dla Jego opieki i miłości, jaką nas obdarzył. Wysnuł jednak z tego wniosek, że cześć jaką Mu okazujemy, jako sile pragnącej dla nas dobra, jest naturalną konsekwencją miłości samych siebie, co więcej, „To, co odczuwam jako dobro, jest dobrem, a co odczuwam jako zło, jest złem.(...) Sumienie jest głosem duszy, namiętność głosem ciała. (...) Zbyt często rozum myli nas (...) Natomiast sumienie nigdy nie zwodzi. Charakter moralny naszych czynów zależy od naszej własnej oceny tych czynów”¹⁵.

J. Maritain rozwinął tę myśl pisząc, że Rousseau zabsolutyzował pojęcie „miłości własnej” człowieka, uznając ją za produkt życia społecznego odpowiedzialnego też za uczucia nienawistne. Przeciwstawił ją „miłości siebie”, która dotyczy: „tylko nas samych, w samotności naszego absolutnego Ja i która jest źródłem wszelkiej dobroci. Słowem, z miłości siebie zrobił on jakąś namiastkę miłości Boga”¹⁶.

Psychologizujący, oparty na samoobserwacji obraz człowieka, którego Rousseau umiejscawia w hipotetycznej, wprost utopijnej rzeczywistości zaowocował licznymi konsekwencjami dla jego sposobu ujmowania klasycznych pojęć ważnych dla analizy duchowej struktury człowieka. W *Wyznaniach* tak pisze o cnotcie: „Do tej pory byłem dobry, odtąd stałem się cnotliwym, albo przynajmniej upojonym cnotą”¹⁷.

Człowiek – osoba rozumna i jej integralność

Przyjrzyjmy się innej, całkowicie odmiennej koncepcji człowieka, którą prezentuje drugi z autorów wymienionych w tytule niniejszego artykułu.

14 Spaemann, dz. cyt., s. 126.

15 Rousseau, *Emil*, s. 117–118. Cyt. za: Baranowska, *Jana Jakuba Rousseau*, dz. cyt., s. 71.

16 Maritain, dz. cyt., s. 215.

17 J. J. Rousseau, *Wyznania*, ks. IX, cyt. za: Maritain, dz. cyt., s. 213.

Antropologia o. Woronieckiego¹⁸ ma swój głęboki fundament w filozofii orientacji metafizycznej w jej klasycznej wersji. Jest zdroworozsądkową afirmacją realnie istniejącej rzeczywistości, identyfikowanej i rozumianej jako pluralistyczny zespół istniejących i różniących się jednostkowych bytów. Dziedzictwo arystotelesowskie, twórczo wzbogacone przemyśleniami św. Tomasza przejawia się w jego antropologii w trzech porządkach:

1) bytu osobowego, charakteryzującego się substancjalną jednością ciała i duszy.

2) wyróżniających się władz poznawczych i pożądawczych, których nie należy sprowadzać do ogólnie dziś przyjmowanej świadomości, lecz pojmowanych jako realnie odrębne własności umiejscowione w duszy. Władze umysłowe to: intelekt, wola i sumienie; władze poznawcze zmysłowe: pamięć, wyobraźnia, instynkt; wreszcie – uczucia, jako zmysłowe władze pożądawcze.

3) potencjalności, jako pierwotnego i podstawowego charakteru bytu osobowego, wszelkich jego dyspozycji i uzdolnień, które wskazują zarazem na plastyczny, rozwojowy charakter natury ludzkiej, realizującej się w naturalnych relacjach społecznych.

Obiektywne i uniwersalistyczne ujęcie filozoficzne, uwalnia Woronieckiego od pułapek pomieszania porządków metafizycznego i poznawczego, którego skutkiem było nie tylko stworzenie mitu natury jako stanu pierwotnie idealnego, ale też chroni przed absolutyzacją którejkolwiek z cech człowieka, prowadzącą ostatecznie do utopijnych i ambiwalentnych koncepcji społecznych ustrojów czy doktryn wychowawczych.

W punkcie wyjścia swojej analizy dominikanin przyjmuje naturę, jako istotę i podstawę działalności człowieka, będącego jednością substancjalną duszy i ciała. Akty ludzkie są aktami całego człowieka. Trzy cechy, dzięki którym człowiek może się doskonalić to:

Potencjalność – następstwo charakteru stworzenia. Funkcje życiowe jako

18 Antropologię filozoficzną J. Woronieckiego prezentuję w oparciu o: KEW Lublin 2013, t. I, III (przyp. T. M).

potencjalne potrzebują usprawnienia, aby dojść do biegłości w wykonywaniu własnych czynności. Inna jest potencjalność dla duchowości, inna dla cielesności człowieka.

Odrębność – w stosunku do innych stworzeń i w stosunku do innych ludzi. Wyższość człowieka nad innymi stworzeniami zasadza się na jego racjonalności. Odrębność to też indywidualność i niepowtarzalność każdego człowieka wobec innych ludzi.

Celowość – wskazuje wyznaczony obiektywny, ostateczny i naczelny cel człowieka. Charakteryzuje ona wszelkie jego postępowanie i dążenia. Jeśli każdy czyn jest skierowany na określony cel, to człowiek, dopełniając swoją potencjalność, dopełnia ją w sposób celowy. Cel główny człowieka to **pragnienie szczęścia**, decydujące o dynamizmie człowieka. Jest to cel subiektywny, któremu odpowiada cel obiektywny – dobro, które można szanować dla niego samego, bez odnoszenia do żadnego innego celu (dla którego byłoby środkiem). Takim celem obiektywnym i ostatecznym jest Bóg: pełnia bytu, dobra, prawdy i miłości. Cele obiektywny i subiektywny to silne przesłanki filozoficzne Woronieckiego integralnej koncepcji człowieka jako osoby.

Fundamentalne jest jego rozumienie osoby ludzkiej jako podmiotu działającego za pośrednictwem duchowych władz rozumu i woli, często mylnie – ze względu na antropomorfizującą skłonność duchowych władz rozumu i woli podmiotu poznającego w procesie analitycznym – ujmowanych jako odrębne od integralnego bytu osobowego substancje. Za św. Tomaszem, Woroniecki przypisuje rozumowi rolę wiodącą w życiu moralnym – przed aktami woli, poprzedzonymi przez procesy poznawcze rozumu. Odróżniona funkcja rozumu teoretycznego, odpowiedzialnego za rozpoznanie ogólnych praw naszego postępowania, od funkcji rozumu praktycznego decydującego o wyborze przez wolę określonych celów, pozwoliła rozstrzygnąć ważną dla antropologii filozoficznej kwestię sumienia moralnego: jest ono sądem rozumu praktycznego, odrębną czynnością (nie zaś władzą) tej samej duchowej władzy poznawczej.

Kluczowym zagadnieniem tej filozofii jest potencjalność (zasada rządząca

zresztą wszelkim stworzeniem), rozpatrywana ze strony rzeczywistości potencjalnej człowieka, w sensie ukrytych możliwości realizowania jego potrzeb i aspiracji, stanowiąca zarazem jego naczelne prawo rozwoju, zarówno w dziedzinie zmysłowości, jak i – zresztą głównie – duchowości. Tak jak rozwój potencjalności człowieka w dziedzinie poznawczej oznacza stopniową aktualizację jego receptywnych zdolności poznawczych, wypełnianie ich informacjami o świecie zewnętrznym i wewnętrznym, tak realizacja potencjalności w dziedzinie działania, czynu, to stopniowe usprawnianie jego wszystkich władz. Szczególnie ważna jest, zdaniem dominikanina, potencjalność pierwiastka duchowego w człowieku, duszy oraz jej władz – rozumu i woli. Mają one zdolność do autorefleksji, zarazem jako stworzone i przygodne, związane z cielesnością, stale się aktualizują – zawierają więc w sobie potencjalność, która domaga się usprawniania. Osobowość potencjalna oznacza dążenie rozumu i woli człowieka do zbudowania w nim wewnętrznej harmonii, nadania działalności wszystkich jego władz umiaru i ujęcia ich w karby dodatnich sprawności moralnych. Sfera duchowa człowieka, tak początkowo trudno wyodrębniająca się z cielesnej, jeszcze tu, w życiu doczesnym odpowiednio wychowywana umożliwia człowiekowi dzieło realizacji podobieństwa do Boga – nasze największe dobro.

J. Woroniecki wskazuje na trzy podstawowe grupy sprawności: sprawności poznawcze teoretyczne – intelektualne; sprawności poznawcze praktyczne – techniczne; sprawności moralne – cnoty i wady. Przedmiotem jego szczególnego zainteresowania są dwie ostatnie grupy, wiążą się one bowiem z dziedziną czynu zewnętrznego i wewnętrznego, dotyczą więc ściśle zagadnień postępowania moralnego człowieka. Wola, ze względu na to, że nie wkracza w dziedzinę sądów poznania teoretycznego nie podlega procesowi usprawniania, poza usprawnieniem jakim jest jej wytrwałość warunkująca każdy wysiłek poznawczy. Wszystkich tych sprawności nabywa człowiek w procesie wytrwałych ćwiczeń, uzupełnionych przez usposobienia i sprawności wrodzone. Składają się one na jego program integralnej doktryny wychowawczej.

Potencjalność człowieka, wyrażająca się w procesie usprawniania poszczegół-

nych jego władz i prowadząca do wykształcenia się w nim sprawności intelektualnych, praktycznych i moralnych, powinna nadawać jego postępowaniu moralnemu cechę jednolitości, która z kolei stanowi o jego tzw. charakterze moralnym. Jednolitość ta zasadza się na wielości cnót ściśle ze sobą związanych, wśród nich cnót kardynalnych: roztropności, sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania. J. Woroniecki podkreśla konieczność praktykowania cnót w życiu moralnym człowieka – stają się one celem podejmowanych działań wychowawczych, a świat sprawności i cnót jest dla myśliciela fundamentem teorii i praktyki rozwoju osobowego człowieka.

Wychowanie w służbie rozwoju ludzkiej potencjalności

Antropologia filozoficzna J. Woronieckiego, spójny i kompletny obraz człowieka jaki w niej znajdujemy, dopełnia jego filozofia praktyczna – etyka wychowawcza, której przyznawał rolę pierwszorzędną w doktrynie katolickiej, a w jej ramach wychowaniu wyznaczył status jednej z głównych części składowych tej gałęzi filozofii. Co więcej, pedagogice jako nauce o wychowaniu odmawiał samodzielności wobec etyki. Pedagogika zarazem, jakkolwiek jest dziedziną nauki nie mającą własnej wewnętrznej jedności, dysponuje narzędziami weryfikującymi ogólne rozważania etyczne. Ostatecznie więc etykę i pedagogikę łączy organiczna więź, pozwalająca wypełniać analizę ogólnych zasad moralnych konkretną, wynikającą z obserwacji treścią, by następnie wysnuwać z niej praktyczne nakazy dla życia¹⁹.

Woroniecki przyjmuje zasadę indywidualizacji w wychowaniu, czyniąc jej koniecznym elementem analizę temperamentu ludzkiego, w znacznej mierze odpowiedzialnego za różnice zachodzące między ludźmi i ich charakterami. Uznał, że niezależnie od ustaleń psychologii, opisującej zasadnicze podobieństwo ludzkich zjawisk psychicznych, nie można lekceważyć znaczących między nimi różnic szczegółowych. Dominikanin traktuje temperament za pewien element fundujący charakter ludzki, kształtujący się pod wpływem rozlicznych warunków zewnątrz-

19 Zob. J. Woroniecki, KEW, Lublin 2013, t. I, s. 9–11.

nych i wewnętrznych: klimatu, otoczenia, trybu życia, dziedziczności, wreszcie zjawisk psychicznych i ich wzajemnych oddziaływań. Wychodzi od klasycznej teorii temperamentów Hipokratesa i Galenusa, ale pozostaje w zgodzie z powszechnymi już w jego czasach ustaleniami nauk szczegółowych²⁰.

W perspektywie wychowania indywidualnego, Woroniecki akcentuje taki sposób kształtowania woli człowieka, aby pozwoliła mu ona na przełamywanie ograniczeń narzucanych przez naturę, a istotą procesu wychowawczego powinno być kształcenie charakteru uzgodnione z typem temperamentu wychowanka. Skuteczność i pozytywny efekt tego procesu to, w jego początkowej fazie umiejętność dostrzeżenia dodatnich i ujemnych cech temperamentu, następnie zaś rozwijanie tych pierwszych i eliminowanie drugich²¹. Wychowanie charakteru musi być, według niego, nieustannym procesem, u początku którego leży praca nad sobą, potem, stosownie do potrzeb i okoliczności, aplikowana innym.

Woroniecki formułuje szereg prawideł, mających uniwersalne znaczenie dla efektywnego procesu wychowawczego. Mają one walor intelektualny – poprzez kontekst filozoficzny, w jakim są przez niego prezentowane – jak i czysto praktyczny, wskazujący pola ich zastosowania. Krytykuje więc dominikanin w pierwszym rzędzie odziedziczony po Sokratesie, Baconie czy Kartezjuszu intelektualizm moralny, który przejawia się w nadmiernej wierze w siłę sprawczą wiedzy o istocie zła, świadomości obowiązku, jako czynnikach wystarczająco wpływających na kształt postępowania moralnego. Jego zdaniem, myśliciele ci przeceńniali rolę władz poznawczych kosztem władz pożądawczych, które dopiero właściwie wychowywane prowadzą rozumną myśl do urzeczywistnienia w czynie. Ta błędna perspektywa rodzi w wychowaniu nawyk jałowego gadulstwa. Jednak zasadniczym problemem jest, według Woronieckiego, brak rozróżnienia między kształceniem a wychowaniem. Takie instytucje jak rodzina, szkoła, Kościół czy państwo mają w tych dziedzinach swoje odrębne role do spełnienia, przy czym wyraźnie rodzinie przypisuje on główną rolę wychowawczą, bez której kształce-

20 Zob. J. Woroniecki, *Wstęp do nauki o charakterze polskim*, w: *Z zagadnień wychowania narodowego*, red. J. Saloni, Lwów 1918, s. 51–53.

21 Zob. tamże, s. 78.

nie – w pierwszym rzędzie należące do szkoły – nie przyniesie dobrego efektu²². Woroniecki precyzuje w tym miejscu, że w środowisku rodzinnym realizują się zarówno dobra osobiste jego członków, jak też wspólne dobro tej małej społeczności, którą stworzyli. Niezrozumienie tej współzależności może doprowadzić do dezintegracji rodziny, zachwiania czy spaczenia równowagi między interesami indywidualnymi a wspólnymi jej członków. Stąd wyprowadza dominikanin argument o doniosłości procesu wychowywania dziecka w poczuciu odpowiedzialności za wspólne dobro jakim jest ład, porządek i dobrobyt rodziny.

Środowisko szkolne z kolei wyznacza nieco inny rodzaj wrażliwości na dobro wspólne, ponieważ szkoła jako organizm bardziej obcy i oderwany od podstawowego i naturalnego środowiska jakim jest rodzina, wyraźniej wprowadza element dyscypliny, ukazując w pełni społeczny wymiar procesu wychowawczego²³. Niezwykle istotna dla Woronieckiego jest też wychowawcza rola religii, stanowiącej niezbędny czynnik utrwalenia panowania Bożego w duszy ludzkiej.

Niemniej istotnym elementem, wskazywanym przez dominikanina, jest zachowanie równowagi między czynnikami zewnętrznymi i wewnętrznymi kształtującymi charakter. Same tylko zewnętrzne czynniki mają postać eliminującego samodzielną człowieka przymusu, uniemożliwiającego spełnienie czynu – zawsze poprzedzonego rozpoznaniem rozumu kierującego wolą. Woroniecki nawiązuje tu do liberalizmu wychowawczego, hołdującego zasadzie pozostawiającej wychowankowi pełną samodzielność wyboru, co jego zdaniem jest szkodliwe, bowiem zaniedbuje właściwe kształtowanie woli podopiecznego. Jak w wielu innych sprawach zaleca tu dominikanin zasadę umiaru i wyboru pedagogicznego „złotego środka”, choć ostatecznie przychylił się do stanowiska oceniającego liberalizm wychowawczy jako bardziej szkodliwy niż zasada bezwzględnej przymusowości²⁴.

Z uwagi na społeczny charakter człowieka, proces wychowawczy powinien rozpocząć się już od najmłodszych lat – w rodzinie. Ten proces socjalizacji prze-

22 Zob. tamże, s. 80.

23 Zob. J. Woroniecki, *Wychowanie społeczne i praca społeczna*, „Prąd” 9 (1921) nr 3–4, s. 60–61.

24 Zob. tamże, s. 82.

biega w różnych etapach naszego życia i na różnych szczeblach organizacji społecznej, począwszy od szkoły, poprzez różne organizacje pozaszkolne, harcerstwo, uniwersytet, wreszcie państwo i Kościół. Każda z tych organizacji stwarza inne warunki dla rozwoju ludzkiej potencjalności, usprawnia do działania na rzecz dobra wspólnego i ostatecznie – pozwala osiągnąć szczęście wieczne. Dominikanin podkreśla zawsze fundamentalną rolę wychowawców i ich odpowiedzialność za wybór ideałów podsuwanych wychowankom, którzy już od wczesnego dzieciństwa poszukują autorytetów, na których mogliby się wzorować.

Woroniecki ze szczególną troską odnosił się do kwestii wychowania narodowego, ważnego dla kształtowania społecznej natury człowieka, które powinno uwzględniać nie tylko jego wrodzone cechy temperamentu, ale też te nabyte drogą tradycji historycznych. Wychowanie narodowe musi być zorientowane na własne narodowe dobro, nie zaś na jakiś abstrakcyjny ogólnoswiatowy cel humanitarny²⁵. Także w wychowaniu narodowym osiągnięciu celu sprzyjać będzie zdefiniowanie, a następnie eliminowanie wad narodowych, takich jak: próżność narodowa, wrażliwość na pochlebstwa, czy zarozumiałość i lenistwo. Dominikanin podkreśla wagę kształtowania wrażliwości na kulturę narodową, której fundamentem jest atmosfera życia rodzinnego. W tym bowiem środowisku dziecko, poprzez nabywaną świadomość pokoleniowej łączności, autorytet rodziców, może przenosić wzory jedności w obrębie rodziny w szerszą skalę poczucia więzi narodowych²⁶.

Woroniecki potrzebę wychowania społecznego adresował przede wszystkim do inteligencji i młodzieży akademickiej, zarazem jednak jego cel to idea, która powinna: „sięgać dalej niż wykształcenie społeczne, bo dająca zdolność do czynnej i twórczej pracy społecznej, (...). Ten proces wewnętrznego krystalizowania się społeczeństwa musi być kierowany i natchniony jakąś myślą przewodnią, a żadna nie da mu tyle jedności i harmonii, co ta, która głosi, że częśćka musi się podporządkowywać całości, o tę całość dbać ponad wszystko bo i sama w niej tylko i przez nią tylko może dojść do najpełniejszego rozkwitu swej

25 Zob. tamże, s. 83.

26 Zob. J. Woroniecki, *Doniosłość tradycji rodzinnych w życiu rodziny*, (rękopis), APD, Ao 948/f10.

wartości duchowej”²⁷.

Rousseau i jego projekt wychowania naturalnego

Projekt wychowawczy J. J. Rousseau jest ściśle uwarunkowany jego koncepcją natury człowieka i został przez niego nazwany „wychowaniem naturalnym”. Pamiętając jednak, że człowiek bytujący w „stanie natury” realizował też swoją swoistą samowystarczalność, funkcjonował poza relacjami społecznymi zagrażającymi jego poczuciu istnienia i szczęścia, wychowanie naturalne jawi się jako pojęcie ambiwalentne. Z jednej strony było bowiem działaniem zbędnym, ingerującym w ten optymalny dla człowieka stan naturalny, z drugiej jednak proces wychowawczy może mieć wpływ stymulujący dla rozwoju nieuświadomionych sił rozwojowych człowieka, jego zdolności, wrażliwości, i co za tym idzie, bardziej intensywnego doświadczania szczęścia²⁸.

Ta ambiwalencja to skutek zderzenia hipotetycznej, przyjętej *a priori* rzeczywistości stanu natury, z realną rzeczywistością społeczną, w której przecież Rousseau na co dzień funkcjonował. Myśliciel konstatował, że choćby rozwój kultury w jego epoce dostarczał człowiekowi wartościowych doznań, jednak społeczny kontekst funkcjonowania kultury zarazem rozpraszał i zagrażał indywidualnemu ludzkiemu poszukiwaniu samego siebie.

Kontestując obowiązujący w jego czasach system edukacyjny szwajcarski, myśliciel próbował stworzyć własny, który nakreślił w dziele *Emil, czyli o wychowaniu*. Znajdujemy tam m.in. taką myśl: „Nauczyłem Emila żyć z samym sobą, a ponadto zarabiać na chleb. To jednak nie wystarczy. Ażeby żyć wśród ludzi, trzeba umieć obchodzić się z nimi, znać narzędzia, które się ich imają; trzeba obliczać działanie i przeciwdziałanie osobistych korzyści w społeczeństwie”²⁹.

Paradoks egzystencji Emila polega więc na tym, że jakkolwiek jego pierwotny status jako człowieka natury jest gwałcony przez jego podporządkowanie procesowi tradycyjnej burżuazyjnej edukacji, to do pewnego stopnia kulturowy pro-

27 Woroniecki, *Wychowanie społeczne*, dz. cyt., s. 72.

28 Zob. Spaemann, dz. cyt., s. 130.

29 Rousseau, *Emil*, dz. cyt., t. 2, s. 63–64.

ces uspołecznienia jakiemu człowiek podlega jest nieunikniony. „Cel natury”, pojęcie jakim Rousseau się posługuje w *Emilu*, oznacza osiągnięcie pierwotnego „poczucia istnienia” realizowane w procesie edukacji naturalnej, w której Emil wychowywany jest dla samego siebie i uwalnia go od zobowiązań społecznych. Edukacja naturalna zarazem dyskontuje korzyści płynące z zanurzenia człowieka w rozwiniętej kulturowo społeczności, umożliwiając mu uzyskanie pełniejszego rozwoju, a tym samym cel natury czyli „poczucie istnienia” człowiek osiąga w doskonalszym stopniu niż w swoim stanie naturalnym. W tym nieco przewrotnie przebiegającym procesie, zdaniem Rousseau, możliwy staje się powrót człowieka do wyższego stanu samowystarczalności, w której człowiek potrafi cieszyć się po prostu sobą³⁰.

W swojej koncepcji wychowania naturalnego, Rousseau odwołuje się do niewinności właściwej fazie dziecięcej rozwoju człowieka. W stadium niemowlęstwa zaspokajanie potrzeb człowieka ma charakter procesu naturalnego, jest słaby, rolę zaś wychowawcy (optymalne byłoby rozwiązanie, w którym każdy wychowanek podlegałby wyłącznej opiece swojego wychowawcy) jest pokierowanie procesem wychowawczym zapobiegającym przemianie naturalnej słabości człowieka w postać tyranizowania swojego otoczenia. Ten proces pozwoli nie tylko uniknąć przemiany słabości w pożądanie władzy, ale także uchroni człowieka przed pożądaniem zbędnych dóbr i zachcianek, ostatecznie też pozwoli mu doświadczyć własnych realnych możliwości oraz stanie się podstawowym doświadczeniem i fundamentem jego wolności.

Rousseau podkreśla specyfikę świata dziecięcych przeżyć, w którym nie ma miejsca na suflowane mu przez świat dorosłych kryteria ocen moralnych; dziecko nie doświadcza tych kryteriów jako własnych, wyobcowuje je to z doświadczenia jego własnej rzeczywistości, powoduje rozchwianie jego poczucia bezpieczeństwa. W fazie dojrzewania, uważa Rousseau, skala zagrożeń wynikających z funkcjonowania w cywilizacji narasta, szczęśliwie jednak młody człowiek, którego uosabia Emil, znajduje w osobie wychowawcy swojego przyjaciela i autorytet, którego

30 Zob. Spaemann, dz. cyt., s. 114–115.

roztropna opieka stymuluje kolejne życiowe posunięcia wychowanka i pozwala mu uciec przed degenerującym wpływem cywilizacji³¹. Wiek dziecięcy jest szczególnie wdzięcznym polem dla analiz szwajcarskiego myśliciela, bowiem na tym etapie rozwoju człowiek pozbawiony jest zgubnej refleksyjności co do swej przyszłości, przejawia naturalną spontaniczność i realizm, tendencję do życia chwilą, a jego ocena rzeczy jest uwarunkowana ich wartością własną i użytecznością. Kluczowy dla tej fazy życia człowieka jest brak społecznych odniesień, w których dziecięca naturalna aspołeczność potwierdza tylko przyjętą przez Rousseau aspołeczność człowieka natury. W swojej metodzie wychowawczej, która ma dziecku uświadamiać granice jego własnych możliwości, zalecał on więc „karę naturalną”, polegającą na postawie całkowitej bierności wychowawcy wobec nierozważnych działań podopiecznego skazywanego w ten sposób na doświadczanie wszelkich, nawet groźnego dla jego życia postępowania³².

Rousseau uświadamia dojrzewającemu Emilowi, że wynikający z konieczności funkcjonowania w społeczeństwie status człowieka i obywatela jest sprzeczny i niemożliwy do osiągnięcia. Obywatel wpada bowiem w pułapkę rozpląnięcia się w jakimś kolektywnym „Ja”, co daje mu tylko złudzenie postawy patriotycznej; mieszczanin nieuchronnie grzęźnie w postawie społecznego egoizmu, żyje pozorem troski o innych, dba wyłącznie o społeczny poklask. Obie postawy oddalają oczywiście człowieka od jego naturalnej potrzeby poczucia prawdziwego istnienia, szczęścia i naturalnej samowystarczalności.

Ratunek dla tak rozdartej egzystencji człowieka leży w podporządkowaniu się woli powszechnej wypływającej z rozumnej ludzkiej natury, uznającej życie we wspólnocie jako gwarancję dla wolności. Warunkiem jest zinterioryzowanie woli powszechnej w naszym indywidualnym sumieniu – wtedy pozwala człowiekowi odzyskać samowystarczalność i stać się ponownie „człowiekiem naturalnym”³³.

Zakończenie

31 Zob. Spaemann, dz. cyt., s. 132–133.

32 Zob. tamże, s. 137–139.

33 Zob. tamże, s. 135. Zob. także: Baranowska, *Marzenie o szczęściu*, dz. cyt., s. 66.

Koncepcje wychowania J. J. Rousseau i J. Woronieckiego w pełni oddają charakter ich odrębnego rozumienia natury. Różnice w pojmowaniu człowieka, jako jednostkowego bytu rozumnego, kierującego się zarazem determinującymi jego postępowanie decyzjami woli, uczuciami i pożądaniami wynikającymi z jego zmysłowo-cielesnej sfery, wreszcie z ludzkim funkcjonowaniem społecznym, znajdują swój pełny wyraz właśnie w naturze i roli wychowania człowieka. Trudno nie zgodzić się z taką konstatacją szwajcarskiego myśliciela: „To przejście ze stanu natury do stanu społecznego wywołuje w człowieku ogromną zmianę, zastępuje bowiem w jego postępowaniu instynkt sprawiedliwością i nadaje jego czynom charakter moralny, którego im przedtem brakło. Wówczas dopiero głos obowiązku zastępuje popęd fizyczny, prawo zastępuje pożądanie zmysłowe, a człowiek, który dotychczas brał pod uwagę tylko samego siebie, czuje się zmuszony działać według innych zasad i radzić się rozumu, zanim posłucha skłonności. Jakkolwiek pozbawia się w tym stanie niektórych korzyści, które zapewnia mu natura, zyskuje za to inne (...); zdolności jego ćwiczą się i rozwijają, idee rozszerzają się, uczucia szlachetnieją”³⁴. Ale już takie jego stwierdzenia: „musimy wybrać jedno z dwojga – urabiać albo człowieka, albo obywatela, nie można bowiem urabiać jednego i drugiego naraz”, (...) najlepsze są te urządzenia społeczne, które najlepiej umieją wypaczyć człowieka”³⁵, (ponieważ odbierają mu własną egzystencję i czynią częścią politycznej całości) – muszą budzić sprzeciw. Wynikają one z przyjętej przez Rousseau indywidualistycznej perspektywy analitycznej nasyconej postawą sentymentalną oraz z jego osobistej drogi życiowej. Jej rezultatem stają się paradoksalne wnioski dotyczące sfery wychowania, skazujące człowieka na samotniczą egzystencję wypełnioną jałową kontemplacją własnej odrębności – w wyidealizowanej, utopijnej naturze.

Woroniecki i jego *paideia*, czerpiąc z dorobku myśli chrześcijańskiej i klasycznej myśli greckiej łączy w harmonijną całość to, co w innych systemach jest często sobie przeciwstawiane: jednostkę i społeczeństwo; twórczy rozwój i szacunek do

34 J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Warszawa 1966, s. 27.

35 Rousseau, *Emil*, dz. cyt., s. 11.

uniwersalnych norm. Jego pedagogika jest etyką praktyczną, określającą sposób realizacji celów wychowania. Bez ryzyka błędu, czy nadmiernego patosu można przyjąć, że koncepcja wychowawcza Woronieckiego, jej doniosłość, aktualność i nieprzemijalność, stanowi system otwarty – także na dyskusje toczące się współcześnie wokół problematyki filozoficznie rozumianej pedagogiki³⁶.

Bibliografia:

- Baranowska M., *Jana Jakuba Rousseau refleksja o naturze człowieka*, Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa. Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego 2015.
- Baranowska M., *Marzenie o szczęściu, czyli idea prawa natury w filozofii Jana Jakuba Rousseau*, „Czasopismo prawno-historyczne”, Tom LXV zeszyt 2, UAM Poznań 2013.
- Gałkowski S., *Aktualność filozofii wychowania Jacka Woronieckiego*, „Człowiek w Kulturze” 12 (1999).
- Kalinowska K., *Jacek Woroniecki o społeczeństwie i państwie*, IEN, Lublin 2005.
- Krapiec M. A., *Człowiek i prawo naturalne*, TN KUL, Lublin 1986.
- Maritain J., *Trzej reformatorzy*, Verbum Warszawa 1939.
- Rousseau J. J., *Wyznania*, t. I, Warszawa 1956.
- Rousseau J. J., *Emil, czyli o wychowaniu*, t. 2, Wrocław 1955.
- Rousseau J. J., *Umowa społeczna*, Warszawa 1966.
- Spaemann R., *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, Warszawa 2011.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 2013, t. I, III.
- Woroniecki J., *Wstęp do nauki o charakterze polskim. Z zagadnień wychowania narodowego*, red. J. Saloni, Lwów 1918.
- Woroniecki J., *Wychowanie społeczne i praca społeczna*, „Prąd” 9 (1921).
- Woroniecki J., *Doniosłość tradycji rodzinnych w życiu rodziny*, (rękopis), APD, Ao 948/f10.
- Woroniecki J., *Quaestio disputata de natione et statu civili – O narodzie i państwie*, przekł. z jęz. łac. R. Maliszewski, Lublin 2004.

Jacek Woroniecki and Jean-Jacques Rousseau: a dispute over a nature.

Summary

36 Zob. S. Gałkowski, *Aktualność filozofii wychowania Jacka Woronieckiego*, „Człowiek w Kulturze” 12 (1999), s. 37–43.

J. J. Rousseau introduced and described an idea of a human life and its universal happiness that may be achieved only by living in compliance with nature. But firstly human nature must be understood. He therefore suggested an introspective way of self-cognition as the most effective and reliable. Individualistic analytical perspective adopted by Rousseau, saturated with sentimental attitude, as well as his personal life path resulted in paradoxical conclusions regarding the sphere of education. Emil, an important figure of Rousseau's concepts of human condition returns to his natural state and is finally doomed to a life of loneliness filled with sterile contemplation of his own separateness – in an idealized, utopian nature. The upbringing concepts of J. J. Rousseau and J. Woroniecki fully reflect the essence of their separate understanding of nature.

J. Woroniecki shows a different concept of man as an individual rational being, guided by the decisions of the will, feelings and desires resulting from his sensual-corporeal sphere that determines his behavior. He derived human social functioning straight from his nature. Human potentiality demands attentive care from the very childhood and finds its full expression in the essence and role of man's process of upbringing and education – integrated and complementary ways of human development. Woroniecki and his *paideia* combine in a harmonious whole what is often contrasted in other systems: the individual and society; creative development and respect for universal standards. His practical ethics defines how to achieve the goals of education. The Woroniecki's concept of upbringing, its importance, timeliness and permanence, seems to be an open system – also for discussions taking place today around the problems of philosophically understood pedagogy.

Key words: civil education, child, happiness, human potentiality, natural education, natural man, man-citizen, upbringing, rational being, state of nature