

Dominik KUBICKI

## Ideologizm nowożytnej idei „powrotu do natury” i „czystej” natury a ponowożytne projekty nowych społeczeństw

**Słowa kluczowe:** idea „powrotu do natury”, idea „czystej natury”, J.J. Rousseau, ponowożytne projekty nowych społeczeństw.

W klimacie mnogich reform polskiej rzeczywistości polityczno-społecznej i ekonomiczno-gospodarczej po wyborach parlamentarnych w 2007 roku nie sposób naocznościowo nie stwierdzić, że nie tyle hasło „powrotu do natury”, co już idea samej „natury” bądź „tego, co naturalne” zatraciły nie tylko sens ponowożytnej przebudowy społeczności, ale także werbalną, zasadniczą rację kształtu podejmowanych reform czy perspektywę przemian, mających jakoby ideowo uwzględnić na sposób niemal najbardziej bliski naturalne człowiecze uwarunkowanie i prawidłowości jego wielowymiarowego rozwoju (psychofizycznego, osobowościowego, religijnego, duchowego, moralnego, intelektualnego itd.) w osobowym spełnieniu się w jego *jestestwie* (w uproszczeniu). Konieczną okazuje się zatem próba przywrócenia wyrażeniom ich pierwotnego, podstawowego znaczenia bądź, ewentualnie, ukazania etapów przemiany ich sensu, aby także w polskiej współczesności mogły one pełnić właściwą im semantyczną funkcję w intelektualnym kształtowaniu oraz zrozumiałym dla ogółu wyrażaniu określonych projektów ideowych bądź programów politycznych itd. Przykład takiego zamazania sensu czy, lepiej, świadomie „rozmywanego” sensu wyrażenia „tego, co naturalne” bądź tego, co właściwe naturze człowieczej i co zgodne z prawidłowością dorastania i rozwoju sprawności (w wymiarze psychofizycznym, moralnym, osobowościowym, intelektualnym, kontemplatywnym itd.) odnaleźliśmy w przygotowywanej w latach 2007–2011 przez Ministerstwo Edukacji Narodowej ustawie Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z 23 grudnia 2008 roku, doty-

czącej skolaryzacji 6-latków – dopowiedzmy, przesuniętej do realizacji na rok szkolny 2014/2015 w wyniku zmasowanych protestów rodziców, którzy jednocześnie zapowiadają dalszy opór przeciwko rzeczonyj ustawie<sup>1</sup>. Należy jednak dopowiedzieć, że mobilizacja społeczna – w postaci licznych protestów i złożonego obywatelskiego projektu ustawy z ponad dwumilionowym poparciem obywateli – została całkowicie zlekceważona przez większość parlamentarną, kiedy ustawa obywatelska głosowaniem została odrzucona przez Sejm RP.

Rozważenie kwestii zawartej w tytule podejmiemy w trzech etapach. W pierwszym skoncentrujemy refleksję nad wyrażeniem i określeniem „natura ludzka” w opus intelektualnym Jeana-Jacques’a Rousseau wraz z wyrażonymi w nim ideami edukacyjno-wychowawczymi i innymi treściami ideowymi, podejmując równoległe próbę demystyfikacji (po)scholastycznego i zarazem nowożytnego paradygmatu „natury czystej” (*natura pura*). W drugim – w zamyśle uzyskania wyraźnego kontrastu – wyartykułujemy rozumienie rozróżnienia i zespolenia, jakie zachodzi oraz istnieje między (człowieczą) naturą i nadprzyrodzonością w europejskim kręgu cywilizacyjnym<sup>2</sup>. Wreszcie w trzecim etapie niniejszej refleksji badawczej, na przykładzie pomysłu przesunięcia wieku szkolnego z siódmego na szósty i objęcia już sześciolatków obowiązkiem nauki szkolnej – zamyśłu ujętego w ramy przedstawionej polskiemu społeczeństwu ministerialnej ustawy reformy edukacyjnej, po wdrożonej już reformie reorganizacji szkół podstawowych i średnich – podejmiemy próbę wykazania wewnętrznej sprzeczności ideologicznie postulowanego „powrotu do natury” bądź jedynie werbalizowanego, bliżej nieokreślonego „dostosowywania” się do (tzw.) praw natury (*physis* rzeczywistości świata osób i rzeczy) – także w sensie ideologii *quasi*-ekologicznych, ruchu Zielonych itd. Podniesiemy równoległe sprzeczność stosowanego hasła „natury” w stosunku do każdorazowo zamierzonych celów, uwydatniając na przykładzie rzeczonyj ustawy destrukcyjną siłę wszelkich socjalno-ekonomicznych pomysłów „luźno” powołujących się na rzekomą „naturę” lub „naturalność” bądź (*pro forma*) argumentujących nią wolę zmian funkcjonowania społeczności – oczywiście, destrukcyjną w stosunku do społeczeństwa i jego biologiczno-społecznego organizmu (w sensie *oikoumene*)<sup>3</sup>, opartego na ludzkim następstwie

<sup>1</sup> Zob., m.in. Stowarzyszenie i Fundacja Rzecznik Praw Rodziców (<http://www.rzecznikrodzicow.pl>).

<sup>2</sup> Zazwyczaj rozpoznaje się, że zachodnioeuropejski macecznik kultury cywilizacyjnej charakteryzują trzy podstawowe cechy: grecki stosunek do czystej formy (uwidaczniającej się w nauce i sztuce), rzymski stosunek do zagadnień społecznych (*ius romanum*) oraz oparte na transcendencji odniesienie człowieczego podmiotu do Trójjedynego (Boga), naznaczające chrześcijański stosunek do zagadnień egzystencjalnych, a zwłaszcza spełniania się człowieczego indywiduum w *jestestwie*, w odniesieniu do objawiającego się *Słowa* w stworzeniu, wraz z jego ześrodkowaniem w dziejach ludzkości w *Wydarzeniu* Jezus-Chrystus.

<sup>3</sup> W wyrażeniu przywołujemy (człowiecze) *oikoumene* (gr. – „zamieszkujący”), wyróżnione i rozróżnione od wszystkiego „pozostałego” w *physis* (gr. – „przyroda”, „natura”) przez starożytnych Hellenów. Z kolei Arystoteles, ujmując noetyczne „ja”, stanowiące i zarazem pozosta-

pokoleń oraz przekazie dziedzictwa kultury i tradycji narodu – wraz z ich jakościowym pogłębianiem w każdym z nich, w każdorazowej terażniejszości<sup>4</sup>.

### **1. Nowożytne tezy natury człowieka jako *tabula rasa* inspiracją zamysłu wykształcenia nowego społeczeństwa – utopijnie doskonałego**

Zazwyczaj nie wnika się w wewnętrzny mechanizm przesłanek intelektualnych, jaki doprowadził przywódców Wielkiej Rewolucji Francuskiej – zasadniczo jakobińskich – do przekonania, że wystarczy uwolnić człowieka od gnębiących go warunków społecznych, aby dopełniła całej reszty wykształcenia od podstaw nowego społeczeństwa jego dobra z samej swej istoty natura ludzka – przekonania, które odzworowało się w rewolucyjnym dziele, niebędącym przecież żywiłowym buntem mas, lecz czynem terroru wąskiego kręgu ludzi, uważanych ówczasem za wykształconych – oświeconych utopijnym mitem o pierwotnie dobrej i całkowicie plastycznej naturze człowieka. Można domniemywać, że owe – czysto założeniowe, a więc w istocie ideologiczne, jak się okazuje – przesłanki zostały przysłonięte „konkluzją” i w takiejże postaci zdołały się na tyle upowszechnić, że nie tylko nie dostrzega się już wyraźnych, wewnętrznych niekonsekwencji, ale także nie podnosi nawet konieczności weryfikacji prawdziwości i spójności obu przesłanek warunkujących (choćby) konkluzyjny wniosek. Zauważmy bowiem, iż zasada natury człowieka jako *tabula rasa* i pierwotnego człowieka jako „dobrego dzikusa” słusznie pozwala na domniemywanie, iż sukcesem zakończy się jakiegokolwiek przystosowanie do wizji nowego społeczeństwa każdego rodzącego się podmiotu człowieczego, skoro cechuje się on i charakteryzuje jako dobry bądź jedynie w tymże dobru jako nie w pełni ukształtowany. I rzeczywiście wobec takiegoż założenia wydaje się zasadnym (*resp.* logicznym), że wręcz należy uwolnić człowieka od gnębiących go (określonych jako niewłaściwe bądź wręcz jako złe) warunków społecznych, a faktycznie już tenże fakt braku uprzedniej przyczyny złych następstw i „źródła” generującego niesprawiedliwość sprawi, że wykształci się (bliżej nieokreślona) sytuacja bytowa, która na bazie „dobrej natury” ludzkiej pozwoli określonej wspólnocie wytworzyć *nową* społeczność – nową w stosunku do „starych”, „zbutwiałych” systematów wraz z nowymi, jako właściwymi, społecznymi relacjami i właściwym funkcjonowaniem tegoż organizmu.

---

jące *theiôtaton* w człowieku, uściślił owe niedające się (naocznościowo, inteligibilnie) uchwycić transcendowanie świata ożywionego przez człowiecze podmioty, dając następnie inspirację do rozpoznania aktualizacji *theiôtaton* w życiowej *glorii* jako (człowieczego) uniesmiertelnienia (por. E. Vogelín, *Arystoteles*, tłum. M.J. Czarnecki, Warszawa 2011, s. 165).

<sup>4</sup> Zob. E.M. Rostworowski, *Popioły i korzenie*, Kraków 1985, s. 11–13.

Rozumiemy wewnętrzny mechanizm powyższego wnioskowania epoki dziedziców myśli Rousseau. Ale jednocześnie nie możemy nie podnieść, że wobec takiegoż założenia – dobrej natury ludzkiej i okazujących się zdemoralizowanymi warunków społecznych – nie wykazano przyczyny wykształcenia się tychże gnębiących każdą osobę i każdy człowieczy podmiot warunków społecznych; przecież nie mogły się one wykształcić w uprzednich (ludzkich) dziejach i dziejach społeczeństw cywilizacyjnych, skoro każdy człowiek z samej swej natury charakteryzuje się dobrocią. Nie udzielono odpowiedzi na zasadniczą kwestię: skąd jednak warunki społeczne nabrały znamienia negatywnego, „niemoralnego”<sup>5</sup>? Co byłoby zatem źródłem bądź w czym lub na czym miałyby osadzać się przyczyna tegoż zepsucia – faktu wykształconych, gnębiących swym brzemieniem „zła” spore rzesze ludzkie warunków społecznych? Niestety, nawet w obecnej współczesności powyższe pytania wykraczają poza możliwości sformułowania jednoznacznej odpowiedzi. I niewątpliwie takimi pozostawały w ówczesności oświeceniowej, przedrewolucyjnej Francji. Podobnie rzecz ma się z zasadą natury człowieka jako *tabula rasa* i pierwotnego człowieka jako „dobrego dzikusa”. Nic nie jest w stanie zdjąć z tychże przesłanek i jednocześnie rozpoznać piętna aksjomatyczności. Obserwowalny fakt narodzin dziecka – rozpoznanego nawet jako *tabula rasa* czy jako jeszcze nie ucywilizowanego dobrego człowieka, nieskażonego złem określonych społecznych warunków – nie wnosi nic nowego. Nie podnosi bowiem ani kwestii dziedziczonych (aktem poczęcia ze strony konkretnych, jednostkowych rodziców) skłonności bądź predyspozycji biologiczno-psychofizycznych, osobowościowych czy moralnych, ani kwestii rozpoznania samej natury ludzkiej i określenia jej charakterystyki: jaką rzeczywiście jest ona w jej istocie – zwłaszcza w rozróżnieniu jej od tego, co miałyby stanowić (bliżej nieokreśloną) „nadbudowę” (kulturową, cywilizacyjną) w stosunku do niej<sup>6</sup> (oczywiście, w rozumieniu francuskojęzycznych, oświeceniowych myślicieli, spadkobierców Kartezjańskiej koncepcji człowieka „Ja” – koncepcji, implikującej „świat” *wszystkiego*, co stanowi „nie-Ja”<sup>7</sup>).

W sumie, jak zauważamy, obie przesłanki, powodujące konkluzyjne przekonanie, iż wystarczy uwolnić człowieka od gnębiących go warunków społecznych, aby dobra natura człowiecza dopełniła dzieła wykształcenia „sprawiedliwej” (i pozbawionej nierówności) społeczności, pozostają jedynie życzeniowymi założeniami, a w pewnym sensie naiwnymi – niestety – marzeniami. Ale jed-

<sup>5</sup> Zwróćmy uwagę, że każdy czyn bądź każde działanie ludzkie jest określone jako (postępowanie) moralne – każde bowiem podlega ocenie aksjologicznej. Z definicji więc nie ma działań „niemoralnych” w sensie niepodlegających bądź wyłączonych z wartościującej oceny.

<sup>6</sup> Niewątpliwie źródłem Marksowego określenia „bazy” i „nadbudowy” należy doszukiwać się w schemacie myślowym Rousseau – „natury” i tego, co zostało do niej (cywilizacyjnie) „nadbudowane”.

<sup>7</sup> Por. D. Kubicki, *Ideologia liberalizmu a ponowoczesność*, [w:] *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, red. K. Gózdź, J. Chyła, S. Kunka, Pelplin 2012, s. 87–118.

nocześnie należy zauważyć, że konkluzja, jaka na nich została wzniesiona, wykazywała istnie rewolucyjnie inspirującą treść. Ale zanim taką się stała, podlegała jednak uprzedniej wielowątkowej ewolucji – także społecznej, w sensie ówczesnych nastrojów społecznych. Inaczej, finalne stwierdzenie Jeana-Jacques’a Rousseau w kwestii źródeł niesprawiedliwości – obwieszczające, że ludzkie zło jest bez reszty społecznie uwarunkowane, głęboko osadzało się w realiach oświeceniowej Francji – dziedzicznej monarchii Kapetyngów.

Przypomnijmy kolejne stadia wykształcające ostateczne stanowisko autora *Emila czyli o wychowaniu* (z 1762 r.). Ważny etap kształtujący myśl Rousseau stanowiła *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. Wiemy z biografii myśliciela, że pomiędzy 1743 i 1744 a 1752 rokiem przyszły autor *Umowy społecznej* (1762) nosił się z zamysłem obszernego dzieła o instytucjach politycznych. Zasadniczym, ogłoszonym drukiem za jego życia fragmentem tej nieukończony całości stała się chronologicznie późniejsza, rzeczona powyżej *Umowa społeczna*<sup>8</sup>.

Lecz w problematykę instytucji politycznych – tak intelektualnie zajmującą i fascynującą Rousseau – zdołała się wpisać *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. To właśnie tejsze refleksji konkursowa kwestia Akademii w Dijon w 1753 roku dostarczyła bezpośredniego bodźca do zredagowania rozważań dotyczących instytucji politycznych. Chodziło bowiem o przedstawienie rozważania skoncentrowanego na zagadnieniu: „Jaki jest początek nierówności między ludźmi i czy prawo naturalne na nią zezwala?”<sup>9</sup>. Chociaż nowo przedstawionemu przez Rousseau, jako laureatowi konkursu Akademii w roku uprzednim, czyli w 1752, tekstowi, dotyczącemu tym razem społecznych nierówności, zarzucono uchybienia formalne, co jednocześnie usprawiedliwić miało postąpienie, że treść jego odpowiedzi na ów nowo rozpisany konkurs nie została oficjalnie wzięta pod uwagę jury akademickiego, to jednak wiadomym pozostaje, iż główny powód odrzucenia odpowiedzi Rousseau i innych prac, współbrzmiających jego odpowiedzi, tkwił w politycznie niebezpiecznym ówczesnie temacie, czyli pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi. Perspektywa historyczna zdaje się o tym dobitniej jeszcze przekonywać – wiemy, że swymi pierwszymi wystąpieniami encyklopedyści zdążyli wówczas już wystarczająco rozbudzić i rozdrażnić zarówno opinię publiczną, jak i samą władzę<sup>10</sup>. Nadto bardziej niż kiedykolwiek zdajemy sobie sprawę z historycznie bezspornego faktu, że w ówczesnej, dość trudnej sytuacji społecznej królestwa Francji Akademia w porę zorientowała się o możliwość rewolucyjnej inspiracji kwestią społecznej nierówności, podniesionej na forum publicznej debaty intelektualnej. Dlatego też, próbując tłumić ewentualne zagroże-

<sup>8</sup> Por. H. Elzenberg, *Wprowadzenie*, [w:] J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 107.

<sup>9</sup> Por. tamże.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 108.

nie dla władzy absolutnej i feudalnego *status quo*, zajęła stanowisko istnie ideologiczne; odpadły wszystkie te prace, które na część drugą pytania – czyli: czy nierówność jest uprawniona? – udzieliły w swej treści odpowiedzi jednoznacznie przeczącej<sup>11</sup>. Pośród wielu innych wykluczona z uważniejszego rozważenia została także rozprawa Rousseau, a więc przedłożona refleksja własnego laureata sprzed niemal roku. Lecz Rousseau dość łatwo zniósł swe chwilowe niepowodzenie – zwłaszcza że z wyjątkowym uznaniem odniósł się do *Rozprawy* Diderot, pozostający wówczas jeszcze jego przyjacielem. Przypomnijmy jednocześnie, że uzupełniona o przedmowę i przypisy<sup>12</sup> *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* została wydana dopiero w 1755 roku.

Powyższe podnosimy nie tylko dlatego, aby uchwycić mniej ogólnie zagadnienie rozumienia natury ludzkiej przez Rousseau w jego refleksji intelektualnej w kontekście kwestii nierówności między ludźmi – zasadniczo nierówności społecznych, jak podnosimy i ujmujemy rzecz współcześnie, ale także, aby zwrócić uwagę na fakt, że same wydarzenia rewolucji nie były pozbawione społecznego podłoża i odniesienia – czyli że na długo przed jej zaistnieniem tliły się w osadzeniu społecznym zamierzenia bliżej nieokreślonej, radykalnej zmiany – zmiany, która w chwili jej urzeczywistnienia się wstrząsnęła posadami feudalnej Europy, tworząc republikański mit i społeczny wzorzec w treści *Deklaracji praw człowieka i obywatela* (z 1789 r.).

Dopowiedzmy od razu w tej ostatniej kwestii. Otóż współcześnie wiemy pełniej i dogłębniej niż kiedykolwiek przedtem, że wynikiem Wielkiej Rewolucji Francuskiej w zamyśle jej jakobińskich przywódców miało być nowe społeczeństwo, odmienne od feudalnego i zarazem odmienne od niesprawiedliwie nierównego w posiadaniu dóbr materialnych<sup>13</sup> – dóbr, warunkujących przecież określone społeczne role i funkcjonowanie w społeczności itd. Inspirację niewątpliwie stanowiła myśl, przekonująca wszystkich wążących się na radykalność zmiany polityczno-społecznej i ideologicznej w formie rewolucji, że natura ludzka jest jak dająca się dowolnie formować materia – swoista *tabula rasa* („czysta”, niezapisana karta), na której wszystko można „utrwalić”, kształtując społeczeństwo wedle dowolnie obranych wyobrażeń, wizji szczęśliwości – niestety, w sumie utopijnych twórców. I zauważamy, że konsekwentnie rewolucja francuska, poczęta symbolicznie datą „wzięcia” fortecy Bastylji, czyli 14 lipca 1789 roku, przez rewolucyjny tłum, obalając odwieczny ład – jak to określiła ustami swych przywódców – śmiało przedsięwzięła dzieło ustanawiające zupełnie nowy porządek, oparty na hasła-idei wolności, równości i braterstwa oraz na przekonaniu, że warunkiem zbawienia jest oddanie władzy w ręce moralnie wyższej rasy przywódców. W jej ramach stanowczo podjęto przecież kreowanie nowej rzeczywistości społecznej – począwszy od uchwalenia nowego kalenda-

<sup>11</sup> Por. tamże.

<sup>12</sup> Także o niezbyt szczęśliwą dedykację do miasta rodzinnego (por. tamże, s. 109).

<sup>13</sup> Zob. np. M. Żywczyński, *Historia powszechna 1789–1870*, Warszawa 2006, s. 13–38.

rza republikańskiego i nowego liczenia czasu dziejów oraz nowo wprowadzonych nazw miast i miejscowości, ulic itd. czy nowo określonej relacji międzyludzkiej, zawartej w zwrocie: „obywatelu” (*citoyen*)<sup>14</sup>, aż do fizycznej eliminacji niepożądanych, dotychczasowych grup społecznych w nowo ustanawianym porządku republikańskim – osób czy warstw społecznych unicestwianych lub eks-terminowanych świadomie, w zamyśle, aby uznana za przydatną pozostała część społeczna mogła być swobodniej i skuteczniej kształtowana przez liderów-przywódców ideologicznych elit – elit autorytarnie uznających się za moralnie wyższe – i przybliżała się (za pomocą narzuconego jej sposobu myślenia i zachowania, działania moralnego i postępowania zewnętrznego) do odwzorowania pożądanego, wizjonerskiego stanu nowego społeczeństwa<sup>15</sup>.

W powyższej kwestii rewolucyjnego zerwania z kulturą przeszłością społeczności i jej wykształconego systematu społeczno-politycznego należałoby jednak zadać najbardziej podstawowe pytanie: jak mogło powieść się zaprowadzenie czynu rewolucyjnego w tak potężnym ówczesnie mocarstwie króla Francji przez tak mało liczną grupę jakobińskich przywódców? Odpowiedź uzyskujemy w dość ważnej uwadze historyków, sformułowanej po uchwyceniu socjologiczno-politologicznego (w uproszczeniu) kontekstu wydarzeń perspektywy historycznej<sup>16</sup>. Otóż w sytuacji przywódców rewolucji francuskiej wcale nie trzeba było opanowywać całego mocarstwowego imperium, a wystarczyło przejąć władzę jedynie w jej siedzibie i centralnym ośrodku – Paryżu; natomiast zawładnięcie silnie zcentralizowanym władztwem monarchii absolutnej Francji pozwoliło z kolei na wdrożenie wizji utopijnego społeczeństwa<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Należy jednak zauważyć, że termin *citoyen* („obywatel”) nawiązuje do *cit * („miasto”, „państwo”), które związane jest z *civilisation* („cywilizacja”, „cywilizowanie”), których to odniesień bądź wzajemnych uzależnień nie oddają odpowiadające im terminy w języku polskim, wykształcone odmienną drogą kulturowej tradycji. Natomiast wyraz „cywilizacja” pochodzi od łacińskiego wyrazu *civilitas*, oznaczającego właściwą obywatelowi i wynikającą z panowania nad sobą ogłądę w stosunkach z innymi obywatelami – zwłaszcza niższymi w hierarchii społecznej. Społeczność anglojęzyczna i francuskojęzyczna używa wyrazu „cywilizacja” bądź w tym samym znaczeniu, co wyrazu „kultura (duchowa)”, bądź w bardziej upowszechnionym i częściej używanym znaczeniu szerszym, obejmującym kulturę duchową i wiedzę techniczną (por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995, s. 36).

<sup>15</sup> Oczywiście, w powyższym pragniemy wyrazić spostrzeżenie, podjęte w dalszym biegu refleksji, że bezwzględne, choć „humanitarne” za pomocą technicznego wynalazku – gilotyny, eliminacje osób niepożądanych bądź wręcz zdrajców zagrażających powodzeniu rewolucyjnego zwrotu w tworzeniu nowego społeczeństwa, rozpoczęte w zarodku wraz z czynem Wielkiej Rewolucji Francuskiej, przekształciły się wraz z nowo wykształcanymi pokoleniami w bardziej wyrafinowane sposoby, wykorzystujące współcześnie techniki psychopedagogiczne (w uproszczeniu) – por. P. Bernardin, *Unia Europejska – rewolucja w edukacji powszechnej czyli Machiavel nauczycielem*, tłum. H. Czpułkowski, wyd. 2, Komorów 1997.

<sup>16</sup> Czyli współczesnej wiedzy o historii instytucji państwa, struktur społecznych itd.

<sup>17</sup> Na marginesie powyższego konieczne okazuje się dopowiedzenie. Należy również pamiętać, że rewolucja pograżyła się w swym krwawym terrorze i despotyzmie zaprowadzenia radykalnej zmiany. Napoleon Bonaparte – rewolucyjny generał, a następnie pierwszy (potem dożywotni) Konsul i wreszcie

Po tychże niezbędnych uwagach biograficzno-historycznych przejdźmy do kwestii rozumienia natury ludzkiej w kontekście zagadnienia nierówności między ludźmi – nierówności społecznych w rozbrzmiewającej sporym echem w społeczności oświeceniowej, a jednocześnie przedrewolucyjnej Francji *Rozprawy o nierówności między ludźmi* Rousseau. Nie sposób nie podnieść, że rozważaną kwestię przyszył autor *Umowy społecznej* osadził na wstępnym rozróżnieniu dwóch możliwych źródeł nierówności. Według niego, z jednej strony wchodziłyby w rachubę nierówności naturalne (przyrodzone), zaś z drugiej – obyczajowe, polityczne i społeczne. Dowodząc, że nierówność ledwie daje się odczuć w stanie natury – na tyle, że nie ma ona żadnego niemal znaczenia – Rousseau próbował wykazać wzrost nierówności w miarę rozwijania się umysłu ludzkiego. Stwierdził: „Wykazałem, że możliwość doskonalenia się, cnoty społeczne i inne władze, których zadatki otrzymał człowiek pierwotny, nie mogły się w żadnym razie rozwinąć same przez się i że trzeba było na to przypadkowego zbiegu kilku przyczyn zewnętrznych, które mogły się nigdy nie zjawić, a bez których człowiek na wieki pozostałby w stanie pierwotnym”<sup>18</sup>. Jego zdaniem, jest to właściwy punkt wyjścia dla próby rozważenia różnych przypadków, „które mogły rozum ludzki udoskonalić, psując jednocześnie gatunek, uczynić z tej samej istoty twór zarazem uspołeczniony i złośliwy i z punktu tak odległego doprowadzić wreszcie człowieka i świat tam, gdzie dziś się znajdują”<sup>19</sup>.

Z kolei akcentując wyłączość „światła rozumu”<sup>20</sup> i niezależność swej refleksji wobec „świętych dogmatów”<sup>21</sup>, w drugiej części *Rozprawy* Rousseau zawarł próbę wykazania, jak sam to określił: pochodzenia nierówności społecznych i jej postępów<sup>22</sup> oraz „założenie społeczeństw i sposób, w jaki się je obraca ku złemu”<sup>23</sup>. Zwróćmy uwagę, że autorowi chodzi o pojawiające się nierówności polityczne wraz z powodowanymi przez nie nierównościami społecznymi. Jednak ich źródło aksjomatycznie przypisuje wzrostowi zdolności i postępowi umysłu ludzkiego – a więc różnicowaniu się członków społeczności, utrwalanemu z kolei i uprawomocnianemu wprowadzaniem praw własności i ustaw<sup>24</sup>. Swą myśl Rousseau konkluduje: „nierówność obyczajowa, dla której prawo pozytywne jest sankcją i uzasadnieniem jedynym, jest prawu naturalnemu przeciwna w każdym wypadku, gdy się z nią w stopniu tym samym nie łączy nierówność z natury”<sup>25</sup>.

---

Cesarz – okazał się tym, który praktycznie przeprowadził Paryż i Francję przez kolejne etapy likwidowania rewolucji i ustanawiania cesarstwa w miejsce obalonego królestwa, a potem i republiki.

<sup>18</sup> J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 184.

<sup>19</sup> Tamże, s. 184–185.

<sup>20</sup> Tamże, s. 230.

<sup>21</sup> Tamże, s. 230.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 230.

<sup>23</sup> Tamże, s. 230.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 230.

<sup>25</sup> Tamże, s. 230.



Odnosząc się *en bloc* do wywodu autora *Rozprawy o nierówności*, nie sposób nie podnieść niewątpliwych niekonsekwencji badawczych. Przywołując przykład społeczeństw prymitywnych – najpewniej Indian z prekolumbijskich cywilizacji – należy zauważyć, że Rousseau nie uwzględnił ich odmienności lub wręcz ich inności cywilizacyjnej, której bezwzględna wyższość cywilizacyjną dopiero współcześnie jesteśmy w stanie w pełni uchwycić i należycie naukowo zrozumieć. Owa dysproporcja obecnej wiedzy o kulturach cywilizacyjnych dziejowej przeszłości i zapatrywania się na nie Rousseau, uchwytne w jego zmateralizowanym, prymitywnym poglądzie w *Rozprawie*, nakazuje wręcz stwierdzić, że autor *Rozważań o nierówności* potraktował na sposób założeniowy – a nie badawczy, naukowy – społeczność Indian amerykańskich, traktując ją jako zachowany przykład wspólnot pierwotnych, żyjących w stanie (czystej) natury<sup>26</sup>. W sumie, zamiast bardziej subtelnej naukowej refleksji, dotyczącej rozwoju społeczeństw i ich dziejów, ówczesnie przyszły autor *Umowy społecznej* skonstruował swe rozważanie i poczynił uwagi na założeniu, jakoby istniała jedna jedyna społeczność cywilizacyjna, w której można by poczynić wyróżnienie części postępowej – przedniej, i poza innymi jej częściami także (naturalnie występującego) elementu najbardziej zacofanego, który stanowić miałyby społeczność prymitywna.

Powyższe założenie doprowadziło – i z pewnością nadal doprowadza – do całkiem odmiennych konkluzji niż dostrzeżenie faktu, jaki współcześnie wychwytyjemy i uwzględniamy w etnologii lub antropologii kulturowej itd., wielu, ale jednocześnie policzalnych kręgów cywilizacyjnych wraz z ich zróżnicowaniem kulturowo-religijnym i systematem różnego zorganizowania się człowieka *oikoumene*. Być może na powyższym zasadziła się fundamentalna przyczyna (koncepcji bądź kryterium) liniowej postępowości bądź „nowoczesności”, która konsekwentnie zaburzyła właściwą ocenę kulturowo-cywilizacyjnego różnicowania się mateczników cywilizacyjnych i wpłynęła na niemożność twórczego badawczo wychwycenia wartości kulturowych. Współcześnie zaczynamy zaledwie rozumieć, i to jedynie w nielicznym gronie uczonych, że moralność nie z uczuć, impulsów instynktu, nagiego instynktu bądź nawet nie z woli mocy powstaje, lecz wytwarza się rozumowo w długim i cierpliwym procesie uszlachetniania (człowieczych) władz i sprawności, krytycznym konfrontowaniem za pomocą (sprawności) sumienia, odnoszeniem ich do prawdy będącej dobrem i dobra będącego prawdą – transcendentaliów, jakie wyłącznie pozostają udziałem człowieczego podmiotu, człowieczej istoty w *jestestwie* i stanowionym człowieczym *bycie*. Natomiast ówczesnie, czyli w oświeceniowo-pooświeceniowej Francji, owa uproszczona (prymitywna) linearna koncepcja postępu (lub postępowości), nowoczesności – przeniesiona niewzruszenie z perspektywy postępu techniczno-technologicznego europejskiej nowożytności na wymiar kulturo-

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 196–197.

wy i religijny – niewątpliwie, jak przypuszczamy, konsekwentnie spowodowała „odwzorowywanie” wizji nowej społeczności, której realizację, „wdrożone w bieg” społeczno-polityczny i gospodarczo-ekonomiczny, na tyle stały się od ponad dwóch stuleci wielce „zaawansowane”, wytwarzając nadto wspierające je koncepcje nauki – neokantyzm bądź neopozytywizm, że całkowicie odmienne ustalenia współczesnej nauki o paradygmacie nie-kantowym i nie-pozytywistycznym zdają się nie być już w stanie ani ideowo przekonać mentalności przeważającej większości uczonych, uprawiających aktywność poznawczą pod postacią nauki, modelowaną zarówno przez jej wizję jako *science*, jak też pod postacią *lettre*, ani odwrócić konsekwencji stałej się faktem duchowej degradacji cywilizacyjnej większej części społeczeństw europejskiego Zachodu. Poza uczynieniem takiejż ogólnej uwagi nie zamierzamy bardziej dogłębnie analizować treści *Rozprawy o nierówności*.

Natomiast w zwięzłym wejrzeniu w schemat myśli Rousseau chcielibyśmy podnieść dwie kwestie w odniesieniu do rozumienia człowieczego stanu pierwotnego. Po pierwsze – niewątpliwie na bardziej wnikliwe zauważenie zasługuje pojawienie się określenia powszechna zgoda, które jeszcze sporadycznie występuje w *Rozprawie o nierówności*, a które w dalszym rozwoju myśli intelektualnej Rousseau – autora *Umowy społecznej*, stanie się jego sztandarowym hasłem, społeczno-polityczną zasadą organizowania społeczności jako przeciwwagi do życia naturalnego. Po drugie – należałoby bardziej uważnie zanalizować u Rousseau rozumienie objawienia chrześcijańskiego pod względem zapytania, czy nie jest ono nie tyle błędne, co zbyt uproszczone – powodując taki sam skutek, a więc sprowadzając wszystkie dalsze rozważania na błędne ścieżki intelektualne i doprowadzając do błędnych konkluzji „naukowych”. Powyższe jest ważne o tyle, że, jak wiemy z perspektywy dziejów myśli filozoficznej i idei społeczno-politycznych, dalszy bieg myśli nowożytno-ponowożytnej (postmoderne) opierać się będzie – i faktycznie opierał się i oparł – właśnie na rozstrzygnięciach autora *Umowy społecznej*.

Zanim przejdziemy do zwięzłej dyskusji, a w niej do wyrażenia kontrowersji, z ideologicznymi tezami autora *Emila, czyli o wychowaniu*, dotyczącymi „czystej natury”, należy stwierdzić, iż Rousseau nie zdołał uniknąć ideologiczności, na którą wskazuje zawarta w treści *Rozprawy o nierówności* poniższa jego uwaga, stwierdzająca dość ogólnie, że

Większości [...] nawet na myśl nie przyszło, że można powątpiewać, czy stan natury kiedykolwiek istniał; tymczasem wiadomo z ksiąg świętych, że pierwszy człowiek otrzymał od razu od Boga pewną wiedzę i pewne wskazania, że więc nawet on się w tym stanie nie znajdował i że jeśli księgom Mojżesza okażemy wiarę [...], musimy zaprzeczyć twierdzeniu, jakoby nawet potopem mieli się ludzie kiedykolwiek znaleźć w czystym stanie natury, chyba że do niego powrócili na skutek jakiegoś niezwykłego zdarzenia<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Tamże, s. 141.

Niewątpliwie stanowisko, jakie przyjmuje Rousseau, pozostaje ideologiczne – faktycznie nie czyni bowiem stosownego rozróżnienia pomiędzy objawieniem religijnym a wiedzą pozyskiwaną za pomocą rozumu i racjonalności, gdy tymczasem – jak sam zaznaczył – uważał za stosowne zachować takowe fundamentalne rozróżnienie, co powyżej uwyraźniliśmy.

Podjmując dyskusję, chcielibyśmy nadto stwierdzić, że niezależnie od stanu upowszechnienia wiedzy teologicznej (katolickiej) w ówczesności Rousseau, nauki teologiczne i teologia biblijna nie mogą przystać na podobne – przytoczone powyżej – stwierdzenia autora *Rozważań o nierówności*. Kształtując spojrzenie na stosunek ludzkiej natury do nadprzyrodzonego powołania człowieka, zwracają przecież wyraźnie uwagę, że człowiek nie znajdował się nigdy w stanie tak zwanej „natury czystej”. Fundamentalnie natomiast uwydatniają, że od początku swych dziejów obdarzony został przyjaźnią swego Stwórcy i pozostawał powołany do życia przed Jego *Obliczem* – życia wiecznego (w sensie teologicznym). Należałoby zatem raczej uznać, że nigdy nie istniał bądź nie miał możliwości znalezienia się w stanie tak zwanej „natury czystej”. Jednak – i w powyższym tkwi różnica ze stanowiskiem ideologicznym Rousseau – każdy człowiek istniał zawsze w stanie „natury wyniesionej”<sup>28</sup>. Nadto należałoby zauważyć, iż błędnym pozostaje utrzymywanie, jakoby istniała natura ludzka „w ogóle”, jako bliżej nieokreślony powszechnik, uniwersalium. Wprost przeciwnie – w swym człowieczym *jestestwie* spełniają się za każdym razem konkretne osoby. Jednocześnie synostwo Trójjedynego (*resp.* Boże) i dar życia wiecznego, którym Stwórca obdarza każdy człowieczy podmiot, odnoszą się nie tyle do natury, co do osoby ludzkiej. Zasadniej jest zatem wyartykułować nadprzyrodzone powołanie człowieka i jego nadprzyrodzoną godność niż pozostawać bądź poprzestawać na określeniach nadprzyrodzonego wyniesienia ludzkiej natury, które niezbyt precyzyjnie wyrażają teologiczną doktrynę, jaką nauki teologiczne usiłują za pomocą *intellectus fidei* wydobyć z objawienia chrześcijańskiego, dogłębniej współcześnie rozumianego. Wreszcie należałoby uwzględnić rozpoznanie, iż to, co dla człowieka jest określane w terminach rzeczywistości nadprzyrodzonej, czyli łaska, życie wieczne itd., faktycznie nie stanowi bliżej nieokreślonej, nieosobowej wartości, ale pozostaje i stanowi osobową relację między człowiekiem a Trójjedynym. To właśnie w objawiającym się w stworzeniu *Słowie*, wraz z jego ześrodkowaniem w dziejach ludzkości w *Wydarzeniu* Jezus-Chrystus Bóg-Stworzyciel – Ponadprzedmiotowy i Ponadpodmiotowy – objawia się człowiekowi jako *Ojciec (który jest w niebie)*, powołując go, by stał się Jego *dzieckiem* i miał udział w Jego Chwale oraz aby dostąpił zjednoczenia z Nim wraz ze wszystkimi swymi *braćmi* w Jezusie Chrystusie – ludźmi wszystkich pokoleń<sup>29</sup>.

Niewątpliwie zatem nie sposób nie zauważyć i zarazem nie wyartykułować, że wchodząc w sferę religijną i próbując rozpoznać stan natury czystej, nie za-

<sup>28</sup> Por. A. Zuberbier, *Natura*, [w:] *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 330.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 331.

chował Rousseau dostatecznej ostrożności, aby nie spowodować ideologicznego zniekształcenia w opisie i rozpoznawaniu rzeczywistości, jaka pozostaje naszym, ludzkim udziałem – nas wszystkich poprzez tkwienie w biologiczno-społecznym organizmie człowieczych *oikoumene*. Domagałaby się więc raczej należytego uwydatnienia niż zapoznania diagnoza, że konsekwencją błędnego rozpoznania tzw. „natury czystej” pozostają wszystkie inne stwierdzenia, wznieszone na osadzeniu tej pierwszej, czyli jakoby sytuacji człowieka pierwotnego. Dostrzegamy je w kluczowym dla biegu myśli *Rozprawy o nierówności* zdaniu:

Religia każe nam wierzyć, że skoro ludzi sam Bóg zaraz po ich stworzeniu wydobyl ze stanu natury, są oni nierówni dlatego, że Bóg chciał, by byli nierówni; ale nie zabrania nam ona na podstawie samej natury człowieka i stanowiących jego otoczenie przedmiotów snuć domysły, dotyczące tego wszystkiego, czym mógłby się stać rodzaj ludzki, gdyby go pozostawiono samemu sobie<sup>30</sup>.

Wydaje się więc, że sukcesorzy myśli Rousseau powielają jego błędne rozumienie wyrażeń spisanych w Biblii i pomieszanie dyscyplin, które medievalna Christianitas wyraźnie i jednoznacznie rozróżniała w strukturze nauki uniwersyteckiej.

Jednocześnie zauważmy, że z perspektywy nauki teologicznej powyższe stwierdzenie Rousseau nie jest poprawne – podobnie, jak inne przytoczone powyżej. Należy bowiem stwierdzić, że dogłębnie błędnym pozostaje mniemanie Rousseau, jakoby możliwe było przywrócenie do stanu szczęśliwości, przedstawionego przez Autora natchnionego *wyrażeń* spisanych Biblii. Udziałem człowieczym pozostaje niestety zmaza i wina grzechu pierworodnego (w sensie teologicznym), dziedziczona przez wszystkich, która w Chrystusie jako (drugim) *Adamie* została „naprawiona” – jak podnosi Paweł Apostoł w *Liście do Rzymian*<sup>31</sup>; ale jednocześnie udziałem wszystkich ludzi pozostaje Chrystusowy dar zbawienia i odkupienia – udział w Jego Zmartwychwstaniu i udział w Chwale Stwórcy, Objawiającego się.

Nie jest konieczne szersze rozwijanie tegoż wątku, który chcielibyśmy jedynie zwięźle skonkludować takim oto retorycznym pytaniem: czy w ogóle możliwa jest próba zbudowania *raju* na ziemi – bliżej nieokreślonej *szczęśliwości* dla wszystkich, jak to Rousseau zdaje się inspirować treścią swych rozważań. Niestety, owa rzekoma szczęśliwość dla wszystkich staje się wyłącznie szczęśliwością dla wybranych, gdyż osiągnięcie szczęśliwości wymaga (bezwzględnie) pozbycia się ze społeczeństwa na jego aktualnym etapie rozwoju tych wszystkich człowieczych jednostek (osób – w perspektywie teologicznej) bądź warstw społecznych, które uzna się za stanowiące przeszkodę w jej osiągnięciu i jej nastaniu. Szczęśliwość dla wszystkich okazuje się zatem wewnętrznym sprzecznym hasłem – i to niestety: hasłem ideologicznym.

<sup>30</sup> Tamże, s. 141–142.

<sup>31</sup> Por. Rz 5, 6–21.

Wydobywając się z perspektywy konstrukcji myślowych Rousseau, zmuszeni jesteśmy przypomnieć, że rozważania autora *Umowy społecznej* dość mocno osadzają się na nowożytnym zwrocie ku absolutnie ludzkiego podmiotu – Kartezjuszowym „Ja” i jego koncepcji *cogito*. Oczywiście ów nowożytny przełom można interpretować na sposób zróżnicowany – także w sensie zmienionej postawy psychicznej badacza filozoficznego, który odąd zapragnął „wniknąć w osnowę świata i Boga”<sup>32</sup>, bądź który zamienił koncepcję medialnego postrzeganego świata na nowożytną koncepcję nauki, poznania i metody, celem ulepszenia wyników myśli<sup>33</sup>. I najpewniej nie należy wyłącznie jednoznacznie, i wyłącznie negatywnie, rozsądzać efektów i skutków postaw intelektualnych nowożytności, rozróżniając ewidentne osiągnięcia od ślepych dróg czy ścieżek intelektualnych.

Przywołując teraz etapy rozwoju myśli nowożytnej na bazie Cartesowego *cogito*, chcielibyśmy podnieść, iż w takimże osadzeniu i takiej koncepcji myśl intelektualna nie jest zdolna uprawomocnić niczego poza podmiotowym „Ja” – chociaż i w tymże względzie nie była w stanie trwale i zasadnie przewyciężyć trudności. Nadto współczesne badania wykazały, iż twórca słynnego nowożytnego przekonania: *cogito ergo sum*<sup>34</sup> nie zdołał rozróżnić, a w sumie „pomieszał” treści (człowieczego) myślenia z samym myśleniem<sup>35</sup>. Podnosząc powyższe, chcielibyśmy wskazać, że punkt odniesienia i bazowa płaszczyzna, na której osadziła się myśl Rousseau, utraciły inteligibilną zasadność i pozostają zawieszony w kolokwialnej próżni.

Zauważmy ponadto – oto u progu czasów nowożytnych „Ja” zostało ostatecznie uznane jako „całość”, ale jednocześnie zarzucona została Kartezjuszowa ufność i swoista „wiara” w możliwość odkrycia „punktu oparcia”. Myślące, podmiotowe „Ja” podjęło się wysiłku „stworzenia” „swego” świata, ale ten świat, pojawiając się i okazując się wyłącznie jako świat dominujących i zdominowanych<sup>36</sup>, utożsamiał się z przestrzenią „Ja”. Jednak takie rozpoznanie „świa-

<sup>32</sup> W. Tatarkiewicz, *Okresy filozofii europejskiej*, [w:] tenże, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1971, s. 101.

<sup>33</sup> Por. tamże.

<sup>34</sup> Powinno raczej ono brzmieć: *myślę, więc nie jestem*. „Wszyscy wprawdzie jesteśmy przeświadczeni, że aby istniało myślenie, musi istnieć myślący – ale skoro zaczęło się powątpiewać we wszystko, nawet w prawdy matematyczne, to i ta może budzić wątpliwość. Z kartezjańskiego punktu widzenia nie mamy żadnego prawa twierdzić, że tak jest. *Cogito* dowodzi więc tylko tego, że jakieś myślenie istnieje – z tym, że tu słowo «istnieje» oznacza jedynie, iż snują się nam w świadomości takie czy inne treści. Wniosek na egzystencję, na istnienie myślącego nie ma żadnego uzasadnienia” (J.M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1886, s. 23).

<sup>35</sup> Można by w tym względzie postawić pytanie poniekąd retoryczne: czy możliwy byłby powrót do projektu osadzonego na *physis* (starożytności greckiej i średniowiecza). Odniesiemy się do tego w ostatniej części rozważań.

<sup>36</sup> Przedstawiany w obrazowym przyrównaniu jako świat „wilków”, „panów” i „niewolników”.

ta” jednocześnie wyznaczyło zagrożenie ze strony „nie-Ja”. Na uporczywie nawracające w nowożytności pytanie: kim jest „Ja”, udzielił nieoczekiwanej odpowiedzi John Locke, uznał bowiem, że „Ja” jest nikim. Jednak nie było to jedyne jego intelektualne rozstrzygnięcie. Jako konsekwencję Descartesowego *cogito* rozpoznał umysł jako „czystą kartę”<sup>37</sup>. Każdorazową treść tej „karty” – umysłu miałyby wytwarzać doświadczenie. Jednak najważniejsze *novum* takiego ujęcia polegało na zmianie orientacji myślenia – chodziłoby o „wydobycie się ze stanu ustanowionego”; działanie w ogóle, a praca w szczególności miałyby umożliwiać środki utrzymania. Z kolei one jako przedmiot własności wykonującego określoną czynność miałyby umożliwiać przeżycie, trwanie. W taki sposób Locke – autor *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* – rozpoznał, że świat „Ja” konstytuuje własność. I tak faktycznie brzmiała ówczesnie odpowiedź na pytanie: kim jest „Ja”. Własność zdawała się okazywać rdzeniem wszystkiego. *Habere* to człowiek i odwrotnie – człowiek to *habere*. Konsekwentnie więc „życie”, „wolność” i „dobra posiadane” rozpoznane zostały jako elementy składowe własności. Ale, w perspektywie podmiotowego „Ja”, czyli Kartezjuszowej koncepcji *cogito*, takowe rozpoznanie oznaczało zasadniczą już zmianę. „Ja”-*cogito* zostało bowiem przesłonięte przez „Ja”-własność („dobra” posiadane). Zapomnieniu uległ moment wyjścia nowożytnego przełomu. „Ja”-własność określiło oblicze stanu natury (*state of nature*). Życie zbiorowości mogło zatem zostać rozpoznane jako wymiana jednego przedmiotu „pierwszego zebrania” na inny. Chodziłoby w niej o umożliwienie takich nieustannych wymian „dóbr”. Służyć temu miałyby „porozumienie” (*compact, agreement*); „porozumienie pierwotne” (*original compact*)<sup>38</sup>.

Powyższe uzmysławia określony etap myśli nowożytnej, który Rousseau zastał i który stymulował rozwój jego koncepcji społecznych. Mogłoby się wydawać, że jakakolwiek dalsza myśl dotycząca Kartezjuszowego „Ja” pozostawała skazana na niepowodzenie. Jednak Rousseau dostrzegł możliwość poszerzenia świata *habere*. Podnosząc, że nie ma w nim miejsca na „miłość” lub „dobroć”, zaproponował postulat „umowy” jako artykulację „woli”, stanowiącej „Ja”, poszerzone czy wzbogacone o „dobroć”. A ponieważ miałyby to być „wola” jed-

<sup>37</sup> Por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. Gawęcki, t. 1, Warszawa 1955, s. 119.

<sup>38</sup> Zwrócono również uwagę, że Locke zdołał sformułować dwie zasadnicze tezy – jedną, iż prawo własności wyprzedza w swej istocie instytucję społeczeństwa, że jest wcześniejsze od społecznego uorganizowania, czyli od ustalonych przez społeczeństwo reguł, a w sumie, że własność jest w swej istocie naturalna, oraz drugą tezę, że związek człowieka z naturą określa się jako pracę; co zawiera także przesunięcie akcentu – człowiek nie jest więc w sposób naturalny istotą polityczną, ale albo właścicielem, albo pracującym. Skoro więc prawo własności pozostaje poza osądem moralnym, zatem *dobre* bądź *sprawiedliwe* jest to, co za takie zostało uznane w wymianie przedmiotów prawa własności. Jednym i ostatecznym kryterium takiego uznania jest cena. Konsekwentnie więc: rynek i pieniądz tworzą konwencję, która określa treść Lockowej *umowy* społecznej.

nostkowego „Ja” i każdego „Ja”, więc rozpoznał konsekwentnie „wolę powszechną”. W ten sposób Rousseau przyczynił się do wykształcenia w umysłach pokoleń sobie współczesnych i bezpośrednio po nim następujących idei Wielkiej Rewolucji Francuskiej – inspiracji wyrażenia „woli powszechnej” i w jej wyniku sprawienia antyfeudalnego przewrotu, aby w zwrocie do „czystej natury” wzniesić utopijną republikę, w której „nowa” społeczność mogłaby realizować się w czysto naturalnej *wolności-równości-braterstwie*<sup>39</sup>. Jednak, w takiejże perspektywie bardziej uważnego wglądu w konsekwencje mentalne koncepcji Kartezjuszowego *cogito*, należy postawić najbardziej zasadnicze pytanie: czy kwestia rozumienia „czystej natury” i próba wzniesienia na odwołaniu się do niej nowego cywilizacyjnie społeczeństwa, przewyżczającego nierówności – np.: własnościowe, funkcji i ról społecznych, nie stanowi ślepej, ideologicznej „uliczki”, w której, zamiast rozwoju moralnego społeczeństw, dokonuje się ich radykalna dekonstrukcja i unicestwienie?

Zanim w pełni udzielimy odpowiedzi na powyższe pytanie, konieczne jest uwzględnienie odmiennego stanowiska doktrynalno-intelektualnego od nowożytnych myślicieli – zwolenników „czystej natury”. Zasadniczo stanowił ją kulturowy dorobek średniowiecza z jego renesansami stuleci XII i XIII, w nowo kształtujących się organizmach europejskiej wspólnoty kulturowej<sup>40</sup> przyswajający sobie grecko-rzymską kulturę starożytną i dorobek chrześcijaństwa śródziemnomorskiego, a zwłaszcza łacińskiego Zachodu.

## 2. Chrześcijańskie rozumienie rozróżnienia i zespolenia między naturą i nadprzyrodzonością

Czy konieczne jest bardziej dogłębne uzasadnianie bądź wykazywanie, że idea nadprzyrodzoności pozostaje nadal dla chrześcijanina, tkwiącego we współczesności początków XXI stulecia, równie istotna, jak na przykład pojęcie stworzenia bądź objawienia, Kościoła czy sakramentu? Nie sposób nie zauważyć, że nadprzyrodzoność kształtuje chrześcijańską egzystencjalność odmiennie niż każda wizja doczesnego kresu ludzkiego „przebłytku” świadomości i unicestwienia we własnym prochu psychofizycznej istoty. Stanowiąc egzystencjalną postawę na wezwanie ze strony Ponadprzedmiotowego i Ponadpodmiotowego ku człowiekowi i zarazem stanowiąc osobistą odpowiedź człowieka w postaci postawy wiary wobec Objawiającego się w *wydarzeniu* Jezus-Chrystus w pełni dziejów stworzenia, spełnianie się wierzącego w jego *jestestwie* życia według

<sup>39</sup> Zauważmy jednocześnie, że równoległe wykształcony ideał insurekcji kościuszkowskiej w społeczeństwie Rzeczypospolitej Obojga Narodów: *wolność – całość – niepodległość*, uwzględniał cywilizacyjny stan społeczeństwa i określony etap jego rozwoju w dziejach.

<sup>40</sup> Czyli od początków tzw. frankijskiego Zachodu i chrystianizacji wspólnot i bytów społeczno-gospodarczych terytoriów Europy Środkowowschodniej w X stuleciu, co podnieśliśmy powyżej.

darów Ducha Świętego i sakramentalnego życia łaski Chrystusowej, naznacza człowiecze działanie w doznawanej doczesności *physis* otwartością na nadprzyrodzoność i ostateczne spełnienie się w *Chwale* Stwórcy. Działanie tradycji (w sensie wielopokoleniowego przekazu ewangelicznego orędzia itd. od samych początków starożytności chrześcijańskiej) nie tyle wyznacza wciąż niepowtarzalne postawy moralne zaangażowań, koniecznych ze względu na rozwój cywilizacyjny ludzkich społeczności w niepowtarzalnej odmienności ich pokoleń, co jednocześnie niezmiernie pogłębia wierzące zrozumienie *Słowa*, objawiającego się w dziejach i misterium odkupienia – *kenozy* Syna Bożego, Jego Ofiary Nowego Przymierza i obecności Ducha Świętego w sakramencie Kościoła Chrystusa.

Trudno w tym miejscu nie przywołać faktu, że owe egzystencjalne otwarcie na nadprzyrodzoność silnie naznaczyło funkcjonowanie starożytnych gmin lub wspólnot chrześcijańskich pod względem wspólnotowości dóbr bądź używania majątku w służbie bliźnich. Czy konieczne jest przywołanie stanowiska Ojców Kościoła z pierwszych stuleci chrześcijaństwa? Niemal wszyscy z nich podziеляli zdanie św. Bazylego (329–379), jednego z trzech tzw. Ojców Kapadockich, który też najpewniej wyraził przekonanie ówczesnych sobie chrześcijan, ukształtowane „myślami” dziedzictwa wiary uprzednich sobie pokoleń, że dobra prywatne powstały przez zawłaszczenie wspólnej pierwotnie własności. Jest zatem zrozumiałe, że perspektywa nadziei na zmartwychwstanie w Chrystusie i życie *wieczne* – co zobrazowuje św. Paweł Apostoł postrzeżeniem obecnego życia jak szybko mijającej chwili<sup>41</sup> – radykalnie odmienia na przykład stosunek do dóbr bądź własności prywatnej, czyniąc z nich wyłącznie narzędzie bądź środek osiągnięcia *Chwały* zbawionych, a nie cel konsumpcyjny lub inny, wyrażający się w próbie złudnego doczesnego spełnienia.

W zestawieniu dwóch terminów: „natura” i „nadprzyrodzoność”, które – jak podnoszą teologowie – należy rozumieć zarówno jako przeciwstawienie, jak i jako połączenie ich obu, określenie „natura” może oznaczać albo ogólnie cały wszechświat (w sensie całego porządku stworzenia), albo bardziej bezpośrednio i bardziej konkretnie naturę ludzką, nie rozłączając i nie odseparowując jednak całkowicie człowieka od świata (w sensie *physis*) – i to w rozumieniu zarówno ziemskiego globu, jak i fizykalno-astronomicznego Wszechświata<sup>42</sup>. Zatem, chociaż termin „natura” pozostaje słowem o wielu odcieniach znaczeniowych (*resp.* semantycznych)<sup>43</sup>, to jednak w zastosowaniu teologicznym wyraz „natura” nie przedstawia większych trudności; stanowi bowiem termin czysto korelacyjny – termin, użyty jedynie w zestawieniu z terminem „nadprzyrodzoność”. Jednocześnie jako termin korelacyjny nie zakłada żadnego systemu filozoficznego; nie przeciwstawia się „kulturze”, gdyż kultura pozostaje rozpoznana jako

<sup>41</sup> Por. 1 Kor 7, 29–31.

<sup>42</sup> Por. H. de Lubac, *O naturze i łasce* [*Petit catéchèse sur nature et grâce*, Paris 1980], tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1986, s. 8–9.

<sup>43</sup> Na co wskazują określenia, m.in.: „natura” uczonego, „natura” rzeczy itd.



właściwość natury ludzkiej, która, jakkolwiek by było, nie może nie zostać rozpoznana jako „człowiecza”. W takimże ujęciu pojawia się zasadnicze pytanie: czy człowiek może zadowalać się „postępowaniem zgodnym z naturą”, skoro nie wskazuje mu ona żadnych norm? I czy jego zadaniem nie jest raczej jej przyjęcie, aby spowodować jej przekształcenie lub „przebóstwienie” według *drogi* Jezusa, jak to podkreśla patrystyka Ojców Wschodnich?

Z kolei „nadprzyrodzoność” jako korelat natury ludzkiej, pojawiający się dość późno w języku teologicznym (łacińskim)<sup>44</sup>, oznacza nie tyle porządek rzeczy boskich rozważany sam w sobie – w jego czystej transcendencji, co porządek boski pozostający w związku z porządkiem ludzkim i zarazem mu przeciwstawny<sup>45</sup>. Jest więc najzupełniej zrozumiałe, że odrzucić bądź umniejszyć semantycznie to podstawowe rozróżnienie natury i nadprzyrodzoności oznaczałoby jednocześnie uniemożliwienie wyartykułowania najbardziej istotnej treści doktryny chrześcijańskiej, jeśli nie wręcz odrzucenie u samych podstaw idei objawienia, misterium wcielenia *Słowa*, odkupienia itd.<sup>46</sup>

Niewątpliwie zatem należałoby się bardziej dogłębnie, bardziej krytycznie zastanowić nad kwestią, na ile wielość zastosowań słowa „nadprzyrodzoność”, branego w sensie bardzo ogólnym znaczeniu terminu „transcendencja” – wielość będąca źródłem szeregu nieporozumień, okazała się wynikiem błędów ateizujących (*resp.* niewierzących) myślicieli europejskiej nowożytności, źle zorientowanych w doktrynie katolickiej – oczywiście, w ówczesnym stanie wiedzy teologicznej<sup>47</sup>? Jednak powyższa kwestia wykazuje szerszy wymiar. Chodziłoby bowiem o perspektywę postrzegania *physis* rzeczywistości (świata osób i rzeczy) przez nowożytnych myślicieli, którzy kolejnymi etapami założeń i konkluzji, wznoszonych na tychże aksjomatach, zdolali wykształcić całość nauk nowożytnych, które finalnie doprowadzały – i w sumie doprowadziły – do doniosłego wniosku, że nadprzyrodzoność nie istnieje<sup>48</sup>. Uwzględniając zatem faktyczność takiej postawy intelektualnej, czy nie należałoby podjąć jakiegoś inteligibilnego przedsięwzięcia, zanim nie dopełni się cywilizacyjna katastrofa, gdyż nie ma co wątpić, że dzieło nowożytności dokona się w pełni dopiero wówczas, gdy zniszczona zostanie wiara w nadprzyrodzoność czy, lepiej, przekonanie i pewność nadprzyrodzoności pod wszelką jej postacią?

<sup>44</sup> Czyli dopiero w XVI stuleciu. Zob. Bulla *Ex omnibus afflictionibus* (1567) papieża Piusa V (1566–1572).

<sup>45</sup> Por. H. de Lubac, dz. cyt., s. 13.

<sup>46</sup> Por. tamże.

<sup>47</sup> „Albo chodzi tu o znaczenia uboczne, bardziej lub mniej analogiczne (i stąd bardziej lub mniej uzasadnione), albo też jest to – w teologii zachodniej – rezultat późniejszych systematyzacji, których Wschód chrześcijański nie znał. Systematyzacje te, nie znane Ojcom ani greckim, ani łacińskim, pojawiły się dopiero w początkach ery nowożytnej i formowały wokół idei «natury czystej», pojmowanej jako mająca cel «czysto naturalny». Na Zachodzie nie były one nigdy jednomyślne, a zarówno wszyscy teologowie prawosławni, jak i filozofowie chrześcijańscy nowożytnej Rosji ignorowali je lub odrzucali” (tamże, s. 15–16).

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 19.

Nie sposób także nie podnieść, że w nowożytności europejskiej, osadzonej (*resp.* ufundowanej) na opus trzech Reformatorów<sup>49</sup>, „wiedła” myśl chrześcijańska, pozostając rozdarta i zagłębiona w teorii dualistycznej – dwóch światów: naturalnego i nadprzyrodzonego. Wiadomym pozostaje, że została ona przewyciężona wraz z odnową teologiczną z pierwszej połowy XX stulecia<sup>50</sup>. Jednocześnie zostało przewyciężone niezrozumienie rozumienia filozoficzno-teologicznego renesansu XIII stulecia, jaki dokonał się w ramach struktury ówczesnej nauki uniwersyteckiej. I w nowym spojrzeniu na filozoficzno-teologiczne osiągnięcia mistrzów mediewalnej *Christianitas* – w tym na opus Akwinaty – możliwe stało się uchwycenie i bardziej pełne rozpoznanie, że nadprzyrodzoność, będąc elementem transcendującym *physis* rzeczywistości, a więc nieosiągalnym autonomicznym wysiłkiem człowieka, pozostaje elementem jednoczącym się z człowiekiem, wprost „wynoszącym” go ponad doczesność<sup>51</sup>. Autor *Summa contra Gentiles* podniósł przecieź i zrozumiale wyartykułował, że: „dusza [...] znajduje swoje dokonanie i przekracza siebie w Bogu samym”<sup>52</sup>, a także, iż: „Łaska wiekuista daru Ducha znajduje przedłużenie w duszy przez łaskę stworzoną, to znaczy przez boską właściwość upodabniającą duszę do Boga, sprawiającą, że uczestniczy ona w Jego własnym życiu”<sup>53</sup>.

Rzeczona odnowa teologiczna z około połowy XX stulecia pozwoliła również uchwycić, że doktryna, wypracowana przez św. Tomasza z Akwinu, wskrzesiła tradycję pierwszych wieków, której źródłem była z kolei *Ewangelia* i kanoniczne *Listy* św. Pawła Apostoła, przywracając współczesności ponowne rozpoznanie i rozumienie istotnej treści ewangelicznej – Ducha, który jest Duchem Bożym, lecz który staje się duchem duszy każdego człowieczego podmiotu.

W sumie więc współczesny stan nauki teologicznej pozwala bardziej rozpoznać ważność zarówno wykształcanego od starożytności [pierwszych stuleci] chrześcijańskiego rozumienia rozróżnienia i zespolenia między naturą i nadprzyrodzonością, jak i fakt, że pozostająca w uzależnieniu od możliwości inteligibilnych określonego czasu dziejowego myśl chrześcijańska, sięgając po owe rozróżnienie, wyartykułowała jednocześnie [istotowe] zespolenie między naturą i nadprzyrodzonością. Inaczej, teologiczna myśl usiłowała oddać treść objawienia, że nadprzyrodzoność nie tylko wywyższa naturę, ale że nadto i jednocześnie

<sup>49</sup> Czyli Lutra, Kartezjusza i Rousseau. Zob. J. Maritain, *Trzej Reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa – Ząbki 2005.

<sup>50</sup> Por. D. Kubicki, *Teologia jako interpretacja w kontekście problematyki współczesnej epistemologii. Analiza krytyczna koncepcji Marie-Dominique Chenu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2004, t. 16, s. 125–143; tenże, *Le Saulchoir, czyli „wypadek” teologiczny lat czterdziestych XX wieku*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2004, t. 17, s. 125–169; tenże, *Marie-Dominique Chenu i przewyciężenie kryzysu modernistycznego*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2010, t. 24, s. 289–300.

<sup>51</sup> Por. Dokumenty Soboru Watykańskiego II – *Lumen Gentium*, 2.

<sup>52</sup> Por. H. de Lubac, *dz.cyt.*, s. 27

<sup>53</sup> Por. tamże.

przenika ją nie tylko po to, aby pomagać jej przedłużać „poryw” ku Ponadpodmiotowemu i Ponadprzedmiotowemu – bowiem nieskończoność nie przedłuża skończoności, ale także po to, aby sprawiać, by wierzący człowieczy podmiot wzrastał ku *Chwale* Wszechobjemującego – *Jestem, Który Jestem*<sup>54</sup>. Konsekwentnie więc, wyrażenia spisane w Ewangelii – Dnia Paruzji, kiedy powstaną „niebo nowe i ziemia nowa”<sup>55</sup>, bądź jedno z wezwań Pawła Apostoła: „przemieniajcie się, odnawiając waszego ducha”<sup>56</sup>, można by zatem oddać w sformułowaniu, że nadprzyrodzoność przemienia naturę.

Dostrzegamy w sumie, jak bardzo chrześcijańskie rozpoznanie człowieka poprzez jego ukierunkowanie na nadprzyrodzoność różni się od idei „natury czystej” myślicieli nowożytnych, a pośród nich Rousseau. Wprost przeciwnie do myślicieli nowożytnych, próbujących unicestwić kulturowo-cywilizacyjny dorobek ludzkich pokoleń w nieustannym powrocie do „czystej natury” w celu likwidowania wykształcających się za każdym razem nierówności – społecznych, politycznych, strukturalnych, mentalnych itd. – pomiędzy ludźmi, doktryna chrześcijańska osadza się na rozpoznaniu, iż nadprzyrodzoność nie usuwa natury, nie gardzi nią, ani nie zajmuje jej miejsca, lecz kształtuje ją, przemienia – także we wszystkich człowieczych myślach i działaniach. Natomiast wykształcające się na sposób nieunikniony nierówności pomiędzy ludźmi – osobami tworzącymi w relacjach pomiędzy sobą kulturowo-cywilizacyjne organizmy społeczne i wspólnoty – każe postrzegać jako sposobności do służebnej, ewangelicznej posługi, na wzór Tego, który będąc współlistotny Ojcu, przyjąwszy ciało z Maryi Dziewicy, uniżył samego siebie, przyjąwszy postać sługi<sup>57</sup>. Bardziej dogłębne spojrzenie na chrześcijaństwo (w jednym z jego wymiarów stające się „myślami”) w liczbie mnogiej – „myślami” nabierającymi ostatecznego sensu w akcie wiary w Jezusa Chrystusa i naznaczeniu nią postawy życiowego zaangażowania, postępowania odwzorowującego wiarę – zdaje się przekonywać, że istotę owego daru bezwarunkowego otwarcia na nadprzyrodzoność stanowi i zarazem wyraża ewangeliczna postawa czynienia (dawania) jałmużny nawet z ubóstwa – jałmużny jako powinności<sup>58</sup>. Współcześnie powyższe zostało wyra-

<sup>54</sup> Por. Wj 3, 14.

<sup>55</sup> Ap 21, 1.

<sup>56</sup> Rz 12, 2.

<sup>57</sup> Por. Flp 2, 7. Należy zauważyć, że podczas ostatniej wieczerzy w geście umycia nóg Jezus pouczył Apostołów o służebności posługi tego, który współbraciom przewodzi (zob. J 13, 1–12).

<sup>58</sup> Zwróćmy uwagę, że w kształtującym się coraz głębszym rozumieniu orędzia ewangelicznego w chrześcijaństwie pierwszych stuleci Ojcowie Kościoła, mówiąc o jałmużnie, używali łacińskiego słowa *debitum* (powinność, dług). Bardziej uważna analiza pozwala uchwycić, że nie chodziło ani o dobrowolną praktykę, ani o rodzaj ewangelicznej rady dla nielicznych osób [Chrystusowej] Wspólnoty eklezjalnej, lecz o powinność, dotyczącą wszystkich uczniów Zmartwychwstałego – powinność, którą jest się winnym zarówno Bogu, jak i ludziom, każdemu ze współbraci w Chrystusie (zob. Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2008*). Na uwagę również zasługuje fakt „oddania” w języku greckim słowa „jałmużna”, które dokonane zostało za pomocą *eleemosyne*. Z kolei św.

żone w rozpoznaniu *magisterium* Kościoła, że nie jesteśmy właścicielami, lecz jedynie „zarządcami” (*resp.* Włodarzami, w sensie ewangelicznym) dóbr, które posiadamy i które winniśmy uznać za środki, jakimi posługuje się Stwórca, wzywając każdego, aby stał się pośrednikiem Jego Opatrzności względem bliźniego<sup>59</sup>.

W sumie więc niewątpliwie otwarcie na nadprzyrodzoność pozwala wnosić chrześcijaństwu w świat ludzkich społeczności i cywilizacyjnych społeczeństw rozwiązanie podstawowej dla nich kwestii – stosunku do dóbr doczesnych, która ujmowana wyłącznie w wymiarze doczesności niewątpliwie nigdy nie uzyska sprawiedliwego rozstrzygnięcia w odniesieniu do wszystkich członków społeczeństw ludzkich i która najpewniej nigdy nie zdoła przewyciężyć wykształcających się na sposób niemal naturalny nierówności – społecznych, politycznych, ekonomicznych itd. Ale przewyciężenie nierówności posiadania dóbr ze strony chrześcijaństwa i formułowanej w jego wierzących wspólnotach doktryny nie jest jedynym jego wkładem w dziedzictwo cywilizacyjnej kultury łacińskiej społeczeństw zachodnioeuropejskich i pozaeuropejskich. Również nieuchronnie wykształcające się nierówności, wynikające ze sposobu ich funkcjonowania i naturalnej konieczności organizowania się w pełnionych społecznych rolach i funkcjach bytów państwowych i struktur ponadpaństwowych, mogą w doktrynie chrześcijańskiej uzyskać nie tyle wzorzec, co podpowiedź w odnajdywaniu możliwości skutecznego przewyciężenia niesprawiedliwości bądź kształtowania zasadniczego fundamentu ich rozwiązywania – destrukcyjnego przecież dla rozwoju kulturowo-cywilizacyjnego człowieczych *oikoumene*. Wzorzec stanowi rozpoznanie osadzania się ewangelicznych darów duchowych – różnych darów łaski, których udzielającym jest ten sam Duch, różnych rodzajów posługiwania, których odniesieniem jest ten sam Pan (Chrystus) i różnych działań, których Źródłem jest ten sam Bóg – Sprawiający wszystko we wszystkich<sup>60</sup>.

Dopowiedzmy również w odniesieniu do powyżej sygnalizowanego wątku wykształcania się frankijskiego Zachodu i aktywnego włączenia się do europejskiej wspólnoty kulturowej wspólnot środkowowschodnich terytoriów kontynentu. Otóż wszystkie powyższe realizacje ewangeliczne z kultury cywilizacyjnej Basenu Śródziemnomorskiego łacińskiego chrześcijaństwa zostały przeniesione w realia ludów zasadniczo germańskich nowo wykształcanych społeczności frankijskiego Zachodu – świątynie stanowiły miejsca wspólne dla wszystkich, nowo powstające zakony – dominikanów i franciszkanów – osadziły swe reguły na ewangelicznym ideale jałmużny, a całą społeczną rzeczywistość stanowiły niezliczone wspólnoty, których wyrazem stał się uniwersytet jako nowy ośrodek autorytetu<sup>61</sup>.

---

Augustyn zdecydował się oddać ów termin w słowie *miser cordia* („miłosierdzie”), co skomentował św. Izidor z Sewilli: „*miser cordia a misero corde dicta*” – jako dar odnoszący się do biednego serca (*a misero corde*).

<sup>59</sup> Por. tamże.

<sup>60</sup> Por. 1 Kor 12, 4–6; zob. także: Ef 4, 11–12.

<sup>61</sup> Zob. D. Kubicki, *European idea of the University. To what extent is it a model for the Polish Higher Education Act of 2011?*, „Sensus Historiae. Studia interdyscyplinarne” 2011, No 2, vol. 3, s. 121–137.

I wydaje się, że rozerwanie owego odniesienia człowieczych wspólnot w ich doczesnym funkcjonowaniu do nadprzyrodzoności jako fundamentu medievalnej Christianitas, które odnajdujemy m.in.: w szczytowej postaci refleksji intelektualnej uniwersyteckiej myśli scholastycznej, jaką powyżej wraz z myślą Akwinaty przywołaliśmy, należy poszukiwać w następującej ówczesnie coraz dogłębniejszej germanizacji chrześcijaństwa, z której dopiero zdaliśmy sobie sprawę wraz z odnową teologiczną ubiegłego stulecia.

Jako konkluzję tegoż schematycznego nakreślenia kwestii chrześcijańskiego rozumienia rzeczywistego już i żywego załączka człowieczego życia nadprzyrodzonego chcielibyśmy podnieść, że właściwe wyobrażenie rozróżnienia i zespolenia, jakie istnieje między naturą i nadprzyrodzonością, pozostaje konieczne dla zrozumienia Kościoła i jego roli w społecznościach ludzkich. Każdy zamysł bądź myśl, które w swej istocie dążą do zniesienia porządku nadprzyrodzonego do poziomu natury, jednocześnie dążą przez takowy zabieg do zrównania Kościoła ze światem ludzkich społeczeństw, zapoznając eklezjalną tożsamość – proporcjonalnie do pojmowania Kościoła Chrystusa na wzór społeczności ludzkich.

### **3. Sprzeczność ideologizmu „powrotu do natury” bądź „dostosowywania się do praw natury” w ministerialnej uchwale reformy edukacji 6-latków z 23 grudnia 2008 roku**

Na wstępie rozważań podnieśliśmy, że głoszone przez Rousseau zasady natury człowieka jako *tabula rasa* i pierwotnego człowieka jako swoistego „dobrego dzikusa” przyczyniły się do wykształcenia pośród ówczesnie przyszłych przywódców Wielkiej Rewolucji Francuskiej przekonania o możliwości zrealizowania projektu społecznego, jaki nigdy nie istniał w epoce nowożytnej – republiki, w której panowałyby wolność, równość i braterstwo. Zauważyliśmy, że myślenie jakobińskich przywódców antyfeudalnego zwrotu w funkcjonowaniu społeczności francuskiej naznaczył piętnem sylogizm ideologicznych zdań-przesłanek, zdający się przekonywać, że jeśli w zasadzie człowiek rodzi się dobry i nieukształtowany bądź nie w pełni uformowany w swych psychofizycznych sprawnościach, to możliwe jest pełne jego przystosowanie do wizji „nowego” społeczeństwa, jakie zamierza się wytworzyć według bliżej nieokreślonego wzorca – utopijnie doskonałego. Oczywiście wiemy, że ów mit o pierwotnie dobrej i całkowicie modyfikowalnej naturze człowieka pozostał aż po współczesność początków XXI stulecia obecny w dyskusjach na temat historii i psychologii człowieka. Wiemy również, że realizacja nowego społeczeństwa, zapoczątkowującego początek nowej ery ludzkości – w postaci i zamierzeniu jakobińskich wizjonerów całkowitej nowości społecznego systematu, została praktycznie wstrzymana i że w pewnej mierze zbawiennym dla ówczesnej Francji i społeczeństw Europy okazało się przejęcie władzy przez Napoleona Bonapartego;

bowiem praktycznie to właśnie on zdołał przeprowadzić Paryż i Francję przez kolejne etapy likwidowania rewolucji i sprawił ustanowienie cesarstwa na miejscu obalonego królestwa, a potem także republiki<sup>62</sup> – w ramach której, tym razem, zdawała się rozciągać na długie pokolenia realizacja wizji laickiego społeczeństwa republikańskiego, sięgająca wydatnie po stosowanie socjotechnik i innych, wciąż doskonalonych i nowo wynajdywanych, metod inżynierii społecznej.

Przywołanie powyższego wydaje się konieczne dla niniejszej refleksji, aby na obecnym jej etapie rozważenie kwestii ustawy skolaryzacji sześciolatków z 23 grudnia 2008 r., czasowo odroczonej w realizacji w wyniku zmasowanego sprzeciwu rodziców, nie wydało się sprawą zamkniętą w sobie, ale postrzegane było w kontekście europejskiej ponowożytności. Należałoby także uwzględnić niesamowicie bestialską postać i masowe rozmiary, jakie przybrało „wymodelowywanie” pożądanego społeczeństwa – zasadniczo przez niemiecką Trzecią Rzeszę, jak i bolszewicko-komunistyczny Związek Radziecki (*resp.* Sowiecki)<sup>63</sup>. W tym względzie niech wystarczy jedynie przywołanie śmierci głodowej ponad 7 milionów Ukraińców na przełomie lat 1932–1933, zaplanowanej jako skuteczne, „właściwe” „wymodelowanie” pożądanego społeczeństwa komunistycznego – w założeniach – kraju. Również zaplanowana fizyczna eksterminacja narodu II Rzeczypospolitej i jego kulturowego dziedzictwa miała na celu – tak ze strony państwa niemieckiego, jak i rosyjskiego – przysposobienie sobie nowych terytoriów kosztem całkowitego unicestwienia narodu polskiego. Można by pytać retorycznie, czy wobec społeczeństw niepożądanych nie stosuje się nadal tamtej – sprawdzonej jako skuteczna – metody ich utrzymywania na niskim poziomie ży-

<sup>62</sup> Por. J. Trznadel, *Wielka i straszna*, [w:] A.M. Cisek, *Kłamstwo Bastyli. Szkice o wydarzeniach i ludziach Wielkiej Rewolucji Francuskiej*, Warszawa 2010, s. 14–15.

<sup>63</sup> Bezsprzecznie niemal nieznanne i zarazem skrywane są zarówno źródła, jak i moment dziejowy pojawienia się idei świadomie projektowanego „modelowania” etniczno-demograficznego społeczeństwa, niewahającego się przed skazywaniem niektórych z nich na fizyczno-kulturowe unicestwienie. Zauważono bowiem (chodzi zasadniczo o rewelacyjne „odkrycie” George Watsona – historyka literatury w Uniwersytecie w Cambridge), że w europejskiej przestrzeni publicznej takowa idea pojawiła się w styczniu 1848 r. na łamach redagowanego przez Karola Marksa (1818–1883) pisma: „*Neue Rheinische Zeitung*”, gdzie tenże stwierdził, iż w Europie są zaco-fane społeczeństwa, które nie osiągnęły nawet poziomu kapitalizmu i które należałoby unicestwić. Niemożność przeprowadzenia w tychże, stojących o dwa poziomy niżej od dominujących, społecznościach rewolucji klasowej miałyby według autora *Kapitału* pozostawać wystarczającym powodem ich fizycznej eksterminacji: „Klasy i rasy, które są zbyt słabe, aby opanować nowe warunki życia muszą zniknąć. Muszą zginąć w rewolucyjnym holokauście” [„The classes and races too weak to master the new conditions of life must give way [...] They must perish in the revolutionary holocaust” (K. Marx, *People's Paper*, 16 April 1850 – „*Journal of the History of Ideas*” 1981, No 1, vol. 42). Zrozumiałe jest oczywiście, że Marks miał na myśli Basków, Bretończyków, szkockich górali i Serbów. Określił ich jako „*Volkerabföhler*” („rasowe śmieci”), które nie tyle należałoby (tryb przypuszczający), co trzeba (tryb imperatywny) zniszczyć. Ale rozumiemy również, iż w każdej teraźniejszości procesu dziejowego można wytypować wspólnoty kulturowe do ich fizyczno-kulturowej eliminacji – nawet w tymże samym kręgu kultury cywilizacyjnej i cywilizacyjnego matecznika.

ciowym i stopniowego pozbawiania wszelkich praw, zarówno pod względem politycznym, jak i narodowym i kulturalnym wraz z ideologizowaniem i demoralizowaniem.

Należałoby zatem postawić w całej ostrości kwestię, na ile współczesne projekty transformacji bądź społeczno-politycznych przekształceń względem warstw społecznych określonych społeczeństw lub organizmów państw, a także względem określonych wspólnot lub bytów państwowych, osadzone zostały bądź zawierają w sobie idee (lub nawet szczątkowe ślady) bezwzględnych eliminacji społecznych organizmów lub podmiotów, albo tego wszystkiego, co uzyskuje negatywną charakterystykę zapóźnienia ze strony apodyktycznie decyzyjnych, bliżej nieokreślonych gremiów.

W powyższym wyartykułowaliśmy zaledwie jeden poziom bardzo ogólnego zapytania, w którym powinna być postrzegana każda podejmowana reforma, a zwłaszcza reforma edukacyjna i oświatowo-wychowawcza. Powinno być bowiem poddane rozważeniu, na ile jakakolwiek reforma (gospodarczo-ekonomiczna bądź inna) wykazuje charakterystykę wpisywania się w integralną ochronę interesu określonego podmiotu państwowego itd., a na ile może skutecznie powodować jego eliminację – rozciągniętą na bliżej nieokreśloną przyszłość, powodowaną ze strony uzurpujących sobie prawo decydowania o nowości cywilizacyjnej bądź określania, na czym zasadza się nowość społeczeństw. Zatem należałoby dogłębniej rozważyć, czy reforma edukacyjna, mająca miejsce – akurat w takim kształcie – w polskiej społeczności narodowej, która wykazuje wciąż spore szanse na odgrywanie ważnej roli, jeśli nie w samej Europie, to z pewnością w regionie środkowo-wschodnim Europy, nie stanowi bliżej nieokreślonego zagrożenia dla intelektualno-moralnego wzrostu społeczeństwa Rzeczypospolitej po 1989 roku. Na ile, zawierając w pewnych założeniach ślady destrukcyjnej nowożytnej idei „natury czystej”, może powodować skuteczną eliminację uznawanych za niepożądane społecznych warstw, grup ludzkich bądź nawet całej społeczności, wyobcowując ją z jej naturalnego osadzenia się we własnej wspólnotcie narodowej i tkwienia w swym bycie państwowym? Wreszcie na ile, zapoznając konkret osadzenia się każdego młodego pokolenia we wspólnotcie swego narodu i utopijnie realizując ideał mentalnej postawy (bliżej nieokreślonego) Europejczyka, reforma powoduje nieodwracalne szkody dla polskiego społeczeństwa – poddanego nie tylko eksterminacji w jego społecznych elitach po 1939, jak i po 1944 roku oraz w bliżej nieokreślonym zakresie stosowanej tzw. „śmierci cywilnej” po 1989 roku?

W takiejże perspektywie retorycznych pytań, najbardziej podstawowe z nich brzmi: jak wielu Europejczyków ze społeczeństw zachodniej części kontynentu pozostaje nadal – nawet w wąskim zakresie – przekonanych, że unicestwienie bądź chociażby doprowadzanie do niewydolności gospodarczo-ekonomicznej i słabości demograficznej mniej silnych narodów lub społeczności uważanych za gorsze od siebie jest zbrodnią (przeciwko nim i zarazem przeciw cywilizacyjnej

wspólnotowości zachodnioeuropejskiego matecznika kultury łacińskiej), a jedynie czynieniem miejsca dla bardziej zaawansowanych (z pozoru) społeczeństw, które umieją – jak się wydaje ich establishmentom – stworzyć lepsze życie i postać kultury.

Nie chcielibyśmy bardziej zgłębiać powyższego wątku, ale przywołanie faktów realizacji wizji nowych społeczeństw pozostaje konieczne – zwłaszcza jeżeli podejmujemy refleksję dotyczącą zasadności skolaryzacji sześciolatek. Chodzi bowiem o reformę wykazującą przecież znamiona sprawienia nieodwracalnymi skutków edukacyjno-wychowawczych, społecznych i innych nie tylko na obecnym pokoleniu – i w następstwie także innych pokoleniach – tychże młodych Polaków, ale także na całym społeczeństwie polskim jako żywym organizmie biologiczno-społecznym. Nie podlega bowiem żadnej wątpliwości, że wychowanie młodego pokolenia pozostaje w każdej epoce dziejowej żywotnym interesem każdego społeczeństwa – szerzej każdego narodu i każdego bytu państwowego. Czy należy dogłębniej uzasadniać – poza jedynie wyartykułowaniem poniższego – że pośród tychże fundamentalnych zasad rozpoznawany jest także jako niezbywalny warunek, iż wychowanie musi uwzględniać właściwości indywidualne każdego narodu? Czyż z takowego rozpoznania nie wynika konsekwentnie, że ze względu na naturalne kulturowe pogłębianie tożsamości narodowo-państwowego bytu każda edukacyjno-wychowawcza działalność, zwłaszcza wobec najmłodszych pokoleń, musi wykazywać i mieć charakter narodowy jako podstawowy wymiar określonej społeczności cywilizacyjnej? Czyż nie pozostaje zrozumiałym, że najpierw należałoby dobrze poznać „materiał” biologiczno-kulturowy narodu, z którego w danym środowisku wypadnie budować charaktery, kiedy bowiem podłożem charakteru narodowego jest za każdym razem temperament narodowy?

Mając na uwadze powyższe rozpoznania, niezbędnym w kształtowaniu niniejszej refleksji wydaje się przypomnienie celu europejskiej integracji po dezintegracji bloku wschodniego po 1989 roku – najpewniej propagandowo upowszechnianego, jeśli nie pozostaje on nadal fundamentem wzajemnych relacji państw-członkowskich Unii Europejskiej. Współczesna integracja europejska miała bowiem opierać się na zintegrowaniu się wspólnoty suwerennych narodów. Nie sposób jednak nie dostrzec, że z różnych przyczyn i powodów takowy ideał uległ bądź zapoznaniu, bądź zniekształceniu – oczywiście zachodzi także możliwość, iż propaganda wspólnoty europejskich państw i narodów pozostawała wyłącznie ideologiczną. Ale w takimże przypadku należałoby dostrzec, iż w takowej mentalnej postawie establishmentów dominujących mocarstw współczesnej Europy odbija się cień ideologii Marksowej, który tym bardziej należałoby przezwyciężyć – i jedyną możliwością okazuje się uzyskanie znaczącego głosu przez wspólnoty państwowo-narodowe krajów środkowo- i wschodnioeuropejskich. Natomiast w kwestii wydarzającej się europejskiej integracji państw członkowskich Unii Europejskiej należałoby zapytać, na ile w społeczeństwach



i ich politycznych establishmentach nie pozostały żywymi ideały wykształcania nowych społeczeństw europejskich, ale według bliżej nieokreślonej wizji społeczeństw wielokulturowych? Na ile pozostają one bliżej niezidentyfikowaną mutacją wizji rewolucyjnej, zainspirowanej myślą Rousseau, iż można dowolnie modelować społeczność ludzką itd.?

Zatem, podejmując reformy, czy nie należałoby postawić najbardziej podstawowe pytanie, na ile kreśląc jej projekt, dostrzegamy zasadny cel, aby przyczynić się do jakościowego rozwoju społeczności w kierunku – tak postulowanego – społeczeństwa informacyjnego, w którym wiedza i świadomość stanu aktualnego społeczeństwa i kręgów cywilizacyjnych ziemskiego globu ma pierwszorzędne znaczenie i podstawowy walor? I jednocześnie na ile ulegamy ocenom ideologicznym, jakobyśmy – jako społeczeństwo – mieli się znajdować poza kręgiem społeczności cywilizacyjnego centrum Zachodu? Czy nie jest to w czystej formie i niczym nie zdeformowanej postaci kryterium Rousseau-Marksa, czyli dyskwalifikujące kryterium społeczeństw na niższym poziomie rozwoju? Ale co oznacza określenie: niższy poziom cywilizacyjny? Czyż to właśnie agresor militarny, posługujący się masowym ludobójstwem, nie jest w pierwszym rzędzie na niższym poziomie rozwoju cywilizacyjnego (w sensie rozwoju moralności), nawet gdyby posługiwał się najbardziej nowoczesnym instrumentarium technologiczno-technicznym? Zatem czy natrafiwszy na takowe znamię, nie powinniśmy jako społeczność polska nabrać rozsądnej krytyczności i odważnej nieufności w stosunku do takowego projektu, który przecież w niedawnej dziejowej przeszłości przyczynił się do moralno-materialnej katastrofy kultury i cywilizacji europejskiego Zachodu, jaki stanowiły wydarzenia i działania militarno-okupacyjne II wojny światowej wraz z okresem powojnia, czyli terroryzmu komunistycznego z lat 1944–1956 na narodzie polskim i jego ostałych się jeszcze elitach?

Niewątpliwie argument odmienności – społeczeństwa polskiego<sup>64</sup> – powinien uzyskać należne dowartościowanie. Zresztą sama ideologiczna idea unifikacji ludzkich społeczeństw (narodowych lub narodowo-państwowych) powinna wzbudzać co najmniej intelektualną nieufność. Ale różność bądź inność w sensie odmienności nie stanowią jedynych kwestii, które dają o sobie znać i pojawiają się zupełnie konsekwentnie. Ważną i niezwykle zasadną pozostaje przede wszystkim kwestia: dlaczego społeczność polska miałaby naśladować bądź wzorować się na osiągnięciach innych wspólnot społecznych, skoro nie tylko sami wykazujemy odmienną kulturą w ramach cywilizacji Zachodu, ale każde naśladowanie wzorca bądź jego przejęcie narzuca nieprzezwyciężalne uwsteczniczenie wobec naśladowanego w osiągnięciach społeczeństwa. Zatem czy unicestwienie żywotnych energii młodych pokoleń za pomocą nowo wykształconych socjotechnik i zideologizowanych programów edukacyjno-wychowa-

---

<sup>64</sup> Por. tamże, s. 276.

wczych nie przybrało współczesnej postaci Roussowo-Marksowej idei eliminacji społeczeństw, uznanych za uwstecznione bądź wykazujące zagrożenie ze strony mających poczucie gospodarczo-politycznego dominowania? Inaczej, czy współczesne masowe stosowanie socjotechnik i psychopedagogiki nie stanowi skutecznego narzędzia eliminacji „nieprzystosowanych” bądź „niepożądanych”?

Przejdźmy zatem do kwestii skolaryzacji sześciolatków w rzeczywistości Polski końca pierwszej i początków drugiej dekady XXI stulecia – wprowadzonej uchwałą Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z 23 grudnia 2008 roku. Należy pamiętać, że obecna minireforma wpisuje się w dość długą kaskadę reform, rozpoczętych niemal połowę stulecia temu. Również deklarowane w początkach transformacji ustrojowej po 1989 roku cele „kompleksowej reformy szkoły” okazywały się niejasne, ogólnikowe i utopijne, kiedy zapisano, że zamiast „encyklopedycznego nauczania” szkoła powinna sprawić „kreowanie umiejętności” i „kształtowanie osobowości”; aby „dostrzegała przeżycia ucznia” i wykształcała w nim „poczucie własnej wartości i przydatności” itd. Z perspektywy ponad dwóch dekad nietrudno dostrzec, że cele te same reformy zogniskowane zostały na dwóch biegunach – z jednej strony chodziło o bliżej nieumiejętne „naśladownictwo” mało wartościowego modelu amerykańskiej *public school*, z jej podziałem na 6 lat *elementary*, 3 *junior high* i 3 *senior high* oraz wprowadzenie „zintegrowanych bloków edukacyjnych”, zaprzeczające edukację i nauczanie według naturalnego podziału na przedmioty; zaś z drugiej strony – o ostateczne rozbitcie klasycznej polskiej szkoły i jej wciąż żywych tradycji<sup>65</sup>. Nie stanowi wielkiego odkrycia, że ten drugi cel reformy wydawał się osiągalny jedynie poprzez uderzenie w nosicieli klasycznej szkoły, czyli w nauczycielstwo. Pewnego rodzaju odniesieniem był zastosowany wzorzec rewolucji „kulturalnej” na polskich uniwersytetach, jaka miała miejsce na przełomie lat 40. i 50. XX stulecia, kiedy w wyniku istnego ideologicznego trzęsienia ziemi zniknęli z przestrzeni uniwersyteckiej bądź zostali z niej usunięci uczeni reprezentujący różne kierunki, profesorowie o wielkim dorobku i autorytecie naukowo-moralnym<sup>66</sup>. „Przyjazna szkoła” – wedle zastosowanego od 1997 roku propagandowego określenia – okazywała się jednak wyłącznie antynauczycielska. I chociaż kierunek przemian powierzono rozbudowującym się wciąż urzędom administracji – ministrom, sekretarzom stanu, dyrektorom departamentów, naczelnikom wydziałów, kuratorom, wizytatorom, instruktorom oraz wszelkiego rodzaju „specjalistom” i edukacyjno-psychologicznym ekspertom, to jednak odpowiedzialność za stan edukacji i oświaty w ogóle została rozmyta. Wprowadzono sześciostopniową „drabinę” („ścieżki oceniania”) stanowisk nauczycielskich, które spowodowały brak etatowej stabilizacji nauczycieli – najpewniej wyłącznie zamierzony skutek ce-

<sup>65</sup> Por. tamże, s. 276–277.

<sup>66</sup> M.in. profesorowie: Kazimierz Ajdukiewicz (1890–1963), Henryk (Józef Maria) Elzenberg (1887–1967), Konrad Górski (1895–1990), Roman Ingarden (1893–1970), Stanisław (1897–1963) i Maria (1896–1974) Ossowsky oraz Władysław Tatarkiewicz (1886–1980).

lem eliminacji z zawodu osób kreatywnych, pedagogicznie uzdolnionych, oddających się nauczycielskiemu powołaniu z pasją itd. W sumie „reforma” zdawała się rozpląnąć w dużej liczbie programów, podręczników, wytycznych, okólników, pomocy dydaktycznych, instrukcji, formularzy i regulaminów, a także odpraw, szkoleń, rad programowo-szkoleniowych, zewnętrznych, periodycznych szkoleń i okresowych kursów<sup>67</sup>.

Dostrzegamy zatem, że o ile dla czynnego nauczyciela – zdobywającego cenne doświadczenie wychowawczo-pedagogiczne i edukacyjne w miarę stażu nauczycielskiego – każda „reforma szkoły” stanowi nic innego, jak życiowy kataklyzm w sensie zniweczenia metodyki, którą opanował i autorsko wypracował przez długie lata praktyki i samokształcenia, i która zarazem uniemożliwia mu profesjonalne wypełnianie jego dydaktyczno-pedagogicznej i wychowawczej roli i funkcji wobec nowo dorastających i osobowościowo dorodniejących pokoleń dzieci i młodzieży, stanowiącą powinność nauczycielskiego powołania, o tyle jakakolwiek „reforma” stanowi dla urzędnika bądź pedologa (szkolnego – w sensie pozytywnym) możliwość nowego wykazania się – „wdrażania” czegoś nowego, a w razie niepowodzenia poszukiwania przyczyn niepowodzenia „reformy”.

Zatem w kontekście ustawy o skolaryzacji sześciolatków z 2008 roku należałoby postawić najbardziej zasadnicze pytanie – czy owa „reforma” wynika z urzędniczego wykazywania się nową „inicjatywą” – mającą dowodnie wykazać niezbędną rolę urzędnika w strukturze administracyjnej, czy też nosi znamiona próby „przystosowania” początków edukacji szkolnej do najbardziej odpowiedniego dla dzieci wieku skolaryzacyjnego? W tymże drugim znaczeniu mielibyśmy do czynienia z próbą uchwycenia naturalnego procesu rozwojowego dziecka, ale czy wiek sześciu lat stanowi faktycznie taki moment w rozwoju każdego dziecka, w którym powinno rozpoczynać skolaryzację? Niestety, wgląd w podstawę programową rzeczony ustawy z 2008 roku zdaje się udzielać wystarczającej, negatywnej odpowiedzi. Otóż nietrudno zauważyć, że w podstawie programowej skolaryzacji sześciolatków na sposób mechaniczny przeniesiono wymagania edukacyjne z pierwszej klasy dla (dotychczasowych) siedmiolatków na pierwszą klasę dla sześciolatków. Nadto zauważamy, że zamiast zapowiadanej obietnicy „dobrodrojeństw” „reformy” skolaryzacji sześciolatków, jakoby wychodzącej naprzeciw konieczności wykształcenia społeczeństwa informacyjnego, którego osiągnięcie wymagałoby wydłużenia okresu edukacyjno-wychowawczego, okazuje się, że wprowadzająca skolaryzację sześciolatków ustawa nie przewiduje tymczasem wydłużenia okresu edukacji szkolnej – kończyć się będzie o rok wcześniej niż obecna, szczerkowo już klasyczna.

Skoro zatem nie mamy do czynienia z reformą uwzględniającą wyzwania współczesności – czyli kształtowania dojrzałego społeczeństwa obywatelskiego i społeczeństwa informacyjnego, i w istocie nie realizującą takich celów

---

<sup>67</sup> Por. tamże, s. 280.

w swych podstawach programowych – to czy w założeniach jej wprowadzenia nie ma ona stanowić czynnika mającego bezwzględnie eliminować bądź wręcz likwidować pewne grupy lub określone warstwy społeczne z przyszłego, kreatywnego udziału w życiu społeczno-politycznym i innym polskiej społeczności? Czy nie wpisuje się w perspektywę stopniowego eliminowania silnej demograficznie, stabilnej moralno-osobowościowo i dojrzałej pod względem wiedzy i umiejętności społeczności polskiej z mapy bliżej nieokreślonych społeczeństw europejskich? Wiemy bowiem, że dotychczasowa polska pedagogika – w swej podstawie programowej definiująca dziecko sześciolatnie jako przedszkolne – nie przewidywała porażki edukacyjnej dziecka, gdy tymczasem nowa podstawa programowa – z jej definicją nauczania wczesnoszkolnego – skolaryzacji sześciolatków wręcz kreuje edukacyjną porażkę, a wraz z nią porażkę osobowościową, moralno-psychiczną i duchową, a także intelektualną. Wiadomym bowiem pozostaje, że dziecko sześciolatnie na swym etapie rozwoju nie jest jeszcze gotowe do tego, aby np.: kaligrafować itd. Pedagogika i psychologia rozwojowa podpowiada, że może się ono bawić literami, eksperymentować, uczyć się, ciesząc, bawiąc itd. Natomiast zaprowadzony obligatoryjny i sztywny wymóg, że musi ono nabyć zasady kaligrafii w klasie pierwszej – kiedy pozostaje w wieku sześciolatka – zmusza nauczyciela-wychowawcę do tego, aby posadzić dziecko w ławce i takimże przymusem – czyli wbrew naturze, wbrew prawidłowościom naturalnego rozwoju – uzyskać wymóg umiejętności kaligrafii na tymże poziomie wiekowym dziecka. Zauważmy więc, że takowe działanie okazuje się wprost sprzeczne z naturalną potrzebą dziecka na tymże etapie jego rozwoju – uczenia się poprzez zabawę.

Powyższa niekonsekwencja nie jest jedyną. Należałoby zatem uchwycić, co jest naturalnym etapem rozwoju dziecka, a co okazuje się sprzeczne bądź jemu przeciwne. W tymże względzie jednak napotykamy znowu na mityczne słowo „natura” bądź „naturalne”. Należałoby więc rozstrzygnąć, o jaki sens chodziłoby zatem w takimże odwołaniu się do bliżej nieokreślonej charakterystyki. Czy chodziłoby o mityczną „czystą naturę” Rousseau, mającą unicestwić nabytek kulturowego dziedzictwa, aby bez takowego „bagażu” – jak określa w swej perspektywie – uzyskać możliwość swobodnego wykształcenia „nowego” społeczeństwa, utopijnego wedle nakreślonego odgórnie wzorca? Czy też chodziłoby o ideę eliminacji niepożądanych warstw społecznych, klas itd. w sensie Marksa i Engelsa, co w odniesieniu do zamierzonej ustawy skolaryzacji sześciolatków wprowadzałoby bardzo skuteczny próg selekcji – nie jedyny i wyłączny, ale pierwszy w hierarchii ustalonych przez Ministerstwo Edukacji Narodowej? Do powiedzmy od razu – drugi miałby dotyczyć skolaryzowanych piętnastolatków.

Wobec powyższych ministerialnych zamierzeń należałoby zauważyć, że zawarty w klasycznej pedagogice polskiej dorobek nauczania zintegrowanego, które dawało dziecku czas na osobowe, indywidualne rozwinięcie się w swych umiejętnościach i zdolnościach, nie wykazuje cech koncepcji „powrotu do natu-

ry” bądź „czystej natury” w sensie Rousseau – eliminacji cywilizacyjnych osiągnięć. Pedagogiczna koncepcja nauczania zintegrowanego umożliwiała indywidualny rozwój dziecka – uwzględniała fakt, że każde dziecko rozwija się w swoim tempie. Rozpoznając, że np. jedno dziecko raczkuje szybciej, a inne wolniej, bądź że jedno usiadzie w wieku sześciu miesięcy, gdy dla drugiego takim momentem pozostaje czas piątego miesiąca, nie wyciągała fałszywego wniosku, iż jedno okazuje się lepsze od drugiego – zdolniejsze lub wykazujące lepsze predyspozycje. Rozpoznając takie i inne odmienności, czyniła dojrzały wniosek, iż każde dziecko wykazuje swe indywidualne, własne tempo wzrostu – psychofizycznego, emocjonalnego, osobowościowego i innego.

Powyższa dość wrywkowa dyskusja z treścią podstawy programowej ustawy skolaryzacji sześciolatków z 2008 roku nie może nie pozostać rozważona także w bardziej szerokim kontekście – ekonomiczno-gospodarczym. Poza argumentami antypedagogicznymi na wprowadzenie w życie tejże i w takiejże postaci ustawy edukacyjnej istotnymi okazują się także inne przeciwwskazania. Wyartykułujemy wyłącznie jeden powód. Rozpoznając naocznościowo, że świat szkoły pozostaje bardziej brutalny dla sześciolatka niż świat przedszkola, chcielibyśmy zauważyć możliwość zachodzenia nieusuwalnych konfliktów dzieci sześciolatków z dziećmi starszymi. Wobec braku środków – tak skąponych ze strony określonego ministerstwa bądź tak źle wyliczanych jako dotacje edukacyjne dla samorządów, na które przecież przerzucono liczne inne obowiązki bez zagwarantowania odpowiednich funduszy itd. – czy nie należałoby nie podejmować tychże działań, skoro zdają się wykazywać ogromnie destrukcyjny charakter i pogłębiający się jeszcze względem obecnego materialnego stanu szkoły i edukacji. Wiadomo, iż sześciolatnie dziecko potrzebuje takich cywilizacyjnie podstawowych rzeczy, jak ciepła woda, mydło, papier toaletowy itd. A tymczasem wiele szkół nie jest w stanie zagwarantować nawet tychże zasadniczych – jak zdawałoby się mniemać – (cywilizacyjnych) wymogów, standardów. Pomijamy jednocześnie fakt przepełnionych klas (zespołów), braku w budynkach szkół przestrzeni i miejsca na ćwiczenia gimnastyczne itd. Pomijamy niewątpliwy fakt uwsteczniania rozwoju intelektualnego, jaki – pomimo propagandy – przynosi wszechobecna testomania itd. Pomijamy również fakt wprowadzania niemal co roku nowych podręczników, z których korzyść zdają się mieć jedynie koncerny wydawnicze i liczne, mnożące się wydawnictwa (oświatowe) itd., najpewniej skutecznie lobbujące pojawianie się niemal co roku nowych podręczników – nawet do (lekcji) informatyki, a więc przedmiotu, który jakoby zdawał się polegać na praktycznym poznawaniu i nabywaniu umiejętności posługiwania się komputerem lub laptopem, bądź innym sprzętem informacyjnym.

Należałoby postawić dość zasadniczą kwestię: czy zarzekający się o dokonywaniu ważnych cywilizacyjnych przekształceń w kierunku społeczeństwa informacyjnego nie zafundowali polskim rodzicom i polskim dzieciom edukacyj-

nego systemu, który wcale nie uczy samodzielności, w ogóle nie dowartościowuje indywidualności i niepowtarzalności każdego skolaryzowanego; który nie wspiera rozwoju kreatywności na bazie uprzystępnianej szerokiej horyzontowo wiedzy, jaka pozostaje udziałem współczesności, ale jedynie dokonuje bezwzględnej selekcji – na nadających się do wizji nowej społeczności i na drugich, nie nadających się do niej, czyniąc z tych pierwszych wyłącznie społeczne „trybiki” dla zdominowanej przez inne mocarstwa konsumpcyjnej społeczności, podwykonawców raczej niż twórców – (szarych) pracowników lub podwładnych raczej niż zarządzających systemem<sup>68</sup>.

Aktualnym pozostaje zatem zapytanie: czy w obecnej współczesności krajów obrzeża cywilizacyjnego Zachodu, a jednocześnie krajów Europy Środkowej i Wschodniej, nie mamy wciąż do czynienia z wizją klasowej eliminacji bądź wręcz unicestwiania społeczeństw stwarzających zagrożenie dla określających się jako dominujące i chcących takowymi pozostawać? Czy nie jest ona ideologicznie zaprowadzana ze strony ideologicznych establishmentów gospodarczo dominujących państw Zachodu, niezdolnych przełamać swej dominującej wizji zaprowadzania wizji nowych społeczeństw w ramach nowej cywilizacji na bazie ideologii „powrotu do natury” bądź natury „czystej”? W takiejże perspektywie istotnym okazuje się zatem kwestia: jaką więc funkcję faktycznie pełni zwrot „powrotu do natury” bądź natury „czystej” w dyskursie politycznym bądź ideowym, gdy dla współczesnych początków drugiej dekady XXI stulecia termin pozostaje zasadniczo rozumiany w sensie bezwzględnego uwzględnienia tego, co wyznacza i zarazem stanowi podstawę człowieczej, podmiotowej kondycji psychofizycznej, duchowo-moralnej, intelektualnej itd.? Czy działalność tzw. europejskich ekologów i politycznych partii Zielonych na rzecz „środowiska” bądź „powrotu do natury” nie pozostaje wyłącznie frazesem lub mylącym zabiegiem, nie oznaczającym uwzględnienia człowieczego „wtopienia” w *physis*<sup>69</sup> ziemskiego globu i kosmosu, a wyłącznie przebudowy tego, co ideologicznie zostało uznane jako niepożądana „cywilizacyjna” nadbudowa, gdy tymczasem wiadomym pozostaje, iż zachowanie dobrych ekologicznie drzewostanów (puszcz bądź parków narodowych) wymaga „pielęgnacyjnej” umiejętności leśników itd., a nie pozostawienia przestrzeni leśnych swobodnemu działaniu żywiołów itd.? Również można żywić spore wątpliwości wobec seksualnych i innych (psychiczno-duchowych, psychologiczno-fizycznych itd.) dewiacji lub za-

<sup>68</sup> Dopowiedzmy – piętnastoletni licealiści, wybierając nauki ścisłe, przestaną się uczyć przedmiotów humanistycznych. Ci spośród nich, którzy zdecydują się – na przykład – na profil matematyczno-fizyczny, będą mieli nikłe szanse na dostanie się na studia humanistycznie i odwrotnie. Nadto, reforma szkolnictwa – przygotowana przez minister edukacji narodowej z lat 2008–2012 i wdrażana przez jej następczynię – zakłada stopniowe ograniczenie godzin nauki z języka polskiego, historii itd. Jednocześnie rugowanie tych przedmiotów z programów nauczania budzi zrozumiały niepokój środowisk patriotycznych i grup licznych stowarzyszeń rodzicielskich, którym nie jest obojętne, czego uczą się ich dzieci.

<sup>69</sup> Czyli dosłownie: „przyroda”, „natura”.

burzeń, mających jakoby wykazywać „naturalny” stan człowieczy – dla których wynajduje się bliżej nieokreślone nazwy: neutralnej (bądź „trzeciej”) „płciowości”, a których jedyną najpewniej rolę współczesnego ideologicznego przemożnego forsowania stanowi doprowadzenie do ostatecznej destrukcji przednowożytnej cywilizacji europejskiej, której zasadniczym elementem pozostaje chrześcijaństwo, naznaczające jeszcze społeczeństwa Europy Środkowo-Wschodniej dość silnym znamieniem postawy wiary. Czy wobec takich ideologizujących tendencji nie odkrywamy świadomie stosowanego mechanizmu unicestwienia przedrewolucyjnej cywilizacji europejskiej w jej chrześcijańskim osadzeniu natury otwartej na nadprzyrodzoność poprzez narzucenie współczesnym (jeszcze wykazujących znamiona chrześcijańskie) społeczeństwom moralnego relatywizmu, celem skuteczniejszego osiągnięcia ich kulturowej destrukcji, aby finalnie zrealizować nowe społeczeństwa *wolności – równości – braterstwa*, mechanizmu, który jedynie potwierdza ideologiczny zabieg Rousseau „powrotu do natury”, kiedy w fakcie biblijnej kobiety i mężczyzny autor *Umowy społecznej* i *Rozprawy o nierówności* nie dostrzega już potrzeby głębszego „dojścia do natury”, jako zarzucenia cywilizacyjnej (złej bądź określonej jako zła) nadbudowy?

Należy zatem uznać, że koncepcja „powrotu do natury” bądź „czystej natury” Rousseau stanowi wyłącznie ideologiczny zabieg, mający jakoby likwidować wykształcające się społeczne i inne nierówności, a powodujący je w nowych mutacjach cywilizacyjnych twórców – zabieg, wykształcony niewątpliwie w dobrym zamiarze przewyciężenia rażących nierówności społecznych przedrewolucyjnej Francji jako monarchii absolutnej, ale wynikły z niedostatków wiedzy i stanu ówczesnych koncepcji intelektualnych i epistemologicznych.

Przykład ustawy skolarzacji sześciolatków zdaje się jedynie dowodzić, że wbrew hasłom uwzględnienia naturalnych praw rozwojowych dziecka uparczywie forsowana edukacyjna reforma nie ma nic wspólnego z ich uwzględnieniem. Nadto wypowiedzi reprezentujących Ministerstwo Edukacji Narodowej – że „nie ugnie się [ono – DK] pod politycznym naciskiem”, zdają się uświadamiać, iż wspólnota narodowa najpewniej ma do czynienia z bliżej nieokreśloną grupą „ideologów”, która zdobywszy władzę, próbuje siłą narzucić własną wizję – niczym przejęcie władzy przez jakobińskich rewolucyjnych przywódców nad francuskim imperium przed ponad dwustu laty.

Zatem czy w konieczności przewyciężenia cywilizacyjnie unicestwiającego europejski Zachód podziału na dominujących i dominowanych nie należałoby ozdrowieńczego środka odnaleźć w chrześcijańskiej wizji człowieczej natury przemienianej przez nadprzyrodzoność, a konsekwentnie także – wspólnoty suwerennych narodów, organizujących swe wzajemne polityczne, ekonomiczno-gospodarcze i inne relacje na zasadzie braterstwa i solidarności wspólnoty cywilizacyjnej? Ale jak zainicjować ów zwrot ku ponownemu odkryciu ideału cywilizacyjnego, jaki wykształcił (europejski) Zachód w jego kulturowej podstawie i nakreślił perspektywy rozwoju w stuleciach mediewalnej Christianitas,

skoro taki ratunek zdaje się wyłącznie przynależeć do społeczeństw eliminowanego przez ponowoczesnych doktrynerów świata Europy Środkowej i Środkowo-Wschodniej?

### Summary

#### **Ideologism of Modern Idea of „Coming Back to Nature” and „Pure” Nature and the Postmodern Projects of New Societies. In the Context of the Educational Bill of the Six-Year Olds School Enrollment of 23 December 2008**

In the context of the considerable popularity of the French Enlightenment thinker – Rousseau, and, what is more, the dissemination of his thesis by reference of the widely understood postmodern reconstruction of the Western societies as stages of a *new humanity*, the author attempts to research research these assumptions; he also attempts to confront them with assumptions of intelligibility of human perception of the world and human *physis oecumene* highlighted in the *physis* of that fact, and the Christian understanding of the distinction and fusion between nature and the supernatural, not captured properly by the modern thesis of human nature as a *tabula rasa* as stated by Rousseau, acting after a crucial inspiration to plan the education of a new society – a utopian perfection.

**Keywords:** idea of „coming back to nature”, idea of „pure” nature, J.J. Rousseau, the postmodern projects of new societies.