

MIĘDZY PRAWEM NATURALNYM, KONWENCJONALIZMEM I WARTOŚCIAMI. PYTANIE O FILOZOFICZNE PODSTAWY WYCHOWANIA

Streszczenie: W artykule scharakteryzowano i porównano ze sobą dwie tradycje tworzące – również w perspektywie edukacji – filozoficzne podstawy kultury zachodniej. Zanalizowano klasyczną koncepcję prawa naturalnego oraz nowożytną, konwencjonalistyczną wizję państwa, prawa i moralności. W końcowej części artykułu przeprowadzono krytyczną analizę pojęcia „wartości”.

Słowa kluczowe: klasyczna koncepcja prawa naturalnego, konwencjonalizm, wartości, kształcenie.

Doświadczenie boleśnie zweryfikowało oczekiwania XX-wiecznych intelektualistów, wierzących w różne wersje koncepcji „konieczności historycznej”. Nie spełniły się ani marksistowskie nadzieje na ostateczne, globalne zwycięstwo komunizmu, ani optymistyczne przepowiednie Francisca Fukuyamy dotyczące triumfu demokracji liberalnej (Fukuyama 1997, s. 189–191). Mimo tych lekcji myślenie w kategoriach konieczności historycznej, warunkującej nieuchronność tak zwanego postępu (Krasnodębski 2009), cały czas cieszy się niezaskuszeniem dużym powodzeniem. Współcześnie za jeden z wyznaczników tego nieuchronnie urzeczywistniającego się postępu uznaje się sekularyzację oraz związane z nią zakwestionowanie tradycyjnych norm moralnych i zasad kulturowych. W związku z tym sfera edukacji zaczyna być postrzegana jako obszar koniecznych przewartościowań wymuszonych wymogami modernizacji. Zakwestionowanie konieczności historycznej pozwala jednak na stwierdzenie, że również sfera wychowania nie jest zdeterminowana arbitralnymi wymogami koniecznych przewartościowań. O kształcie przyszłego świata, w tym również edukacji, zdecydują ludzkie wybory, nie zaś bezosobowe siły historii.

Przyszłość jest jednak ugruntowana w teraźniejszości i w przeszłości. Jeszcze do niedawna w kulturze zachodniej rzeczywistość edukacyjna była formowana przez dwie konkurencyjne i do pewnego stopnia komplementarne tradycje. Pierwsza

z nich jest klasyczną koncepcją prawa naturalnego. Za Leo Straussem można ją określić jako „Szczegółową doktrynę prawa naturalnego, którą zapoczątkował Sokrates, a rozwinął Platon, Arystoteles, stoicy i myśliciele chrześcijańscy (zwłaszcza Tomasz z Akwinu)” (Strauss 1969, s. 114)¹.

Drugą konkurencyjną tradycję, formującą filozoficzne podstawy pedagogiki, stanowi nowożytna konwencjonalistyczna doktryna kontraktu społecznego. Zachodnie myślenie o wychowaniu ufundowane jest, z jednej strony, na wizji świata spraw ludzkich zakotwiczonego w naturalnym porządku rzeczy, z drugiej zaś, państwo, prawo, moralność, a w skrajnych przypadkach samo człowieczeństwo, traktowane są jako konwencjonalny wytwór kontraktu społecznego. Do niedawna obie tradycje w swoistym napięciu formowały tożsamość, również w sferze edukacji kultury zachodniej. W tej perspektywie specyfika Zachodu wynikała z czerpania żywotnych soków zarówno z klasycznej koncepcji prawa naturalnego, jak i z kontraktualistycznej doktryny umowy społecznej. Odcięcie jednego z tych źródeł zaburza i stawia pod znakiem zapytania kulturową tożsamość Zachodu.

Kierując wzrok ku przeszłości, zwracamy się ku początkom kultury zachodniej. Jej trzy filary: filozofię grecką, prawo rzymskie i religię chrześcijańską słusznie uznaje się za podstawy cywilizacji europejskiej. Zdaniem Erica Voegelina, „cywilizacja zachodnia opiera się na wyjątkowej i niepewnej równowadze pomiędzy elementami cywilizacji starożytnych, które zostały w niej połączone: hellenistycznym racjonalizmem, żydowskim spirytualizmem oraz rzymskim porządkiem prawnym, regulującym prywatne działania i urzędy publiczne. *Koine* cywilizacji hellenistycznej, uniwersalizm Cesarstwa Rzymskiego oraz katolicyzm Kościoła znalazły swoją kontynuację na nowej podstawie etycznej” (Voegelin 2011, s. 19). Triada ta od początków nowożytności sukcesywnie jest uzupełniana, zaś współcześnie coraz częściej wręcz zastępowana przez odwołującą się do idei umowy społecznej tradycję oświeceniowo-liberalną². Coraz częściej trzy filary Zachodu chce się zastąpić projektem nowego społeczeństwa.

Według przywołanego autora wspomnianym filarom odpowiadają trzy niezależne źródła autorytetu: rozumu, władzy i objawienia. Niezależność ta jest źródłem ładu charakteryzującego zachodnią kulturę; gdy znika – porządek się załamuje³. Tak dzieje się np. w systemach totalitarnych, gdzie władza polityczna rości sobie

1 Klasyczną koncepcję prawa naturalnego należy odróżnić od nowożytnej doktryny prawa naturalnego powstałej w XVII wieku i rozwijanej w następnym stuleciu.

2 Klasyczny i współczesny liberalizm uznaje się za dziedzictwo idei oświeceniowych. Liczni badacze utożsamiają ze sobą koncepcje liberalne i idee oświeceniowe, dlatego można mówić o względnie jednolitej tradycji oświeceniowo-liberalnej (Szacki 1983, s. 160; Kołakowski 2000, s. 184–185).

3 „[K]iedy te trzy autorytety zachowywały swoją relatywną autonomię, kiedy wzajemnie trzymały siebie w szachu i kiedy jeden nie przemagał innych, wtedy rządził ład. Jeśli jeden wchłaniał inne lub przejmował wszystkie trzy funkcje, wtedy panował nieporządek” (Voegelin 2017, s. 336–337).

prawo do decydowania o kwestiach, które powinny „być pilnowane przez Kościół i filozofię” (Voegelin 2017, s. 337).

Mimo istotnych różnic wolno powiedzieć, że zarówno klasyczna filozofia grecka, jak i myśl chrześcijańska zasadniczo się zgadzały z tym, że istnieją uniwersalne miary oraz ład świata niezależny i uprzedni wobec człowieka. Dariusz Karłowicz zwraca uwagę na inne podobieństwo zachodzące między antycznymi szkołami filozoficznymi a chrześcijaństwem. Wbrew scholastycznym interpretacjom, opisującym filozofię jako aktywność czysto teoretyczną, wiemy dziś – m.in. dzięki badaniom Juliusza Domańskiego i Pierre’a Hadota – że „właśnie filozofia starożytna w pełni zasługuje na miano «drogi życia»” (Karłowicz 2005, s. 24). Szkoły filozoficzne oferowały swym adeptom nie tylko teoretyczną wiedzę, lecz także spójną wizję świata, zawierającą, obok wiedzy kosmogonicznej, szczegółowe wskazówki moralne, a nawet zalecenia dietetyczne. Zdaniem przywołanego autora, „Pod wieloma względami ducha antycznych szkół filozoficznych łatwiej dziś odnaleźć w klasztorach niż na uniwersytetach – zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę stały wysiłek moralnych i intelektualnych ćwiczeń (*askesis*), które miały za zadanie przekształcić poznanie i życie adeptów filozofii” (Karłowicz 2005, s. 25). Od swoich adeptów szkoły filozoficzne wymagały całkowitego zaangażowania. Wzywały do nawrócenia i duchowej przemiany (*metanoia*) – stanowiąc, konkurencyjne zarówno wobec siebie, jak i wobec chrześcijaństwa, drogi (*agogai*) lub sposoby życia. Werner Jaeger zwraca uwagę na analogię między misyjną aktywnością św. Pawła a działalnością szkół filozoficznych, polegającą na aktywnym werbunku potencjalnych zwolenników: „Różne szkoły starały się pozyskać adeptów przez wygłaszanie mów zachęcających, w których przedstawiały swą filozoficzną wiedzę czy dogmaty jako jedyną drogę do szczęśliwości. [...] Nawet słowo «nawrócenie» pochodzi od Platona, ponieważ przyjęcie filozofii oznaczało w pierwszym rzędzie zmianę sposobu życia” (Jaeger 2002, s. 30–31).

Zarówno chrześcijanie, jak i przedstawiciele szkół filozoficznych zakładali, że istnieją niezależne od ludzkiej woli prawa moralne wynikające z porządku świata. Jedni i drudzy zasadniczo odrzucali – święcący współcześnie triumfy – konwencjonalizm. Przekonanie, iż wszystkie prawa są jedynie wynikiem umowy, mimo że – jak wyżej wspomniano – chce uchodzić za ostateczny etap rozwoju nowoczesnej świadomości etycznej i prawnej, nie jest odkryciem nowożytnym. Klasycy filozofowie nie byli tak naiwni, jakimi chciałaby ich widzieć – uwiedzioną ideą postępu – współczesność; przewidywali „nowożytne rozwiązania”; zdawali sobie sprawę z ich możliwości. Odrzucali je jednak jako nierealistyczne i w konsekwencjach swych autodestrukcyjne.

Można powiedzieć, że najdonioślejszym odkryciem klasycznej filozofii greckiej, a zarazem jej początkiem, jest odkrycie natury. Pytanie o praprzyczynę, prazasadę świata (*arche*) należy traktować jako początek „oswobodzenia się myślącego człowieka z jego przyrodniczego, mitycznie interpretowanego uzależnienia” (Baumgartner 1996, s. 100). Joseph Ratzinger wymienia różne sposoby „wyrwania

się z mitu”, z jednej strony, ufundowaną na Biblii „rewolucję monoteistyczną”, z drugiej zaś – drogę „oświecenia”, absolutyzującego poznanie rozumowe. Ta druga droga po raz pierwszy urzeczywistniła się w klasycznej Grecji (Ratzinger 2005, s. 24). Zdaniem L. Straussa, filozofia „w odróżnieniu od mitu powstała wówczas, kiedy odkryto naturę, czyli pierwszym filozofem był człowiek, który pierwszy odkrył naturę” (Strauss 1969, s. 80).

Pierwszym krokiem do odkrycia natury było empiryczne spostrzeżenie, iż wszystko co istnieje, ma swoje regularne „zwyczaje”, „sposoby” lub jeszcze inaczej – „drogi”. Jednak nie są to ścieżki zgodne ze sobą. Prawa, zwyczaje i obrzędy uświęcone tradycją jednych narodów, w innych społecznościach budzą zgrozę i obrzydzenie⁴. Pojawia się zatem pytanie o to, które sposoby życia są właściwe. Współcześnie ta kontrowersja zostaje unieważniona, zanim się pojawi. Pluralizm kultur, zwyczajów i norm w sposób konieczny implikować ma relatywizm. Wielość obyczajów, stylów życia czy systemów etycznych rzekomo nie pozwala poszukiwać uniwersalnych „dróg”, „zwyczajów” czy „sposobów”. W tej perspektywie pytanie o uniwersalne miary jawi się jako – w najlepszym razie – wynikające z ignorancji. Co gorsza, może być też interpretowane jako opresyjna próba narzucenia własnej, partykularnej, aby posłużyć się postmodernistycznym żargonem, „meta-narracji”.

Klasyczna doktryna prawa naturalnego przewiduje powyższy typ rozumowania, kwestionuje go jednak i odrzuca. Doniosłość odkrycia natury umyka, gdy przez naturę rozumie się „całość zjawisk”. Przedfilozoficzne pojęcie „zwyczaju” czy „sposobu” zostaje rozbite na kategorie „natury” z jednej strony i „konwencji” z drugiej. Istnieje świat rzeczy pierwszych i świat ludzkich wytworów. „Rzeczy wytworzone przez człowieka prowadzą tylko do człowieka, który na pewno nie jest pierwszą rzeczą. Wyroby ręki ludzkiej wydają się niższe pod każdym względem, czy późniejsze od rzeczy, których człowiek nie wytworzył, ale znalazł lub odkrył” (Strauss 1969, s. 85). Pytanie o prawo naturalne motywowane jest chęcią znalezienia tego, co dobre z natury, w odróżnieniu od tego, co dobre jedynie na podstawie konwencji.

Oczywiście, człowiek nie jest swym własnym wytworem. Żyje jednak w „jaskini” konwencji i społecznie podzielanych mniemań (*doxa*). Platońska parabola jaskini pokazuje, że filozofia jest wydobywaniem się z jaskini, jest przechodzeniem od mniemań do prawdy. Jest to również model kształcenia, które w swej właściwej i najwyższej formie staje się tożsame z filozofią.

Człowiek dobrze wykształcony to człowiek właściwie uformowany. Chodzi przede wszystkim o właściwy porządek duszy; to, co wyższe, ma kierować niższymi warstwami duszy. Istnieje natura ludzka, której poznanie dostępne jest dla racjonalnej refleksji. Nie jest ani mądre, ani dobre moralnie traktowanie bytów wbrew

4 „Jeden przepis pochwała czyny, które inny kategorycznie potępia. Jeden przepis żąda ofiary z pierwotnego syna, natomiast inny przepis zabrania wszelkich ofiar z ludzi jako czegoś obrzydliwego” (Strauss 1969, s. 83).

ich naturze. Ludzkie poznanie może być jednak zakłócone namiętnościami czy pożądaniami. Dlatego niezbędny jest porządek w duszy człowieka, który implikuje naturalną hierarchię ludzkich aktywności.

Pytanie o naturę ludzką wiąże się dla Arystotelesa z zagadnieniem istoty człowieczeństwa. Skoro rozum i mowa wyróżniają człowieka spośród innych bytów biologicznych, to tym samym aktywności najbardziej angażujące rozum (kontemplacja filozoficzna) i mowę (działalność polityczna) stają się najważniejsze w perspektywie urzeczywistnienia istoty człowieczeństwa. Dają też największe możliwe szczęście, dostępne człowiekowi jako człowiekowi.

Arystoteles, podobnie jak jego mistrz, Platon, jest przekonany, że życie filozofa jest dla człowieka najlepsze. „Musi – jak zauważa Hans-Georg Gadamer – dać pierwszeństwo ideałowi życia teoretycznego przeciwstawionemu praktyce i polityce” (Gadamer 2002, s. 125). Jednocześnie jednak Arystoteles dodaje, że drugim rodzajem doskonałości jest działalność polityczna. Kontemplacja teoretyczna stoi ponad działalnością polityczną, ze względu na ontologiczną wyższość swego przedmiotu: tego, co istnieje zawsze. Praktyka zajmuje się sferą bytu zmiennego, niekoniecznego, przygodnego, niepełnego, „częściowego”. Jednak ze względu na swą skończoną, uwarunkowaną i złożoną naturę człowiek nie może bez reszty i całkowicie oddać się teoretycznej kontemplacji⁵.

Właściwy porządek duszy związany jest z wolnością i umożliwia wolność. Platon w I księdze *Państwa* przedstawia dyskusję, podczas której jeden z rozmówców, starszy mężczyzna, pytany jest o wrażenia związane ze znacznym spadkiem jego sprawności seksualnej. Na pytanie, czy nie czuje z tego powodu żalu, udziela odpowiedzi dla współczesnego czytelnika zgoła nieoczekiwanej: „«Nie mówże głupstw, człowiecze: ja z największą przyjemnością od tych rzeczy uciekłem, jakbym się wyrwał spod władzy jakiegoś pana – wściekłego i dzikiego». [...] [K]iedy żądze przestają szarpać i opadają, to robi się całkiem tak, jak to u Sofoklesa: **można się pozbyć panów bardzo wielu i to nieprzytomnych**” (Platon 1999, s. 22 [podkr. – J. R.]). Platon przekonuje zatem, że wolność zagrożona jest nie tylko z zewnątrz, ale również ze strony wewnętrznych „wściekłych i dzikich” panów. Brak właściwego porządku duszy powoduje, że nawet przy braku zewnętrznego zniewolenia człowiek może stać się łupem najgorszej tyranii. Ponury paradoks tyrana polega na tym, że zniewalając innych ludzi, sam staje się *de facto* niewolnikiem własnych żądz.

Według Arystotelesa, życie w *polis* wymaga wolności i ją umożliwia. Tam też urzeczywistnia się istota człowieczeństwa. Słynne stwierdzenie: „Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje [...], jest albo zwierzęciem, albo

5 Dobrą ilustracją tego, jak bardzo klasyczna koncepcja prawa naturalnego zakorzeniła się w myśli chrześcijańskiej, są rady udzielane młodym zakonnikom przez św. Jana Kasjana. Zdaniem jednego z twórców zachodniego monastycyzmu, nawet anachoreci nie powinni zapominać o złożoności ludzkiej natury; nie mogą zaniedbywać podstawowych potrzeb ciała (Jan Kasjan 2002, s. 179–205).

bogiem” (Arystoteles 2001, s. 28), przekonuje, że w pełni ludźmi możemy się stać jedynie dzięki wspólnocie politycznej. Inaczej niż w nowożytnej, kontraktualistycznej wizji państwa, celem polityki nie jest troska o zaspokojenie biologicznych (mniej lub bardziej wyrafinowanych) potrzeb życiowych, lecz – jak chce Arystoteles – „piękne uczynki”, „doskonała samowystarczalność” lub „życie dobre”. Mówiąc wprost i dobitnie, *polis* umożliwia praktykowanie cnoty i dzięki temu urzeczywistnienie człowieczeństwa. Najlepsze *poleis* istnieją dla cnoty.

Trudno o stwierdzenie bardziej obce nowoczesnej wizji państwa, niż to zaprezentowane powyżej. Współczesne rozumienie polityki nie tylko nie wymaga od państwa troski o cnotę obywateli, ale wręcz jej zakazuje. Zamiast tego pojawia się postulat neutralności wobec odmiennych systemów wartości, stylów życia czy ludzkich wyborów. Jak do tego doszło?

Za twórcę podstaw nowożytnej filozofii polityki L. Strauss uznaje Machiavellego. Z nieskrywaną ironią opisuje przewrót, który dokonał się za sprawą Florentczyka: „Założycielem nowożytnej filozofii polityki jest Machiavelli. Próbował on – co mu się zresztą udało – zerwać z całą tradycją filozofii polityki. Porównywał on swoje osiągnięcie do osiągnięć takich ludzi jak Kolumb. Twierdził, że odkrył nowy kontynent moralny. Twierdzenie to jest dobrze ugruntowane; jego polityczne nauczanie jest «całkowicie nowe». Jedyne pytanie dotyczy tego, **czy kontynent, który odkrył Machiavelli jest zdalny do zamieszkania przez człowieka**” (Strauss 1998, s. 91 [podkr. – J. R.]).

Podstawowym zarzutem formułowanym w stosunku do klasycznej wizji państwa i człowieka jest jej rzekoma nierealistyczność. Zdaniem nowożytnych krytyków, starożytni nie opisywali rzeczywistych państw, lecz ich postulowane wyobrażenia. Podobnie realne ludzkie motywacje miały być przesłonięte przez pobudki wyimaginowane lub niezwykle rzadko występujące w rzeczywistości. Zdaniem Tomasza Hobbesa, który rozwinął myśl Machiavellego, prawdziwi ludzie – inaczej niż to roił sobie Arystoteles – nie są z natury swą rozumnymi istotami politycznymi, urzeczywistniającymi swą doskonałość (tożsamą z największym, dostępnym człowiekowi szczęściem) we wspólnocie politycznej. Hobbesowski człowiek to jednocześnie agresywny i bojaźliwy egoista. Do pokojowego współżycia w państwie może być motywowany jedynie pożądaniem przyjemności oraz obawą przed nagłą utratą życia z ręki innych ludzi. Zdaniem twórców nowożytnej filozofii polityki, adekwatne rozpoznanie ludzkich pobudek pozwala stwierdzić, że: „Przedmiotem każdego aktu woli u każdego człowieka jest jakieś dobro własne” (Hobbes 2005, s. 214–215).

Wszystko, co ludzie robią, czynią we własnym interesie. Nowożytna strategia uzasadniania genezy państwa i prawa sprowadza się do poszukiwania nowych podstaw życia społecznego. Te nowe fundamenty ma charakteryzować pewność i skuteczność. Zamiast odwoływać się do tego, co wysokie czy wybitne, ale jednocześnie rzadkie i trudno dostępne, należy się skupić na pobudkach powszechnych, najczęściej spotykanych, a przez to łatwo osiągalnych. Dzięki tym nowym

fundamentom, inaczej niż „idealne” *poleis*, wymyślone przez klasycznych filozofów, nowożytne państwa okażą się tworam trwałymi, zaś ich powstanie i istnienie można zaplanować z absolutną pewnością. Zdaniem Machiavellego, fortuna jest jak kobieta, którą można osiąść przy użyciu siły⁶. Odrzucając klasyczną koncepcję prawa naturalnego, nowa nauka polityki przekonuje, że dzięki zanegowaniu rzekomo nierealistycznej, „idealnej” wizji człowieka i świata oraz na skutek radykalnych i energicznych działań można przemodelować to, co do tej pory uchodziło za niezmiennie, niepodlegające ludzkiej władzy, jako wynikające z natury rzeczy.

Odtąd fundamentem nowej wizji państwa nie ma być najwyższe dobro, cel celów, lecz najsilniejsza namiętność – lęk przed utratą życia. Przyjęcie takiego założenia powoduje, że stanem „naturalnym” (który oczywiście nie ma nic wspólnego z klasycznym prawem naturalnym) jest *bellum omnium contra omnes* – wojna wszystkich przeciwko wszystkim. *Summum bonum* zostaje zastąpione *summum malum* (Voegelin 1998, s. 41–42). Kamieniem węgielnym nowego porządku politycznego staje się strach przed gwałtowną śmiercią z ręki innego.

Troska o cnotę i indywidualną doskonałość – fundamentalna dla klasycznego kształcenia – staje się, w najlepszym razie, mało istotna. W wersji radykalniejszej, perfekcjonistyczne aspiracje zostaną uznane za przejaw chęci panowania nad innymi, a jeśli ta chęć nie zostanie poskromiona, cofa nowożytne państwo do pierwotnego stanu wojny. Odkrycie rzeczywistych, egoistycznych ludzkich motywacji pozwala przemodelować rzeczywistość. Należy jednak porzucić dotychczasowe cele i metody kształcenia. Nowy porządek państwa i sprawiedliwość osiągnie się nie „przez kaznodziejstwo, przez mowy pochwalne. Można ją [tj. sprawiedliwość – przyp. J. R.] zbudować jedynie czyniąc niesprawiedliwość całkowicie nieopłacalną. **Tym, czego potrzeba, nie jest kształtowanie charakteru i upodobań moralnych, lecz właściwy rodzaj instytucji, instytucji obdarzonych władzą. Przejście od kształtowania charakteru do zaufania instytucjom** jest charakterystycznym następstwem wiary w niemal nieskończoną plastyczność człowieka” (Strauss 1998, s. 94 [podkr. J. R]).

Dla sprawnego funkcjonowania państwa ważne są instytucje i procedury, nie zaś indywidualne cnoty obywateli. Nikt nie wymaga od kierujących się jedynie własnym interesem egoistów zmiany motywacji ich postępowania. Celem edukacji staje się jedynie uświadomienie wychowankom istnienia ich własnego interesu oraz pokazanie adekwatnych środków służących do jego urzeczywistnienia. Nie trzeba, aby wychowankowie przestali być egoistami; mają być jedynie oświeconymi egoistami. W nowożytnym społeczeństwie każdy kieruje się własnym interesem, ale przemyślna struktura państwa sprawia, że „prywatne przywary stają się publicznymi cnotami”. Wtedy funkcjonowanie państwa nie jest uzależnione

6 Machiavelli pisał: „szczęście jest jak kobieta, którą trzeba koniecznie bić i dręczyć; aby ją osiąść; i tacy, którzy to czynią, zwyciężają łatwiej niż ci, którzy postępują oględnie” (Machiavelli 1993, s. 99).

od istnienia dobrych, cnotliwych – w klasycznym znaczeniu – obywateli. Innymi słowy, cała niezbędna „cnota polityczna” nowożytnego obywatela sprowadza się do oświeconego kierowania się własnym interesem.

Wyciągając końcowe wnioski z tego założenia, Immanuel Kant nie waha się stwierdzić, że dobre państwo mogą tworzyć nawet istoty skrajnie złe – diabły. Jego zdaniem, „**wszystko sprowadza się jedynie do dobrej organizacji państwa**, co przecież nie jest nad ludzkie siły, żeby przeciwieństwami interesów osobistych tak pokierować, aby jedne powstrzymywały drugie w ich niszczącym dziele lub żeby działanie to wręcz znosiły; ażeby rezultat dla rozumu wypadł w ten sposób, jakby te przeciwstawne siły w ogóle nie istniały, przez co **człowiek, aczkolwiek nie byłby równocześnie dobrym moralnie człowiekiem, zmuszony byłby mimo to być dobrym obywatelem**” (Kant 1995, s. 59 [podkr. J. R.]).

Skupienie się na instytucjach i procedurach w dłuższej perspektywie stawia pod znakiem zapytania niezbędną kształcenia ogólnego. W edukacji zaczyna dominować imperatyw wyposażania młodych w utylitarnie pojmowane umiejętności i kompetencje. Również przekazywana wiedza przede wszystkim musi być przydatna i użyteczna, zaś nauka przestaje mieć cokolwiek wspólnego z bezinteresowną kontemplacją bytu, lecz ma jedynie służyć polepszeniu dobrostanu ludzkiego życia⁷.

Przedstawiona interpretacja podstawowych założeń nowożytności może wydać się zbyt pesymistyczna i sprowokować następującą wątpliwość: skoro początków nowożytnej wizji państwa należy dopatrywać się już w nauce Machiavellego i Hobbesa, to dlaczego dopiero kilka stuleci później z całą jaskrawością widać przemiany, które spowodowała?

Jedną z możliwych odpowiedzi sugeruje Ryszard Legutko, zauważając, że: „Do wieku dziewiętnastego uważano, iż racja była po stronie filozofów [klasycznych – przyp. J. R.], których poglądy powszechnie uznano za podstawę edukacji i za główny zbiór intelektualnych odniesień” (Legutko 2004, s. 167). Innymi słowy, mimo pojawienia się nowożytnej, kontraktualistycznej wizji państwa, klasyczna koncepcja prawa naturalnego, zapoczątkowana przez Sokratesa, a następnie rozwijana przez Platona, Arystotelesa, stoików i myślicieli chrześcijańskich, stanowiła w edukacji ważny punkt odniesienia, i przynajmniej do pewnego stopnia, niejako neutralizowała negatywne konsekwencje nowożytnych przemian. Dopiero rysująca się coraz wyraźniej hegemonia stanowisk, zdecydowanie kwestionujących prawo naturalne, pozwala dostrzec w całej jaskrawości oblicze kultury zachodniej odrzucającej dziedzictwo klasycznej filozofii greckiej. Niewątpliwy kryzys tożsamości

7 Słusznie krytykowane przez współczesnych akademików postępująca biurokratyzacja i ekonomizacja nauki oraz szkolnictwa wyższego – jeśli powyższa interpretacja jest słuszna – nie są jedynie uciążliwymi aberracjami, lecz wynikają z konsekwentnego rozwinięcia podstawowych założeń nowożytnej wizji państwa (Rutkowski 2015, s. 11–24).

Zachodu oraz spadek jego atrakcyjności kulturowej, zarówno we własnych oczach⁸, jak i przedstawicieli innych cywilizacji (Scruton 2003, s. 82), niewątpliwie związany jest z odrzuceniem klasycznej doktryny prawa naturalnego.

Zanegowanie klasycznej koncepcji prawa naturalnego powoduje zakwestionowanie wizji świata, w którym istnieje uprzedni w stosunku do ludzkiej woli, wynikający niejako ze struktury świata, porządek moralny. Odwołujące się do konwencjonalizmu kontraktualistyczne uzasadnienie państwa, prawa i moralności w swych najgłębszych konsekwencjach prowadzi do relatywizmu. Odtąd wszystkie prawa moralne stają się względne. Każdą konwencję można zastąpić inną, a każdą umowę można renegocjować (Rutkowski 2007, s. 204–212; Rutkowski 2007a, s. 115–133).

Za jedną z donioślejszych – co nie znaczy, że nie skazaną na porażkę – prób rozwiązania problemu nowoczesnego relatywizmu, prowadzącego w swych konsekwencjach wprost do nihilizmu, jest koncepcja „wartości” w różnych jej odmianach. Lekarstwem na relatywizm moralny współczesnej kultury zachodniej mają być „wartości”. Pojawiają się ich najrozmaitsze taksonomie, podziały i ciągle nowe rodzaje. Rzecznicy różnych odmian aksjologii liczą na to, że wartości mogą stać się stabilnym fundamentem moralności na ruchomych piaskach nowoczesności. Rozpowszechnione jest doszukiwanie się pojęcia „wartości” i wywodzenie go z koncepcji klasycznych filozofów greckich. Nierzadko pojęcie „wartość” używane jest zamiennie, i wręcz traktowane jest jako synonim Platońskich idei⁹. Jest to jednak pomieszanie perspektyw i szkodliwy anachronizm.

Pojęcie „wartość” ma w filozofii stosunkowo krótki rodowód, sięgający XIX-wiecznego neokantyzmu, i pochodzi z klasycznej ekonomii politycznej. Zawarta jest w nim „wymienialność”, związana z procesami rynkowymi. Wielu współczesnych myślicieli wierzy w to, że unikną nihilizmu, odwołując się do „wartości”. Mimo szczerego zaangażowania i dobrych intencji w dłuższej perspektywie próby te są skazane na porażkę. „Wartości” pojawiają się po odrzuceniu klasycznej koncepcji prawa naturalnego i zanegowaniu wizji świata, w którym rządzą nie pochodzące z ludzkiego nadania prawa. Nie da się niesprzecznie mówić o ideach lub dobru i złu jako istniejących obiektywnie i niezależnie od człowieka, używając języka aksjologii, gdyż „wartości” pojawiają się w wyniku zaakceptowania wizji świata, w którym wszystkie prawa wynikają z ludzkiego wyboru. Lekarstwem na relatywizm nie może być koncepcja, która go zakłada. Dobro i zło lub Platońskie idee istnieją obiektywnie, wartości *ex definitione* są relatywne i subiektywne.

8 „Precz z nami samymi” – według brytyjskiego filozofa tak brzmi zawołanie współczesnych postępowych zachodnich elit (Scruton 2003, s. 73–75).

9 Na przykład, zdaniem Nadezdy Pelcovej, „Według tradycji sokratejsko-platońskiej najwyższą wartością, niejako miarą wszystkich wartości, jest światło słoneczne – *to agathon* (dobro)” (Pelcova 2015, s. 208). W innym miejscu zaś ta sama autorka stwierdza: „Idea dobra jako najwyższa wartość, nie ogranicza się do siebie samej” (Pelcova 2015, s. 209).

Charakterystyczne dla nowoczesności zjawisko odrzucenia transcendencji (Taylor 1999, s. 45–46; Rutkowski 2002) powoduje, że znika perspektywa przekraczająca świat spraw ludzkich (Lipowicz 2015, s. 57–80). Rafał Godoń słusznie konstatuje: „Wartości, niezależnie od tego jak je porównujemy i definiujemy, zawsze pozostają wyrazem zabiegów człowieka o zapewnienie sobie bezpiecznego i przewidywalnego miejsca w świecie. «Wartość» jest przecież wynikiem oszacowania, które zawsze polega na dokonaniu bilansu potrzeb i możliwości. Dlatego możemy o niej mówić tylko w odniesieniu do tego, co w jakiś sposób odpowiada na ludzkie potrzeby. W żadnym więc razie nie można przyjąć, że wartości mogą odgrywać tak istotną rolę w ludzkim życiu, jak miało to miejsce w przypadku idei w perspektywie Platona; nie można zapominać o różnicy między tymi dwoma pojęciami” (Godoń 2012, s. 77–78).

Idee zostają zastąpione przez „wartości”. Podobnie prawda i dobro stają się „wartościami” ustanawianymi i ocenianymi przez człowieka, który zostaje uznany – zgodnie z formułą *homo mensura* Protagorasa – jako miara wszystkich rzeczy. Dlatego według Allana Blooma, „Termin «wartość» sygnalizuje skrajny subiektywizm wszystkich przekonań na temat dobra i zła” (Bloom 1997, s. 164). Nieznośne dla współczesnego człowieka panowanie dobra i zła zastąpione zostało łagodnymi rządami bardziej „elastycznych” i całkowicie „ludzkich” w swej genealogii „wartości”. Świat spraw ludzkich przestaje podlegać zewnętrznym „ponadludzkim” i obiektywnym miarom. Wszystkie normy stają się wytworem człowieka; są „wartościami”.

„Nadanie prawdzie czy dobru miana wartości oznacza, że to od człowieka zależy nie tylko ich «istnienie», ale także ich, regulatywna w stosunku do działań ludzkich, moc. «Obowiązywanie» owych idei nie wynika zatem z ich uprzedniości wobec ludzkich ocen, ale przeciwnie, jest następstwem subiektywnego, a więc zawsze względnego, niekoniecznego uznania prawomocności dobra czy prawdy w ich sile normującej ludzkie życie w świecie” (Folkierska 2005, s. 72). To miał na myśli Fryderyk Nietzsche, gdy ogłosił światu, że „Bóg umarł”. Znaczy to: nie ma już dobra i zła, istnieje tylko *multum* wartości, z których każda może być jednako godna wyboru.

Poważnym nieporozumieniem jest nadawanie „wartościom” statusu dobra lub idei – to zupełnie inny porządek i inna wizja świata! Podobnie trudno zrozumieć – np. w perspektywie wychowania moralnego – jednoczesne i równoczesne odwoływanie się do cnót i wartości, gdyż są to pojęcia zaczerpnięte z odmiennych i nieprzystających do siebie sposobów rozumienia świata, człowieka i moralności. Cnoty i wartości to dwa różne światy!

Od drugiej połowy XIX wieku nauka – pod wpływem pozytywizmu – uznała odróżnienie „faktów” od „wartości”. Jednak Eric Voegelin słusznie zauważa, że „pojęcie sądu wartościującego (*Werturteil*) samo w sobie nie ma sensu. Zyskuje go dopiero wtedy, gdy przeciwstawimy je sądowi dotyczącym faktów (*Tatsachenurteile*)” (Voegelin 1992, s. 23). Dzieje się tak wówczas, gdy – zgodnie z pozytywistycznym

założeniem – uznamy, że tylko sądy dotyczące świata zjawisk są „obiektywne”, w przeciwieństwie do „subiektywnych” przekonań na temat właściwego porządku moralnego. Najpierw należy uznać fakt, że nie istnieje naturalny, niezależny od ludzkiej woli, właściwy ład moralny. Wtedy wszystkie stwierdzenia na jego temat z konieczności uchodzić będą za wyraz osobistych preferencji i wyborów.

Zgodnie z tym stanowiskiem, sądów wartościujących nie można poddać krytycznej, racjonalnej weryfikacji, gdyż nie odnoszą się one do żadnej istniejącej niezależnie od ludzkich preferencji rzeczywistości. Powyższe rozumowanie wynika z przyjęcia pozytywistycznego dogmatu. „Ten zaś – jak dowodzi E. Voegelin – może zostać uznany jedynie przez tych myślicieli, **którym jest obca klasyczna i chrześcijańska nauka o człowieku**” (Voegelin 1992, s. 23 [podkr. J. R.]).

Ani klasyczna, ani chrześcijańska etyka nie zawierają „sądów wartościujących” (!). „Rzetelny badacz – ironicznie komentuje przywołany autor – zanim sprowadziłby do poziomu «wartości» naukę o polityce Platona, Arystotelesa czy św. Tomasza, najpierw musiałby dowieść, że ich nauka pozbawiona była ugruntowanych podstaw. A tego rodzaju próba byłaby samoniszcząca. Zanim by ów niedoszły krytyk przeniknął sens metafizyki, by zyskać wystarczające racje, sam stałby się metafizykiem. Atak na metafizykę daje się przeprowadzić z czystym sumieniem tylko wtedy, gdy uda się nam zachować stosowny dystans niewiedzy” (Voegelin 1992, s. 30).

Koncepcje klasyczna i chrześcijańska odnoszą się do wizji ładu rozpoznanego dzięki filozoficznej antropologii, rozumianej jako integralna część ontologii. Odmówienie tej ostatniej statusu wiedzy doprowadziło do uznania wiedzy etycznej za subiektywną, gdyż ufundowaną na ludzkich wyborach i namiętnościach. Wtedy pozostają tylko subiektywnie wybierane wartości.

Charakteryzujący kulturę zachodnią dynamiczny ład, warunkowany przez przywołane wyżej dwie konkurencyjne, i do pewnego stopnia uzupełniające się wizje świata załamuje się. W obecnej sytuacji wychowanie skierowane ku przyszłości nie może zatem uchylać się od obowiązku troski o zagrożony porządek zachodniego świata. Dzisiaj obowiązek ten najlepiej wypełnimy, ocalając od zapomnienia i przekazując młodym pokoleniom dziedzictwo filozofii greckiej, kontynuowane i twórczo rozwijane przez myślicieli chrześcijańskich, w formie klasycznej koncepcji prawa naturalnego. Choć w obecnych warunkach nie jest to łatwe zadanie, trzeba mieć nadzieję, że nie przekracza naszych sił.

Bibliografia

- Arystoteles. (2001). *Polityka*, wstęp, komentarz i tłum. Piotrowicz L. W: tenże. *Dzieła wszystkie*. T. 6. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Baumgartner H.M. (1996). *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*, tłum. Kaniowski A. M. Warszawa: Oficyna Naukowa.

- Bloom A. (1997). *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. Bieroń T. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Folkierska A. (2005). *Sergiusz Hessen – pedagog odpowiedzialny*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Fukuyama F. (1997). *Ostatni człowiek*, tłum. Bieroń T. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Gadamer H. G. (2002). *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tłum. Nerczuk Z. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Godoń R. (2012). *Między myśleniem a działaniem. O ewolucji anglosaskiej filozofii edukacji*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Hobbes T. (2005). *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Znamierowski C., wstęp i przypisy Gaskin J. C. A. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Jaeger W. (2002). *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, przekład, redakcja i wprowadzenie K. Bielawski. Wydanie II poprawione. Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini.
- Kant I. (1995). *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, tłum. Przybylak F. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Karłowicz D. (2005). *Sokrates i inni święci*. Warszawa: Wydawnictwo Fronda i Ośrodek Myśli Politycznej.
- Kasjan J. (2002). *Rozmowy z Ojcami*, przekład i opracowanie Nocoń A. Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- Kołąkowski L. (2000). *Gdzie jest miejsce dzieci w filozofii liberalnej? W: tenże. Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Krasnodębski Z. (2009). *Upadek idei postępu*. Kraków: Wydawnictwo Ośrodek Myśli Politycznej.
- Legutko R. (2004). *Sofiści i demokracja*. W: Kłoczowski P. (red.). *Dziedzictwo greckie we współczesnej filozofii politycznej*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, Księgarnia Akademicka.
- Lipowicz M. (2015). *Od transcendencji człowieka do transgresji człowieczeństwa. Próba filozoficzno-socjologicznej konceptualizacji transhumanizmu*. „Ethos”, 3/2015, s. 57–80.
- Machiavelli N. (1993). *Ksiązę*, tłum. Nanke C. Warszawa: Wydawnictwo Alfa.
- Pelcova N. (2015). *Człowiek i wychowanie w refleksji fenomenologicznej*, tłum. Bystrzycka A. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Platon (1999). *Państwo*, tłum. Witwicki W. Warszawa: Wydawnictwo Alfa.
- Rutkowski J. (2007a). *Czy należy postępować moralnie? Indywidualistyczny kontraktualizm a kryzys edukacji*. „Kwartalnik Pedagogiczny”, nr 4/2007, s. 115–133.
- Rutkowski J. (2015). *O utylitarystycznych założeniach nowożytnej nauki*. „Pedagogika Szkoły Wyższej”, 1/2015, s. 11–24.

- Rutkowski J. (2002). *Pedagogiczne implikacje sporu o transcendencję*. „Kwartalnik Pedagogiczny” 2002, nr 3–4, s. 185–186.
- Rutkowski J. (2007). *Sprawiedliwość w perspektywie filozofii polityki*. W: *Edukacja, moralność, sfera publiczna. Materiały z VI Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego PTP*. Rutkowiak J., Kubinowski D., Nowak M. (red.). Lublin: Oficyna Wydawnicza „Verba”.
- Scruton R. (2003). *Zachód i cała reszta. Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, tłum. T. Bieroń. Poznań: Wydawnictwo Zys i S-ka.
- Strauss L. (1969). *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. Górski T. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Strauss L. (1998). *Sokratejskie pytania*, tłum. Maciejko P. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Szacki J. (1983). *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: PWN.
- Taylor C. (1999). *Immanentne Kontroświecenie*, tłum. A. Pawelec. W: *Oświecenie dzisiaj*. Kraków–Warszawa: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak – Fundacja im. Stefana Batorego.
- Voegelin E. (2017). *Duchowa i polityczna przyszłość Zachodu*, tłum. Świątek J., dostępny na: <http://www.gilsonsociety.pl/app/download/8824503/E.+Voegelin%2C+Duchowa+i+polityczna+przysz%C5%82o%C5%9B%C4%87+Zachodu%2C+s.+323-348.pdf> (otwarty: 31.03.2017).
- Voegelin E. (1998). *Gnostyckie ruchy masowe naszych czasów*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński. „Odra”, nr 11/1998.
- Voegelin E. (2011). *Od Oświecenia do rewolucji*. tłum. Pawłowski Ł. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Voegelin E. (1992). *Nowa nauka polityki*, wstęp i tłum. Śpiewak P. Warszawa: Biblioteka ALETHEIA.

BETWEEN NATURAL LAW, CONVENTIONALISM AND VALUES. QUESTION ABOUT THE PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF EDUCATION

Abstract: Two traditions, which are the philosophical and educational foundations of the Western culture, were characterised and compared in this article. Classical natural law theory and modern, conventionalist vision of state, law and morality were analysed. In the last part of the article, the concept of values was critically discussed.

Keywords: classical natural law theory, conventionalism, values, education.

Jan Rutkowski – doktor habilitowany, adiunkt w Pracowni Pedagogiki Ogólnej i Filozofii Edukacji na Wydziale Pedagogicznym Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania naukowe: pedagogika ogólna, filozofia wychowania, filozofia polityki, etyka, wychowanie moralne. Publikacje książkowe: *Zmierzch kształcenia? Wybrane implikacje pedagogiczne*

filozofii Leo Straussa i Erica Voegelina (Warszawa 2012); *Filozofia polityczna arystoteli-zmu i neoliberalizmu a wychowanie* (Warszawa 2003). Adres do korespondencji: Wydział Pedagogiczny Uniwersytetu Warszawskiego, ul. Mokotowska 16/20, 00-561 Warszawa. Adres e-mailowy: jrutkowski@uw.edu.pl.