

Cezary Kalita

Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach
Wydział Humanistyczny

**JANA AMOSA KOMEŃSKIEGO CZŁOWIEK
JAKO „WOLNY UŻYTKOWNIK ŚWIATA”
JOHN AMOS COMENIUS’S HUMAN BEING AS THE
“FREE USER OF THE WORLD”**

Streszczenie: Człowiek jako wolny użytkownik świata jest elementem szerszego postrzegania rzeczywistości społeczno-politycznej przez Komeńskiego w ramach jego neoplatonńskiej propozycji filozoficznej. Wszystko oświeca Bóg, a dusza ludzka dokonuje realistycznego poznania rzeczywistości. Aspekt duszy rozumnej ogranicza wolę w jej swobodnym poznaniu, co zapobiega błędom poznawczym. Jednak bez założenia wolności nie jest możliwe ani działanie człowieka, ani dążenie do dobra. Powszechne wyzwolenie ludzkości przez jej edukację wymaga więc wolności na poziomie religijnym i politycznym oraz – tak jak to postulował Bacon – w nauce.

Słowa kluczowe: Komeński, wolność, Plotyn, neoplatonizm, wola, droga wolności, jedność, dydaktyka, Bacon.

Abstract: The human being as the free user of world is the element of the wider perception of the political and social reality by Comenius in frames of his the neoplatonism philosophical proposal. All is enlightened by the God and the human soul makes the realistic meeting of reality. The aspect of rational soul limits the will in the free meeting, what prevents the cognitive mistakes. However, without the foundation of freedom it is not possible either working of the human being nor the endeavour to goodness. The general liberation of the mankind by its education requires the freedom on the religious and political level as well as so Bacon postulated it in science.

Keywords: Comenius, freedom, Plotinus, neoplatonism, will, road of freedom, unity, didactics, Bacon

Jan Amos Komeński, co jest stwierdzeniem trywialnym, wpisuje się ze swymi poglądami filozoficznymi w trendy epoki. Jednak z punktu widzenia badacza, który odwołuje się do jego spuścizny blisko 400 lat później, wiek siedemnasty może wydać się niezrozumiały, a pokusa interpretowania aktualną wiedzą tamtej

rzeczywistości jest ogromna. Zwłaszcza że bardzo łatwo można odnaleźć i odnieść różne analogie z naszych czasów do epoki Komeńskiego, np. przekonanie myślicieli XVII wieku o tym, że ten okres jest najlepszy i najciekawszy w dziejach ludzkości. A sam Komeński posługiwał się nad wyraz często metodą analogii, która ułatwia zrozumienie, ale nie może zastąpić wyjaśnienia.

Metoda wnioskowania przez analogię jest bardziej użyteczna w dydaktyce niż w nauce, gdzie wymogi precyzji są znacznie większe, stąd zastosowanie metody dedukcyjnej czy indukcyjnej, szczególnie indukcji numerycznej. Odwołując się do analogii, nie jesteśmy narażeni na odrzucenie wnioskowania tylko dlatego, że napotykamy kontrargumenty podważające nasze wnioskowanie. Jeśli twierdzimy, że w miejscu „A” znajdują się tylko same „a” i w rzeczywistej obserwacji empirycznej napotykamy w pewnej kolejności same „a”, to można być przekonanym, że twierdzenie, iż *w miejscu „A” znajdują się same „a”* jest prawdziwe. Jeśli nawet w pewnym momencie okaże się, że w miejscu „A” napotkano „b”, nie powoduje to fałszywości powyższego twierdzenia. Dalej, mimo kontrprzykładów w postaci „b”, można zasadnie twierdzić, posługując się metodą wnioskowania przez analogię, że w tym miejscu wszystkie napotykane byty to „a”. Po prostu wnioskowanie przez analogię nie jest precyzyjne, ale pełni ważną rolę w procesach poznawczych, a szczególnie w dydaktyce.

Umożliwia ono formułowanie „śmiałych” tez, co jest korzystne dla rozwoju nauki, przynajmniej w jej początkowej fazie. Metoda wnioskowania przez analogię nie może być użyta już do potwierdzania ścisłych tez, ale może być używana w procesie początkowego poznania lub poznania uproszczonego, co w dużym stopniu spełnia oczekiwania dydaktyki. W szkolnym systemie rekonstruowania czy relacjonowania wiedzy jest ona korzystna, jednak z zastrzeżeniem co do jej ścisłości. Na wyższym poziomie poznania precyzyjnego nie ma już twórczego zastosowania, a wręcz może być szkodliwa. Jednak do jak najszerzego zrozumienia rzeczywistości, a taki miał zamysł Komeński i uczeni tamtego okresu, wykorzystanie analogii jest wręcz niezbędne. Nie można więc na poziomie podręcznika czy dzieła popularyzującego naukę stawiać zasadnie zarzutu nadmiernego posługiwania się wnioskowaniem przez analogię czy odwoływania się do analogii, ponieważ spełnia ona swoje zadanie dydaktyczne, a zatem wypełnia zasadniczy cel dzieł tego typu.

Nie można się też zgodzić ze stwierdzeniem Tadeusza Bieńkowskiego o Komeńskim, że „nie był on uczonym (w sensie XVII-wiecznym)” (Bieńkowski, 2000: 5). Był dokładnie takim samym uczonym jak ci, do których się odwoływał w swoich teoriach (Franciszek Bacon), czy też ci, z którymi polemizował (Kartezjusz). Jego ambicje przedstawione w liście skierowanym do Royal Society w Londynie nie pozostawiają złudzeń co do jego zamierzeń naukowych. Był uczonym tak, jak w tamtym czasie, tj. w początkach nauki, było się uczonym. Nikt z wielkich filozofów, mimo dużego dorobku naukowego, nie był formalnie związany z uniwersytetem jako jednostką organizacyjną. Pascal (rachunek prawdopodobieństwa), Kartezjusz (geometria analityczna), Spinoza czy Leibniz (rachunek różniczkowy) nie byli związani z formalną edukacją.

Pojęcie uczonego w siedemnastym wieku było niewspółmiernie bardziej pojemne niż dzisiaj. Specjalizacja naukowa w ścisłym znaczeniu nie istniała, a wszystko odbywało się pod auspicjami uniwersalnej nauki, jaką jest filozofia. Nauka *sensu stricto* dopiero się kształtowała, a kierunek, jaki miała obrać, nie był rozstrzygnięty. Dopiero akceptacja propozycji Newtona i to dzięki popularyzującym opisom Woltera, ukształtowała obraz uczonego w osiemnastym wieku (Voltaire, 1956). To, że nie potrafimy wskazać osiągnięcia naukowego Komeńskiego w odniesieniu do przyrody czy w naukach matematycznych, nie eliminuje go z grona uczonych. Jego wkład w metodologię, chociażby nauki języków, czy szerzej – dydaktykę, może być istotniejszy niż realne oddziaływanie odkryć metodologicznych Bacona (Kalita, 2007: 91-98).

Dlatego też dorobek Komeńskiego należy rozpatrywać w szerszym kontekście. Dotyczy to również problemu wolności człowieka, do którego zagadnienia każdy przedstawiciel filozofii/nauki tamtego okresu musiał i faktycznie się odnosił. Komeński nie tworzył, z wyjątkiem *Panegersia*, dzieł metafizycznych, w których struktura wolności byłaby wpisana w ontologię człowieka. Jego zainteresowanie były w tym względzie bardziej skromne. Nie oznacza to, że swoim zakresem nie obejmowały zainteresowania metafizyką. Jest to jednak już nowożytnie jej rozumienie, które z zainteresowania bytem przesuwają środek ciężkości na rozważania epistemologiczne i antropologiczne. To kondycja podmiotu poznającego decyduje o tym, jaką rzeczywistość ujrzymy.

Komeński jest przede wszystkim utopistą „swego czasu”, nawiązującym do idei budowy gmachu nauki, jaki zaproponował chociażby Campanella. Jest również przesiąknięty ideą praktycyzmu i realizmu poznawczego w duchu Franciszka Bacona. Konstrukcje utopijne mają zachęcić badacza do rozwijania nauki, są „urzeczywistnieniem” idei optymizmu poznawczego. To one „ośmielają” uczonych. Dlatego „rewolucyjnie” wszyscy oni w swoich deklaracjach odcinają się od „skostniałego” wzoru nauki Arystotelesa. Nie dostrzegając w swoim zapale deklarowania „rewolucji naukowej”, jak wiele zawdzięczają właśnie Arystotelesowi.

Komeński, tak jak Bacon, w tym względzie jest znacznie bliżej filozofii Arystotelesa, niż to wynika z ich programów badawczych (por. Heitzman, 1929). Idea budowania „gmachu wiedzy” to postulat zrealizowany przez Arystotelesa. Problematicznym stało się to, że Arystoteles i jego późniejsi zwolennicy doszli do wniosku, iż ten gmach został wybudowany i nic więcej już nie można do niego dodać. To była zasadnicza przyczyna, że nauka nie mogła się rozwijać dalej, ponieważ autorytet nieomylnego Arystotelesa (wzmocniony św. Tomaszem z Akwinu) uniemożliwiał jej korekty czy dokładanie nowych elementów. Przeciwno temu protestuje zarówno Bacon, jak i Komeński.

Niemniej jednak ta chęć odrzucenia Arystotelesa w imię wolności nauki nie oznacza, że się tego rzeczywiście dokonało. Gmach nowej nauki musi przecież być na czymś zbudowany. Można, tak jak próbował to Kartezjusz, budować tylko na tym, co pewne, co przeszło próbę sceptycyzmu metodologicznego i zostało uznane za prawdziwe przez jedyną instancję godną zaufania, jaką jest rozum. Można rozum ludzki wspierać doświadczeniem empirycznym, jak postulował cały nurt

empiryzmu brytyjskiego. Jednak założenie, jakim posługuje się zarówno Bacon, jak i Komeński, że „nie ma nic w naszym umyśle, czego nie było we zmysłach” jest założeniem traktatu *O duszy* Arystotelesa. Również metoda zastosowana przez Komeńskiego w *Wielkiej dydaktyce* jest metodą scholastyczną. Jeśli Tomasz z Akwinu swoje dzieła budował na konstrukcji tezy, antytezy i syntezy, czyli argumenty za, argumenty przeciw i jak być powinno, to Komeński stosuje analogiczną metodę: naśladowanie, błędy i ulepszenia/poprawki (Por. Komeński, 1956).

Mimo że Komeński jest dużo silniej związany z tradycją średniowieczną i samym Arystotelesem, to jednak akcenty, jakie rozkłada w swoich pracach, są już nowożytne. Człowiek ma być przede wszystkim „użytkownikiem świata”. Czy do tego celu potrzebuje wolności? Bacon ograniczył ją tylko do nauki. Dla niego nie jest konieczne posiadanie wolności politycznej czy społecznej, wystarczy swoboda badań naukowych (Kalita, 2009: 27-36). A nawet ostrożność nakazywałaby wprost ograniczyć wolność do wolności będącej tylko postulatem metodologii naukowej. I jeśli Komeński w jakimś stopniu jest naśladowcą Bacona, a sam chętnie to podkreśla, to jednak w kwestii wolności różni się zasadniczo. Różni ich przedmiot czy też sfera wolności, natomiast samą ontologią wolności się nie zajmują. Komeński jest niewspółmiernie odważniejszy w dostrzeganiu znaczenia wolności w kwestiach politycznych. Dla Bacona wolność umożliwia uprawianie nauki, dla Komeńskiego uprawianie nauki jest powiązane z konsekwencjami politycznymi i tolerancją religijną. To w polityce rozkwita wolność, a nauka ten rozkwit przyspiesza. Również kwestia religijna będzie odgrywała u Komeńskiego zasadniczą rolę, jej optyka dotyczy każdego fragmentu działalności człowieka. Bacon rozważał o religii unikał jako zbyt niebezpiecznych. Dlaczego więc człowiek musi być wolny? Podstawowy powód ma naturę religijną. Komeński jest reformatorem religijnym w duchu nurtów protestanckich braci czesko-morawskich. Już samo to zakłada konieczność sprzeciwu w stosunku do ortodoksji Kościoła do niedawna dominującego, tj. rzymskokatolickiego. Nie można być reformatorem bez założenia, że człowiek jest wolny. Jakakolwiek zmiana, a tym bardziej zmiana radykalna, zakłada uprawnienie do dokonania tej zmiany, *ergo* zakłada wolność. Nieprzypadkowo dzieło, które przyniosło sławę Komeńskiemu, tj. *Ianua linguarum* (1631), nawiązywało i w tytule, i formie do słownika encyklopedycznego irlandzkich jezuitów Wiliama i Johna Bathé'ów ułatwiającego naukę łaciny (*Ianua linguarum* – Hiszpania 1611). Chciał pisać takie dzieła jak katolicy, tylko lepsze. Korzystanie z wolności zakłada w sobie konieczność uzyskiwania lepszych rezultatów czy większego dobra, co w dużym stopniu wynika z fundamentalnego charakteru wolności w odniesieniu do moralności. To dzięki wolności istnieje możliwość doskonalenia i samodoskonalenia.

Powód religijny wiąże się też z zasadą tolerancji. Ktoś, kto jest wygnańcem ze swojej ojczyzny, ponoszącym konsekwencje swojej nieprzejednanej postawy religijnej, musi być zwolennikiem tolerancji (oczywiście dotyczy to korzystania z funkcji ochronnych tolerancji politycznej, a niekoniecznie już samą postawę tolerancji religijnej w odniesieniu do dogmatyki innowierców). Bez jej ochrony nie jest w stanie funkcjonować, co też przekłada się na postulaty polityczne w tym zakre-

sie. *List o tolerancji* Locke’a jest ukoronowaniem tej tendencji, porządkującym zasady wzajemnego współistnienia (Kalita, 2007: 123-129). Gwarantowanie wolności religijnej musi być usankcjonowanie politycznie i tego pełną świadomość ma Komeński.

Ale powyższe przyczyny konieczności zaistnienia wolności zewnętrznej, tj. opartej na minimalizacji przeszkód do funkcjonowania w rzeczywistości społeczno-politycznej, nie wyjaśniają jeszcze samej wolności. Konieczne jest wskazanie jej przyczyn antropologicznych, czyli umiejscowienie jej w podmiocie działającym, jakim jest człowiek uwikłany w relacje z jednej strony z Bogiem i z przyrodą z drugiej strony. Kontrowersji nie budziła relacja człowiek-przyroda, którą też tak chętnie gloryfikował i wyjaśniał Bacon. Relacja z Bogiem jest już bardziej skomplikowana w kwestii wolności, np. w odniesieniu do zasady predestynacji, której rozumienie warunkuje diametralną różnicę pomiędzy protestantami i katolikami. Nie wnikając dogłębnie w spór pomiędzy jansenistami i molinistami, trzeba jednak odnieść się do znaczenia wolnej woli w idei zbawienia (por. Kalita, 2007: 60-63). Jeśli więc Bóg wie wszystko, to czy swoimi uczynkami, korzystając z mojej wolnej woli, mogą się zbawić, czy też ci, którzy zostaną zbawieni, są już z góry określani, a więc moje wysiłki nie mają w tym względzie żadnego znaczenia? Komeński będzie starał się powiązać wolną wolę z działaniem, podkreślając fundamentalne znaczenie tego ostatniego.

Komeński w swoim najbardziej filozoficznym dziele *Panegersia* wskazuje na podstawowy wyróżnik człowieka, jakim jest dusza, w której „gości obraz żywego Boga” (Komeński, 1964: 105). Samą duszę pojmuje zgodnie z tradycją rozpoczętą przez Sokratesa (boski charakter duszy), Platona (jej trójpodział i rozumność) oraz Plotyna (jest ona harmonijnie złączona z całością wszechświata i podlega przesunięciom w jego hierarchii). Szczególnie ten ostatni będzie odgrywał istotną rolę w jego projekcie powszechnego powrotu do boskiej harmonii m.in. za sprawą powszechnej edukacji (*pampaedia*). W takiej sytuacji program edukacyjny będzie musiał z założenia obejmować wszystkich i wszystko.

W jego wizji dusza składa się z następujących trzech władz: „z poznania rzeczy, a więc rozumu, ze swobodnego sądu o rzeczach, czyli z woli, i z wykonawczej władzy nad rzeczami, to jest z uzdolnienia do działania na każdym polu” (Komeński, 1964: 105). Te trzy władze warunkują nasz stosunek do różnych aspektów całej rzeczywistości. Poznanie tego, co istnieje, to domena rozumu, wola odnosi się do tego, co ma naturę moralną (do dobra), a nasze zdolności umożliwiają kreację tego, co możliwe. Rozum jako składnik duszy będzie nieustannie poszukiwał prawdy, wola, również nieustannie, będzie dążyła do dobra, a nasze zdolności będą utrzymywały chęć nieustannego działania, tak aby „władac rzeczami” (por. Komeński, 1964: 104-108).

Konsekwencją wyżej wymienionych składników duszy są trzy najważniejsze dzieła (εργα) ludzkie, tj. filozofia, religia i polityka. Wszystko inne to już sprawy poboczne i bez większego znaczenia dla kondycji ontycznej człowieka. To pragnienie prawdy konkretyzuje się w filozofii jako umiłowaniu mądrości. Wola w swoich poszukiwaniach dobra warunkuje religię. Natomiast działanie jest fun-

damentem polityki. W tym wszystkim istotna jest neoplatońska harmonia i jedność. Tej boskiej harmonii towarzyszą emanacje czy też trzy drogi: droga jedności, prostoty i dobrowolności (Komeński, 1964: 140).

Neoplatońską jedność Komeński deklaruje wprost w metaforze (analogii) słońca: „Jednym nazywamy to, co we wszystkich swych częściach jest tak wewnętrznie powiązane, że przy całkowitej zmianie wszystko się w nim zmienia. Jednym jest słońce na niebie, choć świeci niezliczonymi promieniami. Bo wszystkie zeń wychodzą i wszystkie światu przynoszą światło” (Komeński, 1964: 140). Ale oprócz zaproponowanej przez Plotyna drogi w dół, istnieje też droga w górę, której celem jest powrót właśnie do jedności, tj. w propozycji Komeńskiego, do Boga, czyli hierarchicznie najwyższego bytu. „Musimy z tej wielości, do której doszliśmy przez rozproszenie się, powrócić do jedności, to jest od niezliczonych wysiłków jednostkowych, z których winy tak bezgranicznie rozproszyliśmy się, do jednej wspólnej troski o powszechne dobro” (Komeński, 1964: 141). Warunkiem tego powrotu jest „droga wolności”. Człowiek musi odrzucić wszelki krępujący go przymus, przemoc czy inne narzucone nakazy niszczące dobrowolność. Wola jest nakazem moralnego dążenia do dobra, droga dobrowolności jest nakazem przywrócenia dobra powszechnego (Por. Komeński, 1964: 140-150). Bez atrybutu wolności, bez wolnego człowieka nie można mówić o jakimkolwiek dobru, nie można mówić o powrocie do harmonii i jedności z Bogiem.

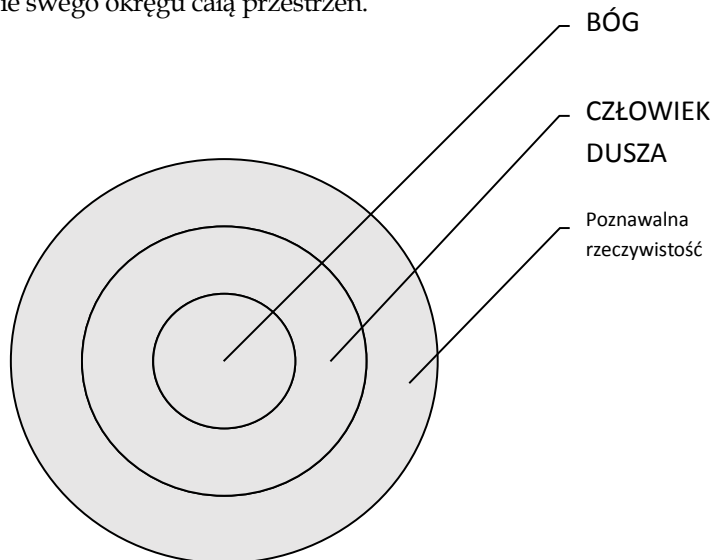
Program Komeńskiego jest maksymalistyczny. Obejmuje wszystko, a jako projekt neoplatoński i chrześcijański zarazem musi właśnie taki być. Idea pansofii jest konstruktem przy tych założeniach koniecznym (Por. Komeński, 1964: 553-558). Czy jednak swoim zasięgiem rzeczywiście obejmuje wszystko? Odpowiedź brzmi: „tak i nie”. Wszystko zależy od punktu naszego spojrzenia na projekt Komeńskiego. Modelowo można go przedstawić jako figurę stożka (rys. 1). Na samym szczycie jest Bóg, poniżej człowiek ze swoją trójdzielną duszą, a jeszcze niżej cała poznawalna dzięki duszy rozumnej rzeczywistość. Jednak, jak w modelu neoplatońskim, wszystko jest oświetlane przez Boga, to on gwarantuje oświecenie i wszystko, co jest zgodne z jego objawieniem jest prawdziwe (Komeński odrzucił m.in. dlatego teorię Kopernika jako niezgodną z mozaistyczną interpretacją powstania i działania świata).



Rysunek 1. Struktura rzeczywistości u Komeńskiego (przekrój podłużny)

Źródło: Opracowanie własne

Jednak, gdy popatrzymy na ów stożek w rzucie z góry, to uzyskamy widok okręgu (rys. 2). Sama idea koła ukazuje pełną rzeczywistość. Stożek wydaje się tylko jedną z alternatywnych figur. Mogą być inne propozycje organizacji wiedzy albo wiele różnych stożków z różną hierarchią poznawczą. Koło jest jedno i wypełnia w obrębie swego okręgu całą przestrzeń.



Rysunek 2: *Struktura rzeczywistości u Komeńskiego (przekrój poprzeczny)*

Źródło: Opracowanie własne

Oczywiście takie modelowanie przez analogie do figur geometrycznych niczego nie wyjaśnia, ale, jak chciał Komeński (to jego ulubiona metoda), ułatwia zrozumienie. A przecież o to w tym wszystkim chodzi, aby uzyskać rozumienie wszystkiego. „Komeńskiego człowiek”, będący użytkownikiem świata, to tylko jeden aspekt jego duszy, tej, która warunkuje jego działanie. Człowiek musi być jeszcze wolnym użytkownikiem świata, co warunkuje część duszy odpowiedzialną za wolę. Ale pozostaje jeszcze aspekt duszy rozumnej. On ściśle wiąże się z wolnością człowieka. Dzięki wolności człowiek swobodnie może działać, co, niestety, wiąże się często w życiu moralnym z grzechem, a w poznaniu – z błędem. Jeśli od grzechu ma chronić człowieka wola nakierowana na dobro, to co uchroni człowieka od błędu poznawczego? Przecież, jak słusznie zauważył Kartezjusz, nasza wola jako nieograniczona może powodować to, że wypowiadamy się o rzeczach, co do których mamy wiedzę, jak i o tych, na których kompletnie się nie znamy. Oznacza to, że wola nie musi ograniczać się do zakresu, który nakazuje jej rozum. A wykraczając poza „granice naszego rozumu”, błądzimy.

Dlatego, aby dopełnić obrazu człowieka będącego wolnym użytkownikiem świata, należy ograniczyć jego wolność tak, aby pozostawała ona w granicach rozumu (Por. Sitarska, 2014: 313-317). Człowieka w jego wolności ograniczają zatem dwa aspekty, jego rozum oraz stojący w tym schemacie poznawczym

i wszystko oświetlający swoim rozumem Bóg. Człowiek jest więc u Komeńskiego „rozumnie wolnym użytkownikiem danego mu przez Boga całego świata”. Wydaje się, że dopiero tak sformułowane hasło oddaje w dużym stopniu, oczywiście w uproszczeniu, ideę humanizmu Komeńskiego, który zakłada konieczność, ale też możliwość poznania i działania w świecie przez każdego, dzięki permanentnej edukacji człowieka (Komeński, 1973).

Bibliografia

- Arystoteles, *O duszy*, przekł. Paweł Siwek, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. III, Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa 1992.
- Bieńkowski T., *Jan Amos Komeński o nauczaniu i wychowaniu*, Wyższa Szkoła Humanistyczna w Pułtusku, Pułtusk 2000.
- Heitzman M., *Geneza i rozwój filozofii Franciszka Bacona*, odbitka z „Kwartalnika Filozoficznego”: Kraków 1929.
- Kalita C., *Francis Bacon and Limiting the Liberty to Learn*, „Rozprawy Naukowe”, t. 3/2009, Biała Podlaska 2009.
- Kalita C., *Idea wolności w myśli filozoficznej i politycznej siedemnastego wieku*, Wydawnictwo Akademii Podlaskiej: Siedlce 2007.
- Komeński J.A., *Pampaedia*, przekł. Krystyna Remerowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich: Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973.
- Komeński J.A., *Pisma wybrane*, przekł. Krystyna Remerowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich: Wrocław-Warszawa-Kraków 1964.
- Komeński J.A., *Wielka dydaktyka*, przekł. Krystyna Remerowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich: Wrocław 1956.
- Sitarska B., *Wolność, odpowiedzialność i tożsamość w poglądach Jana Amosa Komeńskiego*, [w:] „Siedleckie Zeszyty Komeniologiczne”, t. I, Siedlce 2014.
- Suchodolski B., *Komeński*, Wiedza Powszechna: Warszawa 1979.
- Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, przekł. Helena Konczewska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe: Warszawa 1956.