

Ks. Leszek Łysień (IT, Bielsko-Biała)

## Wiązanie rozumu i nierozumność zerwania (Oświecone średniowiecze i mało oświecone oświecenie)<sup>1</sup>

Wobec rozumu ludzkiego zajmowano stanowiska najróżnorodniejsze. Uważano, że jest władzą, której należy podporządkować wszystko, bo tylko wówczas człowiek będzie zdolny do osiągnięcia zamierzonych celów. Nie ma większego nieszczęścia, mawiał Platon, niż stanie się misologos (wrogiem rozumu). „Jeśli chcesz podporządkować sobie wszystko, podporządkuj się rozumowi” – powiedział Seneka. *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* (nie śmiać się, nie smucić, nie rozpaczać, lecz rozumieć – zalecał Spinoza. Ale Luter nazywał rozum ladaczną diabła, zaś Mefistofeles u Goethego tak złorzeczy rozumowi:

Verachte nur Verstand und Wissenschaft  
Des Menschen allerhöchste Gaben –  
So hast dem Teufel dich ergeben  
Und musst zugrunde gehn.

Czy o ten sam rozum chodzi w tych wszystkich wyznaniach? Czy wobec rozumu ludzkiego możliwe są wyłącznie postawy skrajne: niemal boskiej czci, albo skrajnej pogardy?

Z punktu widzenia rozumu (pojętego jednak szeroko, więc nie tylko jako ratio, ale także intellectus, mens, anima, memoria), chcemy zapytać o rolę tradycji w rozumieniu człowieka i jego miejsca we wszechświecie. Chcemy zatem pytać o możliwości konfrontacji rozumu i tradycji. Czy jak chcą stereotypowe mniemania, rozum jest z przyczyn zasadniczych (krytycyzm, autonomia, o którą zabiega)

---

<sup>1</sup> Referat wygłoszony na sympozjum naukowym zatytułowanym „Więzy tradycji”, które odbyło się w Bielsku-Białej 20–21 IV 2004 roku.

tradycji wrogi i wobec niej nieufny, oraz czy tradycja nieprzenikalna dla krytyki rozumowej skazuje siebie na locum irracjonalne, a może pozaracjonalne ( jest nie tyle contra rationem ile supra rationem), tym samym jest nie tyle niezdolna do rozmowy z rozumem, ile takowej nie potrzebująca? Czy wreszcie ratio posiada dość krytycznej mocy, aby z pozycji radykalnej autarkii (samowystarczalności) kwestionować roszczenia traditio, jako pewnego światła, które pozwoli lepiej zobaczyć, skąd przychodzi człowiek i dokąd zmierza, a także, kim jest?

W pojęcie tradycji wpisana jest dialektyka. Z jednej strony mówimy o „ciążeniu tradycji”, „tkwieniu w okowach tradycji”, z drugiej rozumiemy ją jako siedlisko zbiorowej mądrości, uważamy, że wyraża nostalgiczną tęsknotę za utraconym rajem.

W schyłkowym średniowieczu rozeszły się drogi chrześcijańskiej tradycji (religio, fides, auctoritas) i rozumu (ratio). F. Bacon, Kartezjusz przeciwstawiają irracjonalną tradycję rozumowi wolnemu od przesądów i autorytetów oraz naukowemu doświadczeniu (racjonalnemu poznawaniu przyrody). Rozum nie powinien według Bacona pytać o prawdę, lecz o umiejętności, moc ludzką nad światem. Celem filozofii jest zdobycie panowania nad naturą. Rodzi się rozum instrumentalny, pod którego auspicjami rozwinie się płytki utylitaryzm. Znajdzie on już wyraz w niektórych fragmentach *Rozprawy o metodzie* Kartezjusza. Pisze m. in. ojciec filozofii nowożytnej:

(...) jest możliwe dotarcie do wiedzy bardzo użytecznej w życiu, oraz że na miejsce filozofii spekulatywnej nauczanej w szkołach można wynaleźć filozofię praktyczną; dzięki niej znając moc i sposób działania ognia, wody, powietrza, gwiazd, niebios i wszelkich otaczających nas ciał równie wyraźnie, jak znamy różne sposoby w pracy naszych rzemieślników, moglibyśmy w taki sam sposób stosować je do wszystkiego, do czego się nadają i stać się jak gdyby panami i posiadaczami przyrody<sup>2</sup>.

Rozum nie tylko autonomiczny, lecz także autarkiczny (w postaci instrumentalnej) staje się ostateczną instancją odpowiedzialną i jedynie kompetentną, zdolną określić kim jest człowiek oraz jakie są właściwe mu sposoby urzeczywistniania siebie samego. Rozum odezwany czuje się odpowiedzialny również za projekt religii stosownej

---

<sup>2</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 72.

dla człowieka wyzwolonego z łańcuchów i przesądów tradycji. Stąd koncepcja religio rationalis, czy „religii w obrębie samego rozumu”

Oddajmy głos przedstawicielowi oświecenia niemieckiego G. W. Leibnizowi, który z właściwym swojemu głębokiemu umysłowi wyrafinowaniem przedstawia relację pomiędzy rozumem i wiarą:

Zakładam, że dwie prawdy nie mogą się sobie przeciwstawiać: pierwsza, że przedmiotem wiary jest prawda, którą Bóg objawił w nadzwyczajny sposób, i druga, że rozum to łańcuch prawd, a zwłaszcza (skoro porównujemy go z wiarą) takich, do których ludzki umysł może dojść naturalną drogą, bez pomocy światła wiary (...) W tym właśnie sensie rozum bywa niekiedy przeciwstawiany doświadczeniu. Stanowiący łańcuch prawd rozum ma prawo przyłączyć do siebie również prawdy dostarczone mu przez doświadczenie, aby wyprowadzić z nich mieszane wnioski, lecz czysty i nagi, oddzielony od doświadczenia rozum ma do czynienia tylko z prawdami niezależnymi od zmysłów. Można też porównać wiarę z doświadczeniem, ponieważ wiara (jeżeli chodzi o potwierdzające ją motywy) zależy od doświadczenia tych, którzy widzieli cuda, na jakich opiera się Objawienie, oraz od godnej zaufania tradycji, która przekazała nam te doświadczenia albo poprzez Pismo Święte, albo poprzez relację tych, którzy zadbali o ich przechowanie<sup>3</sup>.

W świetle tego tekstu rozum z niejakim niepokojem konstatuje jeszcze, że są prawdy przedkładane mu przez wiarę opartą na Objawieniu a przekazywane przez tradycję, ale rad by się wreszcie prawd tych pozbyć, bo jego zwiążanie ze sobą samym (łańcuch prawd) jest na tyle mocne, że jest w stanie bez żadnej innej pomocy przeniknąć najgłębsze warstwy i Boga i człowieka. Leibnizjańska Teodycea ma być w zamyśle autora usprawiedliwieniem Boga przed trybunałem ludzkiego rozumu wobec zła istniejącego na świecie, ale kiedy przyrzeć się jej bliżej, Bóg na jej kartach nosi rysy czystego rozumu Leibniza. Największy chyba w dziejach zachodniej myśli racjonalista wiążąc rozum ze sobą samym, skutecznie uodpornił go na wszelkie treści, które pochodziłyby spoza rozumu. Pisze na kartach swojej książki *Zło. Dramat wolności* R. Safranski:

Leibniz jednak ze swoim rozumem „idzie na całość” Pragnie raz jeszcze wykoncypować Boga rozumu, „Boga filozofów” Nie chce godzić się

---

<sup>3</sup> G. W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa 2001, s. 41–42.

z owym rozdwojeniem na wiarę i rozum. Więźba religijna jest jeszcze u niego na tyle silna, że bodaj warto ją umocnić, ale nie na tyle, by dało się to zrobić przy użyciu racji czysto religijnych. Rozum musi pomóc wierze. Jest on tak krzepko utwierdzony w swojej samoświadomości, że może sobie dowierzać. Tym samym obrona Boga, teodycea, staje się jednocześnie logodyceą, obroną Logosu. Rozum szuka się do udowodnienia, że może pojąć całokształt świata, włącznie ze złem i Bogiem. Teodycea może i jest zaprojektowana ku chwale Boga, ale jest także dziełem triumfującego rozumu<sup>4</sup>.

Pomysł na Boga jest w rzeczywistości pomysłem na ubóstwiony rozum, który usiłuje podciągnąć Boga do swojego poziomu.

W perspektywie z jednej strony rozumu oświeceniowego (autarkicznego, i w wielu nurtach tej epoki uwikłanego w procesy ubóstwienia siebie), z drugiej rozumu poddanego procesom dekonstrukcji (i w ich rezultacie dogłębnie zdewastowanego), pytamy, czy tradycja (a z nią wiara, religia, autorytet) mogą w naszych dniach wskazać człowiekowi wyjście z kryzysowej sytuacji, w jakiej się znalazł?

## Tradycja europejskiej świadomości

Europejska świadomość jest wypadkową trzech ogromnych nurtów: myśli starożytnej Grecji, starożytnego Rzymu, oraz judeo-chrześcijaństwa. Ze starożytnej Grecji, od Arystotelesa pochodzi definicja człowieka jako *dzoon logon echon* (zwierzę, posiadające, zgodnie z greckim znaczeniem terminu *logos* zarówno rozum, jak i mowę, która stanowi wyraz rozumu). To *logos* jest arche rzeczywistości, czyli jej zasadą, początkiem oraz mocą, władzą. Starożytny Rzym podkreśla wagę autorytetu i tradycji. W znakomitym studium pt. *Co to jest autorytet?* pisze H. Arendt:

Słowo *auctoritas* pochodzi od czasownika *augere*, czyli „powiększać”, „rozszerzać” i „umacniać”, a tym, co podlega stałemu umacnianiu przez autorytet, są fundamenty Miasta. Autorytet przysługiwał „starszym”, czyli członkom Senatu, zwanym także *patres*, ci zaś odziedziczyli go w formie przekazu (*traditio*) od tych, którzy położyli podwaliny pod wszelkie przyszłe rzeczy, czyli od wielkich przodków, nazywanych przez

---

<sup>4</sup> R. Safranski, *Zło. Dramat wolności*, przeł. I. Kania, Warszawa 1999, s. 269.

Rzymian maiores. Autorytet żyjących był zawsze czymś pochodnym, opierał się bowiem na actores imperii Romani conditoresque, jak ujął to Pliniusz; opierał się zatem na autorytecie założycieli, których nie było już pomiędzy żywymi. W przeciwieństwie do władzy, autorytet sięgał korzeniami odległej przeszłości, ale owa przeszłość była obecna w bieżącym życiu miasta równie namacalnie jak władza i siła żyjących<sup>5</sup>.

Dla starożytnych Rzymian wyrazem dojrzałości jest powrót do przeszłości, gdzie miał miejsce akt założycielski Miasta. Przeszłość zostaje uświęcona przez tradycję, która ją chroni, przekazując z pokolenia na pokolenia dziedzictwo przodków, będących świadkami i twórcami świętego początku. Tym, co wiąże z owym świętym początkiem jest religia. Czy będziemy ją rozumieć (jak chce etymologia tego słowa) jako *re-legere* (tak u Cyserona), czyli czytać na nowo, więc pilnie przestrzegać tego, co ma związek z czią bogów, czy jako *re-ligare* (tak u Laktancjusza), wiązać, łączyć, spajać z początkiem, czyli Bogiem, oznacza ona wiązanie człowieka z rzeczywistością, bez której nie byłby on tym, czym jest. Dzięki religii wyzwalamąca moc początku staje się udziałem człowieka na danym etapie jego dziejów. Siła tradycji rzymskiej, jak pisze we wspomnianym eseju H. Arendt

zasadza się na integralnej mocy autorytatywnego początku, z którym ludzie byli złączeni „religijnymi” więzami za pośrednictwem tradycji<sup>6</sup>.

Wreszcie myśl judeo-chrześcijańska wnosi w europejską świadomość trzy fundamentalne przeświadczenia. Świat oraz człowiek są stworzeniem transcendentnego Boga. Człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Istoty Boskiej (*imago et similitudo Dei*). Stworzony zaś jest z miłości zasadzającej się na wolnej decyzji Stwórcy. Świat i człowiek mają rozumny początek (która to prawda znajduje swój wyraz na kartach Ewangelii Janowej – *En arche en ho Logos*). Na początku był stwórczy Logos. Świat jest zatem dziełem suwerennego, wolnego Boga. Pisze R. Guardini:

(...) świat nie jest „naturą”, lecz dziełem stworzonym; stworzonym w czystym sensie: w sensie dzieła zrodzonego z wolnego czynu. Nie jest czymś „naturalnym” samo przez się zrozumiałym, weryfikującym się

---

<sup>5</sup> H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń, W. Ma-dej, Warszawa 1994, s. 149–150.

<sup>6</sup> Tamże, s. 153.

samo przez się, lecz domaga się uzasadnienia; uzasadnienie to przychodzi od instancji, która go – w jego istocie i w jego realności – stworzyła. To jednak, że jest stworzony, nie polega na skutecznym działaniu jakiejś przyczyny zbudowanej według schematu: natura-energia, lecz na akcie, który – w szerokim znaczeniu tego słowa – ma charakter „laski” (...) Inaczej mówiąc: świat nie musi być, lecz jest; jest dlatego, że został stworzony. Akt, dzięki któremu został stworzony, nie musiał bynajmniej być spełniony; został spełniony, bo Bóg tak chciał. Mógł również nie chcieć; ale chciał dlatego, że chciał. Czyli: świat nie jest koniecznością, lecz rezultatem czynu<sup>7</sup>

W świetle tego niezwykle trafnego, fenomenologicznego opisu bycia stworzonym, kiedy zadajemy pytanie o „skąd?” człowieka, czyli o jego początek, nie musimy owego początku wkleić w naturalne procesy, tym samym wpisując człowieka w konieczności natury. „Moc początku” nie więzi człowieka, lecz wyzwala, pozwalając zasadnie pytać „dokąd?”, odsłaniając wieczne przeznaczenie człowieka, czyli eksplozję wszystkich mocy wpisanych w istotę ludzką w samym akcie stworzenia. Pytanie „skąd?” i „dokąd?” bytu ludzkiego odsyła do niewyczerpalnie twórczej wieczności, która, jak nas poucza Boecjusz jest całym na raz i doskonałym posiadaniem nieskończonego życia (*interminabilis vitae, tota simul, et perfecta possessio*). Imperatyw „bądź, stając się coraz bardziej tym, kim jesteś” wynika z naszej istoty i jest zakorzeniony w początku. Mówiąc, że człowiek został stworzony na obraz nie dającego się przedstawić Boga, chcemy uczynić zadość wymogowi moralnemu: nie możemy pozwolić, aby człowiek był traktowany jak rzecz. Nie wiemy dokładnie, kim jest człowiek, ale jesteśmy pewni, że należy mu się szacunek. Człowiek jako obraz niezgłębialnego i niewyczerpywalnego Boga jest istotą nie pozwalającą się bez reszty wpisać w jakiegokolwiek kategorię, nie wyczerpuje go żadna cecha, nie jest w stanie wyjaśnić go ostatecznie ani biologia ani socjologia, ekonomia czy genetyka, jak również i sama rozumność jego natury. Zapewne dużo racji ma C. K. Norwid, kiedy powiada, że nie rozum, ale tradycja odróżnia człowieka od zwierzęcia. Jeśli przez tradycję rozumieć będziemy strażniczkę niepamiętej, radykalnej przeszłości człowieka (czyli wiecz-

---

<sup>7</sup> R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, przeł. Z. Włodkowska, Kraków 1969, s. 95.

ności), jako jego początku, to tylko tak rozumiany początek może wyjaśnić wieczny niepokój ludzkiego serca i w tym sensie tradycja jako sięganie do owego *principium* „mądrzejsza jest od mądrości i rozumniejsza od rozumu”

Moment radykalnej emancypacji człowieka dzięki świadomości transcendentnego Boga podkreśla w swojej książce *Chrystus i świadomość* amerykański autor William Thompson. Pojęcie Boga transcendentnego, jakie powstało w starożytnym Izraelu opierało się na umiejętności intelektualnej abstrakcji. Wyrażony w dekalogu zakaz czynienia obrazów Boga zakładał możliwość zdystansowania się od lokalnego bóstwa i przesunięcia akcentu z boga plemiennego czy narodowego na „Boga nieba i ziemi” Tym, co zaskakuje w takiej konstatacji, to korelacja racjonalności i transcendencji. Świadomi jesteśmy konfliktu między wiarą i rozumem, przypisując myśleniu racjonalnemu w kontekście religijnym rolę drugorzędną. Jednak rozum, choć bezpośrednio do Boga nie prowadzi, otwiera człowiekowi drogę transcendencji w tym przynajmniej sensie, że umożliwia mu przekroczenie wszystkiego, co bezpośrednio dane. Odkrycie transcendencji Boga warunkuje odkrycie wolności i duchowej autonomii człowieka.

Teraz człowiek określał siebie już w odniesieniu nie do natury, nie do konwencji grup i społeczeństw, lecz do siebie samego. Chrześcijaństwo – uważa Thompson – przynosi pogłębienie przeżycia wolności i indywidualności człowieka. Wiąże się to przede wszystkim z wiarą w zmartwychwstanie. Rezurekcyjna wiara otwiera drogę do przewyciężenia determinizmu przyrody, do wyzwolenia człowieka z więzów krępujących jego duchowe „ja”<sup>8</sup>.

Można zacytować w tym miejscu M. Eliadego, który zaznacza:

Wiara oznacza absolutną emancypację z jakiegokolwiek naturalnego „prawa”: oznacza zatem najwyższą wolność, jaką człowiek może sobie wyobrazić: nawet swobodę ingerencji w ontologiczną strukturę wszechświata. Jest to więc wolność wybitnie twórcza<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Por. K. Dorosz, *Maski Prometeusza*, Londyn 1989, s. 187–189.

<sup>9</sup> M. Eliade, *The Myth of Eternal Return or Cosmos and History*, Princeton 1971, s. 160–161.

## Średniowieczne wiązanie rozumu

Sięgnijmy teraz do średniowiecza, w którym postrzegano absolutną rzeczywistość Boga jako coś istotnego i niekwestionowanego. Był to czas szczególnego powiązania auctoritas, fides, traditio oraz ratio. To prawda, że mocne odczucie Absolutu groziło dewaluacją tego, co skończone i czasowe. W istocie, taka dewaluacja w wielu nurtach myśli średniowiecznej miała miejsce. Pisze o tym przejrzyście R. Guardini w cytowanym już dziele:

Skończoność jawiła się jako pozorny odbłask absolutu, a czas – sam w sobie nieistotny – jako wstępny szczebel ku wieczności. Symboliczny charakter stworzenia był tak silnie odczuwany, że ono samo nie mogło być traktowane jako coś wystarczająco rzeczywistego<sup>10</sup>.

Mamy jednak w tej epoce również inny głęboki i świeży nurt myślenia, który kulminuje w dziele św. Tomasza z Akwinu. Można myśliciela tego z całą zasadnością nazwać Mistrzem wiązania rozumu. Podejmując się trudu wyznaczenia granic pomiędzy rozumem a wiarą, filozofią a teologią, Objawieniem a autonomią rozumu, chce jednocześnie rzeczywistości te tak otworzyć na siebie, tak je powiązać, aby pozwoliły adekwatnie czytać Boga, człowieka i świat. Istnieją zatem dwa porządki prawdziwego poznania. Jeden to porządek prawd naturalnych, poznawalnych ludzkim umysłem bez dodatkowego oświecenia od Boga. Do poznania tych prawd wystarcza naturalne, wrodzone człowiekowi światło. Tomasz z mocą podkreśla autonomię rzeczywistości ziemskich. *Detrahere proprias actiones rebus est divinae bonitatis derogare* (Odmawiać rzeczom ich własnych, właściwych im działań, to kwestionować dobroć Boga)<sup>11</sup>. Jednakże mistrz wiązania rozumu zdaje sobie sprawę ze skończoności ludzkiego umysłu, a jednocześnie pewnego jego osłabienia wskutek grzechowej katastrofy. Stąd pozostawiony sam sobie rozum popada nieuchronnie w najcięższe błędy. Istnieją też prawdy, których zrozumienie przekracza naturalne siły rozumu. Należą do nich prawdy wiary, które leżą poza jego zasięgiem. Tych nadprzyrodzonych prawd ro-

---

<sup>10</sup> R. Guardini, op. cit., s. 92.

<sup>11</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, III, 57, 4.



zum znać nie może, bez dodatkowego oświecenia, jakim jest Boże Objawienie. Pośród prawd objawionych istnieją jednak takie, które rozum może poznać przy pomocy swoich przyrodzonych sił. Należą do nich prawda o istnieniu Boga, Bożej opatrności, czy nieśmiertelności duszy. Zostały mimo to objawione, gdyż w przeciwnym razie niewielu tylko ludzi doszłoby do ich poznania (a to z powodu braku stosownych zdolności, „konieczności zarządzania majątkiem”, albo po prostu lenistwa) i to po długim czasie potrzebnym do intelektualnego rozwoju i spokojnego studiowania, a na dodatek nie bez domieszki i błędu<sup>12</sup>. Tomasz przyznaje zatem naturalnemu światłu rozumu szerokie kompetencje. Równocześnie jednak zdaje sobie sprawę z pokusy wpisanej w rozum, a polegającej na jego pysze, pragnieniu oderwania się od szerszego porządku (wiary, autorytetu, tradycji) i mniemaniu, że sam o własnych siłach może przeniknąć wszelkie tajemnice egzystencji boskiej i ludzkiej. Postawę Tomasza, ale i całego katolicyzmu można tak scharakteryzować: nie wątpić w możliwości rozumu, ale poddać się pomocy nadprzyrodzonej, której Bóg udziela rozumowi po to, aby pozostając rozumem, spełnił swoje zadania. Tylko rozum zintegrowany doświadcza Boga jako Deus semper maior, jako tego, który jest większy niż nasze sposoby myślenia o Nim czy arbitralnego dekretowania, Kim i jaki jest. Oddajmy głos św. Tomaszowi:

Mówi się, że dochodząc do kresu naszego poznania znamy Boga jako nieznanego, umysł nasz bowiem wówczas osiąga najwyższy stopień poznania, gdy poznaje, że istota Boga przewyższa wszystko, cokolwiek można pojąć w tym życiu; i chociaż nie wiemy, czym Bóg jest, to jednak wiemy, że jest<sup>13</sup>.

Tylko rozum, który dostrzega rzeczywistość taką, jaka naprawdę jest, może doczytać się poprzez nią Boga. Ale równocześnie rozum otwarty na Boga może poznać rzeczywistość taką, jaka jest naprawdę. Światło objawienia chroni rozum przed dowolnym dekretowaniem jaki jest świat i człowiek, przed arbitralnymi projektami świata, które zapoznają jego metafizyczną strukturę. Tomasz jest przeświad-

---

<sup>12</sup> Por. *Summa contra Gentiles*, I, 4.

<sup>13</sup> Cyt. za: E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, przeł. T. Górski, Warszawa 1965, s. 102.

czony, że adekwatnym, bezpośrednim przedmiotem ludzkiego intelektu jest istota rzeczy materialnej. Umysł dosięgając tej istoty tworzy pojęcie, potem definicję. Jednak to nie pojęcie jest przedmiotem poznania, a rzeczywistość pozaumysłowa w świetle pojęcia. Pojęcie jest tylko środkiem osiągnięcia poznania. Gdyby ono samo, będące modyfikacją intelektu było przedmiotem poznania, wówczas nasze poznanie byłoby poznawaniem idei, a nie rzeczy istniejącej poza umysłem. Umysł tworząc pojęcie zwraca się do wyobrażeń, które umieszczone są w pamięci (*conversio ad phantasmata*), utrzymując w ten sposób nieustannie kontakt z tym, co istnieje, z rzeczywistością pozaumysłową. Stojąc na takim stanowisku, św. Tomasz czyni zadość tezie filozoficznej św. Augustyna: *Sedis animi est in memoria* (siedziba umysłu znajduje się w pamięci). Pamięć w swoich głębokich pokładach pamięta Boga. Dokonuje się w ten sposób wiązanie rozumu z pamięcią, pojętą nie tylko jako siedlisko wspomnień, ale przede wszystkim jako swoisty *locus metaphysicus*, kontaktujący się z najgłębszymi warstwami rzeczywistości. Poznawać – to upodabniać umysł do rzeczywistości. Poznawanie jest bogaceniem się podmiotu poznającego. Umysł ludzki, wedle Tomasza z Akwinu, dociera do warstwy bytu, która znajduje się głębiej niż warstwa istot, czyli do istnienia, a poprzez istnienie do Tego, który jest *Ipsum esse subsistens*, Istnieniem Samym. Mistrz z Akwinu zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństwa poprzestania na samej abstrakcji jako technice użytkowania pojęć. Abstrahować to przecież oddzielać, odrywać. Gdyby zamknąć rozum na żywą rzeczywistość w łańcuchu rozumowań, wówczas grozi sytuacja, która stała się udziałem człowieka, począwszy od nowożytności aż do czasów współczesnych – niezdolności do czytania rzeczywistości takiej, jaka jest sama w sobie. W takim wypadku wszelkiej maści inżynierie (społeczne, genetyczne – czyli narzucanie na rzeczywistość arbitralnych projektów) zastępują dialog z tą rzeczywistością. Przenikliwie pisze na ten temat E. Gilson:

Zastępowanie rzeczywistości abstrakcyjnymi definicjami, a następnie usiłowanie sprowadzenia konkretnych rzeczywistości do ich abstrakcyjnych definicji jest jedną z najpewniejszych dróg prowadzących do wybuchu rewolucji. Rewolucjoniści bardzo często są abstrakcjonistami; fanatycy na ogół opanowani są jednym pojęciem, a i to pojęcie jest zazwyczaj abstrakcyjne. Musi nam wystarczyć ukazanie tylko perspektyw problemu

oraz uwaga, że poznanie ludzkiego nie można sprowadzić do poznania właściwego przedmiotu, gdyby tak było, nigdy byśmy nie uchwycili tego, co jest jądrem prawdy, ponieważ jest ono jądrem rzeczywistości<sup>14</sup>.

Dodajmy, że rozum jest w stanie wypełnić właściwe sobie zadanie, czyli poznanie rzeczywistości, taką, jaka ona jest wówczas, gdy jest rozumem zintegrowanym. W przeciwnym wypadku (a będzie nim stanowisko różnej maści idealizmów) będziemy mieli do czynienia z redukcją rzeczywistości, a przynajmniej ludzkiego poznania do elementów wnoszonych do niej przez ludzki umysł.

Akcentuje i przestrzega Mistrz z Akwinu kapitałnego podziału duchowych władz poznawczych na *intellectus* i *ratio*. Lapidarnie zaznacza: *Intellectus est rationis principium et terminus* (Intelekt jest zasadą rozumu i jego kresem), oraz *Supremum in nostra cognitione est non ratio, sed intellectus, qui est rationis origo* (Władza pojmowania jest władzą nadrzędną w stosunku do rozumującego rozumu)<sup>15</sup>. Intelekt stanowi skierowaną ku Transcendencji intuicję. Etymologicznie znaczy tyle, co *intus* – *legere* – czytać głębiej, czytać w głębi rzeczywistości, rozpoznając ją jako rzeczywistość stworzoną w jej fundamentalnych strukturach metafizycznych. Ponieważ stworzoną, więc przygodną, więc nieustannie otwartą na ową eksplozję istnienia, owego ożywiciela i odnowiciela wszystkiego, co jest, a którego wszyscy nazywają Bogiem. *Ratio* zaś jest rozumem dyskursywnym, który tylko wówczas pracuje prawidłowo, gdy od intelektu, kontaktującego się z żywą rzeczywistością otrzymuje prawidłowe dane. *Intellectus* czytając w głębi rzeczywistości styka człowieka z Istnieniem Samym. W sposób właściwy sobie problematykę poznania u św. Tomasza w znakomitej jego biografii opisuje C. G. Chesterton:

Esencja tomistycznego zdrowego rozsądku jest ta, że dwa czynniki są w robocie: rzeczywistość i rozpoznanie rzeczywistości, a ich spotkanie jest jakby rodzajem małżeństwa. Zaiste jest to bardzo prawdziwe małżeństwo, gdyż jest płodne. Filozofia ta daje praktyczne wyniki właśnie dlatego, że jest kombinacją awanturniczego umysłu i niezwykłego faktu (...) Fakt zewnętrzny zapładnia inteligencję wewnętrzną jak pszczoła zapład-

---

<sup>14</sup> E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, s. 215.

<sup>15</sup> Cyt. za: M.-D. Chenu, *Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. H. Rosnerowa, Kęty 2001, s.189, 190.

nia kwiat. W każdym razie na tym małżeństwie, czy jak je nazwiemy, opiera się cały system św. Tomasza: Bóg uczynił człowieka zdolnym do wejścia w kontakt z rzeczywistością, co tedy Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela<sup>16</sup>.

## Nowożytne zerwanie

Tymczasem renesans i oświecenie wyzwalają stopniowo świadomość autonomiczną, skierowaną ku sobie samej, i w sobie samej zamkniętą, w której zanika wymiar początku i poczucie głębi istnienia. Elementy otaczającego świata tracą „metafizyczną przejrzystość”, rzeczy stają się ciężkie, nieprzeniknione, nie odsyłają poza siebie. Zastygłe w skończoności, która ulega pokawałkowaniu i rozbiciu, są już tylko przedmiotami wiedzy i manipulacji. Oczekiwanie „nowej ziemi i nowych niebios” ustępuje miejsca oczekiwaniu wyników postępu, w konsekwencji którego ma się pojawić „raj na ziemi”

U Kartezjusza, ojca filozofii nowożytnej mamy do czynienia z owym sławetnym „zwrotem do podmiotu” Siła ciężkości procesu poznania zostaje przerzucona z rzeczywistości pozapodmiotowej na podmiot – subiekt poznania. Poznanie – *cogitatio* (czyli myślenie) – stanowi jedyny punkt oparcia, archimedesowy punkt dla całej filozofii. Na obszarze cogito znajdują się idee. Trzeba jednak skoncentrować się na takich ideach, które są jasne i wyraźne. Najbardziej jasną ideą jest idea mnie samego, jako myślącego ducha. W *Rozprawie o metodzie* Kartezjusz notuje:

Poznałem dzięki temu, że byłem substancją, której całą istotę czy naturę stanowi wyłącznie myślenie i która dla swego istnienia nie wymaga żadnego miejsca i nie zależy od żadnego przedmiotu materialnego<sup>17</sup>.

Świat materialny dany jest w idei materii jako rozciągłości o trzech wymiarach: szerokości, głębokości, wysokości. Przedmiot przestaje być tym samym rozpatrywany jako rzeczywistość niewyczerpalna, której zgłębianie prowadziłoby do Boga. Zostaje zredukowany do poręcznej materii, do której odnosi się nasze działanie,

---

<sup>16</sup> G. K. Chesterton, *Św. Tomasz z Akwinu*, przeł. A. Chojecki, Katowice 1949, s. 201.

<sup>17</sup> Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, s. 39.

aktywność skierowana na przekształcanie świata. Materia funkcjonuje wedle kilku prostych, mechanicznych praw ruchu. Jest to świat doskonale poddający się technicznej przekształcalności, pozbawiony wszelkiej autonomii i wszelkiej wewnętrznej ciągłości. Ten chwilowy i odarty z tajemnicy świat, daje się zawsze geometrycznie określić, a jego byt wyczerpuje matematyka. Z biegiem czasu kartezjańska formuła „myślę, więc jestem” przekształci się w „myślę, więc mnie nie ma”, tzn. zdaję sobie sprawę, że jestem cyfrą statystyczną, wymienną<sup>18</sup>. Kartezjusz kilkoma zgrabnymi zdaniem pożegna się z całą bogatą tradycją teologiczną, oraz rozumem wieloma mocnymi nićmi powiązanych z refleksją dotyczącą Boga. Wszelkie teologiczne roztrząsania odeśle do sfery pozarozumowej, skazując je tym samym na banicję z obszaru podległego ludzkiej aktywności rozumowej. Nie do końca jednak zda sobie sprawę z tego, że taki oderwany i instrumentalny rozum zredukowany do eksploatacji uproszczonego i wyjąłowego świata i kalkulujących procedur stanie się bezkrwistym widmem poruszającym się po widmowej rzeczywistości. W znanym fragmencie Kartezjusz pisze:

Szanowałem naszą teologię i starałem się jak nikt inny, osiągnąć niebo, lecz dowiedziawszy się jako rzeczy pewnej, że droga doń jest tak samo otwarta dla zupełnie nieoświeconych jak i dla najuczeńszych oraz, że prawdy, które doń prowadzą, przekraczają naszą zdolność pojmowania, nie odważyłbym się poddać ich swemu słabemu rozumowaniu i sądziłem, że dla badania ich z pomyślnym wynikiem trzeba być wspieranym w sposób nadprzyrodzony przez Opatrzność i być czymś więcej niż człowiekiem<sup>19</sup>.

Wraz z początkiem epoki nowożytnej cała rzeczywistość dana w poznaniu ludzkim zamyka się w podmiocie poznającym. Ludzka świadomość staje się oceanem ogarniający cały świat. Cogito i cogitationes przekształcają się w swoiste *fundamentum inconcussum absolutae veritatis* (niepodważalny fundament absolutnej prawdy). Myślenie stało się mocniejsze od rzeczywistości rzeczy istniejących – zamknęło się w sobie jako podmiocie. Rzeczywistość zostaje zamknięta w ideach, pojęciach – a racją bytową tych pojęć jest nasza świadomość –

---

<sup>18</sup> Cz. Miłosz, *Ziemia Urlo*, Paryż 1977, s. 58.

<sup>19</sup> Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, s. 10.

jaźń – duch – ujawniająca się w *cogitatio* (myśleniu). Metodą uprawiania filozofii staje się analiza treści świadomości – pojęć, które się w niej pojawiają. Pisze N. Lobkowicz:

Z tą chwilą filozofia dokonuje osobliwego, wewnątrznie sprzecznego zwrotu, w którym trwa aż do naszego stulecia: z jednej strony usiłuje rozstrzygać, co właściwie człowiek może wiedzieć, a czego wiedzieć nie może, i stara się znaleźć niejako punkt, z którego perspektywy można dokonać tego rozstrzygnięcia, z drugiej zaś niebawem – bo już u Spinozy – dochodzi w niej do wybuchu myśli spekulatywnej, jakiego nie znał ani antyk, ani średniowiecze: filozofia już nie tyle interpretuje *fainomena* – treści udostępniane przez doświadczenie – ile rozwija możliwości myślowe. Odnosi się wrażenie, jakoby filozofowie, umieszczeni w więzieniu snuli marzenia: w więzieniu świadomości, która jako jedyna dostarcza pewności i skłania do marzeń (...) <sup>20</sup>.

Świat staje się baśnią, a ludzkie poznawcze poruszanie się po nim snuciem marzeń. W świecie baśni wszystko jest możliwe. Odcięcie się od szeroko pojmowanej tradycji, która umieszcziała ludzki rozum w kontekście szerszego porządku i strzegła przed dowolnością projektów, zaowocowało szeregiem redukcjonizmów. Pocisków dostarczą La Metrie, Marks, darwiniści czy Pawłow. Psychoanaliza redukuje świat wartości do splotu biologicznych popędów, marksizm do czynników ekonomicznych, Nietzsche do zmysłowego, przemijającego życia, które wiecznie powracając skazuje człowieka na piekło afirmacji losu (*amor fati*). Jeden z bohaterów A. Huxleya tak opisuje tę sytuację:

Odruch warunkowy. Ileż satysfakcji dała mi pierwsza lektura pocziwego Pawłowa. Ostateczna demaskacja wszystkich roszczeń człowieka. Wszyscy razem jesteśmy jak psy i suki. Hau, hau, obwąchaj no latarnię, podnieś nogę, zakop kość. Dość już bzdur na temat wolnej woli, dobra, prawdy i tak dalej <sup>21</sup>.

W rzeczywistości, w której dominującym odczuciem jest odczucie nieznośnej lekkości bytu, w krainie fantazji i marzeń, swobodnej gry wyobraźni, łatwo dokonywać choćby najbardziej fantazyjnych

---

<sup>20</sup> N. Lobkowicz, *Czas kryzysu, czas przełomu*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1996, s. 126.

<sup>21</sup> A. Huxley, *Eyeless in Gaza*, Penguin Books 1955, s. 57.

skoków, przemieszczeń, odwróceń, które to ruchy stanowią radykalne sposoby zrywania z tradycją. Zaiste terminy, którymi opisują swoje dokonania myśliciele stojący u wrót współczesności nawiązują do takich ruchów. Kierkegaard mówi o skoku z wątpienia i rozumu w otchłań wiary, o skoku w nieskończoność, skoku w paradoks absolutny. Marks mówi o skoku „z królestwa konieczności w królestwo wolności”, o odwróceniu „Platona i całej platońskiej tradycji” „z głowy na nogi” Wreszcie Nietzsche rozumie swoją filozofie jako „odwrócony platonizm” oraz „przewartościowanie wszystkich wartości” Kierkegaard, Marks i Nietzsche zakwestionowali zasadnicze założenia tradycyjnej religii, myśli politycznej i metafizyki, odwracając ustaloną przez tradycję hierarchię pojęć. Zatrzymajmy się na chwilę przy dwóch ostatnich myślicielach.

Marks formułuje kluczowe twierdzenia, które radykalnie zmieniają obraz człowieka oraz jego relacji z rzeczywistością pozaludzką. Pierwsze to: Praca stworzyła człowieka. Engels będzie pisał o roli pracy w procesie ucłowieczania małpy. Marks uważa, że przemoc jest akuszerką każdego starego społeczeństwa brzemiennego nowym. Wreszcie w swoich słynnych *Tezach o Feuerbachu* pisze najpierw, polemizując z Feuerbachem: „Ale istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych”, zaś w ostatniej: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat: idzie jednak o to, aby go zmieniać” Oddajmy głos H. Arendt:

Żadne z tych twierdzeń nie jest zrozumiałe samo przez się. Każde z nich zyskuje swój sens przez to, iż przeczy pewnej tradycyjnie przyjętej prawdzie, której wiarygodność aż do epoki nowożytnej była niepodważalna. Zdanie praca stworzyła człowieka oznacza, po pierwsze, że to praca, a nie Bóg, stworzyła człowieka; po drugie oznacza, że to człowiek, na tyle, na ile jest istotą ludzką, stworzył się sam, że jego człowieczeństwo jest wynikiem jego własnego działania; po trzecie, że tym, co odróżnia człowieka od zwierzęcia, jego *differentia specifica*, nie jest rozum, lecz praca, że nie jest on *animal rationale*, lecz *animal laborans*, i po czwarte, że to nie rozum, dotąd najwyższy atrybut człowieka, ale praca, tradycyjnie najbardziej pogardzana czynność ludzka, jest tym, co stanowi o jego człowieczeństwie. W ten oto sposób Marks kwestionuje tradycyjnego Boga, tradycyjną ocenę pracy oraz tradycyjną gloryfikację rozumu. (...) Stwierdzenie, że przemoc jest akuszerką dziejów oznacza, iż ukryte siły rozwoju ludzkiej wy-

twórczości, na tyle, na ile są zależne od swobodnego i świadomego działania ludzkiego, ujawniają się jedynie przez przemoc wojen i rewolucji<sup>22</sup>.

Dodajmy, że rozumienie człowieka jako „całokształtu stosunków społecznych” wyczerpuje go w analizie każdorazowej formacji społeczno-ekonomicznej, i zamyka całkowicie w immanencji, traktując jak najplastyczniejsze z tworzyw. Upadają w ten sposób wszelkie bariery, które mogłyby stanąć na drodze eksperymentowaniu na człowieku. Nie chroni już człowieka żadna wyższa instancja, która by mówiła, kim człowiek jest, dokąd zmierza, jakie jest jego przeznaczenie.

F. Nietzsche kwestionuje radykalnie platońsko-chrześcijańską tradycję przeciwstawiania tego, co dane zmysłowo i materialnie transcendentnemu światu, który stanowił miarę, miał osądzać i nadawać sens temu, co dane. Całkowite opowiedzenie się za tym światem, za życiem jako samopotęgującą się rwącą rzeką woli mocy oraz destrukcja tamtego świata, nieba idei jako przejawu iluzji i słabości jawi się dla Nietzschego jako przewartościowanie wszystkich wartości. Jego wezwanie

Pozostańcie wierni ziemi bracia, wierni potęgą swej cnoty. Wasza miłość darząca i wasze poznanie niechaj służą ziemskiej treści (...) Nie pozwalajcież jej odlatywać od ziemi i skrzydłami o ściany wieczności łomotać<sup>23</sup>

miało być przewyciężeniem nihilizmu. Jednakże w swojej próbie „przewartościowania” myśliciel odkrył, iż to, co zmysłowe, kiedy pozbawione jest odniesienia do tego, co ponadzmysłowe i transcendentne, nieuchronnie traci swoją rację bytu.

Świat prawdziwy obaliliśmy: jakież świat pozostał jeszcze? Może pozorny? (...) Lecz nie! Wraz ze światem prawdziwym obaliliśmy także pozorny<sup>24</sup>.

Pisze A. Camus:

Powiedzieć „tak” na wszystko, to powiedzieć „tak” na zabójstwo (...) Nietzsche jest tym, czym sądził, że jest: najbardziej wyostrzoną świadomością

---

<sup>22</sup> H. Arendt, *Tradycja a epoka nowożytna*, [w:] *Między czasem minionym a przyszłym*, s. 34.

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, s. 89.

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1909–1910, s. 30.



mością nihilizmu. Decydujący krok, jaki za jego sprawą uczynił duch buntu, polega na tym, że od negacji ideału przeszedł do sekularyzacji ideału. Skoro zbawienie człowieka nie jest w Bogu, należy go szukać na ziemi. Skoro świat nie jest kierowany, człowiek od chwili, gdy godzi się na świat, powinien nadać mu kierunek: ku człowieczeństwu wyższego rzędu. Nietzsche domagał się kierowania przyszłością ludzką. Zadanie rządzenia ziemią przypadnie nam w udziale.

I na innym miejscu:

Zbliża się czas, kiedy trzeba będzie walczyć o panowanie na ziemi, i ta walka będzie prowadzona w imię zasad filozoficznych. Oznajmił w ten sposób wiek XX. Ale jeśli go oznajmił, to znaczy, że wiedział o logice wewnętrznej nihilizmu i wiedział, że jednym z jego rezultatów jest imperium. Tym samym przygotowywał to imperium<sup>25</sup>.

Mocnym przeświadczeniem wpisanym w tradycję europejską jest przekonanie o skończoności człowieka i wynikających stąd ograniczeniach. Wyrazem tego jest zmienność, jakiej podlega człowiek. Istota ludzka jest przeniknięta czasem, niejako niesiona przez czas. Aby w zmiennej czasowości zachować tożsamość, musi uchwycić się tradycji. To dzięki niej przeszłość jest aktualna w terażniejszości, a terażniejszość będzie aktualna w przyszłości. Tradycja jawi się w tej perspektywie jako sposób wiązania ekstaz czasowych. Nie tyle cofa się ku przeszłości ile wzbogaca terażniejszość i broni ją przed wygaśnięciem, jakie w przeciwnym razie byłoby naturalnym następstwem przemijania czasu. Jest ona, jak pisze jeden z myślicieli

stałym punktem zmieniającego się świata, nieruchomym ośrodkiem wszelkiego ruchu, największym zbliżeniem do wieczności w czasie<sup>26</sup>.

Z rozumienia człowieka jako istoty skończonej, przepojonej czasem wyłania się postulat poszukiwania prawdy o istocie ludzkiej poprzez nieustępliwe pytanie „skąd?” i „dokąd?” Pytanie „skąd?” odsyła do przeszłości niepamiętnej, do Bożego przesłania, obietnicy (Objawienia), które dzięki tradycji obecne jest w terażniejszości, a które z racji rewolucyjnego potencjału obietnicy (nowego nieba i nowej ziemi), kieruje ku radykalnej przyszłości (wieczności), owego

---

<sup>25</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, Oficyna literacka 1984, s. 89.

<sup>26</sup> James P. Mackey, *Tradycja i zmiana w Kościele*, przeł. M. Wierzbicka, Warszawa 1974, s. 269.

„dokąd” człowieka, jako topos jego ostatecznego spełnienia. Stąd można się zgodzić z J. Moltmanem, który powiada: „Tradycja jest przesłaniem skierowanym w przód, ku temu, co nowe w obiecanej przyszłości”, oraz: „Ewangelia jest obietnicą i jako obietnica jest zadatkiem obiecanej przyszłości”<sup>27</sup>. Nieustępliwość tych pytań świadczy o rozumności człowieka. Społeczeństwo, jak przyznaje L. Kołakowski, które chciałoby żyć z buntu przeciw tradycji, skazuje się na zagładę. Posłuchajmy na koniec wypowiedzi twórcy tzw. antropologii teologicznej, katolickiego teologa, K. Rahnera:

Człowiek jest duchem, to znaczy, że jego życie upływa w nieustannym sięganiu po absolut, w otwarciu wobec Boga. Tylko to czyni zeń człowieka: to, że zawsze znajduje się na drodze wiodącej ku Bogu, bez względu na to, czy sobie to uświadamia i czy sobie tego życzy, czy też nie. Człowiek jest na zawsze nieskończoną otwartością wobec Boga tego, co skończone<sup>28</sup>.

### **Uniting Reason and Unreason of Breach (Enlightened Middle Ages and Little Enlightened Enlightenment) Summary**

Tradition and innovation are dialectically interrelated. On the one hand they are contradictory, but on the other they are mutually related. In Max Scheler's term man is *bestia cupiditissima rerum novarum*. This creature, desirous of new things, is immersed in time. To preserve his identity in the changing transitoriness he must hold to tradition. It is tradition that keeps the past up-to-date and will update the present in the future. Tradition appears in this perspective as a way of uniting ecstasies of time, not so much retreating towards the past, but enriching the present and protecting it against expiry. Tradition gives meaning to innovation, while innovation is possible owing to tradition.

---

<sup>27</sup> Cyt. za: J. Pieper, *O trudnościach wiary – dzisiaj*, przeł. T. Kononowicz, P. Waszczenko, Warszawa 1994, s. 135-136.

<sup>28</sup> Cyt. za: K. Dorosz, *Maski Prometeusza*, s. 102.