

ZBIGNIEW DROZDOWICZ\*

## Standardy racjonalności w sferze *sacrum* i w sferze *profanum*\*\*

Było i jest kwestią dyskusyjną, gdzie się racjonalność zaczyna i gdzie się kończy, oraz jakie może ona i powinna przybierać formy wyrazu. Jest natomiast kwestią bezdyskusyjną, że dążenie do niej stanowiło i stanowi jeden z najistotniejszych celów ludzkich działań. Jest również kwestią bezdyskusyjną, że jedną z tradycyjnie wyznaczanych granic między różnie pojmowanymi formami racjonalności, oraz między racjonalnością i irracjonalnością przebiegała między jej występowaniem w sferze *sacrum* oraz jej występowaniem w sferze *profanum*. Wyznaczanie tej granicy nie zawsze oznaczało, że pojawiające się w tych różnych sferach typy racjonalności nie mogły, czy też nie powinny mieć żadnych punktów zbieżnych. Wprawdzie takie podejście do racjonalności w kulturze europejskiej również się pojawiło, ale miało stosunkowo niewielu zwolenników. Szybko się zresztą okazało, że jest ono nie tylko trudne do obrony, ale także do konsekwentnego realizowania w myśleniu i praktycznym działaniu. Niemal u każdego z jego zwolenników można znaleźć próby łączenia pewnego *sacrum* z pewnym *profanum*.

W rozważaniach tych odwołuję się do kilku takich przykładów stanowienia standardów racjonalności, w których wprawdzie rozróżnia się sferę *sacrum* i sferę *profanum*, a nawet pod niejednym względem są one sobie przeciwstawiane, ale jednocześnie wskazuje się, że pod innym względem mogą one i powinny się dopełniać. Czasami jest to dopełnienie przez dodawanie różnych mocy do ludzkiego zmagania się z żywymi problemami. Innym razem jest to dopełnienie przez wykluczanie jednych mocy i stawianie na inne – nie tylko różniące się od tych pierwszych, ale także niemożliwe bez odwołania się do tamtych do rozpoznania i efektywnego wykorzystania. Takie dopełnianie było i jest opisywane oraz wyjaśniane zarówno przez filozofów (takich m.in. jak w okresie starożytnym Platon, a obecnie Alasdair MacIntyre i Charles Taylor), jak i przez teologów chrześcijańskich (takich m.in. jak św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, Mistrz Eckhart i Rudolf Otto).

---

\* Prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz, Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, e-mail: drozd@amu.edu.pl

\*\* Artykuł jest rozszerzoną wersją wykładu inauguracyjnego wygłoszonego przez autora na IV Międzynarodowym Kongresie Religioznawczym (Gdynia, 17-19 czerwca 2015 r.)

### Dawniejsze tradycje w standaryzacji racjonalności

W przypomnieniu tych tradycji wyjdę od Platona – filozofa uznawanego nie bez racji za prekursora tego wszystkiego, co zwykle się łączy z tymi standardami racjonalności, które przeciwstawia się potocznemu myśleniu i potocznym wierzeniom, oraz w których następuje odwoływanie się do takiej szczególnej władzy umysłu, jaką stanowi intelekt i artykułuje się takie jego zdolności, do których zrozumienia potrzeba ponadprzeciętnych kwalifikacji filozoficznych. Znaczący jego poglądów twierdzili i twierdzą, że mamy w nich do czynienia nie z jednym, lecz co najmniej z dwoma istotnie różniącymi się standardami racjonalności. Oba pozostają przy tym w związku ze specyficznym pojmowaną przez niego religią i religijnością.

Na ich występowanie u Platona zwracał uwagę już autor *Żywotów i poglądów słynnych filozofów* Diogenes Laertios, pisząc, iż Platon „uważał, że mądrość w znaczeniu najbardziej właściwym jest wiedzą o rzeczach poznawalnych umysłem i rzeczywiście istniejących, wiedzą o bogu i o duszy odłączonej od ciała. Tę mądrość właściwą nazywał też filozofią, którą określał jako dążenie do boskiej mądrości. Na ogół jednak mądrością była dlań także wiedza oparta na doświadczeniu, tak np. nazywa mądrym rzemieślnika”<sup>1</sup>. Wychodzi na to, że u Platona pierwsza z tych mądrości (racjonalności) zorientowana jest na to, co absolutne i wyłącznie umysłowe (duchowe), natomiast druga na to, co względne i po części umysłowe, a po części zmysłowe (cielesne).

Za takim rozróżnieniem tych mądrości (racjonalności) opowiada się m.in. Giovanni Reale. Różnice między tymi dwoma standardami racjonalności wyznaczać mają kategorie *mitu* i *logosu*. Jego zdaniem, „Platon docenia «mit» obok «logosu» i poczynając od *Gorgiasza* aż do późnych dialogów przyznaje mu bardzo wielkie znaczenie”. Ten znawca filozofii Platona twierdzi również, że „problem ten da się rozwiązać tylko wtedy, kiedy ukaże się racje, które skłoniły Platona do powrotu do mitu. Racji tych można się dopatrywać w tym, że Platon dostrzegł wartość niektórych podstawowych tez orfizmu i jego tendencji mistycznej, a ogólnie w tym, że poczynając od *Gorgiasza*, u Platona zdecydowanie wybija się religijny składnik jego myśli. Jednym słowem, mit u Platona odradza się nie tyle jako ekspresja *fantazji*, ile raczej jako wyraz tego, co moglibyśmy nazwać *wiarą* (Platon używa w *Fedonie* słowa *nadzieja* ...). Platoński dyskurs filozoficzny dotyczący niektórych tematów eschatologicznych w większości dialogów, poczynając od *Gorgiasza*, staje się faktycznie swoistą formą rozumnej wiary: mit szuka *wyjaśnienia w logosie*, a logos *dopełnia się w micie*”<sup>2</sup>. Dla zrozumienia tej wiary istotne znaczenie

<sup>1</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, s. 186 i d.

<sup>2</sup> „Sile «wiary», która wyraża się w micie, Platon powierza niekiedy zadanie przeniesienia i podniesienia ducha ludzkiego do wyższych kręgów i w sfery wyższego oglądu, do którego czysty rozum dialektyczny sam z trudem dochodzi, które jednak może wziąć w posiadanie drogą pośrednią.

ma zarówno platońska nauka o Demiurgu (który okazuje się „najlepszym z bytów rozumnych» i «najdoskonalszą z przyczyn»), jak o kosmosie (który za sprawą owego Demiurga okazuje się sferą rozumności, duchowości, jedności, inteligibilności, współmierności oraz porządku).

Trzeba przy tym dodać, że owa rozumność (racjonalność) nie ma, a przynajmniej mieć nie powinna nic wspólnego z pospolitymi „widziadłami”, czy takimi „głupstwami”, jakimi było w przekonaniu tego filozofa m.in. wieszczbiarstwo. W *Timajosie* stwierdza on m.in., że „żaden rozumny człowiek nie ma nic wspólnego z wieszczbiarstwem (...), chyba tylko we śnie, kiedy władza jego rozumu jest skrępowana, albo skutkiem choroby, albo w niego bóg wstąpił i jakieś zboczenie wywołał. Dopiero na to trzeba rozumu, żeby zrozumieć, przypominając sobie słowa wypowiedziane w natchnieniu wieszczym, albo w nawiedzeniu bożym, we śnie lub na jawie, i co się pokazało w widzeniu, wszystko to rozebrać na rozum, co to właściwie oznacza i dla kogo ...”<sup>3</sup>. Wynika z tego, że Platon po pierwsze odróżnia religijność mitologiczną od religijności *Logosu*, i obu przypisuje racjonalny charakter (jednak są to istotnie różniące się typy racjonalności), po drugie oba typy religijności odróżnia od religijności „wieszczbiarskiej” i tej odmawia racjonalności (rozumności).

Filozof ten nie pozostawia wątpliwości, że powinno się odejść od religijności wieszczbiarskiej i przejść albo do religijności mitycznej, albo religijności *Logosu*, a najlepiej – najpierw do pierwszej, a następnie do drugiej, a na końcu połączyć je ze sobą *dialektycznie*. W *Państwie* Platon stwierdza: „Kto potrafi widzieć całość jest dialektykiem, kto nie potrafi nie”. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że dialektyka uznana została przez niego za najwyższą formę racjonalności – przewyższającą nawet tak zracjonalizowaną naukę jak logika<sup>4</sup>. Z logiką, a także z arytmetyką, geometrią i astronomią, dialektyka ma ten sam rdzeń – stanowi go przejawiający się w różnych „wcieleniach” i znaczeniowych odcieniach *Logos*. Stąd owa platońska dialektyka może i powinna przybierać różne formy.

O jej formie najwyższej – prowadzącej od tego, co stanowi wielość, do tego, co stanowi jedność – Platon napisał, że jest ona „metodą mądrej rozmowy, idącej tą drogą, że założenia rozbiera i odnosi do początku samego, aby się umocnić”, oraz że „zdolny

---

Kiedy indziej natomiast, gdy rozum dotarł już do swych najdalszych granic, sile mitu Platon powierza zadanie wyjścia w sposób intuicyjny poza te granice, by w ten sposób ukoronować i dopełnić wysiłek rozumu, podnosząc ducha do oglądu albo przynajmniej do dążenia ku transcendencji”. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, Lublin 2005, s. 65 i n.

<sup>3</sup> Por. Platon, *Timajos*, [w:] *Dialogi*, t. II, Kęty 2002, s. 724.

<sup>4</sup> „(...) ta ostatnia jest raczej teorią rozumowania, rozumowania dyskursywnego, teorią myśli racjonalnej, dialektyka jest sztuką stosowania w dyskusji reguł logicznych. (...) Logika jest teorią statyczną, dialektyka jest umiejętnością dynamiczną”. Por. K. Leśniak, *Platon*, Warszawa 1968, s. 54.

do mądrej rozmowy jest ten, kto chwyta ściśle istotę każdej rzeczy”. Jest to forma dialektyki wstępującej, to znaczy stosującej metodę *synoptyczną*. Dialektykiem jest jednak również ten, kto stosuje metodę zstępującą – wychodzi on od tego, co stanowi jedność i dochodzi do różnych wielości. W *Filebie* wyjaśnia, że „ta jedność, utożsamiana w rozważaniach z wielością, kręci wszędzie i wkrada się w każdą myśl zawsze; i dawniej, i teraz. To nigdy nie ustanie i to się nie zaczęło teraz, tylko to jest, jak mi się zdaje. Taki nieśmiertelny i nie starzejący się stan samych naszych myśli”. Jednak „trzeba przyjmować, że jakieś takie jedności istnieją naprawdę”, oraz badać „jakim sposobem one istnieją, choć każda z nich jest jedna i zawsze ta sama, i ani powstać nie może, ani giąć. To jednakże każda jest jak najmocniej tą właśnie jedną jednością”<sup>5</sup>.

Do standardów racjonalności wykreowanych i stosowanych przez Platona nawiązywał w późniejszym okresie m.in. Aureliusz Augustyn (św. 354–439). W swoich *DIALOGACH FILOZOFICZNYCH* daje on nie tylko świadectwo gruntowanej znajomości poglądów tego filozofa, ale także losów założonej przez niego Akademii Ateńskiej. W dialogu *Przeciwko Akademikom* krytykuje on przedstawicieli nowych Akademii za to, że odeszli od tego, czego nauczał sam Platon. Zaprowadzić ich to miało na bezdroża sceptycyzmu, to znaczy takiej postawy i takich poglądów, które wyrażają się w przekonaniu, że człowiek nie jest w stanie osiągnąć niczego pewnego<sup>6</sup>. Zdaniem Augustyna, Platon nie tylko nie był sceptykiem, ale także był mądrzejszy od sceptyków, a nawet „najmądrzejszym i najbardziej uczonym filozofem swoich czasów”. Wprawdzie w podsumowaniu do tego dialogu pojawia się sugestia, iż Platon ujawnił swoją wielkość przede wszystkim w poznaniu rozumowym, zaś do poznania prowadzi nie jedna, lecz dwie drogi, to znaczy rozumu i wiary, to jednak Augustyn równocześnie zapewnia, że wiedza, którą osiąga się przez subtelne rozumowania i którą znajduje w Akademii Platona, „nie sprzeciwia się naszej wierze”.

Włożył zresztą sporo intelektualnego wysiłku w to, aby przekonać chrześcijańskiego czytelnika, że nie sprzeciwia się ona jego wierze. Powiedzmy jednak wyraźnie: wyłaniający się z tych rozważań Platon różni się nie tylko od poglądów platoników z nowych Akademii, ale także ze starej. W ujęciu Augustyna prezentuje on wprawdzie wielką mądrość (rozumność), ale zawdzięcza to nie tyle swojemu rozumowi, co zwróceniu się ku takiemu Wszechrozumowi, jakim jest w przekonaniu tego Ojca Kościoła Bóg chrześcijański. W dialogu *O porządku* przekonywał, że wszystko, co istnieje, dowodzi istnienia Boga, oraz konieczności zwrócenia się ku Bogu i szukania w Nim zarówno owej platońskiej pierwszej racji, jak i wyjaśnienia jedności w różnorodności – „Jeśli ktoś powie, że to zbyt dużo, to powiem jeszcze mniej: niech (ktoś) pozna dobrze albo samą naukę

<sup>5</sup> Platon. *Fileb*, [w:] *DIALOGI*, t. II, wyd. cyt., s. 582 i in.

<sup>6</sup> Por. Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, [w:] *DIALOGI FILOZOFICZNE*, Warszawa 1953, s. 85 i in.

o liczbach, albo dialektykę. A jeżeli także i to wyda się nieskończonym trudem, to zadowolę się przynajmniej dokładną wiedzą o znaczeniu jedności w liczbach, pomijając już najwyższe prawo i najwyższy porządek wszechrzeczy (...). Te wiadomości zawiera w sobie już sama filozofia i ona to właśnie nie odkryje nic więcej ponad istotę jedności, czyniąc to wszakże w sposób znacznie bardziej głęboki i boski. Wyłaniają się w niej dwa zagadnienia: pierwsze dotyczy duszy, drugie – Boga. Pierwsze pozwala mu poznać samych siebie, drugie – źródło naszego pochodzenia. (...) Taki jest porządek studiów, które wiodą ku mądrości, i dzięki niemu to człowiek staje się zdolny zrozumieć porządek rzeczy, to znaczy rozróżnić dwa światy i samego Ojca wszechświata, którego dusza zna tylko tak, że wie, w jaki sposób Go nie zna”<sup>7</sup>.

Zarówno te, jak i inne wypowiedzi Augustyna przekonują, że Platona i platonizm traktował on jak ważny etap na drodze człowieka dążącego do prawdziwej mądrości (racjonalności), a jego naukę o liczbach i dialektykę, jako stopnie prowadzące do tego celu. Nie ulega jednak również wątpliwości, że prawdziwą mądrość (racjonalność) uzależniał nie tylko od tego, co jest lub może być znane (co dusza wie), ale także, a nawet przede wszystkim od tego, co jest nieznanne i nie może być znane – co najwyżej, „dusza wie, w jaki sposób Go nie zna”. Jest w tym wprawdzie coś z platońskiej dialektyki, ale dialektyka augustyńska w istotnym stopniu różni się od tamtego pierwotnego wzoru.

W okresie średniowiecza do dialektyki Augustyńskiej nawiązywali różni teolodzy, w tym ci, których zalicza się do chrześcijańskich mistyków. Tym, co ich łączyło było poszukiwanie drogi do osiągnięcia tak upragnionej przez nich *unio mystica* – zjednoczenia z Bogiem, czy też – jak mówili niektórzy z nich – „przytulenia duszy ludzkiej do Boga”. Wspólna dla nich pozostawała: a. wiara w możliwość owego zjednoczenia czy też „przytulenia”; b. doświadczanie religijne polegające na przeżywaniu tego kontaktu w taki sposób, jakby Bóg był bardzo blisko, oraz c. czynienie z tego doświadczenie jedynego autentycznego źródła wiary i wiedzy<sup>8</sup>. Różniło ich natomiast postrzeganie owej drogi oraz postrzeganie środków, które mogły być pomocne w postępowaniu z nią. Przykładowo: według Bernarda z Clairvaux (św. 1090-1153) takimi środkami miała być miłość i pokora. W traktacie teologicznym *O stopniach pokory* wyróżnił aż dwanaście takich stopni. Osiągnięcie ostatniego z nich nie oznacza wprawdzie znalezienia się w bezpośredniej bliskości Boga, lecz zaledwie na pierwszym stopniu autentycznej prawdy; a prawda ta to poznanie własnej nędzy. Dopiero w tym momencie rozpoczyna się właściwa wędrówka pokornego chrześcijanina, tj. wędrówka drogą miłości. W trak-

<sup>7</sup> Św. Augustyn, *O porządku*, [w:] *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 219 i n.

<sup>8</sup> Por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997, s. 22 i d.

tacie *O umiłowaniu Boga* starał się on wykazać, że miłość ta powinna sprawiać swoistą przemianę ludzkiej duszy, tj. jej przebóstwienie. Nie tylko głęboko wierzył w możliwość takiego przebóstwienia, ale także w to, iż go osobiście doświadczył lub raczej doświadczał – bo nie jest to stan, który raz osiągnięty zapewni duszy trwałą *unio mystica*.

Inaczej tę drogę i środki postrzegał i przedstawiał Johannes Eckhart (1260–1327), nazywany Mistrzem Eckhartem. Ten gruntownie wykształcony (w uczelniach w Kolonii i w Paryżu) oraz intelektualnie wyrafinowany dominikanin nie zawahał się wyprowadzić najdalej idących konsekwencji z tych elementów chrześcijańskiej doktryny, które doprowadziły go do mistycyzmu intelektualistycznego<sup>9</sup>. Był za to podziwiany przez jednych i potępiany przez innych. W ogłoszonej w 1329 r. przez pap. Jana XXII bulli *In agro diminico* przypisuje mu się 28 tez, z których 17 uznaje się za heretyckie, natomiast 11 za „źle brzmiące”.

Już w pierwszej z nich mówi się nie o boskiej mocy, lecz o boskiej niemocy, a ściślej o tym, że „Bóg nie mógł na początku uczynić świata, gdyż nic nie może działać, zanim zaistnieje...”. Stąd teza druga: „świat istniał od nieskończoności”<sup>10</sup>. Heretycko lub „źle brzmi” również jego teza, że „ten kto bluźni samemu Bogu, chwali Boga”. Z punktu widzenia kościelnych autorytetów „źle brzmiała” także teza, iż Bóg jest ponadistotową Nicością, lub też – co na to samo mu wychodzi – tak doskonale czystą Mądrością, że nie przysługuje jej nic innego poza mądrością. Wynika z niej bowiem, że „Bóg jest bezimienny” i „nikt nie może Go wyrazić ani pojąć (...) Jeśli powiem: «Bóg jest dobry» – nie będzie to prawdą. To raczej ja jestem dobry (...) Jeśli dalej powiem: «Bóg jest mądry», nie będzie to prawdą: ja jestem mądrzejszy niż on” itd. Jest to oczywiście tylko próbka sposobu myślenia i mówienia Mistrza Eckharta o Bogu.

Źle brzmią również te jego tezy, w których mówi się o człowieku. Zgadzał się on wprawdzie z nauką Ojców Kościoła, że człowiek pochodzi od Boga i jest podobny do Boga. Jednak wyjaśniając sens owego pochodzenia i podobieństwa, twierdził, że „przekształcamy się całkowicie w Boga i w Niego zmieniamy”, że „Bóg sam czyni mnie niejako jednym z sobą, a nie tylko czymś podobnym”, że „cokolwiek mówi Pismo święte o Chrystusie, to również wszystko się sprawdza w każdym dobrym i bożym człowieku”, że „ponieważ Bóg w pewien sposób chce, żebym grzeszył, przeto i ja nie chciałbym, żebym nie był popełnił żadnych grzechów”, że „nie przynosimy owocu zewnętrznych dzieł, które nie czynią nas dobrymi, lecz dzieł wewnętrznych, które Ojciec, przebywając w nas, czyni i sprawia”. W każdym z tych stwierdzeń można znaleźć jakieś elementy *unio mystica*.

<sup>9</sup> Takim mianem określa tę mistykę m.in. Joseh Sudbrack. Por. J. Sudbrack, *Mistyka*, Kraków 1996, s. 37 i d.

<sup>10</sup> Por. *Meister Eckharts Deutsche Predigten und Traktate*, Leipzig 1983, s. 413 i d.

Rudolf Otto (1869–1937) znalazł w nich oraz w innych tezach Mistra Eckharta coś więcej, bowiem zarówno przejaw najczystszej wiary chrześcijańskiej, jak i najczystszej świętości oraz racjonalności. Warto nieco uważniej przyrzeć się zarówno temu rozumieniu świętości, jak i tej rekonstrukcji racjonalności. Wskazuje się w niej bowiem na występowanie świętości i racjonalności w tych formach religijności, do których w różnym czasie i z różnych względów zgłaszano istotne zastrzeżenia. Trzeba jednak powiedzieć wyraźnie już na wstępie, że jest to jedynie w części historyczna rekonstrukcja sposobu myślenia i wypowiedania się Mistra Eckharta. W części jest to natomiast filozoficzna konstrukcja (konceptualizacja) Rudolfa Otto, bazująca na przejmowanych przez niego filozoficzno-religijnych założeniach.

Założenia zostały jasno przedstawione w jego rozprawie pt. *Świętość*. Już w jej podtytule mówi się o „elementach irracjonalnych w pojęciu bóstwa i ich stosunku do elementów racjonalnych”. Natomiast w rozdziale wprowadzającym – zatytułowanym: *Element racjonalny i irracjonalny* – jej autor próbuje w miarę jednoznacznie wskazać różnicę między tymi elementami. W świetle tego ujęcia, „jeśli jakiś przedmiot, który da się pomyśleć w sposób wyłącznie pojęciowy, nazwiemy *racjonalnym*, to istotę bóstwa oznaczoną tymi orzecznikami będziemy musieli określić jako coś racjonalnego i uważać religię, która je uznaje i podtrzymuje za religię racjonalną. Tylko dzięki niej możliwa jest wiara jako przekonanie wyrażone w jasnych pojęciach w przeciwieństwie do czystego uczucia”<sup>11</sup>. Przeciwwstawienie jasnych pojęć czystemu uczuciu stanowi jedną z możliwości odróżnienia elementu racjonalnego od elementu irracjonalnego w religii.

Taką możliwość odróżnienia tych elementów daje również uznawanie cudu. „Twierdzenie, że racjonalizm jest zaprzeczeniem cudu i że jego przeciwieństwem jest uznanie cudu, jest oczywiście fałszywe, albo co najmniej powierzchowne. Przecież będąca w obiegu teoria cudu jako przypadkowego przerwania łańcucha przyczyn naturalnych przez istotę, która sama ten łańcuch ustanowiła, a więc musi być jej władcą, jest w najwyższym stopniu racjonalna”. Inaczej mówiąc, cud w obiegowym pojmowaniu jest czymś, czego nie da się wpisać w łańcuch przyczyn naturalnych. (...) Podobnie jest z pojęciami – *Boga, pobożności, mitów, a nawet mistycznych ekscesów*”.

W religioznawstwie – traktowanym przez Otto jako nauka o zjawiskach (fenomenach) religijnych – chodzi oczywiście nie o potoczne czy też obiegowe pojęcia, lecz przede wszystkim o pojęcia kategorialne – takie m.in. jak tytułowa *świętość*. W pierwszej kolejności trzeba zatem odpowiedzieć na pytanie, co może, a czego nie może (pod groźbą irracjonalności) ono oznaczać? Jego zdaniem, nie może ono, a nawet nie powinno, oznaczać ani czegoś wyłącznie moralnego, ani też czegoś wyłącznie niewysłowionego. Może natomiast i powinno oznaczać coś bardziej pierwotnego od moralności i nie-

<sup>11</sup> Por. R. Otto, *Świętość*, Warszawa 1999, s. 5 i d.

wysłowności. Owo „coś” Otto proponuje nazywać *numizмум* (od kantowskiego pojęcia *numen* – istota rzeczy, rzecz sama w sobie).

Pojęcia tego nie da się ściśle zdefiniować, ale da się nim racjonalnie operować, oraz da się określić to, co ono oznaczało i ma oznaczać; a oznaczało i ma oznaczać: *numismum I*, czyli „uczucie «zależności stworzenia»”, jako odbicie w samopoczuciu uczucia nastawionego na przedmiot numityczny”; oraz *numismum II*, czyli *mysterium tremendum*, to znaczy „uczucie zależności stworzenia, które pogrążone jest we własnej nicości i przemijaniu wobec tego, co jest ponad wszelkim stworzeniem”. To drugie – rozpatrywane „w najniższym i najgłębszym odruchu uczucia religijnego” – oznacza „pełną grozy tajemnicę”, natomiast rozpatrywane jako element jaźni (świadomości) oznacza „spokojny nastrój głębokiego skupienia”. Z kolei w grozie (w *tremendum*) może zarówno oznaczać strach („*Tremor* jest sam w osobie tylko strachem”), jak i coś więcej niż tylko strach, bowiem ten rodzaj szczególnej bojaźni, który w języku hebrajskim nazywany jest *hikdisz* („Słowo to oznacza «uświęcanie się w sercu swoim»”).

Zasadnicza część tego dookreślenia pojęcia *numizмум* idzie nie tyle w kierunku semantycznym, co psychologicznym. Otto wskazuje w niej bowiem na takie elementy racjonalne (mające swoje *racje*) jak „uczucia numityczne” (takie np. jak demoniczny lęk, który jest cechą tzw. religii ludów prymitywnych), czy tajemnicze skłonności do jego przezwyciężania i przesuwania tych uczuć na wyższe stopnie i formy rozwojowe („Widać to np. w sile i podniecie, jaką także na wysokich szczeblach ogólnego wykształcenia jaźni wciąż jeszcze wywołują opowiadania z dreszczykiem o zjawach i upiorach”)<sup>12</sup>. Pojawiają się w niej również elementy biblijne (zarówno staro..., jak i nowotestamentowe) oraz filozoficzne.

Zarówno na końcu, jak i w poszczególnych fragmentach tych analiz problemem podstawowym jest wskazanie różnicy między tym, co w owym *numinosum* można i trzeba uznać za *racjonalne*, oraz tym, co można i trzeba uznać za *irracjonalne*. W niektórych przypadkach „mamy do czynienia nie z właściwym racjonalnym pojęciem, lecz tylko z pojęciopodobnym odpowiednikiem, z idiogramem albo ze wskazującym znakiem szczególnego elementu uczuciowego w przeżyciu religijnym (np. wówczas, gdy mowa jest o racjonalno-etycznych elementach boskiej sprawiedliwości w odpłacaniu i karaniu za uchybienia moralne”). Komplikuje to oczywiście i utrudnia ujmowanie i przedstawianie *numizмум* w kategoriach *racjonalne* – *irracjonalne*.

Skłania to jednak również tego badacza *świętości* do uchylania kolejnych zasłon owego *mysterium tremendum* lub też – co w tym przypadku na to samo wychodzi –

<sup>12</sup> „Uczucie *numityczne* na swoich wyższych stopniach różni się bardzo od uczucia demonicznego lęku, ale także i tu daje o sobie znać jego pochodzenie i pokrewieństwo. Nawet tam, gdzie już dawno wiara w demony wzniosła się do wiary w bogów, dla uczucia bowiem jako *numina* zachowują w sobie coś upiornego ...” (tamże, s. 22).



wskazywania i dookreślania jego kolejnych podkategorii – takich np. jak *numinosum III* (kategoria ta dotyczy „hymnów numinotycznych”, opiewających „z niezwykłą siłą i wspaniale «chwałę Boga»”), *numinosum IV* (dotyczy ona *fascinās*, to znaczy tego, co jest w czymś „szczególnie *pociągające*, *czarujące*, *fascynujące* i co razem z odpychającym elementem *tremendum* wchodzi w osobliwy kontrast-harmonię”), czy *numinosum V* (dotyczy niesamowitości i łączone jest z tym, co „złe i imponujące, straszliwe i osobliwe, dziwne i godne podziwu, wywołujące lęk i fascynujące, boskie i demoniczne”). W każdym z tych elementów można wskazać na to, co w nich jest racjonalne oraz na to, co w nich jest irracjonalne. Przykładowo: w *fascinās* „racjonalne wyobrażenia i pojęcia, które idą równolegle do tego irracjonalnego elementu *fascinās* oraz go schematyzują, to miłość, litość, miłosierdzie, chęć okazywania pomocy: wszystkie naturalne elementy ogólnego doświadczenia duchowego, tylko że pomyślane jako istniejące w najwyższym stopniu. Ale aczkolwiek te elementy są tak ważne dla przeżycia religijnej szczęśliwości, nie wyczerpują go całkowicie. Podobnie jak religijna nieszczęsność – jako przeżycie gniewu – kryje w sobie głęboko irracjonalne elementy, tak też jest z jej przeciwieństwem, z religijną szczęśliwością. Uszczęśliwianie jest czymś więcej, czymś o wiele więcej niż naturalnym stanem nadziei, ufności, uniesienia miłosnego...”<sup>13</sup>.

W tych analizach głębokiej religijności Otto odwołuje się zarówno do przedchrześcijańskich, jak i chrześcijańskich wierzeń oraz praktyk religijnych. Przynajmniej niektóre z nich posiadają nie tylko swoje *fascinās*, ale także swoich *fascinatis*, to znaczy tych, których ona fascynuje. Należy do nich m.in. Mistrz Eckhart. W *Świętości* znaczenie tej postaci dla kultury Zachodu jest zaledwie zasygnalizowane. Natomiast w rozprawie pt. *Mistyka Wschodu i Zachodu* jest on przedstawiany jako jedna najbardziej znaczących postaci w kulturze Zachodu<sup>14</sup>. Rozprawa ta ma jednak nie jedną, lecz dwie postacie

<sup>13</sup> „To «coś więcej» ma swoje stopnie przygotowawcze sięgające głęboko w historię religii. Jest zresztą bardzo prawdopodobne, że uczucie religijne na pierwszych stopniach swego rozwoju wybucha przede wszystkim tylko jednym ze swych biegunów, a mianowicie tym *odpychającym*, i początkowo przybrało postać demonicznego lęku” (tamże, s. 44).

<sup>14</sup> „Twierdzimy otóż, że w mistyce faktycznie dochodzą do głosu namiętne, pierwotne motywy ludzkiej duszy, które jako takie są w równej mierze niezależne od klimatu, stron świata lub rasy i które wskazują na doprawdy zdumiewające, wewnętrzne pokrewieństwo sposobu myślenia i przeżywania u ludzi. Poza tym jednak uznajemy, że twierdzenie, jakoby mistyka była po prostu mistyką, zawsze i wszędzie jednaką, jest błędne, i że mamy tu raczej do czynienia z bardzo różnymi jej przejawami, podobnie jak to jest we wszystkich innych sferach życia duchowego – w etyce, w sztuce, a przede wszystkim w religii. Ponadto musimy stwierdzić, że wspomniane odmienności jako takie znowu nie są uwarunkowane przez rasę czy stronę świata, lecz mogą występować u ludzi tej samej rasy i wewnątrz tych samych kręgów kulturowych, a nawet pozostawać ze sobą w wyraźnej sprzeczności”. Por. R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, Warszawa 2000, s. 10 i d.

kultowe – tym bowiem kim był dla kultury Zachodu Mistrz Eckhart, dla kultury Wschodu był Mistrz Śankara<sup>15</sup>. Łączyć ma ich m.in. rozumienie teologii jako „nauki o zbawieniu” oraz pojmowanie „drogi zbawienia” jako „drogi poznania” („Droga do zbawienia wiedzie poprzez *poznanie*”). Natomiast różnic ma ich postrzeganie „drogi zjednoczenia z Bogiem”. „Drogę” pierwszego z nich Otto nazywa „mystyką pogrążenia się w sobie”, natomiast drugiego z nich „mystyką oglądu jedności”.

### Współczesne ujęcia standardów racjonalności

Odwolałem się tutaj do dwóch współczesnych filozofów, tj. Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a. Łączy ich nie tylko nawiązywanie do przywoływanych przeze mnie tradycji, ale także artykułowanie swoich standardów racjonalności w opozycji do tych filozofów, którzy wyznaczają kolejne etapy odchodzenia od chrześcijańskiego *sacrum* i przechodzenia do takiego *profanum*, które oznacza określanie swojej tożsamości przez odwoływanie się przede wszystkim do tego, co z tym pierwszym albo pozostaje w luźnych związkach, albo też – w najdalej idącym wariacie – nie ma z nim już nic wspólnego.

Odpowiedzią na pytania: jak do tego doszło?, oraz kto miał w tym procesie odchodzenia od chrześcijańskiego *sacrum* najbardziej znaczący udział? są m.in. *Źródła podmiotowości* Ch. Taylora. Autor tego obszernego studium nakreślił w nim coś w rodzaju wielkiego fresku przedstawiającego kreowanie w różnym okresie i przez różne osoby kultury duchowej świata zachodniego. Znacząca rola przypada w nim filozofom, przy czym w każdej epoce odgrywali oni zarówno role bohaterów pozytywnych, jak i negatywnych, a ściślej, pod jednym względem pozytywnych, natomiast pod innym negatywnych. Tak się rzecz miała m.in. w czasach starożytnych z Platonem. Zdaniem Taylora, pozytywne jest u niego m.in. „przyjęcie hegemonii rozumu nad pożądaniem. Lecz hegemonia rozumu pojmowana jest substancjalnie. Być racjonalnym oznacza mieć wizję racjonalnego ładu i ów ład kochać. (...) kluczem do tego porządku jest sama Idea Dobra. Nasze działania lub dążenia mogą być dobre jedynie dzięki swemu stosunkowi do tej ostatniej: to ów stosunek konstytuuje ich dobroć”<sup>16</sup>. W przeszłości pojawiali się tacy filozofowie, którzy w tej wizji racjonalności znajdowali drogę prowadzącą do chrześ-

<sup>15</sup> Śankara (ok. 700–750) był indyjskim mistykiem, komentatorem świętych ksiąg hinduizmu *Upa-niszad* oraz *Bhagawadgity* (przypisuje mu się autorstwo ponad 300 prac komentatorskich), teoretykiem klasycznej wedanty. Prawdopodobnie miał wielu uczniów, ale znanych jest tylko czterech z nich – Padmapada, Sureśwara, Totaka (Trotaka) i Hastamalaka.

<sup>16</sup> „Nazwijmy ten rodzaj rzeczywistości «dobrem konstytutywnym». Możemy więc powiedzieć, że dla Platona dobrem konstytutywnym jest porządek bytu, albo raczej zasada tego porządku, czyli Dobro”. Por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2012, s. 181 i d.

cijańskiego Boga oraz chrześcijańskiej wiary – Taylor zalicza do nich m.in. I. Kanta („W teorii Kanta to istota racjonalna jest dobrem konstytutywnym”)<sup>17</sup>.

Z jego wyjaśnień wynika jednak, że jak na nowożytnie standardy racjonalności „Kant nie przeszedł jeszcze całego procesu odczarowania, nie odrzucił jeszcze ostatnich pozostałości chrześcijańskiej teologii i starożytnej filozofii”. Przejść ją miał natomiast m.in. Kartezjusz, który naszą godność dostrzegał „w odwadze i jasności umysłu, z jakimi stawiamy czoło bezsensownemu wszechświatowi” lub też – co w gruncie rzeczy na to samo wychodzi – we wierze w to, że umysł ludzki „bez żadnego wsparcia wytrwa w obliczu obojętnego ogromu wszechświata i odnajdzie sens życia w zrozumieniu go i przekroczeniu w ten sposób swej bezsensownej egzystencji i bezsensownego miejsca na ziemi”. Temu postrzeganiu godności i tej wierze poświęcony jest rozdział VIII tej monografii, zatytułowany: *Oderwany rozum Kartezjusza*. Zawiera on nie tylko wskazania słabych punktów filozofii tego filozofa, ale także wskazania jej miejsca w wielkiej tradycji kultury umysłowej świata zachodniego.

Taylor twierdzi m.in., że „myśl Kartezjusza posiada wiele rysów augustyńskich” – takich jak nacisk na „radikalną refleksyjność, rola *cogito*, czy zasadnicze znaczenie dowodu na istnienie Boga”. Słabością tej filozofii ma być owo tytułowe „oderwanie rozumu” – oderwanie nie tylko od „beznadziejnie poplątanego świata i mętnego sposobu pojmowania”, ale także od tego chrześcijańskiego Boga i tej chrześcijańskiej wiary, bez których nie można wyjść z owego poplątania oraz owej mętności. U Kartezjusza oznacza to nie „zestrojenie” ludzkiego intelektu z Bogiem, lecz jego „zestrojenie” z medytującym człowiekiem, a ściślej, medytującym w taki sposób, aby owa władza umysłu mogła przejąć nad tym wszystkim, co jest lub może być przedmiotem medytacji racjonalną kontrolę. W świetle tego nowego modelu racjonalności – myśleć racjonalnie, to tyle, co „być wolnym od iluzji, która miesza umysł z materią”, lub też – co w gruncie rzeczy na to samo wychodzi – „posiąść takie rozumienie tej ostatniej, które ułatwia nadzór na nią”<sup>18</sup>. W ten sposób Taylor wykazuje, że Kartezjusz podporządkowuje rozum kontemplatywny rozumowi instrumentalnemu i przypisuje temu ostatniemu taką nadrzędną funkcję, jaką jest sprawowanie pełnej kontroli zarówno nad światem odbieranym przez zmysły, jak i światem przeżyć emocjonalnych; w świetle Kartezjańskiego modelu racjonalności „rozum panuje nad uczuciami, jeżeli potrafi utrzymać je w ich normalnej,

<sup>17</sup> Według Kanta, „motywem, który umożliwia nam życie w zgodzie z prawem, jest poczucie szacunku (*Achtung*), którego doznajemy w obliczu samego prawa, gdy pojmujemy, że wypływa ono z racjonalnej woli” (tamże, s. 184 i d).

<sup>18</sup> „Analogicznie, uwolnić się od namiętności i być posłusznym rozumowi to tyle, co poddać uczucie instrumentalnemu kierownictwu. Hegemonia rozumu nie jest już określana jako dominacja pewnej wizji, mówi się raczej jako o kierowniczym działaniu podporządkowującym sobie funkcjonalny obszar” (tamże, s. 280 i n.)

instrumentalnej funkcji”<sup>19</sup>. W podsumowaniu do tej analizy Kartezjańskiego „oderwanego rozumu” Taylor stwierdza, iż wprawdzie punkt wyjścia tego filozofa był „typowo augustyński”, to jednak w kolejnych fazach jego medytowania „przekształca się w coś innego. Bóg nie pojawia się już u korzeni mnie samego i nie jest mi bliższy niż moje własne oczy. Wręcz przeciwnie, przejście to staje się niezawodnym wnioskowaniem, prowadzącym do władz, których posiadania mogą być w zupełności pewien, do ich koniecznego źródła”<sup>20</sup>.

Dalej idącą wersję „oderwanego podmiotu” znajduje Taylor w filozofii Johna Locke’a. Określa on ją mianem „podmiotowości punktowej”, a za jej punkt wyjścia uznaje „odrzuć wszelkiej teorii zakładającej istnienie idei wrodzonych”, oraz wiążące się z tym bezpośrednio „głęboko antyteleologiczne rozumienie ludzkiej natury, które odnosiło się zarówno do wiedzy, jak i do moralności”. W ich miejsce Locke zaproponował „atomistyczną teorię umysłu” – w jej świetle, „nasze rozumienie świata zbudowane jest z idei prostych, pełniących rolę podstawowego budulca”, umysł pojmowany jest jako zdolność „konstruowania obrazów rzeczy wedle kanonów racjonalnego myślenia”, konstruowanie to „z natury rzeczy musi być przez każdy indywidualny umysł przeprowadzone samodzielnie” (teoria ta „wyklucza wpływ autorytetu”), zaś tym, co motywuje ów umysł do działania jest „przykry niepokój spowodowany brakiem jakiegoś dobra”<sup>21</sup>. Wszystko to oznaczać ma „otwarcie możliwości tworzenia siebie na nowo”. Wprawdzie „w odniesieniu do racjonalnych wytycznych takiej odnowy Locke mówi wyraźnie, że winna ona przebiegać wedle prawa danego przez Boga, które nazywa prawem natury”, a nawet twierdzi, że wiedzie ona do „najwyższej szczęśliwości”, to sprawowanie kontroli nad tą odnową spoczywa w ludzkiej, jednostkowej świadomości oraz samoświadomości (to, co „nazywamy świadomością lub samoświadomością może być wyraźnie odróżnione od swej cielesnej powłoki, oba zaś te elementy można od siebie oddzielić i łączyć na nowo w różnorodnych eksperymentach myślowych”). Swój filozoficzny sukces – mierzony m.in. ogromnym wpływem na filozofowanie w późniejszym okresie – Locke zawdzięczać miał połączeniu w jednej teorii „ideału rozumnej samood-

---

<sup>19</sup> „Aprobata instrumentalnej kontroli oznacza, że Kartezjusz ustawicznie zaleca, abyśmy skutecznie zabiegali o to, czego nam potrzeba, zachowując jednocześnie obojętność wobec rezultatów” (tamże, s. 283).

<sup>20</sup> „Dowód Kartezjański nie jest poszukiwaniem wewnętrznego spotkania z Bogiem. Nie jest również sposobem na doświadczenie wszystkiego w Bogu, Tym, co teraz napotykamy, jesteśmy raczej my sami: zdobywamy jasność i pełnię samoobecności, której wcześniej nam brakowało” (tamże, s. 294).

<sup>21</sup> „Tam, gdzie psychologowie dwudziestowieczni mówią o «nałogach», Locke mówi o «upodobaniu» rozumianym jako skojarzenie niepokoju wewnętrznego z pewnym dobrem” (tamże, s. 318).

powiedzialności” oraz „wolności i niezależności, wspieranych przez koncepcję oderwania i rozumu proceduralnego”<sup>22</sup>.

Zdaniem Taylora, kolejny znaczący krok w kierunku oderwania ludzkiego rozumu od chrześcijańskiego Boga oraz filozoficznej racjonalności od racjonalności chrześcijańskiej zrobili przedstawiciele radykalnego Oświecenia. Już w pierwszych zdaniach rozdziału poświęconego analizie ich poglądów stwierdza on, że „radykalny zwolennik Oświecenia nie potrzebował pojęcia opatrności czy ładu opatrnościowego: w każdym razie był przekonany, że go nie potrzebuje. Jego etyka oparta była wyłącznie na użyteczności. Punktem wyjścia była obserwacja, że ludzie pragną szczęścia lub przyjemności oraz braku cierpienia. Teraz jedyną kwestią była metoda maksymalizacji szczęścia”<sup>23</sup>.

Lista oświeceniowych filozofów zaliczanych przez Taylora do tych radykałów jest zróżnicowana. Figuruje na niej m.in. Helvétius („podważający zarówno pojęcie zmysłu moralnego, o którym pisał Shaftesbury, jak i wiarę Rousseau we wrodzoną dobroć”), Voltaire (stawiający m.in. pod wielkim znakiem zapytania racjonalność wiary w to, że „żyjemy w najlepszym z możliwych światów”) oraz Diderot (głoszący pochwałę takiego filozofa, który „depcząc przesady, rzeczy czcigodne i powszechnie uznane, tradycję, autorytety”, „ma odwagę samodzielnie myśleć, dochodzić najbardziej przejrzystych zasad ogólnych, badać je, podawać w wątpliwość, mieć zaufanie jedynie do własnego rozumu i doświadczenia”). Poza zasadą utilitaryzmu („która aprobeuje lub gani wszelką działalność zależnie od tego, czy wykazuje ona tendencję do powiększania czy zmniejszania szczęścia”) łączy ich: 1. „ideał odpowiedzialnego za siebie rozumu”, 2. „przekonanie, że zwyczajne samospelnienie, którego z natury pragnie (...), ma szczególne znaczenie”, 3. „ideał powszechnej i bezstronnej życzliwości”<sup>24</sup>. Dodajmy jeszcze do tego wizję 1. naturalnego ładu, który jeśli nawet był czymś wykreowanym, to z całą pewnością nie przez chrześcijańskiego Boga, 2. ludzkości, która wszystko to, co ma najlepszego, zawdzięcza kierującym się swoim własnym rozumem jednostkom, oraz 3. kultury,

---

<sup>22</sup> „On właśnie sprawił, że perspektywa ta okazała się tak wpływowa, nie tylko w wieku XVIII, ale aż po dziś dzień. (...) Można to zauważyć we współczesnych dyskusjach nad tożsamością ...” (tamże, s. 327).

<sup>23</sup> „Z tego punktu widzenia musimy zrezygnować ze sposobu wartościowania opartego na jakiegokolwiek koncepcji porządku świata, czy to wywodzącej się ze starożytności hierarchicznej konstrukcji opartej na rozumie, czy nowszej koncepcji planu opatrnościowego” (tamże, s. 597).

<sup>24</sup> „Oczywista waga i znaczenie tego ideału narzucają nam uproszczony wizerunek radykalnego Oświecenia, który, co więcej, bywa czasami postrzegany jako autoportret filozofów. (...) To jednak niezwykle jednostronny i nieadekwatny wizerunek. Nie bierze się w nim pod uwagę siły oddziaływania pozostałych dwóch dóbr życiowych, dążenia do szczęścia i życzliwości, oraz wizji natury, która się za nim kryła” (tamże, s. 601).

której tradycyjne religie i tradycyjne formy religijności mogą jedynie zaszkodzić<sup>25</sup>. W okresie Oświecenia te zasady, ideały i wizje stanowiły w całości lub w ich poszczególnych częściach elementy składowe zarówno ówczesnego deizmu, jak i materializmu (takiego np. jaki pojawia się na kartach dzieł J.O. La Mettrie'go oraz P.H. Holbacha), a w późniejszym okresie zarówno marksizmu, jak i nihilizmu (takiego np. jaki pojawia się na kartach dzieł F. Nietzschego).

Równie szeroką i głęboko osadzoną w tradycji filozoficznej retrospektywę standardów racjonalności nakreślił A. MacIntyre w swojej rozprawie zatytułowanej: *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* Podobnie jak autor *Źródeł podmiotowości* jej prekursorów znajduje on w czasach starożytnych, zaś za okres najgłębszego przełomu w pojmowaniu racjonalności oraz w wyznaczaniu jej standardów uznaje on epokę Oświecenia. Za swoiste słowo-klucz do zrozumienia charakteru i kierunków zachodzących w niej zmian uznaje on jednak nie tyle „oderwanie”, co „uzasadnianie”. Prekursorem w nadaniu temu pojęciu szczególnie istotnego znaczenia miał być nie Platon, lecz Arystoteles, natomiast najbardziej znaczącym kontynuatorem w tym zakresie był nie św. Augustyn, lecz św. Tomasz z Akwinu.

Zdaniem MacIntyre'a, Arystoteles wychodził z założenia, że „istota ludzka oddzielona od *polis* jest tym samym pozbawiona pewnych zasadniczych atrybutów istoty ludzkiej”<sup>26</sup>. Inaczej mówiąc, w arystotelesowskim ujęciu uzasadnieniem (w szerokim słowa tego znaczeniu) dla posiadania przez istotę ludzką tych atrybutów, które sprawiają, że jest ona człowiekiem, jest jej przynależność do takiej wspólnoty, jaką stanowiła w tamtym okresie grecka *polis*, tj. mające swój katalog cnót miasto-państwo. Wśród tych cnót na pierwszym miejscu Arystoteles postawił sprawiedliwość („Sprawiedliwość zajmuje więc pośród cnót pozycję kluczową”), natomiast na drugim racjonalność, przy czym jednej i drugiej przypisywał nie tylko teoretyczny, ale i praktyczny charakter („Cnoty według Arystotelesa są dyspozycjami do działania w określony sposób z określonych powodów”).

---

<sup>25</sup> Najpełniejszy wyraz ostatniemu z tych przekonań dał A.N. Condorcet w swoim *Szkicu obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* – „znajdziemy tutaj pełen obraz przemian: powszechna niewola i panowanie kłamstw szerzonych przez wykształcone warstwy społeczeństwa, przymierze despotyzmu i przesądu, równoważący tę siłę wysiłek rozumu, wspieranego przez naukę, stopniowe umacnianie jego pozycji w czasach nowożytnych, dzięki rozwojowi technologii, a zwłaszcza wynalazkowi druku” (tamże, s. 652).

<sup>26</sup> „Arystoteles używa dwóch analogii, by sformułować swój zasadniczy argument. Istota ludzka ma się tak do *polis* jak część do całości, w pewien sposób analogicznie do tego, jak ręka bądź stopa ma się do ciała, którego jest częścią, jak i tego, jak pionek w grze planszowej (...). Wyabstrahujmy pionek z danego zastosowania w grze; i on w ten sposób także pozbawiony zostaje funkcji i możliwości. Czym jest zatem to, czego pozbawiony jest człowiek, jeśli zostanie radykalnie oddzielony od życia *polis*?”. Por. A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, Warszawa 2007, s. 156 i d.

Takie pojmowanie cnoty stanowi uzasadnienie zarówno dla organizacji życia w greckiej *polis*, w tym obowiązujących w niej hierarchii społecznych („Hierarchia najlepszego *polis* to hierarchia nauczania i uczenia się, nie zaś hierarchia irracjonalnej dominacji”), jak i podziału między jej obywatelami obowiązków (takiego, aby „przechodzić od roli do roli, jako rządzony i jako ten który rządzi”), a także różnorodnych wykluczeń społecznych – takich np. jak wykluczenie z grona obywateli niewolników (według Arystotelesa, niewolnicy „ze swojej natury nie są w stanie rządzić samym sobą”), czy wykluczanie z grona rządzących kobiet („Arystoteles sądził, że kobiety nie są w stanie w wymaganym stopniu kontrolować emocji”). Krótko rzecz ujmując, „nie ma standardu zewnętrznego wobec *polis*, za pomocą którego *polis* można racjonalnie ocenić pod względem sprawiedliwości lub jakiegokolwiek innego dobra”<sup>27</sup>.

W rozdziale zatytułowanym: *Arystoteles o racjonalności praktycznej* MacIntyre stara się nie tylko pokazać, na czym polega praktyczny charakter tej racjonalności, ale także, co ją warunkuje ze strony jednostki podejmującej działanie, a warunkować ma ją m.in. posiadanie zdolności do 1. „określania konkretnej sytuacji, w której się znajduje; 2. „rozumienia, co jest dobre dla niej jako uczestnika różnych typów działań” oraz 3. „nastawienia na osiągnięcie tego, co jest bezpośrednio dla niej najlepsze”. Posiadanie tych zdolności w stopniu maksymalnie rozwiniętym w połączeniu z maksymalnie uporządkowaną *polis*, w ramach której owa jednostka działa, daje szansę na osiągnięcie zarówno maksymalnej sprawiedliwości, jak i maksymalnej racjonalności. Zdaniem MacIntyre’a, problem w tym, że posługującym się rozumem jednostkom nie tylko przychodzi działać w warunkach wielu niedoskonałości społecznych, ale także w tym, że niedoskonałe są również owe zdolności, co m.in. sprawia, iż podejmujemy działania przy wielu niewiadomych. Stąd m.in. postęp w formułowaniu i upowszechnianiu standardów racjonalności polega nie tyle na tym, że zastępuje się niedoskonałe standardy doskonałymi, lecz na tym, że „udaje się w znaczącym stopniu opracować coraz bardziej wszechstronne i adekwatne określenie ich pozycji przy użyciu dialektycznej procedury wysuwania zarzutów, która rozpoznaje niespójności, przeoczenia, niedopowiedzenia w wyjaśnianiu oraz inne defekty i ograniczenia we wcześniejszych sformułowaniach”<sup>28</sup>.

Z tego punktu widzenia wielkim postępem była – zdaniem MacIntyre’a – augustyńska alternatywa zarówno dla platońskiego, jak i arystotelesowskiego standardu racjo-

<sup>27</sup> „Rozumienie, czym jest polis, czym jest dobro, którego osiągnięcie jest jego funkcją, i w jakim zakresie danemu polis udało się osiągnąć to dobro – wszystko to wymaga przynależności do polis” (tamże, s. 190).

<sup>28</sup> „Procedura ta polega na znalezieniu najsilniejszych dostępnych argumentów dla wsparcia zarzutów, następnie zaś na podjęciu prób ponownego sformułowania własnej pozycji, by nie była już podatna na te konkretne argumenty i zarzuty” (tamże, s. 218).

nalności – w świetle tej alternatywy, „sprawiedliwe działanie powstaje poprzez miłość do tego, co sprawiedliwe, której faktycznym przedmiotem jest Bóg”, zaś „ostatecznym czynnikiem określającym postępowanie człowieka, a zarazem systematycznie zwodzonym”, nie jest ludzki rozum, lecz ludzka wola. Stąd wśród uwarunkowań ludzkiej racjonalności pojawia się „zarówno konieczność łaski dla naprawienia woli, jak i konieczność dobrowolnej zgody, jaką musi okazać wola, na przyjęcie Bożej łaski”<sup>29</sup>. W świetle stanowiska augustyńskiego należałoby mówić nie tyle o działaniu praktycznym, co o „słusznym działaniu”, a ściślej, o takim, w którym „pierwotnym czynnikiem określającym to działanie” nie jest intelekt, lecz „słuszny akt woli”. Ten zaś jest poruszany i kształtowany przez wiarę, która „jest czymś wcześniejszym od rozumu”<sup>30</sup>.

Kolejną wielką alternatywę dla wcześniejszych standardów racjonalności przedstawił św. Tomasz z Akwinu. Za szczególnie istotne w tej alternatywie uznaje MacIntyre pogodzenie „wymogów dwóch różnych i rywalizujących ze sobą tradycji – arystotelesowskiej i augustyńskiej, w ich trzynastowiecznych wersjach”. Każda z tych tradycji „dysponowała własną miarą pozwalającą ocenić własne postępy lub ich brak”. Żadna z nich nie dysponowała natomiast taką miarą, czy też takimi zdolnościami, które „pozwołyby zrozumieć twierdzenia, argumenty i pojęcia swoich rywali w taki sposób, aby móc z takiego obcego punktu widzenia patrzeć na samych siebie i aby móc we właściwy sposób ponownie opisać własne poglądy w tej obcej, związanej z konkurencją perspektywie”<sup>31</sup>. Z dalszej części tego opisu i wyjaśnień, na czym polega przełomowość alternatywy św. Tomasza, wynika, że polega ona m.in. na przerzuceniu swoistego pomostu między różnorodnymi i różnorakimi standardami racjonalnościami w sferze *sacrum* i standardami racjonalności w sferze *profanum*. O pomoście tym nie można powiedzieć, że jest on na tyle doskonały, że nie wymaga już dalszych udoskonaleń – przeciwnie, można powiedzieć, że „to, co do tej pory zostało przyjęte, trzeba będzie jeszcze zmodyfikować czy nawet zupełnie odrzucić”. Akwinata przedstawił nie tylko różnorakie uzasadnienia dla takiego stanu rzeczy (takie np. jak to, że ludzka aktywność praktyczna jest kształtowana przez mniej lub bardziej racjonalne skłonności – *inclinatio*), ale także wyjaśniał, na czym polega, czy też – w ujęciu normatywnym – powinno polegać racjonalne uzasadnienie. Tak czy inaczej w każdym uzasadnieniu trzeba odwołać się do jakichś

---

<sup>29</sup> „(...) podstawową ludzką cnotą jest cnota woli powracającej do wolności, zaś podstawową ludzką wadą – wada woli pozostającej w kondycji swego samozniewolenia. Podstawową wadą człowieka jest oczywiście pycha; i odpowiednio podstawową cnotą człowieka jest pokora...” (tamże, s. 234 i n.).

<sup>30</sup> „(...) rozum może co najwyżej dostarczyć racjonalnego uzasadnienia dla tego, co ktoś początkowo myślał lub robił jedynie w oparciu o wiarę, lecz takie uzasadnienie zawsze będzie tylko retrospektywne” (tamże, s. 236).

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 248 i d.



zasad, a w uzasadnieniach całościowych do takiej pierwszej zasady, jaką jest Bóg (jako pierwszy motor tego wszystkiego, co znajduje się w ruchu, jako pierwsza przyczyna tego wszystkiego, co znajduje się w związkach przyczynowo-skutkowych itd.)<sup>32</sup>.

Zarówno w czasach św. Tomasza, jak i później nie brakowało takich filozofów i teologów, którzy uważali, iż „istnieje zbiór koniecznie prawdziwych zasad, których prawdziwość może być rozpoznana przez każdą prawdziwie racjonalną osobę”. Do takich filozofów MacIntyre zalicza m.in. Hume’a i Kanta. Wprawdzie pierwszy z nich wskazuje na taką zasadę, jaką jest „powszechna zgodna co do namiętności”, natomiast drugi z nich na taką zasadę jak zasada użyteczności, to stanowisko każdego z nich „okazało się niemożliwe do utrzymania wobec zwolenników alternatywnych odpowiedzi, którzy dla swoich roszczeń potrafili dostarczyć równie silnego – lub równie słabego – racjonalnego uzasadnienia, co ich przeciwnicy”<sup>33</sup>.

Taką formację zwolenników alternatywnych odpowiedzi stanowili – zdaniem MacIntyre’a – m.in. filozofowie epoki Oświecenia. Różnili się oni w wielu istotnych kwestiach – w tym pojmowaniu i przedstawianiu różnic i granic między racjonalnością w sferze *sacrum* oraz w sferze *profanum*. Łączyła ich natomiast wiara to, że posługujący się swoim oświeconym rozumem ludzie zdolni są do „opracowania standardów i metod racjonalnego uzasadniania dla debat w przestrzeni publicznej; za ich pomocą alternatywne sposoby postępowania w każdej sferze ludzkiego życia można by osądzać jako sprawiedliwe lub niesprawiedliwe, racjonalne lub irracjonalne, oświecone lub nieoświecone. Towarzyszyła temu nadzieja, że rozum zastąpi autorytet i tradycję. Racjonalne uzasadnianie miało odwoływać się do zasad niedających się odrzucić przez żadną rozumną osobę i z tej racji niezależnych od wszystkich społecznych i kulturowych partykularizmów, uznawanych przez myślicieli Oświecenia za jedynie przypadkowy przyodziewek rozumu w różnych czasach i w różnych miejscach. W rezultacie uznano (...), że racjonalne uzasadnienie jest tym, co myśliciele Oświecenia uznawali za racjonalne uzasadnienie”<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> „(...) według Arystotelesa i Tomasza racjonalne uzasadnienie polega w przypadku twierdzeń pochodnych na tym, że dają się one wydedukować z pierwszych zasad, w przypadku zaś tych pierwszych zasad na tym, że są one bezpośrednio oczywiste jako prawdy konieczne”. Swoistym wkładem Akwinaty do tego rozumienia racjonalnego uzasadnienia było – zdaniem MacIntyre’a – pokazanie, iż należy przy tym dokonać rozróżnienia na uzasadnienie w ramach jakiejś nauki, oraz uzasadnienie „wymagane przez ujęcie wszystkich nauk jako pewnej całości, hierarchicznie uporządkowanego systemu” (tamże, s. 255 i n.).

<sup>33</sup> „To samo dzieje się ze współczesnymi spadkobiercami myśli Hume’a, Kanta i Milla; oni również toczą spór, w którym nikt nie zostaje ostatecznie pokonany tylko dlatego, że nikt nie zwycięża” (tamże, s. 260).

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 53 i d.

Problem nie tylko w tym, że myślicielom Oświecenia nie udało się uzyskać zgody przedstawicieli innych formacji alternatywnych na ich stanowiące podstawę tego uzasadnienia zasady, ale także w tym, że nie udało im się porozumieć w tej kwestii między sobą (sformułowali oni „ideał racjonalnego uzasadnienia, którego sami oni nie mogli osiągnąć”). Konsekwencją tego są – zdaniem MacIntyre’a – współczesne niekończące się spory zarówno w kwestiach dotyczących sprawiedliwości, jak i racjonalności. Wyjście z nich widzi on w powrocie do tej tradycji, która zapoczątkowana została przez Arystotelesa, rozwinięta została przez Akwinatę i kontynuowana jest przez tych współczesnych tomistów, którzy – w opozycji do różnych form niewiary (i jej uzasadnień) w możliwość przerzucenia pomostu między sferą *sacrum* i sferą *profanum* – ów pomost starają się wzmocnić i przekonać innych do korzystania z niego zarówno w teoretycznym myśleniu, jak i w praktycznym działaniu.

### Kilka uwag ogólnych

Pierwsza z nich ma charakter pewnego dopowiedzenia, czy też uściślenia dotyczącego samych standardów racjonalności. Pojawia się ono na końcu tych rozważań, bowiem przywoływane w nich stanowiska i poglądy stanowią coś w rodzaju sankcjonowania przez filozoficzną i teologiczną tradycję tego rozumienia, za którym się opowiadam. A zatem standardy racjonalności, czy też – co w gruncie rzeczy to samo oznacza – jej modele, były wprowadzane różne w różnym czasie, a nawet różne w tym samym czasie, ale u różnych filozofów i teologów, to jednak można wskazać coś w rodzaju ich najmniejszego wspólnego mianownika, a ściślej dwóch dopełniających się mianowników. Pierwszym z nich jest ich generalna funkcja w myśleniu i w praktycznym działaniu. Można ją porównać do funkcji takich swoistych urządzeń „nawigacyjnych”, które umożliwiają w miarę sprawne żeglowanie po nie zawsze przyjaznych ludziom wodach mórz i oceanów. Rzecz jasna, im lepiej urządzenia te zostaną skonstruowane i im sprawniej będą obsługiwane, tym mniejsze będzie niebezpieczeństwo katastrofy, czy takiego dryfowania, które oznacza, że nie zmierzamy do właściwego „portu”; a dotarcie do tego „portu” oznacza nie tylko osiągnięcie mądrości, ale także posługiwanie się nią w taki sposób, że osiąga się również inne życiowo istotne cele. Drugi z tych wspólnych mianowników jest związany z ich wewnętrzną strukturą, w szczególności z ich częściami składowymi. Stanowią ją zarówno hierarchicznie uporządkowane pojęcia ogólne (takie jak pojęcie *zasady*, *racji*, *rozumności* czy *mądrości*), jak ogólne twierdzenia, w szczególności twierdzenia mające charakter filozoficznych zasad (takich chociażby jak sokratejska zasada wyrażona w twierdzeniu: *wiem, że nic nie wiem*, leibnizjańska zasada *nic nie jest bez racji*, eksponowana Taylora zasada *oderwania*, czy eksponowana przez MacIntyre’a zasada *uzasadniania*). Nadawanie specyficznych znaczeń tym ogólnym pojęciom oraz eksponowanie jednych zasad i minimalizowanie innych bezpośrednio przekłada się

na różnicowanie standardów racjonalności oraz eksponowanie roli w myśleniu i praktycznym działaniu jednych i minimalizowanie tej roli innych.

Druga z tych uwag wiąże się z czymś, co nazwałbym podejściem maksymalistycznym do standardów racjonalności. W jego świetle w poszukiwaniu i artykułowaniu tych standardów trzeba dążyć do rozpoznania takiej ich części składowej, która będzie mogła być uznana za zasadę zasad. Podejście takie może, ale nie musi prowadzić do uzależnienia racjonalności w sferze *profanum* od racjonalności w sferze *sacrum*. Potwierdzeniem tego jest stanowisko Arystotelesa w tej kwestii. Przypomnę, że w świetle poglądów autora *Analityk pierwszych i wtórych* taką zasadą zasad jest intuicja rozumowa (intelektualna)<sup>35</sup>. Problem jednak w tym, że jest to zasada zasad w analitykach, czyli w swoiście rozumianej arystotelesowskiej logice i na analogicznej zasadzie takiej zasady trzeba szukać w metafizyce, fizyce, etyce, polityce itd. Otwiera to już możliwość przejścia od sfery *profanum* do sfery *sacrum*, a także uznania Boga za taką zasadę zasad. Z takiej furtki skorzystał zarówno św. Tomasz z Akwinu, jak i późniejsi kontynuatorzy jego maksymalizmu w podejściu do standardów racjonalności. Istotne są przy tym racje uprawniające i uzasadniające potrzebę takiego zjednoczenia. Mogą one bowiem zarówno postawić pod wielkim znakiem zapytania racjonalność *oderwania* człowieka od Boga, jak i racjonalność uzasadniania takiego ludzkiego myślenia i praktycznego działania, które albo nie liczy na wsparcie ludzką mocą, albo też je redukuje do pewnego minimum. Taka reedukacja występuje – jak dobrze to pokazali Taylor i MacIntyre – m.in. u Kartezjusza i Locke'a.

Z redukcją tą wiąże się trzecia z moich uwag ogólnych. Punktem wyjścia do niej jest pytanie: czy oznacza porzucenie jakiegoś podejścia maksymalistycznego? W odpowiedzi na nie skłonny jestem twierdzić, że może to oznaczać opowiedzenie się za jakąś formą minimalizmu, ale także może ono oznaczać zastąpienie jednej formy maksymalizmu inną. Z taką sytuacją mamy do czynienia m.in. u Kartezjusza, który najpierw redukuje to, co racjonalne do swojego jednostkowego myślenia, a następnie buduje na tym fundamencie konstrukcję nazywaną metaforycznie „solidnym domem”, będąca – grun-

<sup>35</sup> Uzasadniając to stanowisko, stwierdza on: „skoro żaden rodzaj myśli, z wyjątkiem intuicji rozumowej, nie jest bardziej ścisły niż wiedza naukowa, i ponieważ zasady dowodów są lepiej znane niż wnioski z nich wypływające, a wszelka wiedza naukowa polega na wyciąganiu wniosków, wobec tego nie może być wiedzy o zasadach; a skoro, z wyjątkiem intuicji rozumowej, nic nie może być bardziej prawdziwe od wiedzy naukowej, wobec tego intuicja rozumowa będzie zdolna do poznawania zasad: a wynika to zarówno z dotychczasowych dociekań, jak i z faktu, że zasada dowodu nie może być dowodem, a więc także i zasad wiedzy naukowej nie może być wiedzą naukową. Jeżeli zatem poza wiedzą naukową nie mamy żadnego innego dostępu do prawdy, wobec tego intuicja rozumowa będzie zasadą wiedzy naukowej. Intuicja rozumowa będzie zasadą zasad, podczas gdy wiedza jako całość będzie w podobnym stosunku do całego przedmiotu wiedzy”, Arystoteles, *Analityki pierwsze i wtóre*, Warszawa 1973, s. 298 i n.

cie rzeczy wszechogarniającym rzeczywistość systemem wiedzy, przy czym kartezjański budowniczy krok po kroku swojej działalności przejmując funkcje wszechmocnego Boga.

Inaczej to wygląda u Locke'a i jego oświeceniowych kontynuatorów. U tego pierwszego mamy do czynienia: 1. najpierw ze zredukowaniem zadań Boga do kwestii zbawienia, oraz z pozostawieniem ludzkiemu myśleniu i sumieniu wyboru drogi, którą ma się podążać do zjednoczenia z Bogiem, a następnie 2. ze budowaniem na tym fundamencie takiego systemu wiedzy, który jest wprawdzie konstrukcją bez ostatecznego zwieńczenia, ale takie zwieńczenie nie jest mu potrzebne – co więcej, mogłoby ono stanowić utrudnienie dla kolejnych pokoleń budowniczych. Jeszcze dalej w tym redukcjonizmie szli przedstawiciele radykalnego Oświecenia. Jedni z nich bowiem uznali, że pojawienie się Boga w jakiegokolwiek roli bądź to ograniczałoby możliwości rozumu, bądź też oznaczałoby sprowadzanie go na manowce różnego rodzaju przesądów i urojeń (należeli do nich oświeceniowi ateiście). Natomiast drudzy – stanowiący oświeceniową większość – uważali, że Istota Najwyższa, nazywana wcześniej Bogiem, wszystko to, co miała do zrobienia już zrobiła i pozostawiła człowiekowi szerokie pole do wykazania się swoją rozumnością. Człowiek ten jednak albo w ogóle nie powinien być maksymalistą, albo też jeśli ma takie skłonności, to powinien zacząć – jak to określił Wolter – od „uprawiania własnego ogródka”, tj. od zadbania najpierw o siebie i swoje najbliższe otoczenie. To, że nie potrafi całkowicie zapanować ani nad jednym, ani nad drugim, jest rzeczą normalną i naturalną – nie jest on przecież Bogiem. Nie oznacza to jednak, że jest lub pozostanie istotą irracjonalną. Taką istotą byłby wówczas, gdyby wszedł w rolę chrześcijańskiego Boga.

### **Standards of rationality in the *sacred* and the *profane* sphere**

In these remarks I relate to some such cases of making of the standards of rationality in which however the sacred and the profane sphere is being differentiated and even under some circumstances they are contradictory, but under other they are and should be treated as complementary. Such a complementation was and is being described and explained by philosophers (such as those in the ancient period as Plato, and now by Alasdair MacIntyre and Charles Taylor) as well by Christian theologians (such as those in the Middle Ages like St. Augustine, St. Thomas Aquinas, Master Eckhart, and in later period Rudolf Otto).

**Key words:** the sacred, the profane, ancient, medieval and modern standards of rationality