

Ireneusz Ziemiński

Rozum zakorzeniony w boskości?

Analiza i Egzystencja 10, 227-237

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

ROZUM ZAKORZENIONY W BOSKOŚCI?

Krzysztof Mech: *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Instytut Myśli Józefa Tischnera: Kraków 2008, ss. 464.

Encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio* spowodowała ponowne zainteresowanie filozofów (zwłaszcza w Polsce) problemem relacji rozumu do wiary. Wśród publikacji nawiązujących do tego problemu, będących jednak nie komentarzem tekstu encykliki, lecz samodzielną próbą rozstrzygnięcia problemu racjonalności wiary, należy wymienić przede wszystkim pionierską książkę Karola Tarnowskiego *Usłyszcie niewidzialne*¹. Autor broni w niej idei wiary fundamentalnej jako pierwotnego przaufania człowieka do świata, które może – chociaż nie musi – skonkretyzować się w postaci wiary religijnej, dosięgając w ten sposób Boga jako ostatecznej podstawy ludzkiej nadziei. *Logos wiary* Krzysztofa Mecha można potraktować jako rozwinięcie niektórych wątków książki Tarnowskiego, autor usiłuje bowiem wskazać na wspólne źródło wiary i rozumu, którym jest boskość. Książkę Mecha możemy zatem zinterpretować z jednej strony jako próbę ukazania idei rozumu zakorzenionego w Bogu, z drugiej jako analizę warunków możliwości myślenia o Bogu.

Autor interpretuje kulturę europejską jako spotkanie dwu logosów: filozoficznego rozumu Greków oraz religijnej wiary Izraelitów. Ten fundament tradycji Zachodu został jednak zapomniany (s. 17), a historia europejskiego rozumu to stopniowe uwalnianie się ze sfery sacrum i oddzielanie od boskości (s. 141). Na gruncie chrześcijaństwa doszło do naturalizacji rozumu, którego stosowność

¹ K. Tarnowski, *Usłyszcie niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera 2005.

ograniczono wyłącznie do świata. W związku z tym Mech stawia dwa ściśle powiązane pytania; pierwsze ma charakter historyczny: „spytajmy w sposób możliwie najbardziej nieuprzedzony – dlaczego w ogóle dokonało się przeciwstawienie wiary i rozumu? W tym przeciwstawieniu najbardziej zadziwiająca jest nie tylko **jak**, ale to, **że** w ogóle do niego doszło” (s. 13). Pytanie drugie ma charakter ontologiczny i dotyczy istoty rozumu – czym jest i co stanowi jego podstawę? Odpowiedzią na pierwsze pytanie są dzieje pojmowania rozumu i wiary oraz ich wzajemnego związku (s. 12–14); odpowiedzią na drugie jest boskość jako źródło ludzkiej racjonalności (s. 14). Celem książki jest próba pokazania, że „możliwe jest myślenie, które wychodząc od różnicy między wiarą a rozumem, zmierza w stronę ich wspólnego źródła, aby rozjaśnić to, co w różnicy zapomniane” (s. 12). Autor chce także „odsłonić zjawiającą się ze szczególną mocą w początkach chrześcijaństwa ideę ‘zakorzenienia’ ludzkiej racjonalności w tym, co boskie w człowieku, a następnie odsłonić drogę, na której związek boskości i racjonalności ulega zapomnieniu” (s. 14). Chodzi zatem o przywrócenie jedności dwu logosów, czyli naprawienie „błędu dziejów” przez zakorzenienie rozumu w boskości; książka nie ma jednak być syntezą, lecz próbą „przemyslenia dziejów wiary i rozumu na wybranych przykładach” (s. 15).

W rozdziale pierwszym Mech kreśli swoistą fenomenologię wiary, analizując teksty biblijne. Wiarę Izraelitów oraz chrześcijan interpretuje jako obietnicę przyszłych dóbr, a zarazem porękę ich uzyskania. Obietnica dotyczy przede wszystkim widzenia Boga i zostaje częściowo spełniona dzięki Wcieleniu. Widzenie Boga w Jezusie nie jest jednak całkowite, stanowiąc zapowiedź pełnego widzenia w chwale w życiu przyszłym (s. 41–42). Dla osób żyjących po Jezusie wiara nie oznacza widzenia, lecz uznanie za prawdę głoszonej przez Niego nauki (s. 42–43). Ten poznawczy element odróżnia wiarę chrześcijańską (*pistis*) od wiary Izraelitów (*emuna*). „Myśleć chrześcijańską *pistis* od strony tego, co różni ją od *emuny*, to znaczy myśleć ją od strony odsłaniającego się na kartach Nowego Testamentu wymiaru poznania. *Pistis* jest akceptującym słuchaniem słowa, które niesie ze sobą pewne konkretne treści; jest akceptującym poznaniem treści wiary i uznaniem ich za prawdziwe w nadziei na zbawienie” (s. 45). Z tego powodu istotna staje się kategoria prawdy, która dla Izraelitów oznaczała dotrzymanie przez Jahwe słowa danego narodowi wybranemu (s. 46). W chrześcijaństwie wiara jest otwarta na prawdę rozumianą poznawczo: „*Pistis* odsyła do treści, które domagają się, by oznać je za prawdziwe; słowo ma tutaj konkretny kształt, staje się nauczaniem” (s. 47–48). Ten właśnie element odsyła do filozofii greckiej, zwłaszcza że prolog Ewangelii według świętego Jana wprowadza pojęcie logosu. „Pojmowanie Janowego logosu jako logosu w człowieku otwiera możliwość jego utożsamienia z logosem Heraklita i stoików” (s. 63). Logos Janowy to zarówno rozum obecny w człowieku, jak i Rozum Boży, który przyszedł na świat. Wprawdzie w nauczaniu świętego Pawła dostrzec można

niechęć do filozofii jako mądrości ludzkiej, będącej przeciwieństwem mądrości Bożej, objawionej w Chrystusie, to jednak Apostoł poszukiwał kontaktu z filozofią, widząc w niej przesłankę wiary (s. 69–70).

Pełne spotkanie obu logosów dokonało się, zdaniem Mecha, w pismach Ojców Kościoła, którzy nie dostrzegali rozdzwiku między rozumem a wiarą, lecz istotną między nimi jedność. Centralnym pytaniem Ojców był raczej status filozofii greckiej – czy jest w niej zawarta jakakolwiek prawda i czy jest ona elementem dziejowego objawienia Bożego? Ojcowie pytali zatem, „czy filozofia grecka w jakimś zakresie uczestniczy w boskim Logosie, czy też jest całkowicie od niego oddzielona?” (s. 77). Podstawą jedności rozumu i wiary jest ich źródłowa współprzynależność do Boskiego Logosu, w którym chrześcijanie uczestniczą z racji jego pełnego objawienia w Chrystusie (s. 76–77); dzięki rozumowi zatem Bóg zamieszkuje w człowieku, a człowiek uczestniczy w Bogu (s. 102). Prowadzi to do poszerzonej koncepcji racjonalności, która ma przede wszystkim charakter nie dyskursywny, lecz kontemplacyjny (s. 136). Rozum nie jest zdolnością czysto naturalną, niezależną od tego, co religijne, lecz zakorzenioną w boskości, co ma skutki etyczne – rozum nie tylko odsłania prawdę o dobru, lecz także motywuje do dobra (s. 140).

Współcześnie jesteśmy na antypodach takiego pojmowania rozumu (s. 141), a główną odpowiedzialność za ten stan rzeczy ponosi, zdaniem Mecha, święty Tomasz z Akwinu, który zerwał z ideą rozumu zakorzenionego w Bogu (s. 145). Powodem było wprowadzenie różnicy teologicznej jako podstawowej zasady myślenia oraz usytuowanie Boga i rozumu po różnych jej stronach. Różnica teologiczna to przede wszystkim oddzielenie łaski i natury, czyli nadprzyrodzoneści od tego, co przyrodzone (s. 143, 146), skutkiem czego jedynym przedmiotem poznania rozumowego okazuje się świat przyrody (s. 152–153). Rozum nie jest w stanie osiągnąć nadprzyrodzonej rzeczywistości objawienia (s. 180) ani tym bardziej dostąpić bezpośredniego oglądu Boga (s. 153); oddzielenie to powoduje również, że Stwórca nie oddziałuje bezpośrednio na rozum człowieka. „Idea uczestnictwa nie tylko nie znosi radykalnej różnicy Boga i świata, ale właśnie ją wyraża; wyraża ich wzajemne oddzielenie” (s. 147). Rozum ludzki jest powiązany z Bogiem jako swoją zewnętrzną przyczyną stwórczą, analogicznie do innych bytów; nie istnieje jednak bliższa więź, która pozwoliłaby uznać Boga za podstawę naszej racjonalności (s. 158–159). Fakt ten ma konsekwencje epistemologiczne, rozum bowiem nie jest w stanie „poznać nic więcej ponad to, co wynika z jego natury” (s. 160). Koncepcja Tomasza ma także skutki ontologiczne, rzeczy stworzone nie są bowiem znakami Boga ani przejawami Jego woli, lecz efektem koniecznych praw natury. „Świat podporządkowany działaniu naturalnych praw, to świat oddzielony od Boga, posiadający względem Niego niezależność” (s. 192). Do tego dochodzi oddzielenie aksjologiczne: „To, co przyrodzone, za sprawą materii, a także grzechu jest odległe

od Boga” (s. 150). Akt stwórczy nie wystarcza, by zasypać przepaść między Bogiem i człowiekiem (s. 150), a wiara religijna zostaje pozbawiona wszelkich racji, co stało się powszechną ideą nowożytności, zwłaszcza u Kanta.

Zdaniem Mecha Kant pogłębia przepaść między rozumem i wiarą oraz przyrodą i Bogiem myśląc w kategoriach różnicy epistemologicznej, oddzielającej świat zmysłów i rozumu. Świat przyrody jest systemem praw czystego intelektu, doskonale zamkniętego na jakiegokolwiek działanie łaski. „W filozofii Kanta to, co nadprzyrodzone, zostaje faktycznie pozbawione możliwości oddziaływania na człowieka i jego racjonalne myślenie” (s. 269). Łaska nie może naruszyć autonomii rozumu, wobec czego jest możliwa co najwyżej poza obszarem wiedzy (s. 249–250). Poza tym w systemie Kanta religia zostaje zredukowana do moralności jako religii rozumu (s. 269). Człowiekiem doskonałym okazuje się ten, kto bezwzględnie wypełnia prawo, samo jednak istnienie prawa jest tajemnicą (s. 245).

Filozofem myślącym jeszcze w kategoriach oddzielenia, próbującym jednak je przezwyciężyć, jest, zdaniem Mecha, Heidegger. Twierdził on, że Bóg zakłada człowieka jako warunek możliwości swego wysłowienia (s. 357); człowiek jednak może Boga wypowiedzieć tylko o tyle, o ile sam jest dla siebie jawny (s. 358). Z tego powodu zasadnicza okazuje się różnica esencjalna – między człowiekiem **istotnym**, czyli takim, jakim byłby, gdyby urzeczywistnił w stopniu najpełniejszym swoją istotę a człowiekiem **obecnym**, pozostającym w stanie upadku i wyobcowania (s. 340). Obecny człowiek pozostaje samotny, Bóg jest bowiem przed nim ukryty i odległy; wprawdzie jest oczekiwany, ale jeszcze nie nadszedł, może się bowiem ujawnić dopiero u kresu ludzkiej drogi ku własnej istocie (s. 360–361). Heidegger nie przezwyciężył jednak różnicy między wiarą a rozumem, lecz ją pogłębił. W jego ujęciu wiara nie stanowi bowiem drogi prowadzącej do Boga (nie odsłania Go ani nie przybliża), lecz jest śmiertelnym wrogiem rozumu filozoficznego, niszcząc podstawy możliwości pytania o bycie (s. 363). Myślicielem, któremu przepaść tę udało się zasypać był, zdaniem Mecha, Tillich, według którego negacja rozumu jest antyludzka i antyboża.

Tillich radykalnie przeciwstawia się myśleniu w kategoriach różnicy teologicznej (s. 368). Jego zdaniem „Bóg, objawienie, łaska, cud – te i inne kategorie są możliwe poza rozdziałem na to, co naturalne oraz na to, co nadprzyrodzone” (s. 368). Przyjmując za zasadną różnicę esencjalną, Tillich interpretuje ją w kategoriach pęknięcia między prawdziwą esencją człowieka a jego aktualną egzystencją w stanie upadku (s. 374–375). Rozdźwięk zachodzi między tym, jaki człowiek być powinien, a jaki jest; ponieważ jednak esencja nie została całkowicie zniszczona przez grzech, stanowi ostateczny cel i kryterium oceny egzystencji (s. 378). Jakkolwiek upadły i okaleczony, rozum nigdy nie pozostaje od Boga oddzielony, ponieważ jedność z boską podstawą stanowi jego istotę (s. 395). Bóg jest nie tylko

fundamentem rozumu, lecz także jego ostatecznym celem i spełnieniem (s. 431), rozum urzeczywistnia wszak własną istotę tylko wtedy, gdy przekracza granice skończoności, doświadczając fundującej go podstawy (s. 399). Dzięki temu zniesiona zostaje różnica teologiczna wprowadzona przez Akwinatę.

Podsumowując rozprawę można stwierdzić, że tak jak Heidegger postrzegал europejską filozofię jako dzieje zapomnienia bycia, tak Mech interpretuje myśl chrześcijańską jako dzieje zapomnienia wspólnych źródeł rozumu i wiary. Otrzymałszy zatem bardzo interesującą wizję dziejów europejskiego rozumu jako próby zmierzenia się z problemem Boga, popartą oryginalną interpretacją omawianych doktryn (zwłaszcza systemu Tomasza). Konkluzją jest stwierdzenie: „im bardziej rozum był pojmowany jako przyrodzona, autonomiczna władza człowieka, która nie pozostaje w żadnym związku z boskością, z tym większą mocą ujawniał się rozdział wiary i rozumu” (s. 435). Mech uważa też, że dzieje pojmowania rozumu ukazują nie tylko jego źródłowy sens historyczny, lecz także istotę. Wprawdzie skromnie zaznacza, że interesuje go jedynie opis dziejów rozumu i jego odłączenia od boskości, nie chce zaś tego procesu oceniać ani postulować powrotu do utraconej jedności (s. 75–76), to jednak, wbrew tym deklaracjom, pozytywnie odpowiada na pytanie o możliwość przywrócenia istotnego związku między rozumem a boskością, opowiadając się za ideą rozumu zakorzenionego i koniecznością dekonstrukcji różnicy teologicznej (s. 281). Mech ukazuje zatem nie tylko historię uwalniania rozumu ze sfery sacrum, lecz także broni idei rozumu jako epifanii Boga. Konsekwencje tego rozstrzygnięcia wykraczają poza obszar filozofii religii, dotyczą bowiem ostatecznego ugruntowania ludzkiej racjonalności; już z tego powodu *Logos wiary* należy uznać za książkę ważną i wartą szerszej dyskusji.

Jest ona nie tylko próbą budowania filozofii religii, lecz także filozofii religijnej. O ile we wspomnianej wyżej książce *Usłyszeć niewidzialne* Karol Tarnowski stara się uzasadnić racjonalność wiary religijnej przez odwołanie do pierwotnej wiary fundamentalnej oraz ludzkiej wolności, o tyle Krzysztof Mech tezę o racjonalności religii (zwłaszcza chrześcijańskiej) uzasadnia w oparciu o samą strukturę wiary religijnej. Obecne są mu zatem próby uzasadnienia racjonalności religii przez ukazanie jej analogii z myśleniem naukowym (jak czyni to chociażby Richard Swinburne); Mech stara się raczej pokazać, że z perspektywy rozumu Bóg nie jest daleki ani obcy, lecz stanowi jego ontyczne źródło.

Zasadniczym kluczem do takiej interpretacji rozumu jest kategoria różnicy, stanowiąca jeden z głównych wątków filozofii europejskiej. Autor nie podjął wprawdzie analizy samej różnicy jako takiej (co stanowi jedno z możliwych rozwinięć jego badań w przyszłości), ukazał jednak trafnie jej skutki dla pojmowania relacji rozumu i wiary. „Różnica władała przez podział, dzieliła, ale w taki sposób, że to, co zostało przez nią oddzielone, nie współprzynależało już do tego samego, nie

odsyla do wspólnego gruntu, nie wskazuje na wspólną podstawę” (s. 437). Różnica wyznacza obszary możliwej wiedzy, co sprawia, że poznanie Boga staje się zależne do tego, po której stronie różnicy zostanie umiejscowiony (s. 437). Wybór ten jest zwykle arbitralny, Mech chce jednak uzasadnić umiejscowienie boskości i rozumu po tej samej stronie różnicy negatywnymi konsekwencjami, do których prowadzi rozstrzygnięcie przeciwne. Oddzielenie Boga i rozumu powoduje bowiem, że Bóg staje się całkowicie zbędny w świecie, którym rządzą naturalne i konieczne prawa, wszelka zaś wiara staje się synonimem irracjonalności (s. 439). Usytuowanie natomiast Boga i rozumu po tej samej stronie powoduje, że aktualny dystans poznawczy można potraktować jako przejściowy stan upadku, który jednak nie wyklucza możliwości powrotu do źródła (s. 440).

Logos wiary jest książką podejmującą problem samej możliwości myślenia, które dążąc do ostatecznego ugruntowania w pierwotnej jedności, napotyka na barierę różnicy. Chociaż jednak myślenie w kategoriach różnicy jest nieuchronnie obciążone błędem, to całkowita jej eliminacja nie jest możliwa, wszelkie bowiem poznanie polega na odróżnianiu (s. 444). Dlatego w przypadku relacji rozumu i wiary chodzi o to, by w obliczu niemożliwości ich utożsamienia umiejscowić je po tej samej stronie, unieważniając różnicę teologiczną. Zdaniem Mecha jest to możliwe, o czym świadczą początki chrześcijaństwa oraz inne kultury, w których różnica ta nie występuje.

Zaprezentowany tom wyrasta z przekonania, że jest możliwe myślenie w ramach wiary, które bynajmniej nie dyskredytuje rozumu ani filozofii. Zgadzając się z taką diagnozą, należy jednak wskazać, że postulowana przez Mecha idea rozumu zakorzenionego w boskości jest dyskusyjna, zarówno jeśli chodzi o wymiar historyczny, jak i ontologiczny, można bowiem zaproponować inną interpretację historii europejskiego rozumu. Wprawdzie dokładne określanie punktów zwrotnych w dziejach jest zawsze ryzykowne, co podkreśla sam Autor (s. 15), to jednak trudno zrozumieć, dlaczego właśnie filozofia Tomasza z Akwinu została uznana za wydarzenie przełomowe. Można przecież argumentować, że napięcie między rozumem a wiarą było obecne w myśli chrześcijańskiej od początku (wystarczy przywołać Tertuliana) i nigdy nie zostało wyeliminowane (teoria dwu prawd w średniowieczu, Ockham, Luter, Kalwin, Pascal, współcześnie zaś Barth czy Szestow). Wprawdzie ten antyracjonalizm nigdy nie zdominował chrześcijaństwa, to jednak wskazywał na nędzę rozumu niezdołnego poznać żadnej z Bożych tajemnic. Rozdźwięk zatem, o którym mówi Mech, można usytuować zarówno przed Tomaszem (choćby u Tertuliana), jak i po Tomaszu (choćby w doktrynie Hume’a, Kanta czy Hegla, w systemie którego dochodzi do odwrócenia relacji między rozumem ludzkim i boskim; ten pierwszy nie jest już funkcją boskości ani jej przejawem, lecz podstawą dziejowego rozumu boskiego). Takie alternatywne opisy nie mają jednak

wielkiego sensu, wobec każdego bowiem można zgłosić istotne obiekcje; mimo to trudno zgodzić się, że przełomem była doktryna Tomasza. Wprawdzie niezwykle interesujące i niekonwencjonalne są spostrzeżenia poczynione przez Mecha na temat naturalizacji rozumu oraz autonomii świata w systemie Akwinaty, to jednak można wątpić, czy są trafne. Tomasz w wykładni zaproponowanej przez Mecha okazuje się bowiem zarówno burzycielem pierwotnej jedności rozumu i wiary, jak też autorem (a przynajmniej głównym prekursorem) nowożytnej koncepcji przyrody, rządzonej systemem koniecznych praw i wolnej od jakiegokolwiek ingerencji Boga. W ten sposób system tomistyczny z jednej strony daje filozoficzne podstawy ufundowania nowożytnej fizyki, z drugiej wskazuje na nieusuwalną irracjonalność wiary religijnej, pozbawionej wszelkich uzasadnień (s. 193). Nawet jednak najzarliwsi obrońcy Tomasza nie przypisują mu zasług w zakresie powstania nowożytnej idei nauki, a najzagorzalsi krytycy nie sądzą, by utożsamiał wiarę religijną ze ślepą akceptacją nieuzasadnialnych przekonań. Z jednej zatem strony Mech zdecydowanie przecenia rolę Tomasza w dziejach europejskiego rozumu, z drugiej nie docenia jego wysiłku racjonalizacji wiary chrześcijańskiej.

Przede wszystkim trudno zgodzić się z tezą, że Bóg na gruncie systemu Tomasza jest stwórcą świata, lecz pozostaje od niego oddzielony. Bóg przecież – właśnie jako stwórca – jest nieustannie obecny w świecie, utrzymując go w istnieniu; zależność świata od Boga nie redukuje się do jakiejś pierwotnej chwili zaistnienia, lecz jest ciągłym stanem bytu, który ma istnienie wyłącznie udzielone. W takim opisie stworzenia kryje się jeden z istotnych problemów kreacjonizmu – jak wieczny Bóg może utrzymywać świat w istnieniu w każdej chwili czasu; tego jednak zagadnienia Mech nie podjął. Jeśli natomiast przyjmujemy ideę *creatio continua*, to musimy zgodzić się również, że Bóg może na świat oddziaływać w dowolny sposób oraz że jest w nim obecny. Nie ma zatem racji Mech, że akt stworzenia pogłębia przepaść między Bogiem a światem; jest raczej odwrotnie – trudno o więź bliższą. Wówczas jednak nie ma opozycji między naturą a nadprzyrodzonością, samo bowiem istnienie świata jest nieustannym cudem, a stworzenia, całkowicie zależne od Bożej woli, są niejako „na lasce” Stwórcy. Przepaść ta jest nie do przebycia tylko dla stworzeń, wynika bowiem z ich radykalnej zależności; jako stwarzane nie mogą stać się bytami koniecznymi, istniejącymi własną mocą. Z perspektywy Boga przepaści nie ma, jest On bowiem obecny u samych podstaw świata przez to właśnie, że go nieustannie stwarza.

Relacja Boga do świata jest jedną z najtrudniejszych kwestii metafizycznych i nie stanowi bynajmniej specyfiki systemu Tomasza. Jeżeli bowiem istnieje byt konieczny, to – jeśli przyjmujemy sensowność takiego obiektu – jego istnienie jest oczywiste. Wtedy jednak staje się tajemnicze, dlaczego stwarza on byty przygodne, niedoskonałe i z perspektywy absolutu zbędne. Jeśli zaś stwarza, to rodzi się dalsze

pytanie – czy może stworzyć byt zarazem realny, zdolny do samodzielnego istnienia i nieustannie zależny od swej przyczyny? Przed tym problemem stawalo wielu myślicieli, opowiadając się za deizmem lub panteizmem. Tomasz chciał uniknąć zarówno tezy, że świat istnieje mocą własnej natury, jak też twierdzenia, że stworzenia są tylko zjawiskami Boga czy elementami jego wszechobejmującego bytu; próbował dowieść, że Bóg utrzymuje świat w istnieniu, nadając poszczególnym rzeczom charakter substancjalny oraz trwałą naturę jako zasadę działania. Prawa natury są jednak dziełem Boga jako ich ostatecznego źródła (a nawet Jego odbiciem w świecie). Nie widać zatem powodu dla przeciwstawiania tezy Tillicha (Bóg nie jest częścią świata ani bytem istniejącym obok niego, lecz ostatecznym jego źródłem) kreacjonizmowi Tomasza; metafizycznie oba stanowiska wydają się równoważne.

Trudno także zgodzić się z tezą Mecha, iż Tomasz radykalnie przeciwstawił nadprzyrodzony porządek łaski i przyrodzony porządek natury (s. 125). Zgodnie z ideą zależności stworzeń od Boga, ich natura nie jest zamknięta na Jego dalsze działania, lecz ma charakter otwarty. Otwartość tę analizował neotomista anglosaski Mascall, uważając ją za najistotniejszy rys bytów stworzonych, będący konsekwencją ich przygodności i zależności od Boga. Szczególną otwartość przypisywał człowiekowi, zdolnemu nie tylko poznawać Boga rozumem, lecz także podatnemu na dodatkowe formy oświecenia, chociażby w postaci doświadczeń mistycznych. Z tego powodu można powątpiewać, czy pojęcie natury, jako oddzielonej od nadprzyrodzonej łaski, w systemie Tomasza ma w ogóle sens. U podstaw tego problemu leży kłopot związany z pojęciem nadprzyrodzoności, którego filozoficznej zasadności Mech broni na przekór współczesnej sekularyzacji. Kategoria ta ma charakter religijny i jest doskonale czytelna dla osób wierzących, dla tych jednak, którzy religię odrzucają, stanowi puste słowo. Dla człowieka religijnego nadprzyrodzoność jest realna i obecna w świecie codziennego doświadczenia, wobec czego odróżnienie między naturą a nadprzyrodzonością staje się zbędne. Z pozoru ma ono sens tam, gdzie radykalnie odróżnia się naturalne działania Boga (zgodne z prawami przyrody) od działań cudownych (sprzecznych z prawami przyrody). Problem w tym, że na gruncie kreacjonizmu również prawa przyrody są dziełem Boga, a z punktu widzenia istoty Boga odróżnienie działań naturalnych i nadnaturalnych traci sens, oba bowiem są zgodne z Jego boską naturą. Szkoda, że Mech potraktował kategorię nadprzyrodzoności jako oczywistą i nie poddał jej bliższej analizie, bez czego trudno odkryć, jaką filozoficzną funkcję miałyby ona pełnić i jakie problemy rozwiązywać.

Poza tym, jeśli rozum jest dla Tomasza Bożym stworzeniem, to nigdy nie może porzucić piętna swego pochodzenia; stąd zaś, że jego naturalnym przedmiotem są byty stworzone nie wynika, że nie może on poznać również Boga. Wprawdzie wykluczony jest bezpośredni ogląd Boga (*intuitio Dei*), możliwy jest jednak, co pokazywał Mascall, **współogląd** Boga (*contuitio Dei*) jako źródła rzeczy stworzo-

nych; nie odkrywamy zatem istnienia Boga ani Jego podstawowych atrybutów za pomocą wnioskowania, lecz dzięki zapośredniczającemu oglądowi.

Trudno wreszcie zgodzić się z tezą o nieuzasadnialności wiary na gruncie doktryny Tomasza; spotykamy się tu raczej z niebezpieczeństwem jej nadmiernej racjonalizacji. Wprawdzie Akwinata uznawał istnienie prawd wiary dla rozumu niedostępnych (Wcielenie, Trójca, Zmartwychwstanie), to jednak sądził, że rozum uprawomocnia je przez odwołanie do tezy o istnieniu, wszechmocy i dobroci Boga, dzięki czemu można dowieść logicznej niesprzeczności dogmatów chrześcijańskich oraz możliwości (a nawet prawdopodobieństwa) zdarzeń uznawanych za Objawienie.

Jeśli uwagi te są trafne, to Tomasz rzeczywiście był bliski myślicielom nowożytnym (jak sugeruje Mech), jednak nie w przeciwstawianiu rozumu i Boga, lecz w podkreślanu ich wzajemnego związku. Koncepcja rozumu zakorzenionego w boskości jest przeciwieństwem jedną z centralnych idei kartezjanizmu, który to nurt Mech w swoich analizach pominął. „Czy Bóg może ujawnić się w nowożytnym podmiocie jako jego podstawa?” – pyta Autor recenzowanej książki i natychmiast odpowiada: „Nie wydaje się to możliwe” (s. 342), stwierdzając zarazem, że na gruncie systemu Kartezjusza rozum jest od Boga oddzielony (s. 314, p. 92). Tymczasem w doktrynie tej mamy do czynienia z ideą *creatio continua*, która powoduje, że byty stworzone (także umysły) nie spełniają w sensie ścisłym definicji substancji, co stało się źródłem okazjonalizmu Malebranche’a i panteizmu Spinozy. Nie można też zapominać, że istnienie doskonałego Boga pozwala Kartezjuszowi przezwyciężyć solipsyzm wątpliwego podmiotu. Bóg jest także stwórcą ludzkiego rozumu i autorem jego naturalnych zdolności poznawczych, dzięki czemu stanowi ostateczną podstawę wiedzy. Nie ma zatem racji Mech, gdy przypisuje Kartezjuszowi ideę autonomicznego podmiotu, który „sam siebie czyni jedynym prawomocnym źródłem poznania” (s. 314, p. 92), zwłaszcza że podmiotem poznania nie jest dla Kartezjusza człowiek jako jednostka czy gatunek, lecz wyzwolone z subiektywnych ograniczeń czyste ja (stanowiące pierwowzór Husserlowskiej idei ja transcendentalnego). Trudno także zgodzić się z zaproponowaną przez Mecha interpretacją kartezjańskiego pojęcia wolności i prawdy, która ma być „ufnością samemu sobie, albo mówiąc inaczej, brakiem ufności wobec wszelkich możliwych, w tym także religijnych, autorytetów” (s. 314, p. 92). Przy takim rozumieniu wolność i prawda mają charakter negatywny, uwalniając jednostkowy podmiot od wszelkich zewnętrznych autorytetów i przypisując mu prawo do polegania wyłącznie na samym sobie. Prawda tymczasem jest dla Kartezjusza oglądem oczywistych idei, wolność natomiast – pozytywną mocą myślenia i działania, stanowiącą (z racji swej nieograniczoności) najdoskonalszy obraz nieskończonego Boga w człowieku. Wprawdzie to właśnie wolność jest źródłem błędów, jednak stanowi ona równocześnie rzeczywisty znak Boga w człowieku.

Skoro zaś nieskończoność i doskonałość są ontycznie pierwotne wobec skończoności i niedoskonałości (przejawiającej się w wątpieniu), to można sugerować, że w systemie Kartezjusza Bóg jest obecny także w metodycznym wątpieniu jako podstawa istnienia podmiotu oraz gwarant prawdy. Jeśli zaś chodzi o nowożytne pojęcie rozumu i wiary, to nie zasadza się ono na wolności rozumu względem religijnych autorytetów, lecz na różnicy między oczywistością prawd rozumu (także idei Boga) a brakiem oczywistości w sferze wiary. Z tego powodu teologowie Sorbony stawiali Kartezjuszowi zarzut, że bezzasadnie założył możliwość intelektualnego wglądu w istotę Boga, przypisując człowiekowi zbyt duże zdolności poznawcze.

O ile jednak w przypadku systemu Kartezjusza można argumentować, że na czoło wysuwa się negatywna rola Boga jako istoty prawdomównej, pozwalającej usunąć hipotezę zwodziciela, o tyle w doktrynie iluminacji bronionej przez Malebranche'a Bóg pełni rolę pozytywną. Jest On jedyną przyczyną i warunkiem możliwości ludzkiego poznania (oświecając nasz umysł przez udzielanie swych idei) i jedynym jego przedmiotem (jako ontyczna podstawa idei, będących archetypami rzeczy). Bóg jest zatem obecny w nas bezpośrednio, a rozum okazuje się zakorzeniony w Bogu jako swym źródle i ostatecznym celu. Wypada żalować, że Mech w omawianej książce porzucił swoje wcześniejsze przekonanie na temat nowożytnego racjonalizmu: „Jeszcze XVII-wieczny racjonalizm uznawał rozum człowieka za boski pierwiastek noszący w sobie nadprzyrodzone światło umożliwiające poznanie Boga”². Być może uwzględnienie tego aspektu skłoniłoby Autora do osłabienia głównej tezy o oddzieleniu rozumu od boskości oraz do rewizji twierdzenia o przełomowym znaczeniu doktryny Tomasza.

Nie ulega wątpiwości, że proponowana przez Mecha teoria rozumu zakorzenionego w Bogu jest bardzo obiecująca, otwiera bowiem wprost nieskończone horyzonty poznawcze, dając nadzieję na przezwycięzenie agnostycyzmu i sceptycyzmu. Problem w tym, że nie jest ona do końca jasna; nie wiemy, czy chodzi o związek ontyczny rozumu i Boga, czy o relację epistemiczną. Jeżeli Mech ma na względzie tezę ontologiczną, to jej zwolennikiem był także Tomasz z Akwinu, głosząc ideę rozumu ludzkiego jako Bożego stworzenia. Wykładnia taka nie wyjaśnia jednak, dlaczego rozum jest w stanie o swojej podstawie zapomnieć, stając się niezdolny do poznania Boga. Wygląda na to, że zakorzenienie rozumu w Bogu nie wystarczy dla jego sprawnego funkcjonowania także w dziedzinie poznania religijnego; potrzebne jest spełnienie dodatkowych warunków epistemologicznych, które jednak nie zostały w rozprawie określone. Jeśli jednym z takich warunków miałyby być

² K. Mech, *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków: Nomos 1997, s. 16.

iluminacja, to powstanie problem, na ile nasz rozum jest rzeczywiście rozumem ludzkim i skończonym, na ile zaś funkcją rozumu Bożego.

Osobnym pytaniem jest kwestia założeń teorii bronionej przez Mecha oraz ich uzasadnienia. Autor odwołuje się wprawdzie do idei zakorzenienia rozumu w boskości jako modelu obowiązującego w pierwotnej myśli chrześcijańskiej oraz innych tradycjach religijnych, argument ten ma jednak charakter wyłącznie historyczny i wydaje się niewystarczający dla uzasadnienia tezy o zasadniczej jedności rozumu ludzkiego i Bożego. Złośliwy krytyk mógłby wszak naiwnie zapytać, jakie inne dane, poza dziejowymi sposobami pojmowania rozumu, przemawiają za teo-morficzną interpretacją ludzkiej racjonalności. Pomysł ten ma niewątpliwie sens na gruncie teizmu, jeśli ma jednak wyjaśniać możliwość poznania Boga, powinien zostać wsparty także argumentami niehistorycznymi i niereligijnymi.

Z kwestią tą wiąże się zagadnienie bardziej szczegółowe, dotyczące kryterium pozwalającego rozpoznać boskie pochodzenie rozumu, można bowiem znowu naiwnie zapytać, co świadczy o tym, że rozum dotarł do swojej boskiej podstawy. Jeśli znakiem tym miałyby być zgodność przekonań z prawdami określonej religii, to mogłoby się okazać, że rozum nie jest bynajmniej zakorzeniony w boskości, lecz raczej w określonej tradycji kulturowej lub dogmatyce kościelnej. Poza tym stajemy wobec pytania, jak w ogóle było możliwe oddzielenie rozumu od wiary i zburzenie ich pierwotnej jedności. Jeśli nawet momentem krytycznym w dziejach była doktryna Tomasza, to można wątpić, czy wynikała ona z błędnej naturalizacji rozumu; wydaje się raczej, że ujawniła tylko naturalną strukturę i funkcję rozumu jako władzy różnej od wiary. Wówczas jednak pytanie o racje rozdzielenia rozumu i wiary nie ma już sensu jedynie historycznego, lecz dotyczy istoty rozumu; wypada życzyć Autorowi, by w dalszych swoich publikacjach ten wątek rozwinął.

Wymienione uwagi polemiczne w niczym nie umniejszają dokonania uzyskanych w recenzowanej pracy. Przeciwnie, wskazują raczej na zawarte w niej niekonwencjonalne interpretacje poszczególnych doktryn filozoficznych oraz filozoficznie bardzo odważną teorię rozumu zakorzenionego w boskości. Otrzymałobyśmy książkę mądrą, która wyrasta z przekonania, że filozofia nie powinna stronić od religii a religia nie powinna bać się filozofii. Mech przekonująco dowodzi, że rozum i wiara mogą nie tylko „pokojujowo współistnieć”, lecz także wspierać się w poszukiwaniu prawdy. Tak uprawiana filozofia staje się źródłową mądrością, otwierając przed człowiekiem nadzieję, że jego istnienie ma sens, jest bowiem zakorzenione w Bogu jako ostatecznym fundamencie i celu.