

Vittorio Possenti

Filozofia jako "praeparatio evangélica"

Człowiek w Kulturze 13, 51-97

2000

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.

o człowieka. Z jednej strony Bóg w swoim miłosierdziu ofiarowuje swojego Syna za życie świata: aby w Nim i przez Niego pojednać grzesznych ludzi ze sobą i uczynić ich swymi przybranymi dziećmi; aby w Nim i przez Niego ogłosić światu Królestwo Bożej Miłości; aby ostatecznie „wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1, 10). Z drugiej zaś strony, jak mówi św. Piotr, „diabeł, jak lew ryczący krąży szukając kogo pożreć” (1 P 5, 8). „Pałając wielkim gniewem, świadom, że mało ma czasu” (Ap 12, 12), wszystko czyni, aby zniweczyć zbawcze dzieło Boga i rozszerzyć wśród ludzi swoje królestwo bałwochwalstwa, kłamstwa, nienawiści i śmierci (por. Ap 12-20). Dzieje się tak, ponieważ Bóg, będąc Stwórcą i Panem całego stworzenia, w tajemnicy swej Opatrzności dopuszcza pojawienie się grzechu i działanie szatana.

3

Tajemnica chrześcijańskiego powołania

Powołanie chrześcijańskie stanowi głębię powołania ludzkiego, ponieważ -jak mówi św. Paweł - Bóg Ojciec „nappełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich - w Chrystusie” (Ef 1, 3). Tak więc człowiek, będąc - zgodnie z Bożym zamysłem - powołany do uczestnictwa w życiu Bożym, jedynie w Chrystusie może osiągnąć pełnię swego ludzkiego bytowania (por. 1 J 5, 11-12). W Chrystusie bowiem, swoim Jednorodzonemu Synu, Bóg Ojciec „wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1, 4). Powołanie chrześcijańskie jest więc wezwaniem, które Bóg Ojciec w oznaczonym czasie skierował do człowieka, aby przyjął swoje odwieczne wybranie w Jezusie Chrystusie. Celem tego wybrania jest szczególna więź z Bogiem i udział w Jego świętości. Wybranie to, będąc postanowieniem woli Ojca (por. Ef 1, 5c), ma swe źródło w Jego miłości. Jest to ta sama miłość, którą miłuje swojego Syna. Z tego to względu „z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa” (Ef 1, 5). Uczynił to „ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym” (Ef 1, 6). Zechciał więc Bóg, aby człowiek stał się Jego przybranym synem przez Jezusa Chrystusa. Dar przybranego

synostwa jest nieskończoną łaską, którą Bóg, w swym zamyśle, obdarzył człowieka w swoim Umiłowanym Synu.

I chociaż człowiek przez grzech odwrócił się od Boga, to jednak swym upadkiem nie zniweczył Bożego planu. Co więcej, Bóg posłużył się upadkiem człowieka, aby w sposób przedziwny objawić bezmiar swej nieskończonej miłości i obfitość swej łaski. Św. Paweł pisze: „Jeżeli bowiem przestępstwo jednego spowodowało na wszystkich śmierć, to o ileż obficie spłynęła na nich wszystkich łaska i dar Boży, łaskawie udzielony przez jednego Człowieka, Jezusa Chrystusa” (Rz 5, 15). Tak więc grzech pierwszych rodziców, który stał się przyczyną zepsucia pierwszego stworzenia, spowodował zarazem zapowiedź nowego stworzenia - odnowionego w Jezusie Chrystusie. Zapowiedź ta miała swą kontynuację w czasie, w którym Bóg ustanowił Przymierze z wybranym przez siebie narodem, do którego przemawiał przez swoich proroków. Przymierze to stanowiło przygotowanie i zapowiedź nowego, doskonałego Przymierza w Jezusie Chrystusie. A gdy „nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4, 4-5). Tak więc Bóg, aby udzielić człowiekowi po jego upadku łaski przybranego synostwa, w swoim Synu Jezusie Chrystusie stał się Człowiekiem.

Słowo Odwieczne, przez które, w którym i dla którego wszystko zostało stworzone (por. Kol 1, 16; J 1,3), dla odkupienia i zbawienia rodzaju ludzkiego „stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14). Tak więc Jezus Chrystus w swej Boskiej Osobie połączył naturę Boską i naturę ludzką. Poprzez przyjęcie na siebie całego ciężaru grzechów wszystkich ludzi doświadczył przeogromnego cierpienia na duszy i ciele (por. Hbr 2, 17-18). W ten sposób przez mękę i śmierć na krzyżu odkupił całego człowieka, a przez swoje zmartwychwstanie wprowadził ludzką naturę - człowieka w swojej Osobie do chwały Ojca Przedwiecznego. W ten sposób Chrystus Pan otwarł człowiekowi bramę zbawienia, aby przez wiarę w Niego miał dostęp do wiecznego życia. Skoro bowiem przez grzech człowiek utracił dostęp do drzewa życia w rajskim mieszkaniu (por. Rdz 4, 22-24), to Bóg, „będąc bogaty w miłosierdzie, przez wielką swą miłość” (Ef 2, 4), w tajemnicy

Wcielenia swojego Syna, zamieszkał pośród ludzi, aby „życie mieli dzięki Niemu” (1 J 4, 9c). Tak więc Jezus Chrystus, będąc prawdziwym Bogiem i prawdziwym Człowiekiem, stał się doskonałym pośrednikiem i rzecznikiem swych braci u Ojca. Swoją zaś krwią przelaną w przebłagalnej ofierze krzyża zgładził wszystkie ludzkie grzechy i pokonawszy przez swoją śmierć szatana (por. Hbr 2, 14) stał się nowym, wiecznym Przymierzem Boga z człowiekiem. W tym dziele Odkupienia Jezus Chrystus cierpienie i śmierć, będące konsekwencjami grzechu, uczynił narzędziem zbawienia. I tak jak za przyczyną pierwszej niewiasty - Ewy grzech stał się udziałem Adama, tak dzieło Odkupienia nowego Adama - Jezusa Chrystusa dokonało się za przyczyną nowej Niewiasty - Maryi. Jeśli bowiem Ewa przez pychę zlekceważyła Słowo Boga słuchając kłamliwych słów szatana i przez to utraciła łaskę Bożego życia, to Maryja przez swą pokorę rozważając Słowo Boże, oznajmione Jej przez anioła Gabriela, przyjęła Je w postawie służby i przez to, dzięki łasce Bożej, stała się Matką nowego Życia: Boga Wcielonego Jezusa Chrystusa. Stojąc zaś pod drzewem krzyża Niepokalana Dziewica współcierpiała ze swoim Synem, stając się tym samym Współodkupicielką człowieka. Z woli Jezusa Chrystusa Jej ból stał się bólem rodzenia przybranych synów Bożych, mających życie w Jezusie Chrystusie (por. J 19, 26-27). Maryja bowiem, będąc dzięki łasce Bożej Matką Syna Bożego Jezusa Chrystusa, stała się tym samym Matką Jego Mistycznego Ciała, czyli Kościoła.

Tak więc powołanie chrześcijańskie, będąc wezwaniem do uczestnictwa w życiu Bożym przez Jezusa Chrystusa, stało się dostępne dla człowieka, po jego upadku, dzięki dziełu Odkupienia i z tego też względu realizacja tego powołania nierozzerwalnie wiąże się z życiem Kościoła i Jego Matką - Maryją. Każdy bowiem, kto przez wiarę w Jezusa Chrystusa zostaje zanurzony w Jego śmierć i zmartwychwstanie, umiera dla grzechu i rodzi się do nowego życia - życia dziecka Bożego, aby wraz z Chrystusem żyć dla Boga Ojca w jedności Ducha Świętego. To powtórne narodzenie do życia w ścisłej łączności z Jezusem Chrystusem oznacza wejście do Bożego Królestwa (por. J 3, 5), którym jest Kościół. Życie zaś Kościoła jest życiem samego Chrystusa Pana, który z woli Boga Ojca został ustanowiony

„Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem" (Ef 1, 22c-23a). I tak jak pierwsza niewiasta została wzięta z boku Adama, którego Bóg pogrążył we śnie (por. Rdz 2, 21-23), tak też Kościół został wyprowadzony z boku nowego Adama - Jezusa Chrystusa, który został pogrążony w śmierci. Jak bowiem mówi prefacja o Najświętszym Sercu Pana Jezusa: „Z Jego przebitego boku wypłynęła krew i woda, i tam wzięły początek sakramenty Kościoła, aby wszyscy ludzie pociągnięci do otwartego Serca Zbawiciela, z radością czerpali ze źródeł zbawienia". I jak nierozzerwalne jest małżeńskie przymierze mężczyzny z niewiastą, tak też nierozzerwalne jest Przymierze Chrystusa z Kościołem, który jest „wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym" (1 P 2, 9). Chrystus bowiem ustanowił Kościół, aby ogłaszał dzieła Jego potęgi (por. 1 P 2, 9), aby kontynuował Jego dzieło zbawienia, nauczając wszystkie narody i udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego (Mt 28, 19). Tak więc Bóg przez posługę Kościoła wzywa każdego człowieka, aby uwierzył w Jezusa Chrystusa i przyjąwszy Jego łaskę osiągnął cel dla którego został stworzony. I tak jak jeden jest Chrystus, tak też jeden jest Kościół, który stanowi Jego mistyczne Ciało (por. J 15, 1-6). Ten to Kościół Chrystus zbudował na fundamencie swoich apostołów (por. J 20, 21-23), przekazując Piotrowi, którego uczynił pasterzem swojej Owczarni (por. J 21, 15-19), klucze królestwa niebieskiego (por. Mt 16, 17-19). I tak jak ciało zróżnicowane jest w swoich członkach dla dobra całego organizmu, tak samo Kościół posiada różne członki. Chrystus bowiem „ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego, aż [dojdą] wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa" (Ef 4, 11-13). Tak więc chrześcijańskie powołanie, zgodnie z Bożym zamysłem, realizowane jest w życiu Kościoła na różny sposób. Droga powołania poszczególnych ludzi stanowi tajemnicę Odwiecznej Miłości Boga, który przez Jezusa Chrystusa na różny sposób wzywa ich, by poszli za Nim. To pójście za Chrystusem i upodobnienie się do Niego stanowi istotę powołania chrześcijańskiego. Bóg

bowiem „tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby Ona był pierworodnym między wielu braćmi" (Rz 8, 29). Tak więc człowiek, będąc stworzony na obraz i podobieństwo Boga, tylko w Jezusie Chrystusie może odzyskać najgłębszy sens swojego bytowania. Również „stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marności - nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał - w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych" (Rz 8, 19-21). Jak bowiem przez grzech została naruszona harmonia stworzenia, tak przez dzieło Odkupienia Jezusa Chrystusa wszystko zostanie odnowione (por. Ef 1, 7-14; Ap 21-22, 15). Skoro „bowiem przez człowieka [przyszła] śmierć, przez Człowieka też [dokona się] zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni, lecz każdy według własnej kolejności. Chrystus jako pierwszy, potem ci, co należą do Chrystusa, w czasie Jego przyjścia. Wreszcie nastąpi koniec, gdy przekaze królowanie Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc. Trzeba bowiem, ażeby królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy. Jako ostatni wróg, zostanie pokonana śmierć. Wszystko bowiem rzucił pod stopy Jego. Kiedy się mówi, że wszystko jest poddane, znaczy to, że z wyjątkiem Tego, który Mu wszystko poddał. A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich" (1 Kor 15, 21-28).

4

Odpowiedź na powołanie

Odpowiedź człowieka na chrześcijańskie powołanie wiąże się z jego zwróceniem się ku Bogu i całkowitym przyłgnięciem do Niego. Zwrócenie to polega na poznaniu prawdy i uwierzeniu miłości, jaką Bóg ma ku niemu w swoim Synu Jezusie Chrystusie (por. 1 J 4, 16). Dokonuje się to w osobowym spotkaniu człowieka z Odwiecznym Słowem, które dla Jego zbawienia stało się Ciałem. W spotkaniu tym Jezus Chrystus - jedyna Droga do Prawdziwego Życia - przez wielką swą miłość wzywa człowieka, aby uwierzył w Niego i przez to miał

udział w życiu wiecznym (por. J 3, 16). Wezwanie to człowiek w tajemnicy swej wolności może przyjąć albo odrzucić. Jeśli człowiek konsekwentnie odrzuca ten niezwykle dar, którym jest Wcielony Bóg, to tym samym wydaje na siebie wyrok potępienia. Każdy bowiem, „kto wierzy w [Jezusa Chrystusa], nie podlega potępieniu; a kto nie wierzy, już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego" (J 3, 18). Tajemnica odrzucenia Chrystusa tkwi w tym, że „ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło" (J 3, 19), które przyszło na świat (por. tamże), „bo złe były ich uczynki. Każdy bowiem, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków" (J 3, 19-20). Tak więc człowiek odrzuca Boga, gdyż bardziej miłuje siebie, nie chcąc przez pychę uznać prawdy o własnej grzeszności. Jeżeli zaś człowiek pociągnięty miłością Boga (por. J 6, 44) przyjmie Jego Słowo, pokornie uznając prawdę o sobie, i uwierzy w Jezusa Chrystusa, to dzięki Jego dziełu Odkupienia odrodzi się w Nim do nowego życia w łączności z Ojcem w Duchu Świętym, stając się przez łaskę przybranym synem Bożym. Odrodzenie to dokonuje się w sakramencie chrztu świętego, poprzez który człowiek zanurzony jest w śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa i dzięki temu jest w Niego wszczepiony, stając się Jego bratem i dzieckiem Bożym. Jak bowiem przez narodzenie z ciała i krwi człowiek jest uczestnikiem ludzkiej natury, tak przez narodzenie z Boga jest uczestnikiem Boskiej natury. Rzeczywistość ta, będąc największą łaską dla człowieka, z jednej strony uwalnia go od śmierci grzechu, z drugiej zaś wzywa go do współpracy z nią, aby człowiek coraz bardziej upodabniał się do swego Zbawiciela. Współpraca człowieka z łaską stanowi wyraz jego wzrastania w miłości do Boga i bliźniego. To wzrastanie w miłości, mające za wzór miłość Chrystusa (por. J 15, 12-17), wymaga od człowieka zaparcia się samego siebie i codziennego dźwigania swojego krzyża (por. Łk 9, 23-25). Człowiek bowiem krzyżując w sobie pożądliwości starego człowieka (por. Ga 5, 24; Rz 8, 13) i wiernie wypełniając wolę Bożą ma udział w paschalnym misterium Zbawiciela, dopełniając w swoim ciele „braki udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół" (Kol 1, 24). To paschalne misterium Kościół, zgodnie z poleceniem swojego Pana (por. Łk 22, 19-20),

uobecnia w sposób bezkrwawy w sakramencie Najświętszej Ofiary. Dzięki temu człowiek może wzmacniać swojego ducha pokarmem eucharystycznym, którym jest sam Chrystus Pan w swoim Bóstwie i Człowieczeństwie. Jezus Chrystus mówi bowiem: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym. Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem. Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6, 54-56). Tak więc człowiek łącząc się z Chrystusem realizuje swoje chrześcijańskie powołanie uwielbiając Boga w Trójcy jedynego. Żyjąc Chrystusem człowiek staje się, dzięki mocy Ducha Świętego, świadkiem Jego bezgranicznej miłości i apostołem Jego zbawczego orędzia. I tak jak Jezus Chrystus ustanowił swoje Królestwo zwyciężywszy szatana i jego dzieło, tak każdy człowiek jest wezwany w Jezusie Chrystusie, aby nieustannie czuwając i modląc się, rozszerzał Jego Królestwo i walczył „siłą Jego potęgi” (Ef 6, 10) „przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich” (Ef 6, 12). Krocząc tą drogą człowiek, dzięki współpracy z łaską Bożą, przyobleka się w „człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (Ef 4, 24). Tak więc człowiek przyjąwszy przez wiarę swe odwieczne wybranie w Jezusie Chrystusie staje się, dzięki Jego łasce, przybranym synem Bożym. Dar ten wyzwala w człowieku pełną ufności miłość, poprzez którą człowiek może upodobnić się do Boga, tak by w przejściu do nowego życia okazać się drugim Chrystusem ku chwale Bożego Majestatu, w jedności z Najświętszą Maryją Panną, aniołami i wszystkimi świętymi.

Vittorio Possenti

Filozofia jako *praeparatio evangélica*

Kiedy zabieram głos u św. Jana na Lateranie, moja myśl biegnie ku bazylice, która jest miejscem modlitwy i siedzibą wspólnoty akademickiej, gdzie to, co boskie, i to, co ludzkie, wiara i rozum spotykają się i wzajemnie uznają: mogą i powinny się uznawać. W tym nigdy nie kończącym się procesie filozofia ma coś do powiedzenia, posiada swój własny geniusz, który ją porusza, ów geniusz czy Sokratesowy *daimonion*, który jest głosem sumienia, a także znakiem Bożym. Filozofia nie kłania się przed wiarą: wychodzi jej naprzeciw, zadaje jej pytania, niekiedy zaś przyjmuje ją szukając porozumienia i współpracy. Wiara i filozofia powinny pozostawać w przyjaźni - są różne, czasami nawet idą innymi drogami, ale powinny darzyć siebie szacunkiem. Ostatecznie ich cel jest bowiem taki sam, chociaż prowadzą do niego różne drogi: jest nim poznanie prawdy i czerpanie z niej radości i zadowolenia. Celem filozofii jest poznanie rzeczywistości, bytu, a ostatecznie Boga. Może dojść do poznania Jego istnienia, do poznania pewnych Jego przymiotów, ale nie może Go dotknąć: kieruje spojrzenie ku temu, co jest poza światem, ku temu, co transcendentne, ale nie może nas tam zaprowadzić. Potrzeba, aby „z drugiej strony” przyszedł ktoś, kto weźmie nas za rękę i poprowadzi.

W moich rozważaniach, które są rozważaniami filozofa, przedstawię refleksje płynące z rozumu filozoficznego, który jest otwarty na całość rzeczywistości. Otwarta jest taka filozofia, która stosując metodę racjonalną i sprawdzalną uznaje, że nie jest w stanie dostarczyć wizji całościowej: świadoma własnych granic jest spontanicznie goto-

wa do dopełnienia elementami wiary tego, co osiągnęła za pomocą rozumu. Tego rodzaju postawa otwartości i dialogu nie narusza autonomii filozofii: nie jest ona niczym sługą. Jeśli przez wieki wysuwano obiekcje przeciw wyrażeniu, zgodnie z którym filozofia miałaby być sługą teologii, to dzisiaj należy się raczej obawiać tego, aby filozofia nie stała się *ancilla scientiarum*, coraz częściej bowiem to nauki narzucają jej tematy i wyznaczają przestrzeń, w której ma się poruszać. Nauka jest znacznie potężniejsza od filozofii co do możliwości zmieniania życia; teorie naukowe są jednak mniej pewne i bardziej zmienne od niektórych fundamentalnych zdobyczy filozofii. Moje rozważania będą odwoływały się do nauczania encykliki *Fides et ratio* (FR), która zawiera wiele głębokich i pozytywnych wypowiedzi o filozofii, których nie miałyby dzisiaj być może odwagi przedstawić żadna jednostka ani żadna instytucja. Mamy dzisiaj bowiem do czynienia z trudną sytuacją czy nawet radykalnym odrzuceniem filozofii w kulturze. Sądzę, że w tej sytuacji zarówno filozofowie wierzący, jak i niewierzący powinni być wdzięczni Janowi Pawłowi II i Kościołowi za wielki hołd złożony filozofii. Encyklika przypomina, że człowiek z natury jest filozofem, i przedstawia filozofię „jako jedno z najwznioślejszych zadań ludzkości” (FR 3).

Relacja wiary i rozumu nie jest tematem, który dotyczy tylko Kościoła katolickiego czy chrześcijaństwa. Jest to kwestia uniwersalna, która dotyczy wszelkich kultur i wszelkich religii, zwłaszcza na Zachodzie, odkąd za sprawą sekularyzacji dusza, myśl i filozofia przeszły od służby Bogu do służby rzeczom. Duch sekularyzacji dzieł: charakterystycznym przypadkiem rozdziału wiary i filozofii jest próba myślenia i postępowania tak, jakby Bóg nie istniał (*etsi Deus non daretur*). Wzajemne otwarcie rozumu i wiary w sensie ich wzajemnej współpracy spotykało się i nadal spotyka się z krytyką. Obiera się wówczas jedną z dwu dróg: albo tę, która mówi *sola fides*, albo tę, która twierdzi *sola ratio*. Fideizm i racjonalizm stanowią dwa systemy, które wykluczają współpracę wiary i rozumu. W ramach racjonalizmu wyróżniają się dwa stanowiska: z jednej strony idea, rozpowszechniona w wiekach XVII i XVIII, że silny, triumfujący, dumny z sukcesów nauki rozum jest w stanie rozwiązać wszelkie tajemnice egzystencji; z drugiej strony popularne dzisiaj stanowisko,

według którego rozum jest sceptyczny, niepewny, problematyczny, zawodny; stanowisko, które uznaje co prawda własne ograniczenia, ale jest zamknięte na wiarę. *Sola ratio* może mieć zatem dwa znaczenia, ale oba w stosunku do wiary są negatywne.

1

Chodzi o prawdę i jej związek z wolnością

Niezależnie od tego, czy opowiemy się za wzajemną współpracą (*et-et*), czy za wzajemnym wykluczeniem (*aut-aut*) rozumu i wiary, w każdym przypadku w grę wchodzi temat prawdy. Co to jest prawda? Jak możemy ją poznać? Jakie są jej źródła? Bez trudu rozpoznajemy tu te źródłowe pytania, które dały początek filozofii, zwłaszcza filozofii spekulatywnej. Z nimi związane jest ludzkie pytanie o dobro i szczęście. Przesłanie encykliki na ten temat jest jasne: jej osią nie jest przede wszystkim szczęście, ani nawet wiara i rozum w wąskim sensie, lecz prawda, która dotyczy zarówno poznania pochodzącego z Objawienia, jak i poznania filozoficznego. Te dwa rodzaje poznania różnią się między sobą: w wierze to, co istotne, jest darem innego, w filozofii wszystko musi być zdobyte własnym trudem. We wprowadzeniu do encykliki - co potwierdza, że dotyczy ona tematu prawdy - czytamy: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”. Tytuł encykliki mógłby zatem brzmieć: *Veritatis cognoscendae studium* - „Pragnienie poznania prawdy”.

Podejmując te tematy filozof spogląda w swoje wnętrze, ku innym i ku światu, wszędzie szukając pomocy w swoim przedsięwzięciu poznania prawdy. Jednym z najbardziej poruszających zdań zawartych w Wiecznej Księdze są słowa Jezusa: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Według Ewangelii wolność i wyzwolenie są owocami, które dojrzewają w słońcu prawdy. Istnieje zatem naturalne, konieczne, spontaniczne pierwszeństwo prawdy wobec wolności. Znacznej części kultury, która przenika współczesne społeczeństwa zachodnie, trudno się na to zgodzić. Ma ona raczej tendencję do opowiedzenia się za twierdzeniem odwrotnym: „Będziecie praktykować wolność, a wolność uczyni was prawdziwymi”. Tak wydaje się brzmieć centralna formuła nowej, świeckiej ewangelii, agnostycznej lub ate-

istycznej, w której wolność stoi na pierwszym miejscu. Przyjęcie nieograniczonej wolności - pozostając przy przykładzie życia społecznego - jest jednak źródłem takich postaw, które uniemożliwiają rządzenie państwem i zbudowanie sprawiedliwego społeczeństwa.

Wielkie zaufanie do wolności jest fenomenem życia duchowego, który skłania do refleksji. Właśnie w momencie gdy szerzy się sceptycyzm co do możliwości poznania prawdy, sceptycyzm osiągający niekiedy poziom uniwersalnej *desperatio de veritate*, pod niebiosa wyznosi się wolność. Kwestia wolności była centralnym tematem myśli nowożytnej od Kartezjusza do Fichtego i Schellinga, od Kanta do Sartre'a. Są to wielkie, budzące szacunek nazwiska. Wolno jednak dodać: jest rzeczą niepodważalną, że każdy człowiek dąży do wolności, zwłaszcza jeśli rozumie się przez nią coś bardziej złożonego i bogatego niż zwykła wolność wyboru, do którego od jakiegoś czasu niektóre nurty filozoficzne i polityczne ograniczają dialektykę wolności, zapominając, że nie da się jej zredukować tylko do samostanowienia. Jest jednak również faktem, że człowiek pragnie poznać prawdę i nie chce pozostawać w błędzie. W więzi prawdy i wolności prymat przypada tej pierwszej. Istnieje pierwszeństwo prawdy przed wolnością, ta ostatnia jest radykalnie niezdolna do tworzenia prawdy; może ją natomiast poznać i urzeczywistnić, kierując się nią w swym działaniu. Miarą wielkości człowieka jest prawda, do której poznania jest zdolny, owo ziarno czy ślad Logosu, który nazywamy naturalnym światłem rozumu.

Jeśli wiarę i rozum pojmujemy jako dwie drogi skierowane ku poznaniu prawdy, to znika współzawodnictwo między nimi. Współzawodnictwo oznacza, że tego, co przypisuje się rozumowi, odmawia się wierze, i odwrotnie; jeśli jedna z tych rzeczywistości zyskuje, to druga musi stracić. Racjonalizm, a w końcu ateizm tak właśnie pojmowały relację Boga i człowieka: im bardziej człowiek wywyższa Boga, tym bardziej pozbawia siebie czegoś istotnego, ulega alienacji. Ten sam schemat odnajdujemy w przypadku problemu więzi między stworzoną wolnością człowieka i niestworzoną wolnością Boga. Według racjonalizmu to, co zostanie przypisane jednej z nich, zostanie zabrane drugiej. Odrzuca się ideę, że obie wolności mogą współpracować w tworzeniu dobra - wolność Boża jako pierwsza przyczyna, wolność ludz-

ka jako przyczyna druga, tak że dobre działanie całe pochodzi od Boga jako pierwszej przyczyny i całe od człowieka jako przyczyny drugiej.

2

Doświadczenia, z których rodzi się filozofia

Jeśli pozostajemy w obszarze filozofii, to w sposób naturalny nasuwa się pytanie: czy ograniczony i omylny rozum ludzki może osiągnąć prawdę, nawet jeśli nie całą prawdę, to przynajmniej jej najbardziej istotne elementy? Filozofia jest do tego zdolna, jeśli będziemy w stanie „powtórzyć” te źródłowe doświadczenia, które dały jej początek.

Istnieją dwa podstawowe doświadczenia, z których rodzi się filozofowanie: poczucie **zdziwienia** wobec bytu i życia oraz uczucie **bojaźni**, pojętej nie jako strach, lecz jako zatrzymanie się i medytacja nad przemijalnością bytu, nad zanikaniem życia i wszelkich innych rzeczy. Tak jak zdziwienie wywołuje w nas pragnienie filozofowania, podobnie skłania nas do niego *meditatio mortis*. Jeśli w Księdze Przysłów (1,7) czytamy: *Initium sapientiae timor Domini*, to przynajmniej pewien nurt filozofii mógłby powiedzieć: *Initium philosophiae meditatio mortis*.

Filozofia znajduje się w niebezpieczeństwie wówczas, gdy człowiek nie doświadcza zdziwienia w obliczu bytu, które porusza w nim coś głębokiego, lub też gdy nie odczuwa wyzwania absurdu, przed którym stawia nas pewność śmierci, ukrywając ją przed sobą. Na przykład nauka pojmuje śmierć wyłącznie jako wydarzenie czysto biologiczne, nie nasuwające dalszych pytań.

Oba wspomniane źródła filozofii nie były obce starożytnym: myśl biegnie tu do Arystotelesa i Platona, który w *Fedonie* przedstawia filozofię jako *meditatio - praeparatio mortis*¹. Jeśli zdziwienie wobec bytu i wobec życia zanika, jeśli nie podejmuje się już *meditatio mortis*, to istnieją dobre racje, by przypuszczać, że ludzki rozum został osłabiony, a także stał się leniwy. Rozum słaby, o którym dzisiaj tyle się mówi, jest rozumem zmęczonym, niezdolnym do zagłębienia się

¹ Platon, *Fedon*, 67.

w podstawowe doświadczenia egzystencji dotyczące życia i śmierci. Prowokacja, która rodzi się z wiary, może mu przywrócić energię i rozszerzyć horyzont. Jedno z bardziej charakterystycznych stwierdzeń encykliki brzmi następująco: „Objawienie wprowadza zatem w naszą historię prawdę uniwersalną i ostateczną, która pobudza ludzki umysł, by nigdy się nie zatrzymał” (FR 14).

Mówiąc o rozumie nie chciałbym wywołać wrażenia, że chodzi wyłącznie o rozum logiczny, pojęciowy, dyskursywny. Oczywiście, zajmuje on niezastępowalne miejsce w życiu duchowym, jako że poznanie, którego poszukuje filozofia, jest poznaniem doskonałym, poznaniem, które osiąga prawdę i jest w stanie obronić ją przed atakami. Filozofia jednak jest tylko częścią życia duchowego, poza nią istnieją jeszcze sztuka, poezja, muzyka, literatura: w tych owocach ludzkiego ducha zaskakują nas często niespodziewane formy odkrywania przeblysku tego, co duchowe, w tym, co zmysłowe. Nie jest być może pełną prawdą powiedzenie Dostojewskiego, że to piękno zbawi świat. Filozofia wie jednak, że jednym z najwyższych imion Boga, być może najbardziej tajemniczym, jest „Piękno”. Na przykład Platońską *Ucztę* można odczytywać jako drogę ku kontemplacji piękna. Bóg jest Pięknem najwyższym. W medytacji metafizycznej postrzegamy piękno jako blask wszystkich transcendentaliów wziętych razem. Jeśli nie chcemy zatrzymać się przy ważnym, ale częściowym obszarze wiedzy pewnej i niepodważalnej, to musimy uznać, że rozum i wiara mogą współdziałać w kwestii piękna. Filozofia zmierza do piękna, które jest najwyższym wyrazem bytu, wiara zmierza do Boga - Piękna najwyższego.

W relację między wiarą a rozumem włącza się zatem nieoczekiwany gość: piękno, które z jednej strony wyraża imię Boga, a z drugiej przez swą kruchość, przez kruchość rzeczy pięknych, przypomina nam o śmierci, którą racjonalizm chciałby usunąć z pola widzenia rozumu. Aby rozum nie uciekał przed tymi aspektami rzeczywistości, o tym, co boskie trzeba myśleć nie tylko wedle modelu utylitarystycznego, naukowego, agnostycznego.

3

Model rozumu i architektura wiedzy

Właśnie w tym aspekcie encyklika Jana Pawła II zawiera istotny przyczynek, który w dotychczasowych komentarzach pozostał nieco w cieniu. Jedno z pierwszych pytań, jakie należałoby postawić w odniesieniu do relacji: wiara - rozum, dotyczy bowiem modelu rozumu. *Fides et ratio* rozszerza przyjmowany zazwyczaj model rozumu, wzorowany na sposobie postępowania nauki i racjonalizmie, nawet jeśli ten ostatni stracił dzisiaj dużo z zaufania do siebie, a poznanie naukowe uważane jest za niepewne. Encyklika rozszerza ten model odwołując się wielokrotnie do myśli greckiej, świata biblijnego i hebrajskiego (warto zwrócić uwagę na odniesienia do ksiąg mądrościowych), a nawet do myśli wschodniej. Wskazuje tym samym, że przeważający dzisiaj w kulturze zachodniej model rozumu jest w kryzysie: osłabiony został ruch rozumu ku egzystencji, jakkolwiek wszelkie nasze poznanie jest ostatecznie poznaniem bytu. Wydaje się, że szerząca się dzisiaj *desperatio de verdate* jest owocem modelu rozumu formalnego, słabego. Kiedy taki typ rozumu zwraca się ku chrześcijaństwu, to trudno mu w nim dostrzec coś więcej niż etykę. W ten sposób spotykają się dwie formy niezrozumienia: ta, która dotyczy blasku bytu i ta, która odnosi się do wydarzenia chrześcijańskiego, sprowadzonego, jak tego chciał Kant, do doktryny moralnej. W swoim największym dziele z filozofii religii - *Religia w granicach rozumu* - Kant podejmuje próbę wiania nowego wina chrześcijaństwa w nieco już popękane bukłaki czystej moralności. Jest to próba zamknięcia chrześcijaństwa w granicach, w których Wcielenie, Krzyż i Zmartwychwstanie zostają „oswojone” i podporządkowane systemowi.

Przewyciężenie racjonalizmu, irracjonalizmu i fideizmu nie może dokonać się inaczej, jak w tylko w ramach poszukiwania sensu i mądrości. Mądrość jest wiedzą głęboką, syntetyczną. Potrzebujemy jej do życia tak samo jak wody i powietrza. W kulturze współczesnej element mądrościowy znajduje się w sytuacji trudnej. Wydaje się nawet, że filozofia, a być może i teologia przestały interesować się mądrością, a tym samym mądrością chrześcijańską jako budowlą, która w swej zróżnicowanej jedności obejmuje w porządku wstępującym mądrość filozoficzną, teologiczną, mądrość świętych i mądrość jako

dar Ducha Świętego. Interesujące, ale wykraczające poza ramy naszych obecnych rozważań, byłoby prześledzenie fundamentalnych etapów kryzysu intelektualnego gmachu mądrości chrześcijańskiej, w ramach którego również filozofia (a w jej ramach przede wszystkim metafizyka) jest skromną, ale konieczną formą mądrości. Możemy tu tylko zauważyć, że rozwija się ona jako rodzaj wiedzy od Greków aż do nas, autorzy chrześcijańscy zaś dokonali na tej długiej drodze fundamentalnego kroku. Ich filozofię można nazwać filozofią bytu, gdyż ożywiana jest ona nieustającym wysiłkiem dotarcia do egzystencji, do fundamentów bytu.

Jeśli naturalne światło rozumu nie dochodzi do takiego zakorzenienia poznawczego, to rozum zaczyna wątpić w swe możliwości i zwraca się ku wiedzy fragmentarycznej. Owo **skupienie się na wiedzy fragmentarycznej** jest typową pokusą kultury współczesnej, co nieuchronnie prowadzi do rozbicia wizji globalnej. Proces ten trwają od dawna i potrzeba wiele wyobraźni, by zrozumieć, że nie jest łatwo go odwrócić. Już Hegel zauważał, że oświecenie jest skupieniem się nad tym, co „regionalne”. Zagubiliśmy wielkie dobro intelektualnej jedności cywilizacji. Jej odzyskanie nie może się dokonać, jeśli będziemy podążać pojętymi jako przeciwstawne drogami „samej wiary” i „samego rozumu”.

Proces ten sprawił, że w filozofii i w życiu wiary zmniejszyła się doniosłość „usprawiedliwiania” (*logon didonai*) - w pierwszym przypadku za sprawą osłabienia pierwotnych intuicji intelektualnych, w drugim za sprawą prymatu przypisywanego świadectwu i doświadczeniu. W konsekwencji chrześcijaństwo bywa pojmowane wyłącznie jako doświadczenie, a nie ponadto jako wiedza i mądrość. Do tego bardziej lub mniej świadomego zawężenia horyzontu przyczynia się bardzo ograniczona idea wiedzy, pojętej wyłącznie jako kompetencja techniczna, funkcjonalna, jako zdolność do realizacji celów praktycznych, która w dzisiejszej kulturze i w dzisiejszym nauczaniu stała się prawie jedynym paradygmatem pojęcia wiedzy, ze szkodą dla jej fundamentalnego aspektu mądrościowego.

4

**Filozofia jako przygotowanie do wiary?
Sokrates i Abraham - Jezus i Pilat**

W kontekście pytania o wiedzę pojawia się bardzo ważna, choć dzisiaj rzadko podejmowana kwestia: czy możemy pojmować filozofię jako przygotowanie do przyjęcia Ewangelii (*praeparatio evangélica*), to jest jako dziedzinę wiedzy, która przygotowuje do otwartego, pozytywnego, nieuprzedzonego słuchania przesłania chrześcijańskiego? A szczególnie - czy możemy tak myśleć o filozofii ponowożytnej? Samo to pytanie wywołuje zdziwienie. Nasuwa się zarzut: czy to nie w myśli nowożytnej i współczesnej spotykamy najbardziej radykalną kontestację chrześcijaństwa, Boga, Chrystusa? Czy w wielu swoich przejawach nie chciała ona być ateistyczna i antyteistyczna? Czy nie zmierza ona dzisiaj ku nihilizmowi? Wiele oznak przemawia za pozytywną odpowiedzią na te pytania. Z drugiej strony filozof nie przygotowuje recept na przyszłość; wystarczy, jeśli formuluje odpowiednie pojęcia. Ważne jest już samo wyjaśnienie, co rozumie się przez *praeparatio evangélica*. Mamy tu do czynienia z pojęciem starożytnym, którym posługiwał się Klemens Aleksandryjski, pojmując filozofię grecką jako drogę przygotowującą do Ewangelii. Podobną myśl znajdujemy u św. Augustyna w odniesieniu do filozofii platońskiej¹. Dla Klemensa „Testamentem”, którym posługiwali się poganie, była filozofia: ona usprawiedliwiała Greków, którzy w pewien sposób dostrzegali dwie fundamentalne prawdy dotyczące Boga jako tego, kto stwarza oraz karze i nagradza. Warto dodać, że tezie tej przeciwstawiały się twierdzenia gnostyków i marcjonistów, którzy filozofię pojmowali jako wiedzę diaboliczną, daną ludzkości przez upadłych aniołów: filozofia i poznanie pojęte tu były jako owoc poddania się pokusie węża.

Idea św. Klemensa może okazać się aktualna również dzisiaj, jeśli uda nam się wskazać na najbardziej nagłą obecnie formę przygotowania do Ewangelii, jaką powinna dać filozofia. Wydaje się, że takie przygotowanie powinno obejmować przede wszystkim odzyskanie

¹ Zob. *De civitate Dei*, VIII, 2-9.12.

poczucia prawdy i poczucia Boga. Poszukiwanie prawdy przez filozofię jest bowiem poszukiwaniem Boga.

Aby jednak filozofia mogła na nowo spełniać zadanie przygotowania drogi dla Objawienia, powinna pokonać nihilizm, zwłaszcza nihilizm teoretyczny, który najbardziej zagraża dzisiaj integralności człowieka i jego intelektu. Jest rzeczą charakterystyczną, że wraz z nadejściem nihilizmu została odrzucona nie tylko idea, że filozofia może być *praeparatio evangélica*, ale w kryzys popadło również inne „tradycyjne” zadanie filozofii, wedle którego filozofia jest troską o duszę.

Filozofia i teologia chrześcijańska, skupione w ostatnich dziesięcioleciach na konfrontacji z kulturą działania, zwłaszcza z marksizmem, mniej zajmowały się zagrożeniem płynącym ze strony nihilizmu. Powinniśmy zatem teraz zapytać: czy i w jaki sposób filozofia może pełnić rolę *praeparatio evangelical* Roszczenie tego rodzaju wydaje się przesadne, nawet jeśli rozumiemy je skromnie jako odnoszące się do poczucia prawdy, a nie do usprawiedliwienia i zbawienia. Być może bardziej niż Klemens jesteśmy przekonani, że filozofia nie zbawia, nie usprawiedliwia, a co najwyżej przygotowuje. Aby zrozumieć nieco bardziej wzajemną pomoc, jaką mogą sobie świadczyć wiara i filozofia, przywołajmy przed oczy naszego ducha cztery postaci: Sokratesa, Jezusa, Piłata i Abrahama.

Sokrates uznawany jest niekiedy za ojca filozofii, za godnego tej miłości, jaką Platon zachował dla niego przez całe życie, pamiętając o zdziwieniu, które pewnego dnia wywołało w nim spotkanie z Sokratesem. Również Nietzsche uznaje jego wyjątkowe znaczenie, chociaż to jemu przypisuje rozkład tragedii greckiej i narodziny, wraz z filozofią, lekkomyślnego optymizmu teoretycznego. Jezus jest wcielonym Słowem, a przynajmniej wyjątkową osobowością, wielkim mistrzem moralnym. Jeśli uważnie przypatrujemy się tym dwóm pod wieloma względami podobnym postaciom, to uderza nas i daje do myślenia fakt, że Sokrates **pyta**, natomiast Jezus **jest pytany**. Sokrates spaceruje po agorze zadając pytania i naprzykrzając się nieraz swoim rozmówcom. Pyta: Czym jest sprawiedliwość? Czym jest dobro? Co to jest szczęście? Z tych pytań oraz z wcześniejszych pytań filozofów jońskich narodziła się filozofia. Sokrates pyta, natomiast Jezus, wędrujący po drogach Galilei i Judei, jest adresatem pytań: pytają go fary-

zeusze i uczeni w Piśmie, bogaty młodzieniec, lud, Jego Matka, Piłat, najwyższy kapłan, apostołowie, uczniowie. Jest pytany, ponieważ odpowiadając daje świadectwo prawdzie.

Sokrates nie jest prawdą i dlatego pyta; pyta, aby wiedzieć, a także, aby w krytycznym dialogu podważać nieuzasadnione opinie. W Chrystusie Jego rozmówcy przeczuwają coś wielkiego i tajemniczego, być może samą Prawdę. Ten, kto pyta, nie wie, lecz szuka. Ten, kto jest pytany, wie - i jest pytany o to, co wie. Widzimy tu różnicę między tymi dwoma postaciami, różnicę, która jest różnicą między filozofią i tym, co boskie. Filozofia szuka Boga, ale nie jest boska; nie wie, ale poszukuje wiedzy, trudzi się poszukując prawdy, rzadko osiąga stan spokoju. Inna różnica dotyczy charakteru pytania: Sokrates zadaje pytania poszukując prawdy o istocie pojęć etycznych. Chrystus pytany jest ostatecznie o Niego samego: Kim jesteś?

Zarazem zadaje się Mu pytanie: Co to jest prawda? Pytanie o tożsamość Jezusa i pytanie o prawdę są od siebie zależne. Pytanie o prawdę zadał Piłat w czasie procesu Jezusa. Pyta on (por. J 18, 38): „Co to jest prawda?” (*quid est Veritas?*), ale nie oczekuje odpowiedzi. Nazbyt się śpieszy - śpieszy się, aby zakończyć sprawę i nie rozczarować zbyt wielu, których poparcie chciał sobie zapewnić. Jest przykładem tych wielu osobistości, na które zawsze oczekuje coś pilnego, choć nigdy nie robią one nic istotnego. Piłat nie oczekuje odpowiedzi, zwraca się do tłumu z pytaniem: „Co chcecie, abym z Nim uczynił?”. Pyta, ale nie chodzi mu o prawdę. Prawda nie odpowiada tym, którzy się spieszą. Jeśli z dialogu Jezusa z Piłatem płynie jakaś nauka, to jest to zaproszenie do spokoju i cierpliwości: trzeba powtarzać pytanie i cierpliwie oczekiwać odpowiedzi. Sokrates nie śpieszy się, niestrudzenie zadaje pytania. Jest człowiekiem kontemplacji, co potwierdza zdarzenie z kampanii wojennej, gdy przez cały dzień i przez całą noc pozostawał zatopiony w nieprzerwanej medytacji, wywołując zdziwienie swoich towarzyszy³.

Co mamy myśleć o Jezusie, Sokratesie, Piłacie? Jezus, pytany o boskość, znajduje się poza filozofią i wiarą. Sokrates jest przedsta-

³ Zob. *Uczta*, 220 C.

wicielem filozofii; postać Piłata można interpretować różnie: jest urzędnikiem, który nie jest wierny swemu zadaniu, być może również intelektualistą, który ma zawsze zbyt wiele do zrobienia. Znaleźliśmy przedstawiciela filozofii, ale nie spotkaliśmy jeszcze przedstawiciela wiary, którym nie może być ani Piłat, ani Słowo Wcielone. Dialog między rozumem a wiarą nie może się rozpocząć, jeśli nie przywołamy jeszcze Abrahama. Abraham jest ojcem wszystkich wierzących, jest tym, kto uwierzył wbrew wszelkiej nadziei (*spes contra spem*).

Nasze rozważania mogłyby się zakończyć w tym miejscu, to jest wraz ze wskazaniem przedstawiciela filozofii i rycerza wiary. Wierność rzeczywistości domaga się jednak, by nie pozostać przy tym, jakkolwiek ważnym wyniku i postawić pytanie, czy u ojca filozofii - Sokratesa i u ojca ludzi wierzących - Abrahama nie odnajdziemy analogicznych fundamentalnych postaw, które zbliżając te dwie postaci przybliżą do siebie również filozofię i wiarę.

Tym, co stanowi o pokrewieństwie tych dwu postaci, jest posłuszeństwo skierowanemu do nich słowu, które prowadzi do różnych konsekwencji. Aby być posłusznym głosowi sumienia i nie lekceważyć praw *polis*, Sokrates pozostaje w ateńskim więzieniu, wypijając cykutę i godząc się na śmierć. W posłuszeństwie słowu Boga Abraham opuszcza swą ziemię rodzinną. Pierwszy z nich **pozostaje** w więzieniu, drugi **wychodzi** ze swego kraju. Pierwszy idzie ku śmierci, drugi ku nieznanemu.

Obaj coś pozostawili, biorąc z sobą coś innego: Sokrates pozostawił pragnienie zachowania życia i zabrał ze sobą nadzieję na nieśmiertelność. Abraham, idąc, aby ofiarować Izaaka, pozostawił za sobą ludzkie miary, a wziął ze sobą wiarę. Obu ich jednak łączy wsłuchiwanie się w głos, który przemawiał w ich wnętrzu, głos, któremu okazują posłuszeństwo. Jest to głos, który przemawia w każdym człowieku. Ani Sokrates, ani Abraham nie odrzucili skierowanego do nich apelu, przyjęli go i próbowali go zrozumieć, dalecy od pychy skupionej na sobie myśli, która odrzuca to, co nie pasuje do jej własnych miar.

W szczytowych momentach ich życia przedstawiciel filozofii i rycerz wiary uważali, że nie można odmówić posłuszeństwa wzywającemu ich głosowi. Słuchali i byli posłuszni. Również ponowożytna

filozofia może stanowić - pomimo swego sceptycyzmu - *praeparatio evangélica*, pod warunkiem, że powróci do świadectwa Sokratesa, słuchając jego nauki, a jednocześnie nie zamykając oczu na świadectwo Abrahama.

*Z języka włoskiego przełożył
Jarosław Merecki SDS*

Bogdan Czupryn

Poznanie pełnej prawdy o człowieku według *Fides et ratio*

Opublikowana prawie dwa lata temu przez Jana Pawła II encyklika *Fides et ratio* (FR) wzbudziła zrozumiałe zainteresowanie w różnych środowiskach. Pojawiły się liczne publikacje, analizy, polemiki. Wydaje się, że na jej temat powiedziano już wszystko. Warto jednak powracać do sformułowań papieskich, aby jeszcze bardziej odkrywać głębie zawartych w nich myśli. Chodzi też o to, aby encyklika nie okazała się przejściowym fenomenem. Ten dokument porusza zbyt ważne sprawy, aby można było o nim po prostu zapomnieć bądź też potraktować jako jeszcze jeden głos w dyskusji. Istnieje zatem realna potrzeba popularyzowania zawartego tam przesłania. Musi się ono stać faktyczną inspiracją do budowania pozytywnego programu. Opublikowana na przełomie tysiącleci encyklika nie tylko zbiera doświadczenia minionego czasu, ale przede wszystkim wskazuje drogę autentycznego rozwoju człowieka; człowieka, który u schyłku wieku, bogaty różnymi osiągnięciami własnego geniuszu, jednocześnie tak często staje zagubiony i pełen lęku. Rysując pozytywny program odkrywania pełnej prawdy o człowieku, Jan Paweł II powraca do spraw podstawowych, w dużej mierze już znanych, przynajmniej w określonych kręgach kulturowych. Czyni to jednak w głębokim przekonaniu o pilnej potrzebie mówienia dziś o sprawach, które niczym fundament decydują o trwałości i jakości ludzkiej egzystencji. Obserwując współczesność można bowiem odnieść wrażenie, że człowiek buduje gmach swojej wielkości nie bacząc na to, co podstawowe. Towarzyszy temu

przekonanie, że atrakcyjna fasada lub komfortowo wyposażone wnętrza zastąpią solidne fundamenty.

Kierując się wyżej przedstawionymi racjami, warto podjąć jedno z podstawowych zagadnień encykliki, mianowicie rozumienie pełnej prawdy o człowieku. Aby w miarę wyczerpująco przedstawić problem, należy najpierw zająć się podstawowym rozumieniem pełnej prawdy, następnie pokazać potrzebę jej poznawania i propagowania, by ostatecznie - przynajmniej w ogólnym zarysie - określić drogę jej osiągnięcia.

1

Podstawowe rozumienie pełnej prawdy

Ojciec święty przyjmuje klasyczne rozumienie prawdy jako *adaequatio rei et intellectus*. Zarazem dodaje, że chodzi o poznanie obiektywne, czyli o zgodność myśli (sądu) z obiektywnie istniejącą rzeczą (zob. FR 82). W jakim sensie wspomniana wyżej zgodność może być pełna czy też całościowa (to drugie określenie częściej pojawia się w encyklice)? Wydaje się, że można mówić o zgodności w dwóch uzupełniających się aspektach. Po pierwsze, pełna zgodność dotyczy „prawdziwości” odbioru - ujęcie jest pełne, bo wiernie oddaje charakter poznawanego przedmiotu. Nie rozstrzyga to jeszcze, czy wiernie ujmowany jest cały („pełny”) przedmiot, czy tylko jakaś jego część. W drugim aspekcie rozumienie pełnej zgodności należy odnieść do całości poznawanego przedmiotu. W takim ujęciu poznanie jest pełne, bo w pełni (inaczej: w całości) ujmuje poznawany przedmiot. W tym miejscu rodzi się jednak uzasadnione pytanie, jak rozumieć całość przedmiotu. Czy chodzi o wszelką treść przysługującą danemu przedmiotowi, czy raczej o taki jego wymiar, który wyraża całościowe istnienie? Wyczerpujące ujęcie całej treści jest praktycznie niemożliwe. Na czym zatem polega ujęcie całościowe? Aby na to pytanie odpowiedzieć, należy rozstrzygnąć, co decyduje o całości bytu. Właśnie - akt istnienia. Dzięki aktowi istnienia byt istnieje jako zintegrowana całość. Ojciec święty wyraźnie podkreśla, że filozofia musi się zająć „samym bytem przedmiotu poznania” (zob. FR 82). Zająć się samym bytem, to znaczy podać rację istnienia zarówno na poziomie ostatecznej przyczyny sprawczej, jak i ostatecznego sensu istnienia.

W *Fides et ratio* oba wyżej przedstawione aspekty pełnej prawdy o człowieku zostały uwzględnione. Realizując zatem postulat poznania pełnej prawdy o człowieku, należy dążyć do wiernego, to znaczy **zgodnego z obiektywnym stanem rzeczy**, całościowego ujęcia podstawowej struktury człowieka i odczytania **ostatecznego sensu** jego egzystencji. Filozofia nie tylko może, ale wręcz musi w ten sposób prowadzić rozważania nad człowiekiem. Istotna dla zrozumienia problemu jest następująca wypowiedź Ojca świętego: „Filozofia, która podważałaby możliwość istnienia ostatecznego i całościowego sensu byłaby nie tylko nieprzydatna, ale wręcz błędna” (FR 81). Najczęściej przyczyną wspomnianej wyżej niechęci do poszukiwania ostatecznej racji są błędne założenia teoriopoznawcze. Przyjmuje się bowiem - a jest to smutne dziedzictwo filozofii Kanta - że poznanie obiektywnego sensu rzeczy jest niemożliwe.

Postulat pełnej prawdy nie stoi w sprzeczności z faktem rozwoju nauk szczegółowych o człowieku, z odkrywaniem nowych treści z bogatej rzeczywistości ludzkiej. Nie przekreśla też prawdy o tym, że człowiek w pewnym wymiarze jest tajemnicą. Poznanie pełnej prawdy dotyczy tych fundamentów ludzkiej egzystencji, dzięki którym człowiek istnieje jako osoba ukierunkowana na rozwój znajdujący swoje dopełnienie w odniesieniu do Boga. I to poznanie w jakiejś mierze jest zakończone, choćby w perspektywie Objawienia. „Słowo Boże objawia ostateczny cel człowieka i nadaje całościowy sens jego działaniu w świecie. Właśnie dlatego wzywa filozofię, by starała się znaleźć naturalny fundament tegoż sensu, którym jest religijność wpisana w naturę każdego człowieka” (FR 81). Trzeba jednak idąc za wskazaniami Ojca Świętego pokazywać, że tak rozumiany sens wynika z natury ludzkiej, to znaczy, że każdemu przysługuje i przez każdego powinien być respektowany i realizowany. Poznawanie pełnej prawdy powinno polegać nie tyle na odkrywaniu, co raczej na ukazywaniu takich wymiarów ludzkiej egzystencji, które otwierają na przyjęcie obiektywnego sensu istnienia. Trzeba pokazywać, że pełne wykorzystanie naturalnych możliwości człowieka może być owocnie zrealizowane jedynie w perspektywie obiektywnego porządku prawdy i dobra.

W ramach podsumowania tej części rozważań warto przypomnieć następujące ustalenia:

1. Poszukiwanie pełnej prawdy musi dotyczyć tego, co obiektywne. Wobec przedmiotów subiektywnie danych pełnej prawdy praktycznie osiągnąć się nie da.

2. Poszukiwanie pełnej prawdy nie może się zatrzymać na poziomie opisu i wyjaśnienia tylko pewnej „części” człowieka, na przykład jego świadomości. Potrzebne jest ujęcie całościowe, a tego można dokonać w ramach poznania przed naukowego, które stanowi dla poznania filozoficznego zarówno bazę wyjściową, jak i jego podstawową weryfikację. Byłoby paradoksem dążyć do pełnej prawdy bazując na tym, co niepełne.

3. W poszukiwaniu pełnej prawdy o człowieku należy pokazać właściwą mu transcendencję, która znajduje swoje wypełnienie w relacji do Boga. „Aby dobrze współbrzmieć ze słowem Bożym - stwierdza Jan Paweł II - filozofia musi przede wszystkim odzyskać wymiar mądrościowy jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia” (FR 81).

2

Szczególna potrzeba poznawania i propagowania dziś pełnej prawdy o człowieku

Problemy i zagrożenia, o których mówi Jan Paweł II, a które stanowią uzasadnienie dla szczególnej promocji pełnej prawdy o człowieku, można ulokować na trzech płaszczyznach: **indywidualnego rozwoju, właściwej organizacji życia społecznego, skutecznej ewangelizacji.**

Właściwie realizowany **indywidualny rozwój** domaga się obiektywnych zasad dobrego postępowania. Te zaś wynikają z obiektywnej i pełnej prawdy o człowieku. Ojciec święty bardzo mocno podkreśla powiązanie etyki z antropologią. Bez tego jedyną drogą ustalania zasad moralności będzie umowa społeczna, a jej niejako narzędziem kompromis. W ten sposób ustala się między innymi takie „prawa człowieka” jak prawo do aborcji czy eutanazji. Obserwowany współcześnie kult kompromisu obnaża w całej pełni bezradność wobec ujęcia obiektywnej prawdy. I tak, skoro według zwolenników kompromisu w sprawach moralnych nie można rozstrzygnąć, czy człowiek istnieje od chwili poczęcia, to trzeba stworzyć taki układ prawny, który zadowoli

zarówno przeciwników, jak i zwolenników zabijania nie narodzonych. Ten sposób kreowania zasad moralnych prowadzi do chaosu aksjologicznego i, konsekwentnie, nihilizmu.

Ideologicznym uzasadnieniem dla tego typu myślenia jest indywidualizm etyczny i autonomizacja sumienia jako podstawowej i zarazem ostatecznej normy postępowania. „Zanik uniwersalnej prawdy o dobru, dostępnym poznawczo dla ludzkiego rozumu - stwierdza Ojciec święty - w nieunikniony sposób doprowadził także do zmiany koncepcji sumienia: nie jest już ono postrzegane w swojej rzeczywistości pierwotnej, czyli jako akt rozumowego poznania dokonywany przez osobę, która w określonej sytuacji ma zastosować wiedzę uniwersalną o dobru i tym samym wyrazić swój sąd o tym, jaki sposób postępowania należy uznać tu i teraz za słuszny" (FR 98). Jan Paweł II odwołuje się do rozważań przeprowadzonych wcześniej w encyklice *Veritatis splendor*, gdzie pokazuje negatywne konsekwencje przyjmowania tak zwanej „etyki indywidualistycznej”.

Właściwa organizacja życia społecznego domaga się prawdziwościowego rozumienia dobra wspólnego. Bez tego wiele społecznie nośnych problemów, takich jak rosnące bezrobocie, zwiększanie się sfery ubóstwa i głodu czy ochrona naturalnego środowiska nie znajdzie odpowiedniego rozwiązania. Obserwuje się obecnie wiele prób dialogu. Wspomniane wyżej zagadnienia stają się tematami różnych zjazdów i rozpraw, ale zadawalających rozwiązań nie widać. Z czego wynika taka sytuacja? Właśnie z błędnej koncepcji dialogu społecznego, który zamiast być narzędziem poszukiwania obiektywnej prawdy i rozwiązań pozwalających dobro wspólne wypełnić i realizować, staje się jedynie wyrazem szeroko rozumianej tolerancji. Konsekwentnie zamiast prowadzić do faktycznych przemian, pełni funkcję psychoterapeutyczną (rozmowa o problemie, dzielenie się własnymi przemyśleniami traktowane jest nieomal jako cel sam w sobie). Przyczyny takiego stanu rzeczy należy upatrywać właśnie w tym, że rozmaite koncepcje dobra wspólnego i przemian społecznych nie wynikają z obiektywnej prawdy o człowieku. Tolerancja dla różnych koncepcji nie wyklucza poszukiwania tej jedynej, pełnej prawdy o człowieku. Opowiadanie się za jedną prawdą

nie może być traktowane jako przejaw fundamentalizmu czy braku tolerancji.

Komentując opisaną wyżej sytuację, Jan Paweł II stwierdza: „Uprawniona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, opartemu na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość: jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy, obserwowanego we współczesnym świecie” (FR 7). Autentyczny dialog domaga się obiektywnej prawdy. W przeciwnym razie dojdzie do przedziwnego paradoksu: poszukiwaniu prawdy (bo tej funkcji dialogu raczej się nie neguje) będzie towarzyszyć przekonanie, że nie można jej znaleźć. Po co zatem szukać? „Wiara w możliwość poznania prawdy mającej wartość uniwersalną - podkreśla Jan Paweł II - nie jest bynajmniej źródłem nietolerancji; przeciwnie, stanowi nieodzowny warunek szczerego i autentycznego dialogu między ludźmi” (FR 92).

Skuteczna ewangelizacja polega na takim ukazaniu człowiekowi prawdy Chrystusa, aby ten, wsparty łaską Bożą, podjął owocną pracę nad własnym zbawieniem. Nie wystarczą zatem jedynie odpowiednie środki komunikacji. Trzeba tak ukazać „ofertę” zbawczą Chrystusa, by współczesny człowiek przekonał się, że wychodzi ona naprzeciw jego najgłębszym pragnieniom. Posłannictwo Chrystusa ujawnia swoją jedyną i niepowtarzalną wartość właśnie w perspektywie obiektywnej i pełnej prawdy o człowieku. Teologia, która pełni służebną rolę wobec ewangelizacji, winna oprzeć się na takiej refleksji filozoficznej, która odsłania obiektywną prawdę o człowieku. Bez tego oparcia łatwo popaść w skrajności: z jednej strony gnoza, z drugiej ukryty fideizm, który nie uznaje, że wiedza racjonalna oraz refleksja filozoficzna w istotny sposób warunkują rozumienie wiary, a wręcz samą możliwość wiary w Boga. Rozpowszechnionym dziś przejawem tej fideistycznej tendencji jest „biblicyzm”, który chciałby uczynić lekturę Pisma św. i jego egzegezę jedynym miarodajnym punktem odniesienia (FR 55). Kontynuując krytyczną refleksję nad fideizmem Jan Paweł II stwierdza: „Inne przejawy ukrytego fideizmu to lekceważąca postawa wobec teologii spekulatywnej oraz pogarda dla filozofii klasycznej, której

pojęcia dopomogły w rozumowym wyjaśnianiu prawd wiary, a nawet zostały wykorzystane w formułach dogmatycznych" (FR 55).

Przeprowadzona przez Ojca świętego na kartach *Fides et ratio* analiza sytuacji współczesnego świata, w tym również zadań Kościoła, w sposób jednoznaczny wskazuje na potrzebę poznawania i promowania pełnej prawdy o człowieku dla człowieka.

3

Droga do poznania obiektywnej prawdy o człowieku

Wskazania Ojca świętego są w tym względzie nader konkretne, biorąc oczywiście pod uwagę charakter wypowiedzi. Można je przedstawić w dwóch grupach. Najpierw te, które stanowią krytyczną ocenę modnych dziś kierunków filozoficznych. W dalszej kolejności zostaną zaprezentowane wskazania pozytywne, które wprost określają drogę prowadzącą do obiektywnej i pełnej prawdy o człowieku.

Krytyczna analiza różnych propozycji filozoficznych została przedstawiona w artykułach od 81 do 91. Najpierw Papież podaje ogólną zasadę: trzeba uznać za dalece niewystarczające te systemy, które jednoznacznie odcinają się od celów tradycyjnie przypisywanych filozofii. „Filozofia, która nie stawiałaby pytania o sens istnienia - nauca Ojciec święty - byłaby narażona na poważne niebezpieczeństwo, jakim jest sprowadzenie rozumu do funkcji czysto instrumentalnych oraz utrata wszelkiego autentycznego zamiłowania do poszukiwania prawdy" (FR 81). Podobnie filozofia, „[...] która interesuje się tylko szczegółowymi i relatywnymi aspektami rzeczywistości [...]”, nie gwarantuje dotarcia do obiektywnej prawdy (FR 82). Stosując wyżej przytoczone kryteria, należy - zdaniem Jana Pawła II - uznać za niewystarczające następujące systemy filozoficzne (traktowane wyłącznie na zasadzie jedynie słusznej drogi, co oczywiście nie przekreśla ich aspektywnej wartości): hermeneutyka i analiza językowa (zob. FR 84), eklektyzm (zob. FR 86-87), scjentyzm (zob. FR 88), pragmatyzm (zob. FR 89), pozytywizm (zob. FR 91).

Wskazania pozytywne wyraźnie określają kierunek poszukiwań. Trzeba korzystając z dorobku poprzedników (historyzm) przywrócić filozofii jej wymiar mądrościowy (zob. FR 81), czego można dokonać poprzez związanie refleksji filozoficznej z bytem. „Nowoczesna filo-

zofia zapomniała - mówi Papież - że to byt powinien stanowić przedmiot jej badań [...]" (FR 5). Nietrudno zauważyć w tej wypowiedzi promocję drogi wskazanej przez św. Tomasza z Akwinu i kontynuowanej w ramach tomizmu egzystencjalnego. Ewentualne wątpliwości interpretacyjne dotyczące właściwego odczytania myśli papieskiej wydaje się skutecznie rozwiewać następująca wypowiedź: „Dzięki zastosowaniu metodologii historycznej wiedza o dziele św. Tomasza znacznie się poszerzyła, a liczni naukowcy potrafili śmiało włączyć tradycję tomistyczną w debatę nad problemami filozoficznymi i teologicznymi swojej epoki. Najbardziej wpływowi teolodzy naszego stulecia, których poszukiwania i przemyślenia stały się ważną inspiracją dla Soboru Watykańskiego II, zostali ukształtowani przez ten ruch odnowy filozofii tomistycznej. Dzięki temu Kościół w XX wieku miał do dyspozycji liczną grupę twórczych myślicieli, wychowanych w szkole Doktora Anielskiego" (FR 58).

4

Podsumowanie

W kontekście powyższego stwierdzenia oraz mając na uwadze kilkakrotnie podkreślaną przez Jana Pawła II aktualność myśli św. Tomasza, można wskazać bardziej szczegółowe warunki poznania obiektywnej prawdy o człowieku.

Po pierwsze, poznawany przedmiot musi istnieć obiektywnie, to znaczy niezależnie od podmiotu, jako inteligibilna rzecz. Jeżeli ktoś szuka obiektywnej prawdy wobec subiektywnego przedmiotu (na przykład tworu własnej świadomości), to już w punkcie wyjścia skazuje się na porażkę; szuka tam, gdzie znaleźć po prostu nie można.

Po drugie, w podstawowym odniesieniu poznawczym należy ująć to, co stanowi fundament obiektywności przedmiotu. Tym fundamentem jest właśnie akt istnienia. O obiektywności rzeczy, czyli jej niezależności od podmiotu, decyduje nie tyle układ treści, ale obiektywny akt istnienia. Podstawą obiektywnego poznania będzie zatem pierwotna afirmacja istnienia.

Po trzecie, poznanie obiektywne powinno zachodzić według zasad racjonalności, które wyrażają obiektywnie istniejącą rzeczywistość. Bardzo wyraźnie mówi o tym Papież już na początku swojej encykliki:

„Zasady te, właśnie dlatego, że w pewnej mierze uznają je wszyscy, powinny stanowić punkt odniesienia dla różnych szkół filozoficznych. Jeśli rozum potrafi intuicyjnie uchwycić i sformułować pierwsze i uniwersalne zasady istnienia oraz wyprowadzić z nich poprawne wnioski natury logicznej i deontologicznej, zasługuje na miano prawego rozumu [...]” (FR 4).

To są podstawowe warunki obiektywnego poznania prawdy. Tworzą one fundament budowania zarówno koncepcji wielkości człowieka, jak też stanowią niezbędny punkt odniesienia dla jej praktycznej realizacji. Pełną prawdę można poznać wobec tego, co obiektywne. Człowiek nie może zamykać się w świecie własnej świadomości. Musi ujmować siebie w relacji do obiektywnego świata. Jedynie wówczas - w relacji do najbardziej obiektywnie istniejącego Boga - odnajdzie pełną prawdę o sobie. Niech podsumowaniem przeprowadzonych rozważań będzie następująca wypowiedź Największego Nauczyciela naszych czasów: „[...] im bardziej człowiek poznaje rzeczywistość i świat, tym lepiej zna siebie jako istotę jedyną w swoim rodzaju, a zarazem coraz bardziej naglące staje się pytanie o sens rzeczy i jego własnego istnienia” (FR 5).

Andrzej Maryniarczyk SDB

W poszukiwaniu źródeł prawdy

Pytanie o prawdę, o jej źródło i sposób istnienia pojawiło się u starożytnych Greków wraz z pytaniem o byt. Z tej racji tak badanie bytu, jak i prawdy było pierwszorzędnym zadaniem metafizyki¹. Prawdziwym nazywano to, co rzeczywiste, a rzeczywistym było to, „co zawsze jest i nie zna narodzin ani śmierci”. Grecy tego typu dociekania określali mianem „gigantomachii”, a więc przedsięwzięcie trudne i wielkie. Z czasem badania te przybrały postać sporu, który w głównej mierze polegał na związywaniu lub odrywaniu prawdy od bytu. Spór ten dotyczył tego, czy ostatecznym źródłem prawdy jest byt, czy rozum. Opowiedzenie się po którejś ze stron zawsze pociągało za sobą nie tylko teoretyczne, ale i praktyczne konsekwencje.

Dziś, z perspektywy czasu widzimy, że wszędzie tam, gdzie człowiek swoje poznanie oderwał od bytu, a ostatecznym źródłem i kreatorem prawdy uczynił własny rozum, tam rozpoczął się nieuchronny proces „żeglowania” w kierunku nihilizmu. Przypomniało tym Vittorio Possenti w swej bardzo interesującej książce *Terza navigazione. Nichilismo e metafisica*². Książka ta zmusza do postawienia na nowo i przemyślenia problematyki bytu i poznania oraz zachęca do ponownego włączenia się w nurt „trzeciego żeglowania” (dla ocalenia samej filozofii), które podjął w XIII wieku św. Tomasz z Akwinu, a które

Zagadnieniem tym dopiero później zainteresowała się logika i gnozeologia.

¹ Rzym 1998. Książka ta obejmuje spore fragmenty przelożonej na język polski wcześniejszej pracy tegoż autora noszącej tytuł *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, tłum. J. Merecki, Lublin 1998.

w czasach nowożytnych i współczesnych zostało porzucone. Istotą „trzeciego żeglowania” jest uczynienie realnie istniejącego bytu punktem oparcia i drogowskazem dla filozofii. Gdy rozum pokierowany jest prawdą rzeczy (*recta ratio*), dopiero wówczas staje się rozumem rzeczywiście racjonalnym, i taką staje się też cała filozofia. W mojej wypowiedzi chciałbym podjąć na nowo problem źródła prawdy. W poszukiwaniu zaś rozwiązania tego zagadnienia odwołam się do propozycji, którą przedstawił Tomasz z Akwinu w swej metafizyce.

1

Czym i dlaczego jest prawda?

Tomasz w poszukiwaniu źródeł prawdy wyprowadza nas na „równinę” istniejących bytów¹. Byty te są czymś jednostkowym i konkretnym. O ich jednostkowości i konkretności rozstrzyga jednostkowy akt istnienia. Z tej racji poszczególne rzeczy reprezentują same siebie, a nie jakieś gatunki czy rodzaje. Wraz z istnieniem w rzeczach jednostkowych złożona jest forma (istota) i treść (materia) ich istnienia.

Na „równinie” tej Tomasz każe nam popatrzeć na każdą konkretną rzecz jako *inter duos intellectus constituita* - „postawioną pomiędzy dwoma intelektami”. Jednym z nich jest intelekt Stwórcy, drugim zaś intelekt człowieka. Pierwszy z intelektów (Stwórcy) jest w stosunku do rzeczy „mierzącym” (*mensurans*), a więc określającym i ustalającym prawdę. Sam zaś nie jest przez nic „mierzony” (*non mensuratum*) i determinowany. On, będąc źródłem istnienia każdej rzeczy, jest też źródłem wszelkiej Prawdy i Tym, który określa i naznacza prawdę rzeczom (podobnie jak artysta swoim dziełom). Każda więc powołana do istnienia rzecz realizuje w sobie określoną prawdę, która wyraża zamysł (myśl, ideę) Stwórcy (lub twórcy).

Z kolei sama rzecz naturalna jest „mierzona i mierząca” (*mensurata et mensurans*), a więc określona co do prawdy i prawdę określa-

Wyrażenie „równina prawdy” (w tłumaczeniu W. Witwickiego - „zagony prawdy”) pochodzi od Platona - zob. Platon, *Fajaros*, 248 B-C, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

¹ Św. Tomasz z Akwinu, *De Veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999 (dalej cyt. jako *De Ver.*), q. 1, a. 2, resp.

jąca. Znaczy to, że w rzeczach została złożona wraz z ich istnieniem myśl (idea), którą dana rzecz realizuje w sobie. Drugi zaś intelekt (człowieka) jest tylko tym, który jest „mierzony”; sam zaś nie jest „mierzącym” w odniesieniu do rzeczy naturalnych (*mensuratus non mensurans*)[^] i w nim znajduje się prawda w sposób wtórny[^].

Czym zatem jest prawda i gdzie jest jej źródło? Prawda jest **miarą** złożoną przez Stwórcę (lub twórcę) w rzeczy i tym, czym **mierzony** jest intelekt poznający. Odnotujmy to pierwsze Tomaszowe odkrycie, które będzie miało kluczowe znaczenie dla rozumienia prawdy. Zauważmy przy tym, że chociaż Tomasz, podobnie jak Arystoteles, odróżnił porządek istnienia bytu od porządku jego poznania, to jednak podkreślił, że **ta sama i taka sama jest miara**, którą rzecz jednostkowa została **zmierzona** przez Stwórcę (lub twórcę), a która **mierzy** nasz intelekt. Stwórca bowiem powołuje do bytu rzeczy jednostkowe według jednostkowych (a nie ogólnych) idei. Z tej racji tą samą jest prawda bytowania rzeczy co i jej poznania. Co więcej, porządek istnienia rzeczy i porządek poznania nie przeciwstawiają się sobie, lecz nawzajem warunkują. Prawda złożona wraz z istnieniem w rzeczy jest tym, co przyczynuje poznanie, stąd poznanie jest skutkiem prawdy złożonej w rzeczach.

Aby można było dojść do takiego przekonania, Tomasz musiał wykazać, że świat nie ma w sobie ostatecznej racji istnienia, a skoro jest, to musiał zostać powołany do istnienia przez Stwórcę wraz ze wszystkim, co w świecie tym się znajduje. Musiał też uzasadnić, że stwarzanie jest aktem intelektu i woli Stwórcy, poprzez który powołuje On rzeczy do istnienia. Ponadto, stworzenie dotyczy nie tylko tego, że rzeczy są, ale i tego, czym te rzeczy są i w jaki sposób są. Z tej racji Dawca istnienia bytu - wyjaśnia Tomasz - „jest przyczyną bytów jednostkowych i pod względem formy, i pod względem materii [...]”,

“Intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum (De Ver., q. I, a. 2, resp.).

^ In intellectu divino quidem Veritas proprie et primo; in intellectu vero humano proprie quidem et secundo; in rebus autem improprie et secundo, quia non nisi in respectu ad alterutram duarum veritatem (De Ver., q. I, a. 4, resp.).

i z góry określa wszystkie byty jednostkowe . Rzeczy indywidualne zostały powołane do istnienia nie według jakichś idei ogólnych - jak to utrzymywali poprzednicy Tomasza - ale właśnie według idei jednostkowych. Powoływanie bowiem bytów do istnienia, dokonuje się w myśli i poprzez myśl Stwórcy. Równocześnie myśl ta dotyczy tego, że rzecz jest, i tego, czym oraz z czego i jaka rzecz jest. Myśl Stwórcy przenika całość powstającego bytu. Stwórca bowiem „myśli rzeczami”.

Temu zagadnieniu poświęca Tomasz swoje najbardziej dojrzałe dzieło - *De ideis*. Jest to praca, dzięki której uzyskał on tytuł magistra. W pracy tej przedstawia całą specyfikę własnego rozumienia idei oraz aktu powoływania rzeczy do istnienia według idei jednostkowych. W traktacie tym Akwinata uzasadnia, dlaczego tak Platon, jak i Arystoteles nie przyjmowali idei rzeczy jednostkowych, a tylko idee gatunków i rodzajów. Nie przyjmowali oni idei (form) jednostkowych między innymi dlatego, że - po pierwsze - według Platona i Arystotelesa idee nie mają mocy wytwarzania w bytach niższych materii a tylko formy. Po drugie, idee odnoszą się do tego, co „bytuje samo przez się”. A tak właśnie bytują gatunki (jako stałe, wieczne i same w sobie), a nie rzeczy jednostkowe⁸.

De ideis, w: *De Ver.*, q. 3, a. 1, resp.

⁸ W związku z tym Tomasz pisze: „Platon (w dialogu *O sprawiedliwości* i w dialogu *o naturze*) nie przyjmował idei bytów jednostkowych, ale tylko gatunków. Racją tego była dwojaka. Pierwsza - ponieważ, jego zdaniem, idee nie mają mocy wytwarzania w bytach niższych materii, ale tylko formę. Zasadą zaś jednostkowości jest materia, z uwagi na formę natomiast każdy byt jednostkowy zostaje umieszczony w gatunku. I dlatego idea nie odpowiada bytowi jednostkowemu jako jednostkowemu, ale tylko ze względu na (jego) gatunek. Drugą racją mogło być to, że idea odnosi się tylko do tego, co jest zamierzone samo przez się [...]. Natura zaś zmierza przede wszystkim do zachowania gatunku; stąd, chociaż kresem procesu rodzenia jest ten oto człowiek, to jednak natura zmierza do tego, aby zrodzić człowieka (w ogóle). Z tego powodu nawet Filozof powiada w XVIII ks. *Zoologii*, że przyczyn celowych należy szukać wśród przypadłości gatunków, nie zaś wśród przypadłości bytów jednostkowych, ale tylko sprawczych i materialnych; i dlatego idea nie odpowiada bytowi jednostkowemu, lecz gatunkowi. Z tej samej racji Platon nie przyjmował idei rodzajów, ponieważ kresem dążenia natury nie jest wytworzenie formy rodzaju, ale tylko formy gatunku. My jednak przyjmujemy, że Bóg jest przyczyną bytów jednostkowych i pod względem formy, i pod względem materii. Przyjmujemy również, że Boska opatrność z góry

Tomasz porzuca takie rozumienie idei, jako aprioryczne oraz wynikające z przyjętej teorii poznania, i wskazuje na idee rzeczy jednostkowych, które są przyczynami istnienia rzeczy materialnych i konkretnych. Wynikać to będzie przede wszystkim z odkrycia przez Tomasza nowej przyczyny powstawania rzeczy, którą jest **przyczyna sprawcza stwórcza**⁹.

Stwórca - dowodzi Tomasz - „jest przyczyną bytów jednostkowych i pod względem formy, i pod względem materii [...]. Dlatego jest konieczne, abyśmy przyjmowali **idee** bytów jednostkowych”¹⁰. Z tej racji wraz z istnieniem ustalane są wszelkie **miary** rzeczy według idei (zamysłu) Stwórcy. Nie ma więc nic w rzeczy, co nie byłoby **zmierzone myślą** Stwórcy i nią przeniknięte.

Ten fakt zadecyduje o tym, że istnieje **całkowita** inteligibilność (poznawalność) świata osób i rzeczy. Dzięki temu możliwa jest poznawalność tak istoty rzeczy, jak i jej elementów, tak materii, jak i jej struktury itd. Do tego czasu tak nie było. W myśleniu o byciu materia z natury swej była niepoznawalna i w konsekwencji niepoznawalny był cały świat materialny. Poznawalny był tylko ten aspekt, który dotyczy form i struktur rzeczy. Tomasz będzie mógł po raz pierwszy w dziejach filozofii wskazać na całkowitą inteligibilność (racjonalność) świata. Wynika to bowiem z tego, że „wszystkie [...] skutki (tak pierwotne, jak i wtórne) wywodzą się z uprzedniego określenia (ich w umyśle Stwórcy) - dlatego przyjmujemy idee nie tylko bytów pierwszych, ale i wtórnych, a tym samym substancji i przypadłości, lecz różnych przypadłości różnorako [...]. Przypadłością takiego rodzaju jest jego kwadratowość i inne jej podobne”¹¹.

Odkrycie przez Tomasza bytu jako całościowo zdeterminowanego (zmierzonego) **idea jednostkową** przez intelekt Stwórcy, wraz z udzieleniem mu aktu istnienia, legnie u podstaw znoszenia hiatusu, jaki powstał w arystotelesowskiej teorii poznania pomiędzy bytem

określa wszystkie byty jednostkowe. I dlatego jest konieczne, abyśmy,-przyjmowali idee bytów jednostkowych" (*De ideis*, tłum. A. Bialek, w: *De Ver.*, q. 3, a. 8, resp.).

⁹ *De ideis*, w: *De Ver.*, q. 3, a. 8, resp.

De ideis, w: *De Ver.*, q. 3, a. 3, resp.

¹¹ *De ideis*, w: *De Ver.*, q. 3, a. 7, resp.

jednostkowym a jego poznawczym ujęciem. Jednostkowość, według Arystotelesa, nie konstituowała „prawdy rzeczy”, gdyż jej podstawą była materia, ta zaś jest niepoznawalna i z tej racji „jednostkowość” (a zatem i materia) nie wchodziła w poznanie rzeczy, poznawalne bowiem jest tylko to co ogólne i niematerialne.

Rozwiązanie, które zaproponował Tomasz, okazało się rewolucyjne tak dla rozumienia bytu, jak i możliwości jego poznania. **Rzeczy jednostkowe powstają według idei jednostkowych** i jako takie mogą być poznawane. Wynika to stąd, że akt istnienia jest zawsze aktem bytu jednostkowego. Akt stwarzania jest właśnie konstituowaniem jednostkowych bytów według jednostkowych idei. Akt ten możemy pojąć jak „myślenie rzeczami”, a nie ogółami - jak to przyjmowali Platon, Arystoteles czy św. Augustyn.

Prawda jednostkowej rzeczy nie może zatem być zasadniczo różna od jej poznawczego ujęcia. Prawda bowiem, którą intelekt ludzki ma w udziale, nie jest skutkiem poznania, jak to utrzymywał Arystoteles, lecz odwrotnie: **poznanie jest skutkiem jakiejś prawdy** - *cognitio est quidam veritatis effectus*². Takie postawienie sprawy jest zupełnie czymś nowym i rewolucyjnym w odniesieniu do arystotelesowskiej teorii poznania. Intelekt - jak mówi Tomasz - „jest mierzony prawdą rzeczy”, ta zaś jest konkretnym, czyli jednostkowym zamysłem (ideą) złożonym w rzeczy wraz z powołaniem jej do istnienia.

Skutkiem tego samo poznanie to coś więcej niż *adaequatio*, to przede wszystkim doskonalenie (*perfectio*) tego, kto poznaje. Poznanie staje się ważnym momentem aktualizacji osobowego życia człowieka.

2

Prawda jako „miara” rzeczy

Tomasz jest bardzo oryginalny w określeniu, czym jest prawda. Prawda jest miarą rzeczy - *mensuratio rei*. Tomasz nieprzypadkowo sięga po to słowo. Chce w ten sposób odciąć się od rozumienia prawdy jako bytu, jako wartości, czy jako skutku poznania i chce ją połączyć z jednostkowym aktem istnienia rzeczy.

² *De Ver.*, q. 1, a. 1, resp.

Słowo *mensura* (miara) czy *mensuratio* (mierzenie, określenie, determinacja) podprowadza nas do pojmowania prawdy jako indywidualnej „determinacji” bytu. Z tej racji prawdę stanowi nie tyle akt intelektu uzgodniony z formą (gatunkową) bytu, jak chciał Arystoteles, czy akt oglądu jakiegoś idealnego wzoru, jak chciał Platon, lecz odczytana przez intelekt miara rzeczy, dzięki której sam intelekt został udoskonalony (zmierzony). Prawda przenika całość bytu, tak formę, jak i materię, tak istotę, jak i jej istnienie. Widzimy to na przykładzie wytwarzania rzeczy przez sztukę. Artysta ustala nie tylko ogólne idee rzeczy, lecz także wybiera (choć nie stwarza) rodzaj materiału, jego kolor, wielkość itd. W ten sposób w wytworzonej rzeczy (obrazie, krześle, stoliku) zakłada artysta jej miarę (prawdę) wraz z całym uposażeniem treściowym.

Ten fakt wskazuje na oryginalność myśli Tomasza, który określając prawdę jako miarę realnie istniejącej rzeczy, z powrotem wiąże prawdę z jednostkowym bytem. Tyle, że tym, który tę miarę zakłada (ustanawia) w rzeczy, jest jej Stwórca (lub twórca). Jest to tak zwana prawda ontyczna, a więc prawda „stworzona” przez intelekt. Pociągnie to za sobą bardzo poważną zmianę rozumienia rzeczy jednostkowych. Rzeczy jednostkowe, a tylko takie są realne, niosą w sobie i realizują w swym istnieniu zamysł, a więc prawdę. Wyrazi się to w tym, że wszelka prawda jest z nadania Stwórcy (lub twórcy w przypadku wytworów). Z kolei prawda złożona w rzeczy, zwana prawdą metafizyczną, jest tą, według której rzecz została „zmierzona” i która „mierzy” intelekt poznający. Intelekt zaś poznający nie ustala prawdy, gdyż jest tylko tym, który jest „mierzony” prawdą rzeczy i z którą się uzgadnia. Jest to tak zwana prawda logiczna.

Widzimy więc, że w każdym bycie została złożona prawda (myśl), która przenika wszystko czym byt jest, z czego jest, przez co jest i dla czego jest. Z tej racji Tomasz może powiedzieć, że „materia jest sprawiona przez Boga [...]. Jednakże nie można przyjmować, że materia pierwsza sama przez się ma w Bogu ideę odrębną od idei formy lub bytu złożonego, ponieważ idea w sensie ścisłym odnosi się do rzeczy, o ile ta może zaistnieć: materia zaś nie może zaistnieć bez formy ani na odwrót. Dlatego idea w sensie ścisłym nie może odpowiadać tylko materii ani tylko formie, ale całemu bytowi złożonemu odpowiada

jedna idea, która ma moc uczynienia całości i pod względem formy, i pod względem materii"¹³.

Widzimy więc, że także problem materii stawia Tomasz inaczej niż Platon czy Arystoteles. Dla Platona materia to wieczne miejsce, gdzie odbija się idea, dla Arystotelesa materia jako taka jest czymś nieokreślonym, czymś, co jest wiecznym prątworzywem świata. Tomasz natomiast wskazuje na materię jako pochodną od Stwórcy, która pojawia się wraz z powołaniem do istnienia konkretnych bytów. Na tej podstawie możemy powiedzieć, że każdy jednostkowy byt określają tak zwane racje bytu, które składają się na prawdę rzeczy. Są to: racja (prawda) materialna, formalna, sprawcza i celowa.

Racje te wskazują, że rodzaj materii, jej struktura, jakość itp. dla danego bytu nie jest czymś przypadkowym. Nie jest bowiem czymś przypadkowym, że człowiek ma ciało, i to takie właśnie ciało, tak jak nie jest obojętne, że dom jest z cegły, a nie z papieru czy z mąki, i że jest taka, a nie inna jakość i struktura materii występującej w poszczególnych rzeczach. Tak jak artysta tworzy dzieło w odpowiedniej materii i niejako „wraz z materią” (której jednak nie powołuje do istnienia, a tylko przetwarza), tak Stwórca, powołując do istnienia świat, jak i poszczególne byty, stwarza (ustanawia) wraz z nimi odpowiednią dla nich materię. Ponadto materia nie jest sama z siebie bytem czy przyczyną bytu - jak utrzymują zwolennicy totalnej ewolucji świata. Materia została przyporządkowana określonym bytom wraz z powołaniem ich do istnienia. Również i forma jest podporządkowana intelektowi stwórczemu, który jest intelektem „mierzącym”, czyli ustalającym prawdę, i tak samo jest z celem zapisanym i ugruntowanym w rzeczach¹⁴.

Widzimy więc, że prawda przenika i determinuje całość bytu. Zostanie to wyrażone w metafizycznej zasadzie głoszącej, że *ens et verum convertuntur* - „byt i prawda są ze sobą zamienne”. Wszystko, co jest bytem, jest też na wskroś przeniknięte myślą.

¹³ *De Ideis*, w: *De Ver.*, q. 3, a. 5, *resp.*

¹⁴ *De Ver.*, q. 1, a. 2, *resp.*

3

Osobowy wymiar prawdy

Wraz z Tomaszowym rozumieniem prawdy pojawia się specyficzne rozumienie samego poznania. Poznanie to nie tyle *adaequatio*, lecz coś więcej - to przede wszystkim doskonalenie (*perfectio*) bytu osobowego. Dzieje się tak dlatego, że to nie prawda jest skutkiem poznania, jak to zwykle się twierdzić, lecz odwrotnie: poznanie jest skutkiem jakiejś prawdy (*cognitio est quidam veritatis effectus*)¹⁶. Gdyby nie było prawdy w rzeczach, nie byłoby poznania.

Tomasz odcina się tak od „reizacji prawdy” (prawda jest bytem), jak i od jej „absolutyzacji” (prawda jest przed bytem) oraz „instrumentalizacji” (prawda drogą do wyzwolenia) czy „logicyzacji” (prawda jest skutkiem poznania). Z tej racji sięga on po owo specyficzne jej określenie jako miary, dzięki której rzecz naturalna jest „mierzona i mierząca” (*mensurata i mensurans*). Prawda, którą poznajemy, jest miarą, którą został zmierzony nasz intelekt skierowany na poznanie bytu. Prawda jest więc, jak mówi Tomasz, następstwem miary istnienia bytu - *Veritas sequitur esse rei*. Prawda, która dana jest człowiekowi, nie jest więc pochodną poznania czy myślenia, jak to i dziś się przywykło powszechnie przyjmować, lecz została wraz z rzeczami ofiarowana człowiekowi. W związku z tym - dopowiada Tomasz - „poznanie dokonuje się przez upodobnienie poznającego do rzeczy poznawanej, tak że wspomniane upodobnienie jest przyczyną poznania. Jak na przykład wtedy, gdy wzrok dzięki temu, że zostaje dysponowany przez formę poznawczą barwy, poznaje barwę”¹⁶. Samo zaś poznanie „jest jakiejś prawdy skutkiem” (*quidam veritatis effectus*). W tym właśnie - zauważa Tomasz - „formalnie urzeczywistnia się istota prawdy. A zatem to właśnie prawda nadaje bytowi, mianowicie współmierność czy też zgodność rzeczy i intelektu, z której to współmierności wynika - jak powiedziano - poznanie rzeczy. W ten więc

De Ver., q. 1, a. 1, resp.

¹⁶ Tamże.

sposób bytowość rzeczy wyprzedza pojęcie prawdy, poznanie zaś jest jakiejś prawdy skutkiem"¹⁷.

Aby więc rozwiązać wątpliwości tych, którzy - jak na przykład Kartezjusz - źródeł prawdy szukali w myśleniu czy - jak Kant - w strukturze intelektu, Tomasz podkreśla, że „byt nie może być pojęty bez prawdy, ponieważ byt nie może być pojęty bez tego, że odpowiada intelektowi lub uzgadnia się z nim”¹⁸.

Zauważmy, że prawda, która ujmowana jest w akcie poznania (jako efekt uzgadniania się) jest czymś przypadłościowym w stosunku do prawdy rzeczy, gdyż - jak dowodzi Tomasz - „prawda, którą mówimy o rzeczach w przyporządkowaniu do intelektu ludzkiego, jest w odniesieniu do rzeczy jakoby przypadłościowa, ponieważ założymy, że intelekt ludzki nie istniałby ani nie mógł istnieć, nadal trwałaby rzecz w swojej istocie”¹⁹.

Co więcej, zauważmy i to, że nie ma prawd wiecznych, pojętych jako wzory rzeczy, które istniałyby same dla siebie poza rzeczami. Wszystkie zatem prawdy są zapodmiotowane w bytach. Prawda bowiem to zamysł (Stwórcy lub twórcy) złożony w rzeczach w momencie powołania ich do istnienia.

Takie postawienie problemu prawdy zadecyduje o przeformułowaniu całej koncepcji poznania realistycznego. Poznanie nie dokonuje się poprzez analizę pojęć (od ogółu do szczegółu). Nie ma bowiem przejścia od idei ogólnych do wiedzy o rzeczach jednostkowych. Poznanie realistyczne dokonuje się przez **intelektualny ogląd** rzeczy. W aktach bowiem afirmacji istnienia ujmujemy jednostkową rzecz w jej jednostkowej idei (nie ogólnej). Treść tej jednostkowo istniejącej rzeczy wzbogacamy poprzez nieustanny nawrót do poznawanej rzeczy, a nie przez nieustanną eksplikację jej ujęć poznawczych.

Stąd w poznawaniu realistycznym w miejsce przechodzenia od ogółu do szczegółu mamy uwyrażnianie tego, co zostało ujęte niewyraźnie, a przede wszystkim doskonalenie osoby ludzkiej, która w obcowaniu z prawdą bytu aktualizuje swoją racjonalność.

De Ver., q. 1, a. 1, resp.

” De Ver., q. 1, a. 1, ad 3.

” De Ver., q. 1, a. 4, resp.

4

Analogia prawdy

Prawda jest związana z bytem i odpowiada bytowi. Byty zaś są jednostkowe, konkretne i zróżnicowane. Z tej racji jest tyle prawd, ile jest bytów. Nie jest tak - jak to było u Platona czy Arystotelesa - że dla mnogich jednostek jest jakaś jedna prawda ogólna (gatunkowa lub rodzajowa). Prawda bytu jednostkowego musi odpowiadać jego poznawczemu ujęciu. Dlatego - zaznacza Tomasz - do ujęcia istoty rzeczy musi wchodzić także jej istnienie. Istnienie zaś jest zawsze jednostkowe i indywidualne. Stąd „prawdy, które są w rzeczach, są liczne, jak i bytowość rzeczy”²⁰.

Daremne są więc różnego rodzaju zabiegi mające na celu jednoznaczną definicję prawdy, jak próżne jest zabieganie o jednoznaczną definicję bytu. I prawda, i byt są analogiczne, a więc przyporządkowane do sposobu istnienia konkretnej, jednostkowej rzeczy. Jednostkowość zaś bytu wyraża się tak w jednostkowym akcie istnienia, jak i w jednostkowej treści, która jest determinowana przez ten akt. W przeciwnym razie prawda poznania przeciwstawiałaby się prawdzie bytowania rzeczy. Dzięki takiemu postawieniu sprawy może zostać zniesiony rozdział między „prawdą-miarą” bytowania jednostkowej rzeczy a „prawdą-miarą” jej poznania. Z tej więc racji tak jak byt, tak też prawdę należy rozumieć analogicznie. Dlatego - zauważa Tomasz - możemy prawdę określać, po pierwsze, jako to, „co wyprzedza pojęcie prawdy i co jest podstawą prawdy”. W określeniu tym Tomasz nawiązuje do definicji Augustyna, który mówi, że „prawdą jest to, co jest”²¹, oraz Awicenny, który w I księdze *Metafizyki* pisze, że „prawda jakiegokolwiek rzeczy jest odpowiednością istnienia, które jej przynależy”²², czy do nieznanego autora, który mówi, że „prawda jest nierozdzieleniem tego, że jest i czym jest”. Ponadto, po drugie - dopowiada Tomasz - „prawdę definiuje się ze względu na to, co formalnie

Veritates autem quae sunt in rebus, sunt piltres, sicut et rerum entitates (De Ver., q. 1, a. 4, resp.).

²⁰ *De Ver., q. 1, a. 1, resp.*; por. Augustyn, *Soliloquia*, ks. II, rozdz. V.

²² *De Ver., q. 1, a. 2, resp.*; por. Awicenna, *Metafizyka, w: Księga wiedzy*, tłum. B. Składanek, Warszawa 1974, rozdz. II.

stanowi pojęcie prawdy, i w ten sposób Izaak powiada, że prawda jest zgodnością rzeczy i intelektu". Tomasz powołuje się także na św. Anzelma, który pisze, że „prawda jest to prawidłowość ujmowana jedynie umysłem”²³. Po trzecie - zauważa Tomasz - prawdę można definiować ze względu na wynikający z niej skutek. W ten sposób definiuje ją Hilary, kiedy mówi, że prawda jest „ujawniającym się i ukazującym istnieniem”, czy jak mówi też Augustyn, że „prawdą jest to, co ukazuje to, co jest”, oraz że „prawda jest tym, według czego osądzamy rzeczy niższe”²⁴.

W ten sposób Tomasz chce też zwrócić uwagę na bardzo ważną sprawę, a mianowicie na analogiczność samego rozumienia prawdy, jak i jej definicji.

Wnioski końcowe i konsekwencje

Na zakończenie warto zatrzymać się nad konsekwencjami, które z takiego typu rozumienia prawdy wynikają. Wśród najważniejszych można wskazać następujące:

1. Prawda nie jest czymś co istnieje samo w sobie i samo z siebie. Prawda jest w konkretnie istniejącym bycie i jest z bytem, ostatecznym zaś źródłem prawdy jest Dawca istnienia bytu. Stąd prawda występuje i pojawia się tylko i wyłącznie wraz z istnieniem bytu. Prawda bowiem determinuje (mierzy) całość realnie istniejącej rzeczy, a więc tak jej stronę treściowo-materialną, jak i formalną. Materia bowiem „jest częścią istoty całego bytu”, materia nie ma swej istoty, gdyż „powoływana jest do istnienia tylko w bycie złożonym”²⁵.

2. Prawda nie jest skutkiem poznania, nie jest też „naturalną kategorią działania intelektu”, lecz poznanie i myślenie jest „skutkiem prawdy”. W ten sposób zostanie też odsłonięta osobowa wartość prawdy. To poprzez poznanie prawdy doskonali się człowiek jako osoba.

De Ver., q. 1, a. 2, *resp.*; por. św. Anzelm, *De Veritate*, c. XII. PL 158, 467-486.

De Ver., q. 1, a. 1, *resp.*

De iudeis, w: *De Ver.*, q. 3, a. 5 *sed contra ad 1.*

3. Prawdy nie ustala dla rzeczy poznający ją intelekt, lecz prawda ta została intelektowi zadana do poznania. Prawdę trzeba czytać i odkrywać z rzeczy. Nie dlatego bowiem ktoś jest Janem, Adamem czy Ewą, że tak zostało ustalone w poznaniu przez intelekt, lecz dlatego tak intelekt ustalił, że takie w swej naturze te byty są.

4. Kryzys filozofii i kultury zrodził się i rodzi z oderwania poznania od bytu i porzucenia filozofii jako „sztuki czytania prawdy z rzeczy” na rzecz „komponowania i wytwarzania prawdy”. Nihilizm teoretyczny to nic innego jak analfabetyzm myślenia racjonalnego, spowodowany porzuceniem źródła *ratio*, którym jest realnie istniejący byt.

5. Najważniejszą jednak konsekwencją Tomaszowego rozumienia prawdy jest odkrycie podstaw inteligibilności (racjonalności) świata. Świat jest księgą (a nie czystym brulionem), w której każda realnie istniejąca rzecz niesie w sobie myśl (zamysł) Stwórcy lub twórcy. Tym zaś, który tę księgę może czytać, jest właśnie człowiek, pod warunkiem że nauczy się „alfabetu” i „reguł”, według których została ta księga zapisana. „Bo tylko filozof - jak pisał Arystoteles - żyje ze wzrokiem skierowanym na naturę i na to, co boskie, i tak jak dobry sternik umocniwszy swe życie w tym, co jest wieczne i niezmienne, tam zarzuca kotwicę i żyje”²⁶.

Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, 50, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988.

Piotr Jaroszyński

Meandry neoplatonizmu

i

Wprowadzenie

Jednym z najpoważniejszych zagrożeń dla kultury zachodniej jest jej orientalizacja. Wpływ cywilizacji wschodnich, jaki możemy zaobserwować choćby pod postacią ruchu *New Age*, przybierał w historii najrozmaitsze postaci. Jedną z nich było zaszczerpienie wschodnich idei zachodniej myśli filozoficznej. Kierunkiem, który okazał się najbardziej wpływowy, był neoplatonizm.

Mimo że Akademia Platońska trwała nieprzerwanie aż do początków VI wieku po Chrystusie, to jednak nie cały ten okres charakteryzuje się troską o wierność czy rozwój poglądów jej założyciela. Raczej można mówić o uleganiu przez długi czas innym prądom, takim jak choćby stoicyzm czy sceptycyzm. Dopiero w III wieku po Chrystusie pojawi się postać, która zaważy istotnie na powrocie Akademii do źródeł platońskich, ale równocześnie wycisnie na całym systemie swoje oryginalne piętno. Tą osobą jest Plotyn. Z nim też najmocniej łączy się kierunek filozoficzny zwany neoplatonizmem¹. Plotyn (204-270) urodził się prawdopodobnie w Lykopolis (dziś Asyut)

¹ Dzieje Akademii Platońskiej podzielić można na trzy okresy. Pierwszy to „Stara Akademia”, której ton nadawali uczniowie bliscy Platonowi. Drugi to „Średnia Akademia”, funkcjonująca w czasach wczesnego Imperium Rzymskiego. Trzeci to „Nowa Akademia”, którą zapoczątkował właśnie Plotyn, a która trwała aż do rozwiązania szkoły przez cesarza Justyniana w 529 roku. Zob. R. T. Wallis, *Neoplatonism*, London 1972, s. 1.