

Sebastian Dama

Uniwersytet Gdański

University of Gdańsk

W POSZUKIWANIU SENSU. RACJONALIZM I CO DALEJ?

In the Quest for Sense. Rationalism and What's Next?

Słowa kluczowe: ascedia, eklezja, gnoza, racjonalizm, meoniczność, praktyka, pragmatyzm, teoria wymiany, zakon ducha, zakon rozumu.

Key words: ascedia, ecclesia, gnosis, rationalism, meonity, practice, pragmatism, exchange theory, order of the spirit, order of the reason.

S t r e s z c z e n i e

Racjonalizm w kulturze europejskiej istnieje już od starożytności. Jednak w każdej z epok, przyjmował różną postać: metafizyczną, klasyczną i pragmatyczną. Te różne postaci racjonalizmu miały wpływ na kształtowanie się w przestrzeni duchowej podobnych postaw, poglądów i paradygmatów. I tak, w starożytności racjonalizm nie był przeciwieństwem metafizyki, wręcz się z nią łączył, w średniowieczu nastąpił podział na racjonalizm metafizyczny, który łączył się on z chrześcijaństwem, i racjonalizm, który po nowożytności zyskał miano klasycznego. Natomiast w dobie współczesności racjonalizm przybrał formę pragmatyczną i teoretyczną w różnych społecznych ideach (tj. teoria wymiany, teoria racjonalnego wyboru), będąc dalekim od tego, co w starożytności określano mianem praktyki (Arystoteles), a to z kolei przełożyło się na społeczne problemy, które nazwać można kryzysem kultury.

A b s t r a c t

Rationalism in European culture has existed since Antiquity. However, in each of the ages, it received different forms: metaphysical, classical and pragmatic. These various forms of rationalism have an impact on the things in the spiritual space like: attitudes, beliefs and paradigms, in a given epoch. And so, in Ancient times rationalism wasn't opposite to the metaphysics, it even connect with it, in the Middle Ages there was a distinction between the metaphysical rationalism, where it was connected with Christianity, and at the same rationalism was born and after the Modernity became known as the classical rationalism. However, in the era of contemporaneity, rationalism took the pragmatic and theoretical form in different social ideas (e.g. exchange theory, rational choice theory), and it goes far from what is described as the practice in Antiquity (Aristotle), which has turned into social problems and it could be called as a crisis of culture.

Blaise Pascal pisał: „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna”¹. Jak słowa te odnoszą się do czasów „później nowoczesności” (Athony Giddens)? Czasów, w których zracjonalizowana rzeczywistość społeczna oraz **vellmerowska mezosfera** przybierają formę monady zabijanej od środka przez wirus „jednowymiarowości”. Jaka jest ta racjonalność? Czy odnosi się tylko do rozumu, czy do czegoś innego? Czy w tym racjonalizmie jest gdzieś miejsce na serce, na wiarę i na Boga? A jeśli Bóg jest, to czy jest on Pierwszym Poruszycielem, Demiurgiem, czy kimś innym?

Mówiąc o racjonalizmie, mamy na myśli jego różne rozumienie. Otóż pojęcie to (łac. *rationalismus*²) oznacza coś rozumnego, rozsądnego³. Terminu tego

¹ Zob. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1999, t. II, s. 59.

² Rdzeniem tego słowa jest *ratio* oznaczające etymologicznie rachunek, rozum, rozsądek, a jego odpowiednikiem jest *lógos*, które w języku greckim znaczy: (a) słowo, język, mowę, przemówienie, opowieść, rozmowę; (b) wyjaśnianie, określenie, definicję, pojęcie, wypowiedź, zdanie, dowód, argument, argumentację, rozumowanie, sąd, przesłankę, wniosek, tezę, hipotezę, przypuszczenie; (c) zdolność myślenia i rozumowania, myślenie, rozum, intelekt, umysł; *d. mat.* stosunek, proporcję. Ponadto Antystenes z Aten uważał, iż słowo *lógos* „wyraża rzecz, jaką ona była lub jest” (Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, oprac. I. Krońska, wstęp K. Leśniak, Warszawa 2006, s. 312). Później Filon z Aleksandrii twierdził, iż *lógos* to idea siła – pośrednicząca między Bogiem a światem. Stąd *lógos* przemieścił się do chrześcijaństwa.

Jak widać, słowo to ma wiele zastosowań. Arystoteles używa go w retoryce w znaczeniu pragmatycznym, w filozofii (metafizyce) hermeneutycznie, w logice w argumentacji i w etyce przez pryzmat praktyczności (zob. *Słownik terminów arystotelesowych*, (w:) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, Warszawa 2003, s. 70–72). Widać zatem, iż w termin ten miał wiele zastosowań, ale odnosił się zawsze do pewnych działań mających intencjonalny charakter i mieszających się w greckim pojęciu *téchni*. W średniowieczu rozwinęło się głównie metafizyczno-logiczne znaczenie tego terminu. Praktyczny wymiar tego słowa (czyli łacińskiego *ratio*) upowszechnił się dopiero w nowożytności za sprawą René Descartes’a i użyciu przez niego *lógos* w znaczeniu hermeneutycznym i logicznym, co przeszło z czasem w znaczenie praktyczne (por. N. Machiavelli, *Księżę*, wstęp i oprac. K. Grzybowski, Warszawa 2001) i ostatecznie w dobie postmodernizmu przejawiało się w postaci pragmatycznej. Nadmienić należy, że *ratio* oraz jego grecki odpowiednik mają swoje zastosowanie również w sferze teologicznej. W mitologii starożytnych Egipcjan najważniejszymi władzami boga Ptaha były serce i język, i właśnie ten drugi przysługiwał temu co metafizyczne, boskie, w swej istocie poprzez swój twórczy charakter. Kolejnym miejscem objawienia się „słowa” jest Nowy Testament, gdzie pojawia się ono jako atrybut Boga, akt kreacyjny tworzący świat (J 1,1-15). Mikołaj Bierdiajew (*Filozofia wolności*, Białystok 1995, s. 21) rozdziela *Logos* od *ratio*. *Logos* jako „rozum wielki”, boski jest mistyczny, zgłębia sens tożsamości podmiotu i przedmiotu, przez co jest intuicyjny, ujawnia się wtedy, gdy wyrzekamy się „rozumu małego” (*ratio*), przezwyciężając ograniczoność logiki. Natomiast „rozum mały” jest racjonalistyczny, oderwany od duszy świata, zawsze przeciwstawia podmiot i przedmiot, jest dyskursywny. „Rozum wielki” to idea filozofii eklezyjastycznej; objawia się w świadomości eklezyjastycznej, wspólnotowej, kosmicznej, zdobywa się go jak organ poznania drogą wtajemniczenia w myślenie życia religijnego, a właściwie w życie *Logosu*. On to zawsze w równej mierze obecny jest w podmiocie i przedmiocie w przeciwieństwie do *ratio*, które z jego konotacjami hermetyczno-logiczno-praktyczno-pragmatycznymi odnajduje swój sens w słowie *science*. Nadmienić należy,

używano w Anglii w stosunku do sekt (*rationalist*), które nie uznawały Objawienia. Francis Bacon *rationales* odnosił do postawy uznającej prymat rozumu w poznaniu, który to zapoczątkował René Descartes⁴. Jednak czy rozum Kartezjusza lub autora *Novum organum* ma taki sam charakter jak Rozum Anaksagorasa⁵? Wydaje się to bynajmniej wątpliwe, kiedy przypomnimy sobie, jak to Ksenofont, otrzymawszy list od swojego przyjaciela Proksenosa z zaproszeniem na dwór Cyrusa, zapytał o radę Sokratesa, a ten polecił mu zwrócić się do wyroczni delfickiej⁶. Jak widać, samego Sokratesa nie można posądzić o zbyt ufną do swej wiedzy oraz rozumu, gdyż on sam liczył się z boskością, uważał swój *daimónion* za boski⁷. W ówczesnej literaturze starożytnej Grecji, np. w dziełach Epicharma, pisano: „Bogowie zawsze będą istnieli i nigdy nie przedstawiali istnieć”⁸. Również mężowie stanu odnosili się z szacunkiem do religii i boskości, np. Izokrates historię Aten zaczynał od uprawy roli i powstania misteriów eluzyńskich⁹. Zatem jaka jest różnica między racjonalizmem w starożytności a tym w nowożytności? Jak racjonalizm – jeśli on nim mówić – ma się do późniejszych czasów, po nowożytności? No i jaki wpływ historia racjonalizmu ma na współczesność i społeczeństwo w nim żyjące?

Otóż racjonalizm można podzielić na metafizyczny i klasyczny. Ten pierwszy pojawił się już w starożytności, natomiast ten drugi w nowożytności¹⁰. I tak ów metafizyczny racjonalizm jest zauważalny u wyżej wspomnianego Anaksagorasa w Rozumie¹¹, w Heraklitowym *logosie*, w ideach Platona czy u Arystotelesa w ontycznej podstawie racjonalności świata, którą dla niego była forma

iz w języku angielskim wyraz *science* określa naukę, w przeciwieństwie do *scholar*, które odnosi się do nauk humanistycznych i nie jest uznawane za naukę *sensu stricto*. Słowo *scholar* pochodzi od greckiego *scholastikós*, tj. człowiek nauki, jak sam siebie nazywać kazał Teofrast. Jednak na skutek zmiany paradygmatów i głównie zaistnienia pozytywizmu filozofia przestaje być traktowana jak nauka, a jej miejsce zajmują nauki przyrodnicze.

³ Zob. A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, s. 738.

⁴ Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, Kęty 2001.

⁵ Jak wskazuje Jan Szczepański we wstępie do książki *Wybór z pism filozoficznych Cyrcerona* (Lwów – Warszawa 1931, s. XII), Anaksagoras uważał swoje *arche* za świadomy siebie Rozum, który można nazwać również Duchem, co było w swej istocie zaprzeczeniem powstania świata na drodze czysto mechanicznej.

⁶ Zob. Diogenes Laertios, op. cit., s. 105.

⁷ Zob. Platon, *Fajdros*, 242 B, Kęty 2005, t. II, s. 133 oraz Platon, *Obrona Sokratesa*, 31 D, t. I, s. 570.

⁸ Zob. Diogenes Laertios, op. cit., s. 168.

⁹ Zob. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, Warszawa 2001, s. 995. Ponadto Izokrates posługiwał się słowem *ateideikse*, którego używało się, mówiąc o twórczości misteriów (s. 997).

¹⁰ Zob. B. Paż, *Racjonalizm*, (w:) *Powszechna encyklopedia filozofii*, [online] <<http://ptta.pl/pef/pdf/r/racjonalizm.pdf>> dostęp: 20.07.2009.

¹¹ Zob. przypis 5.

(*morphé*)¹². Ów metafizyczny racjonalizm przejęła scholastyka, można się z nim spotkać w twórczości m.in. Anzelma z Cantenbury czy św. Tomasza z Akwinu. Jednak ów scholastyczny racjonalizm miał już tylko jedną zasadę, którą był Bóg. W murach średniowiecznych klasztorów zaczął jednocześnie rodzić się inny racjonalizm, w swym charakterze zbliżony do klasycznego, lecz jeszcze bez metodologii, stąd można by nazwać go „racjonalizmem ukrytym” bądź „racjonalizmem przyrodniczym”. Ten racjonalizm pojawił się w twórczości Rogera Bacona i Petera P. de Maricourta, a przyczynek do tego typu badań można odnaleźć już u Archytasa z Tarentu. Natomiast racjonalizm typu klasycznego zapoczątkowali Francis Bacon oraz Galileusz, którzy swoje teorie opierali na średniowiecznej zasadzie *sola ratione*. Jednak za twórcę klasycznego racjonalizmu należy uznać René Descartes’a, który to tworząc swoją *mathesis universalis*¹³ oraz nową kategorię porządku (*ordo*) wyrażającą się w zasadzie *more geometrico*, stworzył prawdziwie nowy gmach wiedzy. Ów racjonalizm rozwijali Baruch Benedict de Spinoza¹⁴, Gottfried Wilhelm Leibniz i Christian Wolf. Autor *Monadologii* znacznie rozbudował ów „gmach wiedzy” stworzony przez Kartezjusza, tworząc *scientia generalis*, *lingua universalis* oraz dając w swoich dziełach semiotycznych¹⁵ znaczny wyraz kryteriom jasności i wyraźności. Ponadto stworzył trzy zasady będące uzasadnieniem struktury bytowej, tj. zasadę identyczności, sprzeczności i racji dostatecznej. Ten racjonalizm był kontynuacją scholastyki, jednak jako *arche* ustanowiono rozum, a nie jak w scholastyce – Boga.

Wspomnieć w tym miejscu należy o Julienie Offreyu de La Mettrie, który racjonalizm przeniósł ze sfery *gnôsis*¹⁶ do sfery *prâksis*. Ten filozof odnosił racjonalizm i materializm nie tylko do kwestii epistemologicznych, ale też do praktycznych. Panpsychiczne ujmowanie materializmu doprowadziło autora *Człowieka-maszyny* do uznania zwierząt oraz ludzi za maszyny. Ten sposób

¹² Zob. Arystoteles, *Kategorie* 10a 12, (w:) idem, *Dzieła wszystkie*, t. 1, s. 51 oraz *Słownik terminów arystotelesowych...*, s. 79.

¹³ Zob. R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, Kęty 2002.

¹⁴ Zob. B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, oprac. i wstęp L. Kołakowski, Warszawa 2008.

¹⁵ Zob. G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Hrsg. von C.I. Gerhardt, Berlin 1875–1890.

¹⁶ Sfera ta oznacza czynność, dochodzenie do wiedzy, głównie za pomocą dowodzenia i wnioskowania. Natomiast *epistimi*, też uznawane za wiedzę, ma charakter wiedzy naukowej, to końcowy efekt poznania naukowego. Działalnością tej wiedzy jest dociekanie, badanie, które musi mieć swój przedmiot, czyli „coś co istnieje koniecznie”, jest „wieczne” i co dotyczy rzeczywistości. Taką wiedzą powinni zajmować się filozofowie, a przedmiotem badania – według Stagiryty – powinna być forma. Natomiast *gnosis* ma węższy zakres niż *epistimi*, ponieważ jest tylko czynnością, dochodzeniem do wiedzy, głównie za pomocą reguł logicznych; pomimo tych różnic *epistimi* i *gnosis* bywają stosowane zamiennie, choć nie powinny.

ujmowania racjonalizmu i postrzegania żywych istot będzie ważny przy omawianiu innych rodzajów tego tak ważnego dla filozofii zachodnioeuropejskiej terminu.

Znaczej krytyce i modyfikacji klasyczny racjonalizm poddał Emmanuel¹⁷ Kant. On to zakwestionował wszystkie elementy składowe tradycji filozofii racjonalnej. Natomiast akateleptyczność teorii poznania filozofa z Królewca warunkowała poznanie tylko fenomenów¹⁸. Stąd możliwe było poznanie tylko tego co kulturowe, tego co ma miejsce i czas, czyli tego co historyczne. Choć sam Kant terminu „racjonalizm” nie używał, to należy uznać go za tego, który w historii filozofii nowożytnej ów sposób badania (ale jeszcze nie metodę) rozpoczął. Dopiero Georg Wilhelm Friedrich Hegel racjonalność ujmował w oparciu o inne rozumienie bytu (*Sein*), który przez swą nieokreśloność jest tożsamy z Niczym: „[...] czysty byt jest czystą abstrakcją, a przeto tym, co absolutnie negatywne i co wzięte również w sposób bezpośredni, jest Niczym”¹⁹. Autor *Fenomenologii ducha* podobnie jak klasyczni racjoniści był przekonany o pełnej racjonalności rzeczywistości i jej poznawalności; jednak samą racjonalność ujmował inaczej. Według niego, racjonalność to obecność ponadjednostkowego Rozumu (*Vernunft*), który panuje nad wszystkim i wyznacza cel. W swoich koncepcjach racjonalizm Hegla podobny jest do racjonalizmu Heraklita, ponieważ opiera się na znoszących się przeciwieństwach jedności rozumu i *logosu* mających naturę totalnie waribalną.

Poza tym zmiana paradygmatów nie nastąpiła bezpośrednio przez dzieła Emmanuela Kanta, lecz wcześniej – w twórczości Davida Hume’a, który zakwestionował istnienie Boga, a tym samym odrzucił metafizyczne rozumienie przyczynowości i substancjalności²⁰. Odrzucił rozum, jako kierujący działaniem człowieka, gdyż jak pisze w *Badaniach dotyczących zasad moralności*: „[...] strefa rozumu oraz strefa smaku zostały wyraźnie rozgraniczone. Tej pierwszej zawdzięczamy poznanie prawdy i fałszu; tej drugiej zaś doznanie piękna, brzydoty, cnoty i występku” i dalej: „Wydaje się oczywiste, że ostatecznych celów ludzkiego postępowania nigdy, w żadnym wypadku, nie sposób wytłumaczyć na gruncie rozumu, lecz że przemawiają one jedynie do ludzkich uczuć i doznań oraz nie zależą od władz rozumowych”²¹. Poza tym Hume odnosił moralność

¹⁷ Odnośnie do imienia Kanta zob. A. J. Karpiński, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej. Kantyzm*, niepubl., s. 12–14.

¹⁸ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wstęp i przypisy R. Ingarden, Warszawa 1957, t. I, B XXIII, s. 36.

¹⁹ Cyt. za: G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, wstęp oprac. A. Landman, Kraków 1963, t. I, s. 144.

²⁰ Zob. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, oprac. A. Hochfeldowa, Warszawa 1977.

²¹ Cyt. za: D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, posłowie M. Pyka, Kraków 2005, s. 97.

do tego co użyteczne: „We wszelkich moralnych rozstrzygnięciach ów wgląd na społeczną użyteczność nieodmiennie jest czymś podstawowym”²². Filozof ten stworzył ponadto nowy wzór obywatela, tj. dżentelmena²³, którego celem jest dążenie do tego, co użyteczne (*utile*) i przyjemne (*dulce*)²⁴. Ów wzór będzie stawał się coraz bardziej popularny wraz z rosnącą w siłę angielską filozofią i wtórującą jej potęgą Imperium Brytyjskiego, czego dobitnym przykładem będzie rozwój pragmatyzmu w XIX i XX wieku w Europie i na świecie oraz innych myśli i prądów pochodzących z krajów anglojęzycznych. Ów fakt wskazuje na przełożenie moralności z transcendencji na immanencję, a David Hume próbuje udowodnić, iż moralność może mieć swój ilościowy wymiar.

Innym ważnym wydarzeniem w dziejach filozofii zachodnioeuropejskiej było powstanie „religii Ludzkości”, co przyczyniło się do zawężenia sfery racjonalności do poznania stosowanego w naukach szczegółowych. Auguste Comte posługiwał się pojęciem „religia”, ale nie miało to wiele wspólnego z tradycyjną religią, lecz odwoływało do dzieł Emile’a Durkheima, gdzie treść religijna była wtórna wobec jej społecznych funkcji. Odrzucenie religii jako sfery obcowania z transcendentnym *sacrum* zostało przedstawione przez autora *Rozprawy o duchu filozofii pozytywnej* w teorii trzech stadiów rozwoju społeczeństwa²⁵. Stąd nauka stała się z czasem religią, zyskując miano „religii nauki”. Jej wplątanie w wizję postępu zapoczątkował św. Augustyna, a kontynuowali m.in. Anne Ro-

²² Cyt. za: ibidem, s. 13.

²³ Tytuł ten nie był nikomu nadawany, lecz uznawany przez pewne określone wpływowe towarzystwo, dość często wywodzące się z ówczesnej szlachty. Ważne jest przy tym, że w języku angielskim pewne cechy osobowe określa się jako talenty, a nie cnoty. Wymienione poniżej talenty (czasem też i cnoty) są zwrócone w przeciwną stronę, niż miało to miejsce w starożytnej Grecji czy w średniowieczu, i nie ma w nich idei duchowego doskonalenia. Według Davida Hume’a, dżentelmen (choć szkocki filozof, tak nie określa jednostki, której przypisuje wyżej wymienione cechy i talenty) powinien umieć odpowiednio wykorzystywać okoliczności i tak się do nich dostosować, by działały na jego korzyść. Natomiast co się tyczy cech osobowych, to podobnie jak Cyceron zaliczał się do nich: rozum, pamięć, pilność, głębokie pomysły. Ponadto dżentelmen powinien charakteryzować się: urodą, czarem, wdziękiem, pogodą ducha, dobrym smakiem. Winien być ludzki i honorowy, czyli przejawiać iskrę życzliwości i przyjaźni dla rodzaju ludzkiego, ale nie rozrzutny ani skąpy, by nie stracić sławy, uznania i popularności. Oprócz tego musi przywiązywać wagę do spraw błahych, a im większe towarzystwo, tym bardziej przestrzegać elegancji; lecz tak, by nie wydać się zbyttno zniewieściałym. Dlatego bycie mężem stanu gwarantuje mu znajomość spraw praktycznych, wytrwałość i pilność w studiowaniu użytecznej nauki (np. prawo). Aby to wszystko osiągnąć, dżentelmen winien miłować sławę, a także okazywać namiętności i przywoitość stosowną do wieku. Wymienione cechy, z pewnymi modyfikacjami, obowiązywały tak w XIX, jak i w XX wieku w Europie i Ameryce Północnej, a później w innych częściach globu, gdzie rozwijała się będzie kultura anglosaska.

²⁴ Zob. D. Hume, *Badania dotyczące zasad...*, s. 79.

²⁵ Zob. A. Comte, *Metoda pozytywna w 16 wykładach*, Kraków 1961, s. 11.

bert Jacques Turgot i Jean Antoine Nicolas de Condorcet²⁶. W rezultacie coraz bardziej zbliżała się do „filozofii postępu”, której rzeczywistym efektem mogło być zbawienie. Jednak pozytywizmowi nie udało się go osiągnąć m.in. przez zbytne oddalenie się od sfery *praksis*, czego przeciwieństwem był powstały w późniejszym okresie pragmatyzm. Poza tym humanizm XIX wieku jakościowo różnił się od tego z epoki odrodzenia. Ten pierwszy był monistyczny, a swe treści zawierał tylko w zakonie rozumu²⁷; drugi był dwoisty, a jego Duch zawierał się w treściach zakonu rozumu oraz zakonu ducha²⁸.

Wobec tego, iż sam racjonalizm nie dawał odpowiedzi na pytanie o sens, a pozytywizm z jego wiarą w naukę, która miała przynieść ludziom zbawienie, nie sprawdził się, narodził się inny prąd myślowy, łączący sferę religii i nauki, zaprzęgający tę drugą w dyby – tak by służyła ludzkości. Tym prądem był pragmatyzm²⁹ zapoczątkowany przez Charlesa Sandersa Peirce’a i rozwijany przez

²⁶ Zob. S. Dama, *Czas jako kategoria zachodnioeuropejskiej filozofii a koncepcja wieczności M. Bierdiajewa. Ich konsekwencje i znaczenie dla współczesnego człowieka*, (w:) *Granice Europy, granice filozofii – filozofia a tożsamość Rosji*, Kraków 2007, s. 215–226.

²⁷ Termin ten określa dominujący paradygmat, sferę duchową określonej epoki w dziejach ludzkości bądź stanowiska filozoficznego. Jako zakon rozumu należy tu rozumieć grupę lub stanowisko, które za swój wiodący paradygmat przyjmuje prymat rozumu w każdej jego formie, zarówno radykalnej, jak i umiarkowanej, natywnej czy metodycznej itd. Racjonalizm pojmowany jest tu ogólnie i obejmuje cały zakres korelatów związanych z tym terminem. Wyraźny jest też prymat kwestii epistemologicznych nad ontologicznymi, dowodzonych drogą aprioryczną o charakterze ekstensjonalnym.

²⁸ Termin ten odnosi się do dominującego paradygmatu, sfery duchowej określonej epoki w dziejach ludzkości bądź stanowiska filozoficznego. Jest on przeciwieństwem zakonu rozumu i za swój wiodący paradygmat przyjmuje prymat ducha ludzkiego. Ogólnie pojęta duchowość obejmuje cały zakres korelatów związanych z tym terminem. Wyróżniającą cechą jest tutaj prymat kwestii ontologicznych nad epistemologicznymi, dowodzonych drogą aposterioryczną mającą charakter intensjonalny.

²⁹ William James (*Pragmatyzm. Popularne wykłady z zakresu filozofii*, Warszawa 1957) dowodzi, iż termin „pragmatyzm” pochodzi od greckiego *prágma*, tj. czynność. Jednak zdaniem Arystotelesa nie oznacza on czynności, lecz czyn, sprawę, zdarzenie, „czyny sprawiedliwe, rozważne”. Słowo *praksis* określa czynność, której cel tkwi w niej samej, natomiast *praktikós* oznacza działanie, postępowanie odnoszące się do każdej czynności, której cel tkwi w niej samej. Podobny sens ma słowo *poesis*, które oznacza źródło i cel działania, lecz to „działanie” nie jest tworzeniem. *Poesis* ma charakter „rzemieślniczy”, to zdolność, która zmierza do realizacji dzieła (celu) będącego zewnętrznym wobec twórcy. Przyczyną w *praksis* – w odróżnieniu od *prágma* – jest postanowienie, czyli myślenie praktyczne, a celem jest samo działanie, jego odpowiednie prowadzenie i pomyślność. Czasami również Arystoteles zestawiał *praksis* z *énérgeia*, które różni się od *kinésis* – ruchu. Jeśli chodzi o literaturę, to *praksis* – jak pisze Stagiryta w *Poetyce* (1450 a 2 i nast.) – jest nieodzownym elementem tragedii, która ze swej istoty jest naśladowczym przedstawieniem akcji poważnej i skończonej. Zatem określenie *prágma* nie jest właściwe, ponieważ to *praksis* oznacza czynność, a nie odwrotnie. *Prágma* to nic więcej, jak rzecz, przedmiot lub *prágmata* „czyny sprawiedliwe, rozważne”. Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1105 b 5, oprac. D. Gromska, Warszawa 2007, s. 109–110.

Williama Jamesa. Pierwszy z nich uważał, iż o prawdzie decyduje teoretyczna przydatność twierdzeń, drugi natomiast twierdził, iż przydatność praktyczna. To właśnie w tej drugiej formie pragmatyzm rozpowszechnił się i przyczynił do rozwoju innych stanowisk i teorii, które zobowiązały się do działania tylko i wyłącznie w praktyce, tak jak i nowa religia.

William James w swojej książce *Pragmatyzm* pisze: „Lecz jeśli postępujemy według metody pragmatycznej, nie możemy zapatrywać się na takie słowo³⁰ jako zakończenie badania. Z każdego z nich musimy wydobyć praktyczną jego wartość w gotówce, zaprząć go do dzieła w potoku naszego doświadczenia”³¹. Z tej to przyczyny każda teoria – według W. Jamesa – powinna być przeliczalna na pieniądze, powinna służyć ludzkości w taki sposób, by można ją było zamienić na towar i sprzedać; wtedy taka teoria jest prawdziwa, a sama prawda to „pieniądz” i im jest go więcej, tym teoria jest bardziej prawdziwa. Podobnie ma się sprawa z religią, gdyż nie można zaprzeczyć istnieniu zbawienia ani go potwierdzić. Ale jeśli dysponuje się środkami do zbawienia, wtedy jest ono możliwe, zatem „pragmatyzm może być nazwany religijnym, jeśli tylko religia może być pluralistyczną i meliorystycznego typu”³². Jak widać, teoria i religia przeszły w sferę praktyki, wiara człowieka zyskała nowy sens, lecz wciąż ma ekstensjonalny charakter. Ów sens jednak stał się „jednowymiarowy”, a w dobie kultury masowej³³ celem, sensem jest „pieniądz”. Racjonalizm z metafizycznego przekształcił się w klasyczny, a następnie w praktyczny. Jednak owa praktyczność zyskała formę relacyjną, gdyż zmienił się nie tylko przedmiot racjonalizmu, ale też sam podmiot – podobnie jak u La Mettrie’go – przybrał racjonalną (praktyczno-mechaniczną) postać. A gdzie się podział Bóg, który był Rozumem, a później stał się racjonalnością? On zyskał nową materialną postać – pieniądza.

Kiedy w kulturze zachodnioeuropejskiej zaczęły dominować kapitalistyczne formy produkcji, nastąpił wielki podział, dawne społeczeństwo zniknęło, zatarły się więzi społeczne, stare *Gemeinschaft* zastąpiło nowe *Gesellschaft*³⁴. Racjonalność, zmieniawszy swoją formę z teoretycznej na praktyczną, zupełnie zmieniła obraz społeczeństwa, co można przyrównać do obrazu Giorgio de Chirico *Wnętrze metafizyczne z dużą pracownią*, gdzie wypełniona geometrycznymi przedmiotami pracownia mieści w swoim centrum idealny w swej geometryczności obraz fabryki i ten wszechogarniający porządek jest w pełni kontrolowany, choć z możliwością zmiany, ale tylko przez swego twórcę. Taki właśnie geo-

³⁰ William James odnosi się do racjonalistycznych koncepcji filozoficznych, które używały słów-kluczy, tj. „Bóg”, „Materia”, „Rozum”, „Absolut”, „Energia”.

³¹ Zob. W. James, op. cit., s. 38.

³² Zob. ibidem, s. 158.

³³ Zob. A. Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 2006, s. 394–400.

³⁴ Zob. F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, wstęp J. Szacki, Warszawa 1988.

metryczny charakter zyskały więzi społeczne, czego dowodem było powstanie teorii racjonalnego wyboru³⁵. Bazowały one na Smithowskiej teorii ekonomicznej³⁶, opierającej się na działaniu samozachowawczym³⁷. Po połączeniu teorii racjonalnego wyboru z teoriami behawiorystycznymi stworzono teorie wymiany³⁸. Na przykład teorie wymiany George'a Homansa i Petera Blaua opierają się na założeniu, iż ludzka motywacja skupia się na osiąganiu „nagród” i unikaniu „kosztów”. Koncepcja Blaua miała charakter strukturalny w przeciwieństwie do teorii Homansa, która nie tylko była wyrazem psychologicznego redukcjonizmu, ale ukazywała, jak jednostka buduje swój rachunek zysków i strat oraz jak zbudowana jest hierarchia poszczególnych grup społecznych³⁹. Teorie te dają zatem obraz „człowieka organizacyjnego”, jak określił to David Reisman: „człowieka kierowanego z zewnątrz”⁴⁰, który w swoim życiu kieruje się tylko racjonalizmem wyrażającym się rachunkiem liczb binarnych. To działanie dobrze ilustruje teoria Fredericka Winslowa Taylora⁴¹, który to na wzór armii Wilhelma II starał się zwiększyć efektywność pracy robotników. Ale tym zdaje się być racjonalizm, to jest chyba jedyna droga jego wykorzystania, gdyż – jak mogliśmy się przekonać – ów racjonalizm, nie mogąc dowieść, że Bóg istnieje i że nie istnieje, musiał znaleźć sobie inne miejsce w rzeczywistości społecznej, skoro na polu ontologii poniósł tak druzgocącą klęskę. Poza tym przyczynił się on do postępu ludzkości rozumianego na sposób comte'owski, pozostawił po sobie i wciąż jeszcze pozostawia wiele problemów społecznych oraz osobistych. Jednym z nich jest brak poczucia sensu, który trudno odnaleźć, odwołując się do racjonalizmu. Współcześnie wielu zagubionych ludzi, zniszczonych przez industrializm i górujący nad nim praktyczny racjonalizm, ginie. Ludzie stają się monadami, do

³⁵ Jest to efekt oddziaływania pragmatyzmu, który narzuca takie a nie inne działanie.

³⁶ Zob. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, Warszawa 1954.

³⁷ Należy jednak zwrócić uwagę, iż ten problem wcześniej podjęli stoicy. Uważali oni, iż podstawowym popędem każdej żywej istoty jest dążenie do zachowania własnej istoty. Według Chryzypa, pierwszą troską wszystkiego, co żyje, jest zachowanie własnego ustroju i świadomości (zob. Diogenes Laertios, op. cit., s. 408–409).

³⁸ Teorie wymiany rozwijali: George Homans, Peter Blau, Richard Emerson oraz Michael Hechter, James Coleman, Karen Cook, Edward Lawler, Linda Molom. Do powstania owych teorii, oprócz Adama Smitha, znacząco przyczynili się: James George Frazer, Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss, Karol Marks oraz Georg Simmel (zob. J. H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, Warszawa 2006). Jako ciekawostkę podać można, iż jako racjonalny i operujący na zasadach teorii racjonalnego wyboru jawi się tekst Owidiusza, gdzie miłość ogranicza się do sfery *téchnei* oraz rachunku zysków i strat, a jego przeciwieństwem jest np. *Traktat o miłości* Ibn Arabiego. Zob. Owidiusz, *Sztuka kochania*, oprac. E. Skwara, Warszawa 2008; Ibn Arabi, *Traktat o miłości*, oprac. J. Wronecka, Warszawa 1995.

³⁹ Zob. J. Scott, G. Marshall, *A dictionary of sociology*, Oxford 2005, s. 546.

⁴⁰ Zob. J. Szczepański, *Zagadnienia socjologii współczesnej*, Warszawa 1965, s. 30.

⁴¹ Zob. P. Drucker, *Spółczesność pokapitalistyczne*, Warszawa 1999.

których nie ma dostępu, a egzystując w menoicznej⁴² społecznej rzeczywistości, gubią się w labiryntach *logosu*. Próbę ratowania jednostki podjął najpierw egzystencjalizm⁴³, a później postmodernizm. Jednak oba te filozoficzne kierunki nie podają właściwej recepty, co czynić dalej. Ogarnięte *logosem*, ekstensjonalnością oraz ukierunkowane na eskapizm, nie rozwiązują problemów i niszczą zastany obraz społeczeństwa, będąc wciąż skalane *ratio*⁴⁴. Czyż zatem odrzucenie Boga w filozofii oraz religii z jej metafizycznością nie było przyczyną załamania się zdrowego obrazu człowieka? Czy potrzeba transcendencji zamieniona na potrzebę posiadania i stawianie przed człowiekiem alternatyw zamiast koniunkcji nie przyczyniło się do jego zagubienia, do oddania się *ratio* zamiast zwykłego istnienia? Czy usytuowanie człowieka w *logosie* poprzez

⁴² Meoniczność (gr. *te mé ón* – niebyt, nicność, coś co nie posiada żadnej treści) nie jest substancją z punktu widzenia filozofii Arystotelesa, co sprawia, że może istnieć tylko transcendentnie w projekcji świadomości jednostki, lecz nie ma immanentnego (substancjalnego) istnienia, konkretnego bytu, jest niepełne jako substancja.

⁴³ Egzystencjalizm, zapoczątkowany książką Sørensa Kierkegaarda *Etapy na drodze życia*, w swojej istocie odnosi się do tragedii człowieka. Tragedia jest znana od starożytności, jednak wówczas – zgodnie z eklezjastycznym modelem społeczeństwa – człowiek nie był samotny, gdyż jego życie było zintegrowane z całością społecznego bytu. Karl Jaspers w eseju *O tragiczności* stwierdza, że tam, gdzie nie ma rozpacz i rozdarcia, tylko spokojne znoszenie cierpień i śmierci, tam brak tragizmu. Zdaniem Maksxa Schelera tragizm to „załamanie się wiary w dotychczasowy sens życia” (zob. *O tragedii i tragiczności*, Arystoteles, David Hume, Max Scheler, oprac. W. Tatariewicz, Kraków 1976, s. 49–59). Egzystencjaliści uważali alternatywę za podstawę ludzkiej egzystencji, ale za prawdziwą dopiero wtedy, gdy tylko jeden z jej członów jest prawdziwy. To wbrew logice, gdyż istnieją alternatywy, których oba człony są prawdziwe (jak np. w przypadku osła Buridana). Jednak taka alternatywa dla egzystencjalizmu jest zła, gdyż nie przynosi cierpienia, co ma się wprost przeciwnie do „obiektywnej tabeli wartości” autorstwa Maksxa Schelera, opartej na aktywistycznym pojęciu obiektywności, tj. uznaniu za prawdziwy bytu, który jest. Zatem wartości z tabeli są nie-bytem, gdyż trudno stwierdzić ich istnienie bez społecznej praktyki. Aby to sprawdzić, potrzeba prawdy, a prawdą jest, że byt jest, a nie-bytu, że nie ma. Tylko inna definicja prawdy pozwoli urzeczywistnić wartości reprezentowane przez Schelerowską tabelę. Według definicji Adama Jana Karpińskiego: „Prawdą jest to, co prowadzi do działania w sposób odpowiadający warunkom utrzymania się i rozwoju gatunku” (*Wstęp do socjologii krytycznej*, Gdańsk 2006, s. 150). Dlatego jeśli ta tabela przestanie być nie-bytem, a stanie się realnym bytem, możliwe będzie pozbycie się egzystencjalnych lęków i obaw, tak apoteozowanych przez egzystencjalizm; ale to jest sprzeczne z ich poglądami, a zatem niemożliwe.

Egzystencjalizm ujmuje człowieka jako istotę samotną, co nie jest prawdą, gdyż człowiek nie mógłby istnieć sam; musi nawiązywać stosunki społeczne, by żyć. Każda jednostka jest członkiem historycznie ukształtowanego społeczeństwa, które określa jej osobowość, ideały oraz cele życiowe, a przede wszystkim jej miejsce w historii. Stąd egzystencjalizm nie ujmuje prawdy o człowieku, a tylko czyni jego projekcję, odrywa go od prawdy społecznego bytu, często nawet wbrew logice, dlatego też nie udało mu się osiągnąć wielkiego sukcesu – stał się głównie domeną inteligencji (choć sama jego nazwa wskazuje na coś innego, na pewną powszechność). Ten nurt filozoficzny rozpowszechniał się w latach 40. i 50. XX wieku, ale z czasem podupadł, aż w końcu zaginał.

⁴⁴ Zob. przypis 2.

„wielkie narracje”⁴⁵, czy semiologiczne różnice, czy alternatywy – tak jak czynił to egzystencjalizm – nie jest zepchnięciem go do punktu zero?⁴⁶ Bo jak pisał Jacques Derrida: „ani przed różnicą semiologiczną, ani poza nią nie ma mowy o obecności [...]”⁴⁷. Zatem czy to postmodernistyczne zagubienie w *logosie* nie jest jednak echem oświeceniowego racjonalizmu i materializmu, kontynuacją tej samej choroby, gdzie *logos* bez religii stał się dla człowieka nie lekarstwem, a trucizną? Dlatego słusznie pisał Theodor W. Adorno: „Dla oświecenia to, co nie daje się wyrazić w liczbach, a ostatecznie w jednostkach, jest pozorem [...]”⁴⁸. Właśnie dlatego pragmatyzm i powstałe po nim (choć nie tylko) teorie wymiany są kontynuacją idei oświeceniowych, które przyczyniły się do reifikacji nie tylko świata przyrody – co uczyniło oświecenie – ale również świata społecznego oraz jednostki. Bo czy teorie wymiany nie są kontynuacją zasady *more geometrico* w udoskonalonej formie? Czy ciągły brak odpowiedzi na pytania o Boga, powstanie świata, śmierć, miłość, przyjaźń, zdradę itp., a także ich nieprzekładalność na liczby nie daje do zrozumienia, iż tu również mamy do czynienia z racjonalizmem, tyle że innego rodzaju? Dlatego, jak słusznie zauważył Max Weber, racjonalizm (w każdej jego formie) realizowany w społecznej rzeczywistości sprowadza się do deficytu sensu: „Tam, gdzie racjonalne empiryczne poznanie konsekwentnie doprowadziło do odczarowania świata oraz do jego przemiany w przyczynowo-skutkowy mechanizm, tam definitywnie pojawiają się napięcia i sprzeciw wobec roszczeń etycznego postulatów mówiącego, że świat jest uporządkowany przez Boga, a więc w jakiejś mierze jest etycznie sensownym kosmosem. Bowiem empiryczne rozważania nad światem doszły do pryncypialnej negacji wszelkich rozważań nad światem, które stawiają pytanie o sens wewnątrzświatowych poczynań”⁴⁹.

Pytając o sens, należy również pytać o kulturę. Bo czy rzeczy i zjawiska, jakie my widzimy, będą takie same dla innych kultur? Bynajmniej, dlatego racjonalizm zachodnioeuropejski jest określony przez kulturę, w której się narodził, czyli kulturę dystrybutywną, tak bardzo różną od tej eklezjastycznej⁵⁰. Stąd rów-

⁴⁵ Zob. E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997, s. 36–94.

⁴⁶ Zob. A. J. Karpiński, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* (2005), niepubl., s. 4.

⁴⁷ Zob. J. Derrida, *Marginesy filozofii*, Warszawa 2002, s. 38.

⁴⁸ Zob. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, oprac. M.J. Siemek, Warszawa 1994, s. 23.

⁴⁹ Zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, wstęp D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 123–124.

⁵⁰ Zdaniem M. Bierdajewa „eklezja” to historyczny i biblijny termin określający wspólnotę (*koinonia*) lub zgromadzenie (*ekklesia*). Podobnie jak u Arystotelesa określa sferę wspólną, w odróżnieniu od *oikos* – sfery prywatnej i *agory* – sfery wspólnoprywatnej (zob. Z. Bauman, *Inny świat jest możliwy*, „Obywatel”, 2005, nr 2 (22), s. 4–9). W eklezji jednostka dąży do prawdy przez współdziałanie z duchem wspólnoty. Rolą struktur oraz instytucji eklezjalnych, autorytetu i wolności w Kościele jest wspólnotowe poznanie w sposób synodalny, poprzez duchową „narađę świadomości” wszystkich członków. Przeżywanie religii odbywa

niez racjonalizm w kulturze Zachodu⁵¹ jest inaczej rozumiany niż na Wschodzie⁵². Obecny deficyt sensu dobrze obrazuje jeden z grzechów głównych, którym według Ewargiusza z Pontu jest *ascedia*⁵³. Jak określał ją starożytny ana-

się w jednoświadomości wspólnoty. Dzięki przekazywaniu doświadczenia duchowego oraz myśli z jednej wspólnoty do drugiej, a także wzajemnemu korygowaniu wszelkich braków i uchybień, zapobiega się wszelkiemu uniformizmowi, skrajnemu centralizmowi, jurydyzmowi i autorytaryzmowi nie uwzględniającemu bogactwa darów poszczególnych wierzących i każdej wspólnoty, ponieważ najlepszym stróżem ortodoksji staje się człowiek wspólnoty przeniknięty mocą ducha wspólnoty. Wszelki autorytet pełni jedynie funkcję pomocniczą i nie może naruszać wolności, która jest istotnym elementem podobieństwa człowieka do Boga (bogoczłowieczeństwa), gdyż nie autorytet, lecz duch decyduje ostatecznie o naturze Kościoła, zachowując tożsamość i ciągłość jego istoty i posłannictwa.

W eklezji uznaje się przynależność do doświadczenia duchowego, a nie do dogmatu czy prawa w ścisłym sensie i dlatego nieuzasadnione jest ustanawianie wiążących definitywnie orzeczeń dogmatycznych czy prawnych. Tajemnicy eklezji, którą jest tajemnicą makrokosmosu i mikrokosmosu, czyli świata i człowieka, nie sposób ująć racjonalnie lub wyrazić formalnie, bo aby ją poznać, trzeba posiadać świadomość eklezjastyczną. Świadomość eklezjastyczna nie podlega rozumowi małemu (*ratio*), jest Rozumem Boskim (*Logosem*) i jest zawsze pełniejsza od świadomości sekciarskiej i heretyckiej, bo te dwie nie podlegają działaniu ducha i *Logosowi*. Stąd poznanie prawdy możliwe jest tylko w eklezji, w życiu integralnego ducha i tylko religijnie, bo religijne postrzeganie jest zawsze indywidualne i uniwersalne, nie ma w nim podziału na podmiot i przedmiot. W poznaniu eklezjastycznym dana jest prawda, a filozofia jest wolna, bo w mistyce eklezjastycznej punktem wyjścia jest wolność. Wolność to podstawa i początek życia eklezjastycznego, a nie tylko cel i koniec. W ten sposób objawia się pełnia bytu i prawdy, w której jest życie i sens, którego człowiek szuka, bo tylko w eklezji możliwe jest pełne i prawdziwe życie; w eklezji możliwe jest bycie prawdziwym, a to stanowi o możliwości poznania prawdy, do której się dąży w nieustającym pochodzie duchowości. Stąd żadne konceptualne definicje, zależnie od poszczególnych szkół i tendencji, nie wyrażają świadectwa eklezji i to jest podstawą wolności, której nie jest w stanie osiągnąć filozofia zachodnioeuropejska.

Eklezję cechuje ponadto wyraźna orientacja eschatologiczna i kosmiczna – Kościół, choć przejściowy, pielgrzymujący, wymaga ustawicznej reformy w wymiarze ludzkim, jest „zwołaniem” ludzi grzesznych i ułomnych, wzywanych przez Boga do świętości i sprawiedliwości, ale ma jednak „niezwykłą moc uzdrawiającą”. Pokazywanie idealnego obrazu eklezji jest zadaniem, które nie może zostać zrealizowane w ludzkiej historii w sposób doskonały i pełny, ponieważ istnieje rozdźwięk między ideałem a rzeczywistością. Dlatego postuluje się konieczność przepajania życia człowieka oraz ziemskich rzeczywistości tajemnicą eklezji. Wspólnotę uważa się za właściwe środowisko dla kształtowania życia i rozwoju jednostki, dlatego nie stanowi ona celu sama w sobie, lecz służy światu powoływanemu do przemiany i eschatologicznemu uczestnictwu w Bogu. Nadmienić należy, iż zarówno Kościół, jak i eklezja mają wymiar pneumatologiczny, są szczególnym miejscem działania ducha.

Eklezja nie ma charakteru alienującego (hasło: *alienacja*, (w:) A.J. Karpiński, *Słownik...*, s. 19–20), bowiem jest ukierunkowana antropocentrycznie na doświadczenie duchowe, objawiające się w świadomości eklezjastycznej, która celem jest poznanie prawdy, odnalezienie sensu bytu. W zachodnioeuropejskiej filozofii byt ma charakter alienujący, co czyni go dalekim od życia i od człowieka, któremu powinien służyć, stąd jego pogarda w społeczeństwie Zachodu. Zdaniem Włodzimierza Sołowiowa, w eklezji można odnaleźć moralną godność, ponieważ żaden z przedmiotów, jaki jest dany jednostce, w żaden sposób nie jest zależny od osobistej samowoli, od osobistych upodobań i mniemań, lecz jest dany dla wszystkich.

choreta: „Acedia jest osłabieniem duszy, a osłabienie duszy nie ma w sobie nic zgodnego z naturą, ani ze swej istoty nie staje przeciwko pokusom. Czym bowiem jest pokarm dla zdrowego ciała, tym jest pokusa dla dzielnej duszy”⁵⁴. Współcześnie ascedię można odczytywać nie tylko jako lenistwo czy poczucie braku Boga (*egkatalipis*⁵⁵), ale również jako słabą wewnętrzną kondycję, zanik naturalnych działań, jakie należy podejmować, by zachować swoje człowieczeństwo oraz duchową tężyznę. Są to m.in. pragnienie wiedzy i ciekawość, które Arystoteles uważał za przyrodzone człowiekowi⁵⁶, bunt, rozmyślanie,

⁵¹ Wiąże się z tym poczucie indywidualizmu, tak charakterystyczne dla kultury Zachodu. Jak pisze Anthony Giddens: „poszukiwanie własnej tożsamości jest problemem nowoczesnym i wywodzi się pewnie z tradycji zachodniego indywidualizmu. Baumeister twierdzi, że w czasach poprzedzających nowoczesność nie istniał taki nacisk na indywidualność jak dziś” (idem, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2002, s. 104).

⁵² Jako przykład można podać egzystencjalizm na Zachodzie oraz na Wschodzie oraz twórczość Jean-Paul Sartre’a i Mikołaja Bierdiajewa. Różnice dobrze widać w następujących, przykładowych książkach: Mikołaj Bierdiajew, *Filozofia wolności* (Białystok 1995); Lidia Bierdiajew, *Zawód: żona filozofa* (Kęty 2004); Włodzimierz Sołowiow, *Wielki spór i chrześcijańska polityka 1883* (Warszawa 2007), Hajime Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu* (Kraków 2005).

⁵³ Ascedia z gr. *ακηια* (*akēdia*) – brak troski o własny byt i istnienie, obojętność. Ascedia jest najcięższym z grzechów według Ewargiusza z Pontu, zajmowali się tym zagadnieniem także Jan Kasjan i Grzegorz Wielki. Aż do czasów nowoczesnych utożsamiana była z lenistwem (św. Tomasz z Akwinu). Jednak pod koniec starożytności i na początku średniowiecza nie zrównywano jej z lenistwem, które bywa wrodzone, czasem człowiek go nabywa, a przede wszystkim jest pozbawione charakterystycznej dla ascidii ambiwalencji. Tej chorobie duszy często towarzyszy tzn. *horror loci* (Jan Kasjan), wyrażający się w niechęci do miejsca, w którym się aktualnie przebywa. Gdy coś się robi, to chciałoby się tego nie robić, a gdy się nic nie robi, wtedy pojawia się nuda. Z ascedią współwystępują często: dekoncentracja, apatia, brak spokoju oraz *taedium*, co autor *O różnych rodzajach złych myśli* tłumaczy jako „przesyt”. Dobry, choć krótki opis tego stanu ducha dał Marek Bieńczyk w książce *Melanchoolia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*. Jako lekarstwo Ewargiusz z Pontu zaleca tzw. metodę antyrryretyczną, czyli reagowanie na negatywne autosugestie. Według Ojca Pustyni, złe sugestie skutecznie można zwalczać przeciwstawiając im dobre fragmenty z Biblii. Tę metodę autor *Ośmiu duchów zła* rozwija w dziele *Antirrhethikon*. Obecnie Anselm Grün propaguje metodę antyrryretyczną, a jako źródło najlepszych sformułowań wskazuje: Księgę Psalmów, Księgę Przysłów oraz słowa Jezusa Chrystusa. Natomiast buddyści zalecają dbałość i staranność w wykonywaniu czynności, które osiąga się przez medytacje i kontemplację (*satipatthāna*). Z punktu widzenia filozofii antidotum na ascedię jest wzrastanie jako forma rozwoju bytu oraz ontogenezy (zob. A.J. Karpiński, *Słownik...*, s. 260). Zatem także współcześnie ascedia nie jest tylko lenistwem. Można by ją określić jako duchową depresję, apatię, przesyt wywołany przez industrializm oraz gospodarkę opartą na konsumpcjonizmie, co z czasem przeradza się w ambiwalencję, brak woli (T.S. Eliot, *Ziemia Jalowa* oraz *Cocktail Party*), wypalenie i alienację, a ostatecznie w duchową pustkę.

⁵⁴ Ewargiusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła*, oprac. L. Nieścior OMI, Kraków 2006, s. 74.

⁵⁵ Słowo to określa stan, w którym na pewien czas tracimy poczucie obecności Boga i Jego wsparcia.

⁵⁶ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 980 a, oprac. K. Leśniak, Warszawa 1984, s. 615.

ruch⁵⁷ czy nawet najbardziej intymne działania, jak współżycie seksualne⁵⁸. Czy zatem dobry był wzór obywatela džentelmena, uzbrojonego w matematycznie dowiedzioną wiedzę, grającego na goffmanowskiej scenie społecznej? Czy ciągle starania, by przywrócić sens, lecz bez religii i bez Boga, dają pozytywny efekt? Odpowiedź jest negatywna. Skoro kondycja duchowa oraz fizyczna człowieka się pogarsza, znaczy to, że nie jest dobrze. Dlatego wciąż bada się człowieka i jego środowisko, by znaleźć odpowiedź na pytania: Kim jest człowiek? Jaki jest cel i sens jego działania?

Jedną z odpowiedzi jest racjonalność ograniczona Herberta Simona, gdzie w przeciwieństwie np. do teorii racjonalnego wyboru nie jest ważne rozwiązanie optymalne, lecz satysfakcjonujące. Według tej teorii, należy wybrać najwłaściwsze działanie po ustaleniu odpowiedniej liczby dowodów dla zaspokojenia pragnień i wcześniejszych przekonań⁵⁹. Racjonalność ograniczona dowodzi, iż człowiek może być istotą nie do końca racjonalną i opierającą swoje działania na rachunku liczb binarnych. Ale jest to tylko droga do tego, by odratować ducha człowieka. Bo kiedy odrzucimy prymat rozumu, tego co materialne, to co nam pozostanie? Duch... owa metafizyczna strona społecznego bytu, która jest jego krwią, a filozofia ziemią, bo to religia rozwiązuje problemy, natomiast racjonalizm tylko je stawiał poprzez wszystkie swoje przejawy w historii filozofii.

Powróćmy ponownie do starożytności, gdyż w niej można odnaleźć Ducha, religię i Boga w filozofii oraz życiu jednostek, do czasów Sokratesa i Platona, kiedy lekarzy dzieliło się na *demiurgów* i *cheironakesów*. Ci piersi nie byli tylko fachowcami i rzemieślnikami, ale także społecznikami, a ich sztuce lekarskiej przyświecał pewien artyzm, w przeciwieństwie do tych drugich, którzy ograniczali się głównie do swych zawodowych i rzemieślniczych czynności. Leczenie się u *demiurgów* było swojego rodzaju misterium, jak pisze o tym Hipokrates: „Święte sprawy odsłania się tylko uświęconym ludziom, nie godzi się pokazywać ich profanom, zanim nie zostaną wtajemniczeni w misteria poznania”⁶⁰. Inny na to przykład pochodzi z czasów Cesarstwa Rzymskiego, kiedy wśród prawników istniało coś, co nazywano „intuicją sprawiedliwości”. Tylko ten, kto w stopniu dość wysokim ją posiadał, mógł zostać prawnikiem. Później powstały dwa wielkie obozy jurystów: prokulianie i sabinianie oraz inne pomniejsze prywatne szkoły prawnicze i wkrótce instytucja prawnicza z praktyki oraz siły Ducha przerodziła się w wiedzę, a szkoły prawnicze zaczęły decydować o sprawiedliwości⁶¹.

⁵⁷ Zob. S. Kizuk, *Jak mi się nie chce...*, [online], <<http://wiadomosci.onet.pl/1571332,2678,kioskart.html>>, dostęp: 21.07.2009.

⁵⁸ Zob. M. Karolkiewicz, [online] <<http://wiadomosci.onet.pl/1239746,242,2,kioskart.html>>, dostęp: 21.07.2009.

⁵⁹ Zob. J. Scott, G. Marshall, op. cit., s. 547.

⁶⁰ Zob. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, Warszawa 2001, s. 524.

⁶¹ Zob. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, (w:) *Dziela*, t. I, Warszawa 2000, s. 34.

Czy zatem współcześnie, w dobie istniejącego jeszcze racjonalizmu, nie brak nam religii i Boga? Szczególnie w jaspersowych „sytuacjach granicznych”, np. w przypadku śmieci kogoś bliskiego⁶², gdy tak często zdajemy sobie sprawę z tego, że istnieje coś, czego nie rozumiemy, coś co jest czymś metafizycznym właśnie. Nie rozumiemy tego i dość często zachowujemy się tak, jak dawni pogańcy, którzy ze strachu przed śmiercią – czymś nieznanym – oddawali cześć bogu Nergalowi. Ponadto synteza współczesnych nauk przyrodniczych potwierdza tezę⁶³, iż świat, w którym żyjemy, zdaje się być niesamodzielny. Czyż zatem słowa Alfreda Northa Whiteheada, iż dzieje filozofii: „są jedynie szeregiem przypisków do Platona”⁶⁴, nie mogłyby być krzykiem rozpaczy współczesnego człowieka i wyrazem deficytu Boga w filozofii i codziennym życiu? U Platona właśnie, oprócz sfery dobra i wolności, znajdujemy również sferę konieczności – *ananke*, którą filozofowie przyrody nazywali „naturą”⁶⁵. Czy zatem należy ją całkowicie odrzucić? Czy treści nauki, która implikuje istnienie Boga i boskości, też trzeba odrzucić? Czy racjonalizm jest w stanie przewidzieć wszystko i dać człowiekowi szczęście?

Oprócz sfery ograniczonej racjonalności i Ducha, jest jeszcze coś, co wskazuje na „nieracjonalne” pochodzenie człowieka i łączy go z metafizyczną częścią wszechświata. Mamy na myśli teurgię (Proklos Ateńczyk), która nie tylko wyróżnia człowieka spośród wszystkich istot żywych, ale sytuuje go na samej koronie stworzenia. Bo jakże wytłumaczyć twórczość, ową wyjątkową potrzebę transcendencji zarówno wobec innych gatunków⁶⁶, jak i samych siebie?

Cóż zatem począć? Co dalej? Otóż odpowiedź znajdujemy u starożytnych Greków, a konkretnie u poety Menandra, który pisał: „*Paideia* jest portretem schronienia dla każdego człowieka”⁶⁷. Zatem jeśli pobieżnie tłumaczyć słowo

⁶² Taka sytuację przedstawia w swoim pamiętniku Lidia Bierdiajew: „Czekaliśmy z obiadem na *Ni*, ale spóźnił się, gdyż zatrzymał go kondukt żalobny Poincaré. *Ni* opowiadał, że w księgarni Vrin, gdzie zawsze kupuje książki, rozmawiał z V., który powiedział: »Zawsze to samo! Wyzywają duchownych, a jak umierają, to chowa ich duchowieństwo«. Poincaré był masonem i nie miał nic wspólnego z katolicyzmem, ale krewni urządzili mu chrześcijański pogrzeb” (zob. L. Bierdiajew, *Zawód: żona filozofa*, Kęty 2004, s. 3).

⁶³ Między innymi teza Alexandra Gottlieba Baumgartena: „Byt, który nie może zacząć istnieć inaczej, niż przez stworzenie, nazywamy stworzeniem (*creatura*). Zatem wszystkie monady składające się na to uniwersum są stworzonymi przez jakiegoś boga. Wszystko, co w tym uniwersum jest bytem substancjalnym, jest stworzeniem boskim” (zob. I. Kant, *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego. O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, oprac. A. Banaszkiewicz, Kraków 2004, s. 43).

⁶⁴ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1999, s. 326.

⁶⁵ Zob. W. Jaeger, op. cit., s. 789.

⁶⁶ Zob. M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, Kęty 2001, s. 201–208.

⁶⁷ Zob. W. Jaeger, op. cit., s. 10.

paideia jako kulturę⁶⁸, to jaki portret człowieka nam się rysuje współcześnie, a jaki przed śmiercią Boga i religii w filozofii? Każdy z nas powinien odpowiedzieć sobie na to pytanie, wewnątrz swego Ducha, tym bardziej że chyba nie jest możliwa ucieczka od tego co ludzkie, od tego co od dawna stanowi treść istoty człowieczeństwa.

⁶⁸ *Paideia* na początku V wieku p.n.e. oznaczała ideał kultury, tryb życia i charakter narodu. Kultura była pojmowana jako ideał ludzkiej doskonałości, w przeciwieństwie do *aretē*, która oznaczała kulturę w antropologicznym sensie (ibidem, s. 393).