

ZAGADNIENIE ROZUMNOŚCI CZŁOWIEKA

Treść: — Słowo wstępne. — Zagadnienie rozumności człowieka w kontekście historii myśli filozoficznej. 1. Powstanie i początki problemu. 2. Problematyka rozumności w greckiej i rzymskiej filozofii posokratejskiej. 3. Rozumność człowieka w starożytnej i średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej. 4. Rozumność w ujęciach filozofii nowożytnej i współczesnej. — II. W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji rozumności człowieka. 1. Wnioski z historii problemu. 2. „Inteligencja” zamiast „rozumności”? 3. Refleksja krytyczna. 4. W obliczu emancypacji ludzkiej rozumności. — III. Wnioski końcowe. — Zusammenfassung

WSTĘP

Zagadnienie rozumności człowieka, wbrew pozorom, nie należy do tematów, które uporały się z własnymi problemami — nie polega na tym, czy człowieka uznać za istotę rozumną, ale na tym, w jakim sensie jest on istotą rozumną, co to znaczy, że jest istotą rozumną i jakie są konsekwencje tej rozumności. W temacie rozumności człowieka na ogół ograniczamy się do wyróżnienia różnych znaczeń tej rozumności, do tworzenia ewentualnie pewnej typologii rozumności, nie usiłując podjąć problemu charakteru istotnego, a nawet specyfiki tej rozumności.

W tym opracowaniu, nie pomijając dorobku myśli ludzkiej w kwestii pojmowania rozumności człowieka, nie lekceważąc powstałych już typologii rozumności, postaram się w oparciu o tak bogatą podstawę, wyprowadzić w tej kwestii pewne wnioski pod kątem sformułowanego już problemu.

Punktem wyjścia jest stwierdzana niemal powszechna aprobata, zarówno naukowa, jak i filozoficzna, dla faktu rozumności człowieka oraz istnienia różnego rodzaju interpretacji tego faktu, czego wyrazem są m.in. istniejące typologie racjonalności¹. Wśród różnych typów racjonalności wyróżnia się racjonalność antropologiczną.

Zasadniczą sprawą jest próba odpowiedzi na pytanie o istotę racjonalności antropologicznej nie tylko w oparciu o analizy czysto językowe, ale także uwzględniając uwarunkowane historią rozumienie racjonalności człowieka, jak

¹ J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1, Kraków 1985, s. 187–206; M. Tałasiewicz, *O pojęciu „racjonalności”*, *Filozofia Nauki* 3(1995), s. 5–15; R. Kleczek, *O racjonalności. Studium epistemologiczno-logiczne*, Łódź 1998, s. 44–85; M. Bombik, *Typy racjonalności*, *SPCh* 37: 2001, z. 1, s. 5–42.

również ukazanie racji, dla których preferuje się określony model tej racjonalności, a nawet próbuje się uczynić go modelem podstawowym i obowiązującym w mówieniu o rozumności charakterystycznej dla człowieka.

W tej próbie, która uwzględnia uwarunkowania historyczne, tzn. nie tylko wybrane teorie, ale w miarę możliwości całość zasadniczych teorii, nawet takie, które próbują absolutyzować swoje stanowisko, aby w ich zestawieniu z sobą okazało się, jaki jest ich wzajemny stosunek do siebie, a tym samym, jaka koncepcja rozumności jest najbardziej podstawowa i obiecująca, a jakie mają charakter drugorzędny i fragmentaryczny, nie wyrażający wszystkich głównych aspektów rozumności człowieka.

Dyspozycja niniejszego opracowania zawiera trzy punkty: w pierwszym próbuję spojrzeć na zagadnienia w świetle jego historii, w drugim z tego historycznego oglądu zostaną wyprowadzone pewne wnioski, w trzecim zaś — w oparciu o te wnioski — próbuję sformułować pewne postulaty dotyczące w miarę adekwatnej koncepcji rozumności człowieka.

I. ZAGADNIENIE ROZUMNOŚCI CZŁOWIEKA W KONTEKŚCIE HISTORII MYŚLI FILOZOFICZNEJ

1. Powstanie i początki problemu

Wiadomo, że już w początkach filozofii greckiej, a więc przed Sokratesem, nie brakowało myślicieli, którzy zwrócili uwagę na rozumny charakter natury i świata, i stosunkowo szybko doszli do wniosku, że światem rządzi rozumna zasada i że w tej rozumności przede wszystkim uczestniczy sam człowiek².

W tych prawie absolutnych początkach filozofii greckiej szczególną rolę w problematyce rozumności odegrał niewątpliwie Heraklit z Efezu. Jego koncepcja logosu do dziś intryguje wielu myślicieli i inspiruje do dociekań nad naturą rozumności. Według Heraklita logos jest jeden i jako taki przenika on całą rzeczywistość, stanowiąc swoiste prawo całego świata, które sprawia, że cała rzeczywistość jest zrozumiała³. W rozumności tak pojętej uczestniczy człowiek. Według niego zasadą życia człowieka jest *głęboki logos*⁴, inteligencja, myśl⁵. Ten głęboki logos uczestniczy w logosie powszechnym, który jest prawem całego świata⁶. To uczestnictwo może być większe lub mniejsze. Dlatego im większy jest logos człowieka, tym bardziej zbliża się on do powszechnego logosu. Szczytowym

² K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, s. 49. Powołując się na Pindara, zwłaszcza na jego Prolog VIII Ody Olimpijskiej i na Jonę z Chios, stwierdza, że terminem *logos* po raz pierwszy posłużył się Teogonis.

³ H. DieI s, *Die Fragmente der Sokratiker*, Berlin 1912. A 8, Aestius I 7.2; 27,1, gdzie podaje, że według Heraklita przeznaczenie jest prawem (logosem) świata, który przez przeciwieństwa kształtuje rzeczy.

⁴ S.M. Darcus, *Logos of Psyche, Rivista storica dell'Antichita* 9(1979), za: K. Narecki, jw., s. 82.

⁵ Tamże, s. 85, gdzie Heraklit mówi o logosie, który w duszy sam się rozrasta i jako „rozum, zdolność rozumowania i inteligencja” czuwa nad wzrostem i rozwojem duszy.

⁶ H. DieI s, jw., B 64-66. Hippol. Ref. V, 10.

zaś punktem rozwoju ludzkiego logosu jest jego jedność z każdą istotą ludzką, a nawet z każdą rzeczą⁷.

Swego rodzaju rozwinięciem Heraklitowej koncepcji człowieka jako istoty posiadającej logos była teoria Epicharma, według której ludzki rozum jest przejawem istnienia obiektywnego logosu w duszy konkretnego człowieka⁸. Według Epicharma z *boskiego Logosu* *zrodził się logos człowieka*⁹. Logos ten jednak nie jest tylko partycypacją w Logosie powszechnym, ale jest on partycypacją szczególną, właściwą tylko człowiekowi. Albowiem tylko człowiek posiada zdolność, którą można określić jako umysłową i tylko on ma *świadomość i umiejętność poznawania, oceniania i wyciągania wniosków*¹⁰. Dlatego tylko on w sensie właściwym jest istotą racjonalną¹¹.

Tak więc to, co Heraklit twierdził o możliwości posiadania większego lub mniejszego logosu, u Epicharma przekłada się na zaakcentowanie istotnej różnicy między logosem człowieka a logosem reszty świata. Tę wyjątkowość czerpie ludzki logos, oczywiście, z uczestnictwa w boskim logosie, który będąc obecny wszędzie i czuwając nad człowiekiem jest źródłem wszystkich jego umiejętności.

Myśl Epicharma podejmuje Ksenofanes z Kolofonu podkreślając, że *każdy człowiek ma zdolność poznawania samego siebie i rozumnego myślenia*¹² i że *być rozumnym to największa cnota, a mądrość polega na tym, by mówić prawdę i postępować zgodnie z naturą, słuchając jej głosu*¹³. Zdaniem Ksenofanesa logos człowieka jest najwyższą postacią logosu świata i tym samym stanowi ostateczne kryterium prawdy, choć najwyższym wcieleniem tego kryterium jest logos powszechny i boski¹⁴.

To ujęcie logosu ludzkiego w szczególny sposób dochodzi do głosu w filozofii Parmenidesa. Według tego filozofa rozumność człowieka polega na tym, że rozum ludzki jest jego główną władzą poznawczą, która koordynuje całe ludzkie poznanie i wyrokuje o jego wartości¹⁵. *Byt i myślenie są identyczne*¹⁶ — twierdzi Parmenides. *Tym samym jest myślenie, co i przedmiot myślenia*¹⁷. Logos ludzki jest tu, odwrotnie niż u Heraklita i Ksenofanesa, kryterium logosu powszechnego, jest ostatecznym kryterium prawdy. Pojmowanie rozumności człowieka otrzymało tu postać wybitnie skrajną.

Eleatem, który tylko pozornie posiada identyczne z Parmenidesem poglądy na rozumność człowieka, jest Zenon z Elei. Gdy Parmenides, choć wprost nie mówi o logosie powszechnym, identyfikuje z nim rozum ludzki, to Zenon świadomie podkreśla, że logos ma przymioty wyłącznie ludzkie. Rola rozumu sprowadza się

⁷ Tamże, B 2, Logos. Fatum, 22 Sext. Adv. Math. VII 133.

⁸ K. Narecki, jw., s. 112.

⁹ Tamże, s. 113.

¹⁰ Tamże, s. 121.

¹¹ Tamże, s. 118 i 121, gdzie stwierdza się, że dla Epicharma logos to rozum i świadomość, a zwłaszcza rozum boski.

¹² H. DieIs, jw., B 116 Stob. Flor. V 6.

¹³ Tamże, B 112, Stob. Flor. I, 1.

¹⁴ Tamże, A 16. Sext. Adv. Math VII 126.

¹⁵ K. Narecki, jw., s. 143.

¹⁶ H. DieIs, jw., B 5, Clem. Strom. VI 23.

¹⁷ Tamże, B 7, Plot. Soph. 237 A.

u niego praktycznie do rozumowania i argumentacji, których celem jest wyłącznie obrona filozofii Parmenidesa. Rozum jest tu jedynie narzędziem dialektyki; jest swego rodzaju szablonem myślowym służącym do obalania tez przeciwnika. Pokazuje to charakterystyczne dla Zenona wykazywanie absurdalnych konsekwencji niektórych poglądów, jak np. poglądów, według których rzeczywiście istnieje ruch¹⁸.

Filolaos i Archytas upatrują rozumność człowieka do rozumności o charakterze matematycznym, tzn. do rozumności ściśle związanej z liczbą, z relacją i proporcją matematyczną. Rozumność to nie całokształt czynności umysłowych. Filolaos odróżnia rozum (*ratio*) od innych czynności umysłowych (*mens*) oraz od zdolności myślenia (*cogitatio*). Według Filolaosa i Archytasa o rozumności człowieka decyduje posiadanie rozumu. Rozum jednak i rozumność mają tu charakter rozumności matematycznej¹⁹. Myślicielem, który w pewnym sensie wraca do bardziej ontycznej koncepcji rozumności jest Demokryt. Dla niego rozumność to mądrość, słuszność, a nawet praktyczność. Polega ona na łączeniu słowa z czynem²⁰ a teorii z praktyką, zwłaszcza z etyką. Większe znaczenie mają dla Demokryta powiązania przyczynowe aniżeli logiczne. Logos nie jest tu interpretowany jako myśl, ale jako czyn, nie tyle jako myślenie, ile jako działanie.

2. Problematyka rozumności w greckiej i rzymskiej filozofii posokratejskiej

Chodzi głównie o takich filozofów, jak: Sokrates, Platon, Arystoteles oraz o stoików. Ten okres warto wyróżnić ze względu na rolę, jaką odegrała filozofia tego okresu w historii filozofii w ogóle. Specyfika jednak tego okresu nie polega na zerwaniu z okresem przedsokratejskim; ze wszech miar jest to tylko twórcza kontynuacja filozofii przedsokratejskiej.

Widać to wyraźnie już u Sokratesa, którego model rozumności w dużym stopniu jest zbieżny z modelem głoszonym przez Demokryta. Dla Sokratesa być rozumnym to postępować słusznie, czyli etycznie. Temu służy filozoficzna wiedza. Przełożenie tej wiedzy na język praktyki dokonuje się niemal samoczynnie; a gdy się nie dokonuje, to nie dlatego, że zawiniła słaba lub zła ludzka wola, ale niedostateczna wiedza²¹.

Platon rozszerzył model rozumności Sokratesa z dziedziny ludzkiego postępowania na dziedzinę poznania także pozaetycznego. Rozumne dla niego jest to, co jest ujmowalne przez rozum. Czyli przedmioty, których nie może ująć rozum są nierozumne. Rozum nie jest tu tylko narzędziem rozumowania, tym bardziej matematycznego, ale jest to władza poznania bezpośredniego, pozazmysłowego, intuicyjnego. Szczególnie adekwatnym przedmiotem tego poznania są idee. W tych aktach jednak ujmuje się nie tylko to, co ma być, jak u Sokratesa, ale także to, co jest, co ma najwyższą rangę istnienia. Poznanie idei pozwala inaczej patrzeć na świat²².

¹⁸ Tamże, A 25, Arist. Phys. VI 9, 239 b 9.14.30.33.

¹⁹ K. Narecki, jw., s. 217–220.

²⁰ H. Diels, jw., B 11, Sext. Adv. Math. VII 138; B 77; Demokrat. 8.

²¹ Stąd stanowisko to nazwano później sokratyzmem.

²² Poznanie rozumowe jest wrodzone; na nim opiera się cała nauka; rozumność ma charakter intuicyjno-matematyczny i dialektyczny; według „Uczty” największy rozum powinni mieć ci, którzy mają rządzić państwem.

Arystoteles wiąże rozumność człowieka nie z poznawaniem idei, ale rzeczy. Nie jest to jednak poznawanie rzeczy w ich indywidualności, ale w tym, co jest im wspólne. Poznawanie indywidualnych rzeczy w ich indywidualności zarezerwował Arystoteles dla poznania zmysłowego, które człowiek dzieli ze zwierzętami. I z tego tytułu, według Arystotelesa, poznanie zmysłowe nie stanowi o rozumności człowieka. Człowiek bowiem różni się od innych istot ziemskich tym, że ma rozum²³, poprzez który jest on najbardziej spokrewniony z bogami²⁴. Człowiek dzięki posiadaniu zmysłów jest *zoon*, czyli zwierzęciem, a dzięki rozumowi — *zoon logikon*, czyli zwierzęciem rozumnym²⁵. Ta koncepcja rozumności człowieka przetrwała prawie aż do naszych czasów jako model racjonalności nie tylko w filozofii, ale i w naukach szczegółowych.

Po Arystotelesie niemal każdy logik i filozof będzie nawiązywał do tego wielkiego osiągnięcia myśli ludzkiej i będzie w jakiś sposób odtwarzał czy rozwijał ów model rozumności. Pozornie biorąc np. stoicy niby nawiązali do presokratyków, do ich nauki o logosie, który przenika świat i rządzi nim i który jest celem zmian, jakie w tym świecie się dokonują²⁶ oraz do demokratejskiej i sokratejskiej koncepcji rozumności w postępowaniu. Faktycznie jednak poszerzyli oni tę koncepcję rozumności tworząc prawie nieznaną przedtem logikę zdań i nie zacieśniając się do pojmowania rozumności jako jedynie dostosowania się postępowania ludzkiego do harmonijnej i boskiej natury świata. W ten sposób rozwinęli nie tylko etykę jako teorię dóbr godnych wyboru czy też odrzucenia, ale także stworzyli koncepcję logosu, której znaczenia nie przewidywał nawet Arystoteles.

Według stoików w kosmosie dzięki logosowi rozsiane są zarodki życia, tzw. *logoi spermatikoi*. Zarodki te są przechowywane w ogniu świata (Zenon z Kition) i rozwijają się pod tchnieniem logosu kosmicznego (Seneka), rozum zaś ludzki to nic innego, jak cząstka boskiego ducha zaszczipionego w ludzkim ciele (Cyceiron)²⁷, a cnota człowieka polega na życiu zgodnym z logosem, który wprowadza harmonię między bogów i ludzi. Stoicy rozróżniali *logos endiatikos*, który kształtuje wnętrze, duszę (myśl) i *logos proforikos*, który przejawia się na zewnątrz (słowo). Ten wewnętrzny logos mieszka w człowieku i kieruje niższym „ja” jako *logos hegemonikon*.

To szerokie pojmowanie rozumności kazało stoikom szukać tego, co jest ludziom wspólne. Z tego rodziła się stoicka idea zbratania wszystkich ludzi, bez względu na ich rasę, państwowość i religię. *Nie powinniśmy* — jak się wyraził Zenon z Kition — *żyć podzieleni na państwa i narody, bo to rzecz ciała i nasienia.*

²³ Arystoteles, *Polityka*, Wrocław 1953, 1253 a 9–10, gdzie twierdzi, że rozumność, a ściślej biorąc, posiadanie logosu, w sposób zasadniczy odróżnia ludzi od zwierząt; por. E. L e d o, *Filosofia languaje*, Barcelona 1970, s. 98, gdzie autor wyjaśnia, że *dzoön logikon* nie jest tym samym, co jego łacińskie tłumaczenie: *animal rationale*; to pierwsze bowiem znaczy tyle, co zwierzę obdarzone logosem, a logos jako myśl wyrażona słowem jest czymś więcej aniżeli bliżej nieokreśloną rozumnością.

²⁴ T e n ż e, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 1956, 68 b 35.

²⁵ To podaje m.in.: Sextus Empiryk (por. Sextus Empiricus, *Pyrrh. Hypothesis*, VI, 26).

²⁶ Stoicy rozwijają naukę o *pneuma* (duchu?), który przenika świat, rządzi nim i stanowi jego naturę; naturą zaś człowieka jest dostosowanie się do tego prawa świata, czyli do tego typu rozumności.

²⁷ Ogień pełni funkcję przechowywania *logoi spermatikoi*; każdy logos ludzki to cząstka logosu kosmicznego i boskiego, która rozwija się pod jego tchnieniem.

Prawdziwa miłość obejmuje nie tylko siebie, własną rodzinę, krewnych, powinowatych, przyjaciół i naród, ale także państwa i całą ludzkość²⁸.

Nieco inną niż stoicy koncepcję rozumności człowieka prezentują neoplatonicy. Według Plotyna logos jest prazródłem — *arche* — wszystkiego, co powstaje. On nie jest duszą ani duchem świata, ale jest źródłem życia świata, pierwszym poruszeniem. Duszą świata jest *nus*. Z *nus* i logosu powstał świat. Pierwszą hipostazą bytu jest *nus*. *Nus* to ojciec i król wszystkiego, co powstaje. On kontaktuje się ze światem. Dusza zaś niższa organizuje ciała, a dusza świata wyłania *logoi spermatikoi* i logos. Logos jest artystą, poza którym wszystko jest bezkształtne i brzydkie. Całokształt jednak idei zawiera kosmos *noetos*, prajednia, którą jest słońce, która promieniuje i emanuje. Skutkiem tego promieniowania jest powstanie kosmosu i innych dusz.

Neoplatonizm stanowi bardzo finezyjną próbę przewyciężenia platońskiego dualizmu, tj. radykalnej różnicy między rozumnością i nierozumnością pewnych sfer świata i dania nowego rozwiązania tego problemu.

3. Rozumność człowieka w starożytnej i średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej

Chrześcijaństwo, choć stanowiło propozycję, która nie opierała się na filozofii greckiej, niemal od początku nie wahało się zasymilować nie tylko niektórych jej terminów, ale także niektórych związanych z tymi terminami treści. Do tych terminów należy także termin „logos”.

Już św. Jan Apostoł i Ewangelista, posługując się tym terminem, potraktował go z całą powagą, świadom nie tylko jego nowej treści, pochodzącej z Objawienia, ale także treści nadanych mu przez przedchrześcijańską filozofię grecką. Właśnie te treści kazały św. Justynowi widzieć w chrześcijaństwie spełnienie się myśli greckiej o logosie. Jezus Chrystus dla św. Justyna to wcielony Logos i Arche wszelkiego stawania się, a ci, co żyją zgodnie z logosem (jak np. Heraklit, Sokrates czy Abraham) to chrześcijanie, choćby uważano ich za bezbożników. Logos jest autorem filozofii i Starego Testamentu i w ogóle wszystkiego, co mądre²⁹.

Ta koncepcja rozumności przyjęła się na gruncie chrześcijaństwa. Rozwijana najpierw w kontekście teorii logosu, potem stała się swego rodzaju aksjomatem myślenia o człowieku i jego człowieczeństwie. Do jej rozwoju najbardziej przyczynili się: Atenagoras, Teofil z Antiochii, Klemens Aleksandryjski i Orygenes.

Atenagoras uważa, że w duszy wciąż zamieszkuje i rozbrzmiewa logos; nie każdy jednak poddaje się jego działaniu. Zaś Teofil z Antiochii, przeprowadzając krytykę mitologii i filozofii pogańskiej, daje świadectwo żywotności logozofii, gdy pisze, że ten logos jako *arche* był tym, który zstąpił na proroków i przekazał im prawdę dotyczącą stworzenia świata. Według niego logos rozmawiał z Adamem.

²⁸ Szczególnym wyrazicielem tych poglądów, obok Zenona z Kition, jest Arcjos Didymos, który podkreśla, że wspólnota między ludźmi i bogami jest możliwa dzięki uczestnictwu, jaki mają oni w logosie.

²⁹ Florilegium patristicum, fasc. II; S. Justini Apologiae duae, Bonnae MCMIV, Apologia II, 10.

Odróżnia on logos jako słowo od głosu zwierząt, nie artykułowany głos zwierząt od artykułowanego głosu ludzi. Według Teofila dociekania ludzkie w porównaniu z księgami Starego Testamentu to zwykłe gadulstwo. W ten sposób Teofil daje świadectwo, że w jego czasie (około 180 r.) logozofia była żywa wśród chrześcijan.

Klemens Aleksandryjski natomiast twierdzi, że filozofia grecka, obok Starego i Nowego Testamentu, jest trzecim testamentem i że, choć różne są testamenty, to jednak logos jest jeden. Głosi on, że logos objawił się w postaci Chrystusa jako nauczyciela i pedagoga, aby nauczyć ludzi, jak osiągnąć życie wieczne. Bo życie, dobre życie i życie wieczne, to trzy dary logosu dla ludzkości. Bóg Ojciec nie jest dostępny poznaniu bezpośredniemu, a tylko przez logos. Logos z chaosu tworzy kosmos, z ciała i duszy tworzy człowieka, a człowieka kształtuje tak, aby pozostawał w doskonałej harmonii ze światem. Logos jest jak bóg na Olimpie, któremu kłaniają się wszystkie potęgi. Rządzi wszystkim z woli Ojca. Podlegają mu różnego rodzaju ludzie: przyjaciele (którzy go znają), wierni słudzy (którzy w niego wierzą) i niewierzący (którzy go spotykają tylko w nieszczęściach)³⁰.

Jednak najbardziej rozwiniętą koncepcję rozumności człowieka w kontekście teorii logosu prezentuje w początkach filozofii chrześcijańskiej Orygenes. Mimo pewnych podobieństw do poprzedników, różni się on od nich tym, że bardziej niż oni przeciwstawia sobie dwa rodzaje logozofii. Przede wszystkim nawiązuje on do logozofii stoickiej, zwłaszcza do głoszonego przez nich logosu *hegemonikon* jako siły kierowniczej, porządkującej życie psychiczne człowieka. Próbuje on określić — za pomocą tego logosu — konstytutywny element człowieczeństwa, którym jest jego rozumność. Logos *hegemonikon* według Orygenesusa jest miejscem, w którym człowiek może spotkać się z logosem powszechnym — Logosem przez duże „L”. Uprzywilejowanym zaś miejscem tego spotkania jest serce. Ludzie nic o tym miejscu nie wiedzą; nie wiedzą też, skąd pochodzi logos, dlaczego i w jaki sposób w nich mieszka. Orygenes wyjaśnia, że tym logosem jest Bóg. Sferę zaś życia człowieka, przenikniętą logosem określa Orygenes jako *dianoetikon*, jako sferę życia umysłowego. Jądrem zaś *dianoetikon* jest logos *endiatetos*, czyli logos milczący (w przeciwieństwie do logos *proforikos*).

Ten właśnie logos decyduje, że jesteście istotami rozumnymi. Dzięki niemu jesteście w stanie łączyć się z logosem kosmicznym, boskim. Orygenes podkreśla, że logos kosmiczny patrzy w stronę logosu *endiatetos*. Chrystus Chrystusa w Jordanie jest obrazem zmian, jakie powinny dokonać się pod wpływem logosu w każdym ludzkim *hegemonikon*. Chrystus chce być obecny w każdym *hegemonikon*, chce go uczynić jakby ołtarzem w świątyni ludzkiego ducha. I gdy robimy miejsce Bogu w naszym *hegemonikon*, Bóg zasiewa w nim Swoje ziarna (*logoi spermatikoi*). W tym sensie *hegemonikon* to najważniejsze miejsce w ludzkim sercu (*principale cordis*), należące do świata rzeczy boskich. Ten, kto koncentruje swego ducha na *hegemonikon*, może spotkać logos wcielony, czyli Chrystusa.

³⁰ Tenże, *Stromata* V, 16,5;12.3; 133, 7; Kobierce, t. 1, Warszawa 1994, s. 17–18; J. Bernhard, *Die Apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien*, Leipzig 1968, s. 21–26; tę osobową interpretację logosu prezentował na gruncie religii żydowskiej Filon z Aleksandrii; por. K. Klokowski, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii i w Hymnie Prologu Czwartej Ewangelii*, *Studia Gdańskie* 6(1986), s. 313–352.

Logos działa na człowieka za pomocą obrazów i spostrzeżeń, przez oddziaływanie czysto duchowe, w bezpośrednim, intuicyjnym kontakcie *hegemonikon* ze światem boskim, czyli w poznaniu mistycznym. W szczególny sposób pozostają w takim kontakcie z logosem święci i ci, których opuściła nienawiść. W tym kontakcie uczestniczą także zmysły. Wzrok — poznający rzeczy materialne; słuch — poznający głosy rozbrzmiewające w powietrzu; smak — mający też swój *hegemonikon*; powonienie, z którym św. Paweł kojarzy „woń” poznania siebie i wreszcie dotyk, o którym mówi św. Jan Apostoł: *i czego ręce nasze dotykały*. Gdy jednak Apostołowie podkreślają, że Logos poznaje się na drodze wiary, Orygenes na pierwszy plan wysuwa dotyk. Wiarę traktuje jako tymczasowy stosunek do chrześcijaństwa. Są bowiem — jego zdaniem — ludzie, którzy zdolni są dojść tylko do wiary, bo na nic więcej ich nie stać.

Hegemonikon rozwija się w trudnych warunkach. Ono nie jest biernym świadkiem walki ze złem. Jeżeli jednak złu uda się wejść do *hegemonikon*, to zamiast zwalczać zło, *hegemonikon* może wziąć udział w jego popieraniu. Dlatego trzeba chronić *hegemonikon*. Tą ochroną są szczególnie trzy dary logosu, a mianowicie: 1) *lex naturae*, tj. prawo natury, będące już u Heraklita konsekwencją logosu 2) *sensus rationabilis*, tj. zmysł rozumności, który podkreślali stoicy i 3) *libertas arbitrii*, tj. wolność osądu, sumienia, co stanowi oryginalną ideę Orygenesesa. Te dary jednoczą z logosem i sprawiają, że człowiek staje się synem Bożym, choć to nie znaczy, że człowiek w ten sposób identyfikuje się z Jezusem, Logosem Wcielonym³¹.

Czasy średniowiecza stanowią w kwestii rozumności człowieka swoistą kontynuację filozofii starożytnej, tak przedchrześcijańskiej jak chrześcijańskiej. Od Boecjusza, który stanowi swego rodzaju pomost pomiędzy myślą starożytną a średniowieczną, odnotowujemy luźniejszy związek koncepcji rozumności człowieka z koncepcją logosu. Rozumność staje się swego rodzaju pojęciem pierwotnym, którego się nie definiuje, a który służy do definiowania innych pojęć. Widać to na przykładzie definicji osoby ludzkiej, w której Boecjusz określił osobę ludzką jako indywidualną substancję rozumnej natury³². Definicja ta została uznana, była wyjaśniana i broniąca przez św. Tomasza z Akwinu; według niego rozumność umożliwia substancji bycie osobą³³. W szczególny sposób rozwinął św. Tomasz zagadnienie samodzielności i niezawodności ludzkiego poznania intelektualnego³⁴. Definicja podkreśla jako rzecz oczywistą, że człowiek jest zwierzęciem rozumnym i że poszczególny człowiek jako osoba w tej rozumnej naturze uczestniczy.

³¹ O r i g e n e s, *Contra Celsum*, co stanowi odpowiedź na dzieło „Prawdziwy logos” skierowane przeciwko chrześcijaństwu; w nim zawarł Orygenes główne myśli swojej nauki o logosie.

³² A. M. B o e c j u s z, *O pociechach filozofii ksiąg pięciorną oraz traktaty teologiczne*, Poznań 1926, s. 232, gdzie definiuje osobę następująco: „Persona est naturae rationalis individua substantia”.

³³ STh I, q. 19, a. 1. 2; I, q. 76, a. 1; II–II, q. 32, a. 5; a zwłaszcza II–II, q. 34, a. 5; C. G. II, 95; III, 39.

³⁴ STh I–II, q. 91, a. 6; I, q. 79, a. 12 i 13; I–II, q. 94, a. 2, a szczególnie I, q. 39, a. 11, gdzie rozróżnia dwa typy rozumności: intuicyjną i rozumową; dla Tomasza rozumność to poznanie głębsze, polegające na poznaniu istoty rzeczy (*intus legere* — por. II, q. 8, a. 1).

4. Rozumność w ujęciach filozofii nowożytnej i współczesnej

Czasy nowożytne w kwestii rozumności w zasadzie przejęły dziedzictwo starożytności i wieków średnich, choć nie obyło się tu i ówdzie bez zasadniczej reinterpretacji samego pojmowania rozumności. Sam fakt, że w czasach nowożytnych pojawiają się poglądy kwestionujące rozumność człowieka lub bardzo mocno ją zawężające, oznacza, że terminowi „rozumność” nadano lub w nim odkryto różne sensy. Np. dla Pascala rozum znaczy wiele i zarazem bardzo mało; wszystko zależy od tego, jak go się pojmuje i jakie przyznaje mu się kompetencje³⁵.

Ale także ci, dla których deklaratywnie rozum znaczy wiele, a nawet wszystko, faktycznie mają na myśli rozum pojęty bardzo wąsko, którego przedmiotem poznania są tylko niektóre aspekty rzeczywistości, a często tylko jej aspekty ilościowe. Rozumem jest więc to, co mieści się w kategoriach ilości i co jako takie jest poznawane w sposób jasny i wyraźny. W tym kontekście odmawia się racjonalności poznaniu, które, najczęściej ze względu na swój przedmiot, np. na jakościowe jego aspekty, nie jest ani wyraźnie, ani jasno poznawany.

Nowożytna koncepcja racjonalności występuje nie tylko u zwolenników racjonalizmu, ale także u jego przeciwników. Pokazuje to doskonale, zarówno Kartezjusz, jak i Kant. Kryteria rozumności są im wspólne, choć ocena jej realności jest różna. Kant od Kartezjusza różni się tylko tym, że kwestionuje znaczenie racjonalności dla teorii, podczas gdy Kartezjusz przyznaje jej daleko idące kompetencje teoretyczne. To bowiem, co dla Kanta jest paralogizmem i pseudonauką w teorii, nie jest nim w praktyce. Z pewnością słuszne jest podkreślenie Kanta, że rozumność ma także swój wyraz praktyczny. Ale to nie jest żadna nowość. Zacieśniając zaś pojęcie rozumności do praktyki, Kant po prostu dokonał kroku bardzo arbitralnie zmuszając do reinterpretacji pojęcia teorii i praktyki i stwarzając w ten sposób nowy problem dotyczący stosunku zachodzącego między teorią i praktyką. Czyżby za rozumną w sensie teoretycznym uznał całą dziedzinę poznania apriorycznego? Czyżby pozbawił miana rozumności dziedzinę życia praktycznego? Czy po prostu wyciągnął jedynie wszystkie konsekwencje z kartezjańskiej koncepcji rozumności? A może po prostu przyjął kartezjańską koncepcję rozumności człowieka, nie mającej związku ze światem realnym, a odnoszącej się tylko do świata idei³⁶.

W tym kontekście staje się zrozumiałą koncepcja rozumności głoszona przez myślicieli Oświecenia. Nie jest ona już tak bardzo zainteresowana swoim związkiem z obiektywnym światem, ale raczej stanowi wyraz tendencji do zamykania się w sobie, w człowieku, a nawet w jednostce i do podkreślania tego, co własne, partykularne, a nawet tylko indywidualne. Co jest owocem własnego tylko wysiłku myślowego. Rozum jest tu pojęty jako absolutny, niezależny od nikogo arbiter, decydujący o tym, co prawdziwe, a co fałszywe, nie przyjmujący niczego na zasadzie autorytetu, w przekonaniu, że jego werdykty są ostateczne i nieomyłne. To przekonanie wyraziło się m.in. w oświeceniowej dewizie: *Nec decipitur ratio, nec*

³⁵ B. P a s c a l, *Myśli*, tłum. T. Boy Żeleński i M. Tazbir, Warszawa [b. r. w.], s. 264.

³⁶ I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 143.

decipitur unquam, czyli: rozum nie zwodzi, rozum nie zwodzi nigdy³⁷ i w odrzucaniu wszystkiego, co nie mieści się w tej zawężonej koncepcji rozumności. Jeżeli dopuszcza się tu tezę o istnieniu Boga jako Wielkiego Architekta świata, to jedynie jako wniosek czystego rozumowania³⁸, a nie jako owoc wiary czy jakiegokolwiek objawienia. Ten racjonalizm, choć nie zawsze jest ateistyczny, zawsze jest antyreligijny lub przynajmniej areligijny, czyli przeciwny lub obojętny wobec religii objawionej.

Tę koncepcję rozumności głosi również Hegel, zwłaszcza gdy utożsamia to, co rozumne z tym, co rzeczywiste. *Co jest rozumne — jak czytamy w Zasadach filozofii prawa — to jest rzeczywiste, a co jest rzeczywiste, to jest rozumne*³⁹. To jednak był tylko program, który Hegel zrealizował częściowo. Podobnie bowiem jak Parmenides to, co rozumne w sensie myślowym utożsamiał z rzeczywistością; jednak tego, co rzeczywiste, mimo deklaracji w tym względzie, nie utożsamiał z rozumnym. I w ten sposób Hegel zamknął się w wąskim pojmowaniu rozumności.

Jest to pogląd typowy dla czasów najnowszych. Rozumne uważane jest za rzeczywiste, podczas gdy rzeczywistości rzadko przypisuje się miano rzeczywistości. Zwolennicy tego poglądu głoszą, że istnieją takie dziedziny rzeczywistości, które jako nierozumne nie mogą być uznane za rzeczywistość. Rzeczywiste jest to, co ma związek z myśleniem i to rozumnym. Nie jest np. rozumne to, co nie jest poznane w sposób jasny i wyraźny. Mentalność nowożytna, a zwłaszcza współczesna, którą można by nazwać nominalistyczną, sprzyja takiemu zacieśnianiu rozumności.

W ścisłym związku z kartezjańskim i oświeceniowym ideałem rozumności pozostaje rozluźnienie kontaktu współczesnego człowieka z wieloma ważkimi dla człowieka dziedzinami rzeczywistości oraz wysoce utylitarne i instrumentalne traktowanie swego poznania. Rozum nie czuje już większego związku z rzeczywistością, gdy ta nie spełnia jego wymogów, czego przykładem jest arbitralne zacieśnianie pojęcia nauki, wypracowanego przez wieki.

To skłania do podejmowania prób w kierunku reformy kategorii rozumności, którymi się posługujemy, w kierunku ich pełni, jaką ukazuje historia, a która to pełnia otwiera na nowe horyzonty poznawcze, a nie skazuje naszych poszukiwań i pasji poznawczej na frustrację. Koncepcja rozumności człowieka pojęta adekwatnie wciąż czeka na swoje odkrycie. Czeką na swoje odkrycie koncepcja rozumności, która w sposób maksymalny wyraziłaby naturę człowieka jako istoty rozumnej.

W tym celu spróbujmy m.in. prześledzić to, co nam sugeruje historia tego problemu. Jakże z niej można wyprowadzić wnioski? Jakże można by zaproponować dalsze poszukiwania? Co można powiedzieć na temat dotychczasowych prób w tym względzie?

³⁷ Por. za: C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998, s. 74.

³⁸ Tamże.

³⁹ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, s. 17.

II. W POSZUKIWANIU ADEKWATNEJ KONCEPCJI ROZUMNOŚCI CZŁOWIEKA

1. Wnioski z historii problemu

Historia pokazuje ewidentnie, że terminowi „rozumność” nadaje się różne sensy. Niektóre z nich są ze sobą spójne, inne się sobie przeciwstawiają. Bywa, że sens kosmiczny jest przeciwstawiany sensowi ludzkiemu i odwrotnie; wtedy albo rozumność kosmiczna chce determinować ludzką, albo odwrotnie.

Związek między tymi sensami ukazuje się tym większy, im bardziej termin „rozumność” uważa się za termin analogiczny, a więc ani za jednoznaczny, ani za wieloznaczny. Z tym trzeba przyznać nie tylko w nauce, ale także w filozofii są niejaki trudności. Tymczasem powinno być jasne, że rozrywa się, a przynajmniej rozluźnia związek między niektórymi sensami, gdy terminu „rozumność” próbuje się używać albo tylko jednoznacznie, albo tylko wieloznacznie. Nie przyznając rozumności statusu analogicznego trudno nawet człowieka nazwać istotą rozumną; przecież w sensie kosmicznym rozumny jest cały świat, a tym bardziej zwierzęta, które nie są ludźmi. Ci, którzy uważają, że nie tylko człowiek jest rozumny, jak np. J. Bocheński, a nawet św. Tomasz, podkreślają, że pewne cechy rozumności, które przypisujemy człowiekowi, posiadają także niektóre wyższe zwierzęta. Jest to jednak stanowisko dość niekonsekwentne. Bo powstaje zaraz pytanie: dlaczego nierozumne mają być zwierzęta niższe? Czy tylko dlatego, że nie mają pewnych określonych cech rozumności, jakie są charakterystyczne dla człowieka? Przecież zwierzęta wyższe też nie są obdarzone pewnymi cechami ludzkimi. A nawet, gdy przypisuje się im myślenie, to zaraz podkreśla się, że myślą inaczej, a więc nie tak, jak człowiek. Także metafizyka zdecydowanie broni rozumności każdego bytu; ujmując byt analogicznie, nie można o żadnym bycie powiedzieć, że jest nierozumny. W tym kontekście definicja zwierzęcia jako bytu nierozumnego po prostu jest fałszywa.

Znamy też koncepcję rozumności związaną z myśleniem typu matematycznego i logicznego. Rozumnością jest tu możliwość policzenia, ustalenia relacji ilościowych między bytami, ujęcie go na sposób matematyczny. Te relacje ustala się także w myśleniu; znane są jako relacje formalne, zwłaszcza między zakresami nazw. Rozumne jest to, co da się ująć ilościowo. Tego typu rozumność pomija ujęcia jakościowe, niekiedy jako nierozumne, czyli nie nadające się do ujęcia racjonalnego. Jest to rozumność związana z pewną tylko właściwością bytów i to pewnej kategorii. Gdy próbuje się ten model rozumności potraktować jako wzorcowy, to tym samym wyklucza się rozumność innych aspektów rzeczywistości. Jest to rozumność, którą można by nazwać abstrakcyjną, to znaczy odnoszącą się do wyabstrahowanych własności rzeczy, a nie do samych rzeczy. To jest rozumność bardziej abstrakcyjna niż rozumność fizyczna, która odnosi się także do cech jakościowych, choć abstrahuje jeszcze od cech jednostkowych. Byty jednostkowe u Arystotelesa nie podlegały definicji, nie były przedmiotem nauki. Od Arystotelesa rodzaje rozumności praktycznie określały nauki: fizyka, matematyka i metafizyka, z tym, że jeżeli rozumność w sensie fizycznym i matematycznym zrobiła swego rodzaju karierę, to rozumność typu metafizycznego raczej została zepchnięta na margines. Problem uzupełnienia tej typologii rozumności był

podnoszony od czasu do czasu w historii, ale praktycznego uzupełnienia tej typologii dokonano dopiero pod koniec XIX w., choć uzupełnienie to jest jeszcze mało konsekwentne. Neopozytywizm przejął przewodnictwo w tych próbach, stawiając rozumności nie tyle wysoką poprzeczkę, ile warunki, które sprowadziły ją do bardzo rzadko spotykanych aktów ludzkiego poznania.

Spór o granice rozumności jeszcze się nie zakończył. Nie jest to już dziś spór o kosmiczny czy antropologiczny jej charakter, ile spór o jej zupełność, nie jest to już też spór o jej charakter abstrakcyjny czy konkretny, naukowy czy potoczny, matematyczny czy metafizyczny. To raczej spór o to, czy wspomniane rodzaje rozumności wzajemnie się wykluczają czy też się uzupełniają, na ile są tworem fikcyjnym, a na ile wyrazem kontaktu z rzeczywistością.

Historia naznaczona jest przeciwstawianiem sobie rozumowań i doświadczenia. Rozumowania przebiegają w dziedzinie związków zachodzących między zdaniami i o ile na tym się koncentrują, nie interesują się one wprost rzeczywistością, której dotyczą te zdania. Doświadczenie zaś będąc bezpośrednim poznaniem rzeczywistości, o ile koncentruje się na rzeczywistości, nie zwraca wprost uwagi na związek tego poznania bezpośredniego z innym poznaniem tego typu. Ale to nie znaczy, że istnienie zdań opartych na bezpośrednim poznaniu rzeczywistości nie wyklucza istnienia między nimi logicznych, a nawet w pewnym sensie przyczynowych związków. To zaś, że istnieją związki logiczne między zdaniami nie wyklucza, że mogą to być zdania o rzeczywistości. Jeżeli więc rozumowania i doświadczenia nie przeciwstawiają się sobie, to tym bardziej odnosi się to do ich wzajemnego wykluczania się. Tak więc rozumności nie da się sprowadzić do samych rozumowań ani do samego doświadczenia. Zdaje się ona zawierać w sobie jedno i drugie. W tym świetle skrajny racjonalizm i empiryzm stanowią sztuczne konstrukcje myślowe, fałszujące prawdę o rzeczywistości.

Istnieje więc szerokie pojęcie rozumności, które obejmuje nie tylko prawdziwość naszego poznania, ale także słuszność postępowania i działania. Idąc po tej linii można mówić o rozumności ruchów ciał niebieskich i elektronów, reakcji chemicznych i zjawisk fizycznych, procesów życiowych i dziejów ludzkich. Wszystko, co w świecie jest zgodne z prawami, które nim rządzą, jest rozumne. W tym sensie trafnie zauważał już Arystoteles, że wszystko zmierza do swego celu. Jeżeli zaś rozumne są działania celowe, to te działania stanowią szczególnie charakterystyczny przejaw rozumności.

Mając na uwadze to szerokie pojęcie rozumności, niektórzy, zamiast o rozumności, proponują mówić o inteligencji.

2. „Inteligencja” zamiast „rozumności”?

Mając na uwadze tak szeroko rozumianą rozumność niektórzy proponują, aby rozumność ludzką nazwać inteligencją. Termin „inteligencja”, zdaniem tych autorów, lepiej wyraża to, co jest specyfiką rozumności ludzkiej. Człowiek — jak twierdzi Narcyz Łubnicki — ma *zdolność do poprawnego rozumowania, dostosowującego się do nowych okoliczności i prowadzącego do ich opanowania*⁴⁰.

⁴⁰ N. Łubnicki, *Nauka poprawnego myślenia*, Warszawa [b. r. w.], s. 70, 155.

Jego zdaniem inteligencja ujawnia się dopiero *na wyżynach abstrakcyjnego i niezmiernie ścisłego rozumienia, w miarę potrzeby opartego o dokładnie zaobserwowane fakty, a z nią łączy się nie tylko zdolność poprawnego rozumowania, ale także zdolność tworzenia pojęć i znaków jak również języka, zwłaszcza pisanego oraz zdolność stawiania pytań dotyczących głównych zasad świata i sensu życia ludzkiego, jak również zdolność doskonalenia własnych wytworów niemal w nieskończoność*⁴¹. Tego rodzaju zdolność, wyrażająca się nie tylko w rachunkach nieskończonościowych Newtona i Leibniza czy w teoriach nieskończoności światów Leonarda da Vinci, Giordana Bruna i Galileusza, ale — jak zauważa Łubnicki — także w nieograniczonych wprost możliwościach tworzenia cywilizacji i kultury, nie jest zwykłym sprytem, chytrącością czy tylko formą erudycji, ale w pełnym tego słowa znaczeniu typowo ludzką inteligencją⁴².

W kierunku precyzowania istoty ludzkiej rozumności idą nie tylko teorie dostrzegające szczyt rozumności w myśleniu abstrakcyjnym i w rozumowaniach, ale także te, które upatrują ten szczyt w aktach o charakterze intuicyjnym. W czasach średniowiecza znaczenie tego typu myślenia akcentowali m.in. Duns Szkot i William Ockham, a w początkach XX w. — intuicjoniści, jak np. Henri Bergson czy fenomenologowie. Jakkolwiek pojęcie intuicji jest różne u różnych jej rzeczników, wspólnie jest podkreślanie znaczenia bezpośredniości ujęć poznawczych.

Także Claude Valverde proponuje rozumność charakterystyczną dla człowieka określać jako inteligencję. Rozumie on inteligencję podobnie jak intuicjoniści, choć nie przyznaje jej wyższości nad rozumowaniem, jak oni. Dla Valverde' a inteligencja stanowi po prostu niższy i uboższy stopień rozumności, nie zawiera jeszcze wyższych form myślenia. Jego zdaniem *homo sapiens* od początku swego pojawienia się na ziemi był istotą zdolną do myślenia i rozumowania, do czego nie były zdolne inne istoty, które żyły wcześniej⁴³. Ale w samych początkach nie były wykształcone jeszcze wszystkie formy myślenia człowieka jako istoty rozumnej. Powstanie człowieka łączy się ściśle z powstaniem jego inteligencji. Według Valverde' a człowiek był istotą inteligentną na długo przedtem, zanim stał się istotą rozumną. Z tego wyprowadza on wniosek, że inteligencja jest najbardziej pierwotną formą myślenia człowieka. Istotą jej jest zdolność uchwycenia rzeczywistości i rozumienia jej jako takiej. Dlatego stwierdza zdecydowanie, że *człowiek nie jest zwierzęciem rozumnym, lecz inteligentnym*⁴⁴. Zwierzę jedynie reaguje na bodźce i nie rozumie rzeczywistości jako takiej; dlatego nie ma inteligencji w sensie ścisłym. Dzięki inteligencji tylko człowiek jest świadom istnienia przeszłości, teraźniejszości i przyszłości⁴⁵, tylko on tworzy symbole, dzięki którym możliwy staje się język, różnego rodzaju rytuały i inne wytwory kultury⁴⁶.

⁴¹ Tamże, s. 158–161.

⁴² Tamże, s. 157, 162.

⁴³ C. Valverde, jw., s. 140.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 145, 152.

⁴⁶ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1971, s. 77, gdzie autor podkreśla, że cechą człowieka, która odróżnia go od zwierząt, jest kierowanie się symbolami, a nie znakami; E. Cassirer, A. Sechechaye, *Teoria del lenguaje y linguística general*, Buenos Aires 1972, s. 32, twierdzą, że znak zamiast ukazywać rzecz, zastępuje i w konsekwencji zamiast ją pokazać, zniekształca ją, zmienia i ukrywa jej naturę.

W tym ujęciu rozumność jawi się jako przymiot, który człowiek nabył w późniejszym okresie swego rozwoju. Rozumność nie jest jednak cechą istotną człowieczeństwa, choć jest cechą doskonalącą. Konsekwentnie do istoty człowieczeństwa nie należy zdolność myślenia abstrakcyjnego⁴⁷; należy zaś: refleksyjność, wolność, kreatywność, wyczuwanie estetyczne, zdolność odczuwania tego, co wzniosłe, ciekawość, pomysłowość, tradycja kulturowa, zmysł historyczny, a także posiadanie tradycji kulturowej, języka, prawa, religii; to wszystko stawia człowieka na linii nieograniczonych wprost możliwości postępu⁴⁸.

J. de Finance zaś uważa, że pojawienie się człowieka suponuje bardziej rozwinięty rodzaj jego myślenia. Chodzi o myślenie celowościowe i refleksyjne. Jego zdaniem moment pojawienia się rozumu wyznacza nie wykonanie pierwszego narzędzia, ale uświadomienie sobie sensu i celu, w jakim zostało ono wykonane. *Człowiek narodził się wtedy — twierdzi de Finance — kiedy narodziła się istota zdolna, by to sobie uświadomić*⁴⁹.

Można postawić pytanie, na ile przesunięcie tematu z rozumności na inteligencję przybliży nas do odkrycia tajemnicy rozumności. Jest to niewątpliwie poszukiwanie, które ukazuje pewne dążenia w refleksji nad ludzką rozumnością. Określanie człowieka w kategoriach inteligencji i ewentualne preferowanie zastąpienia nią tradycyjnego określenia człowieka jako istoty rozumnej, jest wyrazem niedostatku definicyjnego człowieka jako istoty rozumnej. W świetle tego, co powiedzieliśmy o transcendentnym charakterze rozumności ten niedostatek jest aż nadto widoczny.

3. Refleksja krytyczna

Wspomniane próby uściślenia definicji człowieka są zrozumiałe nie tylko ze względu na zbyt szeroko pojętą rozumność, ale także ze względu na istnienie koncepcji rozumności, które zanadto zawężają jej zakres albo nawet zniekształcają jej rolę. Podporządkowując ją czynnikom i działaniom nierozumnym, tak, że staje się ona instrumentem tych działań i to nie tylko w opanowaniu przyrody, ale także w panowaniu nad drugim człowiekiem⁵⁰.

Tego rodzaju tendencje słusznie ściągają na siebie krytykę, choć nie upoważniają do krytyki racjonalności jako takiej. I dopóki termin „rozumność” będzie otwarty na tego typu wieloznaczność, krytyka rozumności pozostanie zawsze możliwą, tym bardziej, gdy fałszywie lub ciasno pojęta rozumność rości sobie pretensje do miana jedynie uprawnionej. Dotyczy to nie tylko krytyki ze strony agnostyków i fenomenalistów, ale także ze strony intuicjonistów, fenomenologów, egzystencjalistów i nawet empirystów.

⁴⁷ C. Valverde, jw., s. 138–140.

⁴⁸ Tamże, s. 125–128.

⁴⁹ J. de Finance, *Citoyen des deux mondes. La place de l'homme dans la creation*, Rome – Paris 1980, s. 66–69, 124–125, gdzie podkreśla, że człowiek jest istotą przekraczającą siebie i realizującą to, co nowe, na zasadzie udziału w działaniu przyczyny pierwszej.

⁵⁰ M. Horkheimer, *Krytyka rozumu instrumentalnego*, w: *Spółeczna funkcja filozofii*, tłum. J. Doktor, 1987; K. Koptas, *Rozum, rzeczywistość i to, co całkiem inne. Teoria krytyczna Horkheimera*, Warszawa 1998.

Człowiek, szukając własnej rozumności, szuka siebie, szuka swojej najgłębszej istoty i dlatego trudno przypuścić, aby czyniąc to z odpowiednią determinacją, nie miał dojść do celu, czyli do właściwego kształtu poszukiwanej ludzkiej rozumności, korespondującego z jego naturą⁵¹. Krytyczne opracowanie zagadnienia rozumności jawi się więc jako pilne, choćby dlatego, że dopóki posługujemy się terminem wieloznacznym, można o rozumności człowieka wypowiadać twierdzenia dowolne, a nawet sprzeczne i tworzyć teorie rozumności wzajemnie się wykluczające lub przeciwstawne. I tak obok twierdzeń, że tylko człowiek jest jedynym zwierzęciem rozumnym, mamy twierdzenia głoszące, że rozumne są także inne zwierzęta, przynajmniej te wyżej zorganizowane, gdyż u nich — jak twierdzi np. Józef Bocheński — można mówić o jakimś rozumie, zdolności tworzenia pojęć a nawet o mowie, technice i kulturze⁵². W jakimś sensie ten pogląd podzielał już św. Tomasz z Akwinu, gdy uznawał zdolność zwierząt do pewnych rodzajów myślenia, wykraczającego poza poznanie zmysłowe, a więc do poszukiwania tego, co chwilowo jest poza zasięgiem zmysłów, do posiadania jakiegoś pojęcia tego, co jest nieobecne i do rozróżniania tego, co sprawia przyjemność lub ból⁵³.

Istnieje więc pilna potrzeba ukazania nie tylko znaczenia i aktualności klasycznej teorii rozumności, ale potrzeba jej modyfikacji w kierunku takiego jej ujednoznacznienia, które by zapobiegało nieporozumieniom w traktowaniu o rozumności i które by pozwoliło dostrzec jej właściwy sens. Jest to swego rodzaju powrót do sensu, jaki miała ona w swoich początkach, uwzględniając ewolucję tego rozumienia w historii.

Na tę potrzebę wskazuje m.in. rozwijający się aktualnie w różnych formach irracjonalizm, ujawniający się w różnych formach działania bezcelowego i bezsensownego w przyrodzie i w świecie człowieka, które ingerują nie tylko w prawa przyrody, ale i w prawa człowieka, często w imię rzekomej racjonalności, którą najczęściej jest rozumność o charakterze instrumentalnym. Jest to działanie, które nie jest ani w przymierzu z przyrodą, ani w przymierzu z człowiekiem, ani w zgodzie z jego prawami myślenia i dlatego w żadnym przypadku nie może być elementem postępu. Dążenie do panowania nad przyrodą i człowiekiem z pominięciem praw, które rządzą rzeczywistością przyrodniczą i ludzką nie nosi bowiem cech działania rozumnego. Jest to powodowanie konfliktu i rywalizacji, które z natury swej nie leżą na linii działania rozumnego⁵⁴.

Rozwiązanie sporu o kształt rozumności jest tym pilniejsze, im bardziej grożą pseudoracjonalizmy i irracjonalizmy różnego rodzaju, gdy nie chodzi o służbę człowiekowi, ale o panowanie nad nim, gdy rozumność jest podporządkowana wąskim ludzkim interesom, gdy lekceważona jest hierarchia wartości, po prostu, gdy rozumność traci charakter etyczny. Człowiek potrafi po swojemu odczytać nawet wezwania zawarte w Piśmie Świętym i tym samym teksty te są instrumentalizowane, jak np. wezwanie skierowane przez Boga do człowieka, aby panował nad innymi stworzeniami i czynił sobie ziemię poddaną⁵⁵. Terminowi „panowanie”

⁵¹ STh II, q. 4, a. 2; St. Kowalczyk, *iw.*, s. 54.

⁵² J. Bocheński, *Sto zabobonów*, Philed. [b. m. r. w.], s. 57–58.

⁵³ STh I, q. 78, a. 4.

⁵⁴ Por. Rdz 1,26.28.

⁵⁵ LE 4.

nadaje się wtedy sens niebiblijny, związany z prawem podporządkowania i dysponowania dowolnie tym, nad czym się panuje. To panowanie przekształca się często w niszczenie i barbarzyństwo. Biblia pokazuje, że Bóg panuje inaczej; nie niszczy, ale stwarza, zbawia, doskonali.

Rozumność ludzka ma moc przekroczyć rozumność świata, ale to przekroczenie nie może być przekreśleniem rozumności świata, nie może się dokonywać wbrew rozumności kosmosu. Prawa kosmosu bowiem, tak jak prawa logiki obowiązują całą rzeczywistość; poddaje się im sam Bóg; jedynie w nich i w zgodzie z nimi człowiek może rozwijać się w swojej rozumności tak, że wzniesie się ilościowo i jakościowo ponad poziom rozumności świata. Rozumne znaczy tu nie tylko niesprzeczne i prawdziwe, ale także słuszne i wartościowe. W tej symbiozie rozumność otrzymuje swój wymiar uniwersalny nie tylko w wymiarze horyzontalnym, ale i wertykalnym, nie tylko przedmiotowy, ale i podmiotowy, nie tylko teoretyczny, ale i praktyczny. Korelatem rozumności jest nie tylko nauka, ale i sztuka, nie tylko wiedza, ale i życie, nie tylko działanie odtwórcze, ale i twórcze⁵⁶.

4. W obliczu emancypacji ludzkiej rozumności

Dlatego licząc się z tym, że będzie postępował proces odrywania się rozumności ludzkiej od rozumności świata i że rozumność ludzka będzie zdobywała coraz większą autonomię i że to pociągnie za sobą coraz dalej idące uprzedmiotowienie wszystkiego, co nie jest rozumnością w sensie subiektywnym, powstaje pytanie o trafność tej transcendencji: co będzie ostatecznie wyznaczało jej kierunek; czy będzie to cel, jak w filozofii Platona czy Arystotelesa czy jakaś bliżej nieokreślona struktura bytu czy po prostu nicość, wobec której człowiek stając podejmuje absolutną twórczość, realizując wolność jako dowolność. Bo gdy zrezygnuje się z określenia celu, a to grozi, gdy rozumność subiektywna zdystansuje się od obiektywnej, to zrezygnuje się z tego, co pozwala mówić o rozumności, wtedy zmieniamy radykalnie swoje rozumienie rzeczywistości. Jej istota staje się absolutnie zmienna, przemijalna i czasowa, znika zupełnie kośćiec myśli, która, choć uznawała zmienność rzeczywistości, to jednak podkreślała w niej pewien element stałości.

W tej nowej sytuacji charakterystyczne jest odejście od struktury myślenia: myśl-byt czy cele-środki. Zakwestionowany jest logos obiektywny, a w związku z tym możliwość metafizycznego uzasadnienia powinności ludzkich; takie uzasadnianie nazwano już wcześniej błędem naturalistycznym. Wykazywanie zastąpieno argumentacją, miejsce *arche* i przyczyny zajął cel immanentny człowieka. Obiektywność przestała być podstawą tego typu rozumności, a stała się instrumentem w służbie suwerenności rozumności subiektywnej; stała się po prostu faktem o tyle ważnym, ile korzystnym dla rozumności subiektywnej, ale nie kryterium, z którym należałoby się liczyć, dokładnie odwrotnie niż w filozofii klasycznej. Temu modelowi rozumności hołduje nowożytność i współczesność.

⁵⁶ K. Koptas, jw., s. 191–197.

Ta sytuacja rodzi pytanie: czy praktycznie trzeba koncepcję rozumności obiektywnej uznać za absolutnie zdezaktualizowaną? Czy stratą czasu jest wracanie do starożytnej koncepcji obiektywnego charakteru rozumności? Czy nie widać drogi, aby przełamać barierę oddzielającą rozumność subiektywną od obiektywnej, przewyciężyć w sposób bardziej zadowalający niż to uczynił Hegel, antynomię rozumności subiektywnej i obiektywnej, wychodząc ku ujęciom, które traktują te rodzaje rozumności jako wzajemnie warunkujące się, nie tylko na zasadzie postulatu, ale także w oparciu o historię problemu?

Odpowiedź narzuca się sama. Należy uszanować dorobek historii w tym względzie. Tak jak przyjmuje się wieloaspektowość rzeczywistości, należy przyjąć wieloaspektowość rozumności. Tak jak przyjmuje się swego rodzaju hierarchię doskonałości bytów, należy przyjąć hierarchię ich rozumności, jej realizowanie się w różnych bytach w różnym stopniu, jej analogiczny charakter. Ważny jest jej aspekt nie tylko formalny, ale i materialny. Nie tylko charakter przedmiotowy, ale i podmiotowy i przedmiotowy, nie tylko jej wymiar intelektualny, ale i pozaintelektualny, nie tylko jej wymiar poznawczy, ale też jej wymiar wolitywny i emocjonalny. W takim ujęciu jej kryterium nie może być tylko to, co jasne i wyraźne; wtedy wykluczyłoby się z zakresu rozumności to, co niejasne i niewyraźne. To wykluczenie jest zupełnie arbitralne; byt zagadkowy i tajemniczy znalazłby się automatycznie poza terenem rozumności. Kryterium rozumności nie jest też oczywistość czy weryfikowalność. Nie można też dzielić przedmiotów poznania na rozumne i nierozumne, np. traktując jako nierozumne przedmioty poznania zmysłowego i indywidua. Wszelkie zacieśnianie pojęcia rozumności jest w tym sensie bowiem nie uzasadnione, chyba że sprzeciwia się prawom rozumu.

Rozumność po prostu nie może być traktowana jako monolit, w którym nie ma żadnego zróżnicowania, w którym nie da się wyróżnić różnych typów rozumności. Istnienie różnych rodzajów rozumności nie czyni jej względną, gdyż różne typy rozumności mają, oprócz ogólnych, własne kanony rozumności. Ale to jest właśnie jej bogactwo, które sprawia, że odejście od partykularnych kanonów rozumności nie przekreśla rozumności jako takiej; może być np. przejściem do innego typu rozumności. Stąd wszystkie partykularne ujęcia rozumności są względne. Nie pomniejsza to ich wartości. Dlatego zasługują one na szacunek, nawet gdyby trudno je było zaakceptować ze względu na partykularne kanony rozumności. Każda rozumność domaga się uszanowania, nawet ta, która jest niedostępna dla niektórych ludzi, gdyż nieuszanowanie jednego autentycznego typu racjonalności rodzi nieuszanowanie innych typów rozumności, a tak powstaje łańcuch nieprzewyciężalnego sporu o warunki rozumności.

V. WNIOSKI KOŃCOWE

Tak więc człowiek jako istota rozumna, to przede wszystkim istota, która nie jest jedyną istotą rozumną. Ta istota zdolna jest poznać także inne rodzaje rozumności i zaakceptować je. W ten sposób staje się coraz bardziej rozumna, ogarniając kolejne nowe rodzaje racjonalności, nie zacieśniając się do żadnej z nich jako jedynie uprawnionej. Ta świadomość każe jej nie tylko szanować rozumność

innych, ale także nie narzucać swojej koncepcji racjonalności innym. Tego domaga się poczucie odpowiedzialności, które w początkach precyzowania pojęcia rozumności było z nią ściśle związane. A więc rozumność ma swój wymiar etyczny tak, jak miała u Demokryta czy Sokratesa. W rozumności integralnie pojętej idą ze sobą w parze byt, myśl i wartość. Dlatego nie ma rozumności bez odpowiedzialności.

Nie znaczy to, że rozumność jest monolitem i to absolutnym, że nie ma w niej różnicowania, tzn. większego lub mniejszego partykularyzmu i odrębności, że nie ma różnych rodzajów rozumności. Błąd monistów i skrajnych racjonalistów polega na takim traktowaniu rozumności. Istnienie różnych rodzajów rozumności nie podważa jej znaczenia, nie czyni jej rzeczywistością względną. Każda rozumność w sensie partykularnym ma swoje kanony, które powinny być uszanowane. Ale to nie znaczy, że odejście pewnego typu rozumności stanowi odejście od rozumności w ogóle. Bo to, co w jednym przypadku może być uznane za nierozumne, w innej sytuacji, kontekście nierozumnością nie jest. Dlatego ze słusnością można twierdzić, że wszystkie partykularne pojęcia racjonalności są względne. Absolutnym w pewnym sensie jest tylko zbiór wszystkich partykularnych pojęć rozumności albo to, co te pojęcia jednoczy w sobie.

W tym świetle człowiek, jako istota rozumna, nie jest absolutnie rozumnym. Akcentując absolutny charakter swojej rozumności subiektywnej, jest w nieprawdzie. Także rzeczywistość obiektywna, pozaludzka nie jest rozumna w sensie absolutnym tak, że człowiek jest rozumny tylko jej rozumnością, bo wtedy bezcelowa byłaby jej racjonalizacja przez człowieka. Stąd słuszne jest podkreślenie Schnaedelbacha, że współczesnej teorii rozumności *potrzebne jest przede wszystkim wewnętrzne zróżnicowanie samego pojęcia rozum*⁵⁷. Rodzaje tego zróżnicowania wyznacza sam język, który różnicuje się na różne języki. To zróżnicowanie językowe ukazuje bogactwo form rozumności. Język ukazuje przede wszystkim historyczny charakter pozornie aczasowej rozumności ze względu na swój charakter historyczny. W nim odzyskują status rozumności fakty i wydarzenia traktowane jako nierozumne np. przypadkowe, losowe, nie przewidywane. Jakkolwiek w badaniach już dokonano weryfikacji nauk zajmujących się tymi wydarzeniami i faktami, to jednak dostrzeżenie prawidłowej relacji, jaka powinna zachodzić między rozumnością a tym, co jednorazowe i niepowtarzalne stanowi nadal jedno z ważniejszych zadań teorii rozumności człowieka⁵⁸.

Rozumność z natury swej ahistoryczna poprzez język wpisuje się w czas, w tradycję, która stanowi ważny moment obiektywizacji rozumności. Dlatego jako ze wszech miar uzasadniony jawi się postulat oparcia filozofii rozumności na filozofii języka⁵⁹. Okazuje się bowiem, że ze wszystkich krytyk rozumności za najbardziej miarodajną należy uznać krytykę z pozycji języka, czyli z punktu widzenia tradycji i doświadczenia, zawartych w języku.

Wiązanie rozumności z językiem chroni ją przed niebezpieczeństwem popadnięcia w solipsyzm i koncentrowanie się na sobie i w ten sposób ją obiektywizuje. Także różność języków nie narusza tożsamości rozumności, ponieważ znaki

⁵⁷ H. Schnaedelbach, *Rozum*, w: *Filozofia. Podstawowe pytania*, Warszawa 1995, s. 100.

⁵⁸ Tamże, s. 129.

⁵⁹ Tamże, s. 132.

językowe, choć różne w różnych językach odnoszą się do tej samej rzeczywistości. A tak różność języków jest tylko potwierdzeniem, że rozumność może mieć także swoje wewnętrzne zróżnicowanie⁶⁰.

Po tym, co powiedziano, można by określić rozumność subiektywną, jako pewną właściwość człowieka, która jest umiejętnością posługiwania się i kierowania się określonymi regułami⁶¹ jako predykatem, który ma charakter nie tylko neutralno-deskryptywny, ale i wartościująco-normatywny. Występujące w tym pojęciu rozumności wartościowanie, to ogół kompetencji językowych w najszerszym tego słowa znaczeniu, które dotyczą nie tylko mówienia, ale i działania, jako że istnieje nie tylko rozumne mówienie, ale i działanie. Takim działaniem może być np. jedzenie, picie, praca, zabawa itp. U podstaw takiego działania jest jego językowa koordynacja. Rozumność więc jawi się jako zawarta w języku, a nawet z nim tożsama.

Zróżnicowanie języków, a co za tym idzie zróżnicowanie rozumności (naukowej, technicznej, hermeneutycznej, etycznej, dialektycznej, subiektywnej i obiektywnej) wskazuje na rozumność rzeczywistości, do której odnosi się język. Dlatego z rozumnością, tak jak z językiem, nie można się rozstać. Nawet irracjonalista musi ją zakładać przynajmniej metodycznie, musi stać się jakby metodycznym racjonalistą. Tego domaga się posługiwanie się językiem. Można powiedzieć, że język broni rozumności nie tylko człowieka, ale i tego wszystkiego, czego język dotyczy.

Tak więc w epoce, którą można określić jako postmetafizyczną czy postlogocentryczną, rozumność adekwatnie ludzka, jak staraliśmy to sobie uświadomić, jawi się jako postulat i warunek ludzkiego myślenia, zwłaszcza naukowego. Stanowi bowiem ona, jak na to zwraca uwagę Schnaedelbach, *nie tyle fakt, ile określone dążenia, którym podporządkowujemy się w naszym myśleniu, mówieniu i działaniu*⁶²; dążenia te wprawdzie mogą być zmienne, jak zauważa wspomniany Autor, ale ona sama kompetentnie przekracza i zobowiązuje do przekraczania tego, co zmienne⁶³. Podobne postulaty dają o sobie współcześnie znać w wielu refleksjach tego typu, co może oznaczać, że adekwatna koncepcja rozumności człowieka staje się dążeniem wielu.

DIE FRAGE DER VERNÜNFTIGKEIT DES MENSCHEN

ZUSAMMENFASSUNG

In einem gewissen Sinn gibt es ein Problem der Rationalität des Menschen gar nicht, da die Rationalität als ein konstantes Axiom erscheint, ohne dessen Annahme keine weiteren Schritte möglich sind. In diesem Artikel wird nicht das Problem des Vorhandenseins der Rationalität, sondern das ihres Wesens aufgegriffen: worin sie besteht und was ihr spezifischer Gehalt ist.

⁶⁰ Tamże, s. 131.

⁶¹ Tamże, s. 133; C. Chomsky, Zagadnienie teorii składni, Warszawa 1982.

⁶² H. Schnaedelbach, jw., s. 135.

⁶³ Tamże.

Anhand der Geschichte dieses Problems versucht der Verfasser zu zeigen, dass dem Begriff der Rationalität verschiedene Bedeutungen zugeschrieben werden: von breiten, die ganze Wirklichkeit umspannenden Bedeutungen bis hin zu Einschränkungen dieses Begriffs auf einen Teilaspekt der Wirklichkeit. Welche dieser verschiedenen Bedeutungen ist am besten geeignet und adäquat, wenn wir von der menschlichen Rationalität sprechen?

Der Verfasser grenzt einige zu weite bzw. zu enge Bedeutungen aus, als der menschlichen Rationalität nicht entsprechend. Akzeptieren kann man lediglich einige, wenn auch nicht alle Verstehensmodelle der Rationalität im Sinne eines Subjekts. Die Frage nach der Art der Rationalität, die dem Menschen als Gattung eigen ist, kann man, nach Meinung des Verfassers, lediglich im Rahmen einer Theorie beantworten, welche die Rationalität mit ihrer deontischen und axiologischen Dimension verbindet. Es fehlen Prämissen, um das Problem auf der ontischen Ebene oder sogar auf der Erkenntnisebene zu erklären, es gelingt lediglich auf der Ebene der Beschreibung und Erklärung.