

Zmiany paradygmatów filozofowania na przełomie XVI i XVII wieku – Między scholastyką a renesansowym humanizmem.

Poniższa prezentacja ma celu ukazanie zasadniczej dla filozofii podstawy kulturowo-społecznej zmiany paradygmatów myślenia na przełomie XVI i XVII stulecia, ich autonomizację względem metafizyki scholastycznej oraz etyki chrześcijańskiej. Ponadto staramy się ukazać proces przechodzenia z jednej epoki do drugiej. Zmierza to do zaznaczenia różnic między światem nowożytnego humanizmu a tradycji scholastyki chrześcijańskiej.

Otóż okres wielkiego przełomu Średniowiecza i Renesansu był pod wieloma względami okresem równie znamienym, co przełom Starożytności greckiej i rzymskiej oraz rodzącego się Średniowiecza. Obfitował w wiele wydarzeń i miał licznych przedstawicieli, spośród których niektórzy związani są nie tyle z historią powszechną, ile symbolem jedności mieszkańców byłego Cesarstwa Zachodniorzymskiego – z chrześcijaństwem. Do takich myślicieli swojej epoki z pewnością należeli Klemens Aleksandryjski /† ok.250/, Filon z Aleksandrii /† ok. 50/, Orygenes /† 254/, Boecjusz /† 525/ czy żyjący przeszło dziesięć wieków później Franciszek Suárez /† 1617/. Podobnie jak w osobie Boecjusza (Anicius Manlius Boethius), ostatniego Rzymianina, uchodzącego za prekursora scholastyki, idea racjonalizmu helleńskiego świata stała się widocznym znakiem przetrwania greckiej kultury filozoficznej, tak samo w osobie F. Suáreza, bynajmniej nie tylko człowieka przełomu, średniowieczny świat mądrości chrześcijańskiej wspartej rozumem filozoficznym okazał się znaleźć godnego obrońcę. Nade wszystko, z jednej strony, osobliwością twórczości Boecjusza i F. Suáreza zdaje się być przeczuwana powinność obrońcy tradycji, wynikająca z rozumienia sytuacji historycznej, która skłania myśliciela do ocalenia tych wartości intelektualnych, bez których świat wydaje się uboższy. Zestawienie Boecjusza z F. Suárezem nasuwa wniosek, iż przyszło im żyć w doprawdy wyjątkowych okolicznościach swojego czasu, w dobie istotnych przemian kulturowo-społecznych rozgrywających się na skraju nowej epoki, przede

wszystkim w horyzoncie kształtowania się nowej świadomości społecznej i nowych paradygmatów filozofowania.

Z drugiej strony, człowiek tradycji, jakim niewątpliwie był Boecjusz czy F. Suárez, z dużym zasobem realizmu i bardziej nowoczesny – staje się otwarty na rzeczywistość nowych czasów. To, co kultura łacińskiego Średniowiecza zawdzięcza Boecjuszowi, wydaje się być współmierne z tym, co Nowożytność zawdzięcza filozofom iberyjskim ery potrydenckiej, zwłaszcza Suárezowi /† 1617/, Fonsece /† 1599/ i XVI-wiecznym profesorom uniwersytetu w Coimbrze. Szczególnie istotna wydaje się tu idea upowszechniania języka łacińskiego, w wypadku Boecjusza dostosowanie twórczości starożytnego antyku do mentalności społeczeństw łacińskiego Zachodu¹. Tłumaczenie starych greckich tekstów na łacinę przez Boecjusza okazało się być niepomiarowym wzbogaceniem świata *Christianitas* o zawartość antyku greckiego. Podobnie iście scholastyczna systemowość języka łacińskiego – skądinąd niemal cała średniowieczna filozofia opierała się na metodycznej egzegezie tekstów i komentarzach – oraz system doktryn scholastycznych okazały się mieć za sprawą F. Suáreza istotny wpływ na kształtowanie się nowych kierunków filozoficznych, zwłaszcza na zmianę nowożytnej metody uprawiania filozofii². Wiązało się to również z widoczną zmianą postawy wobec autorytetów, doskonaleniem nauk przyrodniczych, krystalizowaniem się dyscyplin szczegółowych, z równoczesnym powstawaniem nowożytnego pluralizmu metodologicznego. Z tym nowym, humanistycznym podejściem do wiedzy zmienił się sposób jej uprawiania. Odtąd zaczęto uprawiać naukę *in iuxta propria principia* – w sposób nie kontrolowany przez autorytety, lecz zasady naczelne w poznaniu³. Wszystkim tym przemianom towarzyszy wzrost wiedzy wymagającej nowego opracowania i uporządkowania, a także wprowadzenia nowych metod narracji poznawczej.

Wraz z rozwojem renesansowych studiów historyczno-filologicznych Nowożytność odchodzi od ścisłej formuły komentarza (*ad literam*) na rzecz traktatów opartych o formę zarzutów/odpowiedzi, bez obowiązku uzgadniania i sytuowania poglądów w kontekście historycznej ewolucji problemu oraz tradycji danej szkoły filozoficznej. W prezentacji poszczególnych zagadnień filozoficznych dostrzeżono pewną swobodę, która pozwalała na wyrażanie myśli nieskrępowanych autorytetem, dogmatem. Podkreślano zasadę prostoty i

¹ J. Deely, *Four Ages of Understanding – The First Postmodern Survey of Philosophy from Ancient Times to the Turn of the Twenty-first Century*, University of Toronto Press: Toronto-Buffalo-London 2001, s. 500.

² Por. J. Ferrater Mora, *Suárez et la philosophie moderne*, w: „Revue de Métaphysique et de Morale” (1963):68, s. 59. Zob. także J. Ferrater Mora, *Suárez and Modern Philosophy*, w: „Journal of the History of Ideas” (1953):14, s. 528-543. Postać F. Suáreza w dobie nowych paradygmatów Nowożytności została przedstawiona przez Miguela C. Hernández. Por. M. C. Hernández, *Suárez y el tránsito de la Escolástica a la filosofía moderna*, w: „Boletín de la Universidad de Granada” (1947):19, s. 263-291.

³ E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1969, s. 13-14.

neutralności. W rozprawach wyróżniał się styl polemiczny wobec autorów średniowiecznych. Zaczęto chętniej kierować się własną inicjatywą i rozumieniem problemu. W czym zresztą zauważano przejaw nowatorstwa i ducha nowych czasów. W dziedzinie filozofii zauważono, że średniowieczne komentarze i interpretacje często fałszowały czystość poglądów danego autora, głównie Arystotelesa⁴. Jednym z pierwszych renesansowych rzeczników takiego podejścia, którzy wystąpili z krytyką średniowiecznego dziedzictwa arystotelesowskiego, był w środowisku paryskim arystotelik Jakub Lefèvre d'Étaples (Jacobus Faber Stapulensis, /† 1536/), autor m.in. *Teología vivificante*, *Introducción metafísica* i dwóch dzieł z zakresu arystotelizmu scholastycznego *Totius philosophiae naturalis paraphrases* /1510/ i *Paraphrasis in libros logicos Aristotelis* /1525/. Był uczniem jednego z największych włoskich humanistów, biskupa Werony Hermolauza Barbaro /† 1493/. Jako jeden z pierwszych podkreślał konieczność odrzucenia scholastycznych komentarzy i dociekań naukowych o charakterze nominalistycznym, cechujących się dużym stopniem zawichości, które – według niego – odznaczały się zafałszowaniem i deprecjonowały wartość autentycznej myśli Arystotelesa⁵. Ponadto należy wspomnieć Jakuba Zabarellę z Padwy /† 1589/, który studia logiki odbywał u Bernardyna Tomitano /† 1576/⁶. W dziedzinie metody naukowej reprezentował anty-scholastyczny arystotelizm, w kwestii pojmowania duszy rozumnej stanął pomiędzy awerroistyczną interpretacją Arystotelesa a Aleksandra z Afrodyzji, który utrzymywał, że dusza jest zjednoczona z materią. Podobne stanowisko zajmował András Cesalpinus z Pizy /† 1603/, panteista, wielki anatomik i botanik, autor *Praxis universae artis medicae* (Travisii 1606) i pierwszego nowożytnego dzieła o roślinach *De plantis libri XVI* (Firenze 1583). Z biegiem czasu ludzie Odrodzenia, głównie dzięki działalności profesorów Uniwersytetu Paryskiego i Uniwersytetu Padewskiego, zaczęli uznawać laickie ideały światopoglądowe. Natomiast w świecie nauki żywić powszechne przekonanie o potrzebie odzyskania źródłowego Arystotelesa bez żadnych zniekształceń scholastycznych. Dominował postulat „*ad fontem*” – do źródeł. Arystotelizm był wprawdzie studiowanym systemem, ale czytano również Platona. W dobie odrodzenia studiów nad myślą Arystotelesa swój wielki renesans przeżywa także zainteresowanie filozofią Platona. Wzrost

⁴ R. Palacz, *Od wiedzy do nauki. U źródeł nowożytnej filozofii przyrody*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1979, s. 194.

⁵ Na temat Jakuba Lefèvre d'Étaples zob. Luca Bianchi, *From Jacques Lefevre d'Étaples to Giulio Landi: Uses of the dialogue in Renaissance Aristotelianism*, w: *Humanism and Early Modern Philosophy*, ed. Jill Kraye, Martin W. F. Stone, Routledge 2000, s. 41-59.

⁶ Zob. William F. Edwards, *The Averroism of Jacopo Zabarella*, w: *Aristotelismo Padovano e filosofia aristotelica. Atti del XII congresso Internazionale di Filosofia, Venezia 12-18 sett. 1958*, Firenze 1960, s. 91-107; Charles H. Lohr, *Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors So-Z*, w: „*Renaissance Quarterly*” (1982):35, s. 233-243.

zainteresowania Platonem doprowadził do rozwinięcia bogatego nurtu włoskich szkół neoplatonickich, głównie szkoły padewskiej (Agostino Nifo /† 1538/⁷, Jakub Zabarella /† 1589/⁸), akademii rzymskiej (*Accademia Romana*) i florenckiej akademii platońskiej, której jednym z koryfeuszów był słynny Marsilio Ficino /† 1499/, autor *Theologia Platonica*⁹.

W okresie scholastyki odrodzeniowej, w której powstaje twórczość F. Suáreza, forma komentarza przestaje już być obowiązującą metodą filozofowania, zwłaszcza w obrębie szkoły arystotelesowsko-tomistycznej. Filozofia wchodzi bowiem w erę pisania luźnych traktatów i „kursów filozofii” (*Cursus philosophici*), spełniających funkcję uniwersyteckiego podręcznika (*philosophia recepta*). Takie dzieła jak *Cursus Conimbricensis* /1591-1607/ profesorów z Coimbrzy¹⁰, *Commentarium in libros Metaphysicorum Aristotelis* i *Commentarii in logicam* /1604/ Piotra da Fonseki¹¹, oraz *Cursus philosophicus thomisticus* /1631/ Jana od

⁷ A. Nifo był wybitnym XV-wiecznym komentatorem Arystotelesa i Awerroesa, znawcą myśli Pawła z Walencji, autorem słynnego dzieła poświęconego nieśmiertelności pt. *De immortalitate animae libellum*, w którym wystąpił przeciwko koncepcji Pietro Pomponazziego /† 1525/. Jego dzieło zatytułowane *Delucidarium metaphysicarum disputationum, in Aristotelis decem et quatuor libros Metaphysicorum* jest porównywane z *Disputationes metaphysicae* F. Suáreza. Zob. E. P. Mahoney, *Agostino Nifo's Early Views on Immortality*, w: „Journal of the History of Philosophy” (1970):8, s. 451-460; E. P. Mahoney, *A Note on Agostino Nifo*, w: „Philological Quarterly” (1971):50, s. 125-132; E. P. Mahoney, *Agostino Nifo and St. Thomas Aquinas*, w: „Memorie Dominicane” (1976):7, s. 195-226. Zob. również Augustini Niphi, *De immortalitate animae libellum*, Venetiis 1521; Tenże, *In librum Destructio destructionum Averrois commentarii*, Lyon 1529.

⁸ Najwybitniejszy przedstawiciel środowiska padewskiego, w którym nauczał w latach 1564-1589. Był autorem bardzo ważnego komentarza do *Analitik wtórych* Arystotelesa, w którym podkreślał znaczenie metody jako najważniejszego aspektu badań filozoficznych i logicznych. Zob. A. Poppi, *La dottrina della scienza in G. Zabarella*, Padua 1972; Tenże, *Introduzione all' Aristotelismo Padovano*, Padua 1991; H. Mikkeli, *Jacopo Zabarella on the Nature of Arts and Sciences*, Helsinki 1992. Zob. również Iacobus Zabarella, *Apologia de doctrinae ordine Liber de quarta syllogismorum figura*, Venetiae 1589; Tenże, *De methodis*, w: *Opera omnia que ad perfectam Logice cognitionem acquirendam spectare censetur utilissima*, Venetiae 1617.

⁹ Zob. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: Studie e documenti*, red. G. C. Gafragnini, t. 1-2, Firenze 1986.

¹⁰ Zob. *Commentarii Collegia Conimbricensis SJ in universam Dialecticam Aristotelis I-II*, Conimbricae: Ex Officina Didacis Gomez Loureyro 1606. Więcej na temat profesorów wydziału sztuk w Coimbrze zob. E. Zieliński, *Conimbricenses*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 576; António Alberto Banha de Andrade, *Os „Conimbricenses”*, w: „Filosofia: Revista do Centro dos Estudos Escolásticos” (1955a):1/4, s. 31-36; Tenże, *A Renascença nos „Conimbricenses”*, w: „Brotéria: Revista Contemporânea de Cultura” (1943):37, z. 4, s. 271-284. Na temat Kursu Conimbryczyków i ich wkładu w filozofię zob. José do Patrocínio Bacelar e Oliveira, *Filosofia Escolástica e o Curso Conimbricense: De uma teoria de Magistério à sua Sistematização Metodológica*, w: „Revista Portuguesa de Filosofia” (1960):16, z. 2, s. 124-141; Amândio Augusto Coxito, *O Curso Conimbricense*, w: *História do Pensamento Filosófico Português II: Renascimento e Contra-Reforma*, ed. Pedro Calafate, Lisboa: Editorial Caminho 2001, s. 503-543; Alfredo Dinis, *Tradição e Transição no Curso Conimbricense*, w: „Revista Portuguesa de Filosofia” (1980):67/4, s. 535-560.

¹¹ Zob. K. Gryzenia SDB, *Arystotelizm i renesans – Filozofia bytu Piotra Fonseki*, Lublin 1995, s. 37. Na temat Pedro da Fonseki zob. Amândio Augusto Coxito, Maria Luísa Couto Soares, *Pedro da Fonseca*, w: *História do Pensamento Filosófico Português II: Renascimento e Contra-Reforma*, ed. Pedro Calafate, Lisboa: Editorial Caminho 2001, s. 455-502. Zob. również reprint kursu dialektyki arystotelesowskiej: Pedro da Fonseca, *Instituições Dialécticas. Institutionum Dialecticarum libri octo*, Coimbra: Universidade de Coimbra 1964.

św. Tomasza /† 1644/¹², czy wreszcie kursy Manuela de Góis /† 1597/¹³, *Disputationes metaphysicae* Pedro Hurtado de Mendoza /† 1651/¹⁴ i *Disputationes metaphysicae* /1597/ F. Suáreza stanowią wzorcowe i imponujące przykłady pisania szkolnych kursów filozoficznych. Dzieło F. Suáreza – w istocie dzięki charakterystycznej budowie w formie kwestii i przekraczaniu tradycyjnej wykładni problemów filozoficznych – zadośćuczyni coraz większej ówczesnie potrzebie utworzenia systematycznego kursu metafizyki¹⁵.

Z początkiem XVII wieku ukształtowały się dwa wzorce interpretowania arystotelizmu tomistycznego: jezuicki (tomizm zmodernizowany) i dominikański (tomizm kanoniczny)¹⁶. W rezultacie dominikanie przyjmowali poglądy Akwinaty w sposób bezkrytyczny (*ad literam*), natomiast Zakon Towarzystwa Jezusowego, choć uznający św. Tomasza za doktora swojego zakonu¹⁷, okazał się bardziej krytyczny i dyskusyjny (*quaestiones disputatae*) w strukturze problemowej w stosunku do dzieł Akwinaty. Jednym z wielkich protektorów filozofii tomistycznej tego okresu był papież Pius V, a jej rzecznikiem słynny Dominik Báñez /† 1604/¹⁸. Pomimo wyraźnych przemian, jakie zaszły w zakresie uprawiania filozofii na przełomie Średniowiecza i Renesansu, do połowy XVII-ego stulecia w dalszym ciągu wyrażano głębokie zainteresowanie twórczością Stagiryty, interpretowanego w duchu filozofii tomistycznej.

Teoretyczne przesunięcie paradygmatów w filozofii nowożytnej dokonuje się z jednoczesnymi próbami zmiany metod filozofowania, co jest widoczne zwłaszcza wśród autorów scholastycznych, a wraz z rozwojem nowożytnych i oświeceniowych orientacji z

¹² Zob. Ioannis a Sancto Thoma, *Artis logicae secunda pars*, Alcalá 1632. Inne wydania: Ioannis a Sancto Thoma, *Ars logica secunda pars*, Madrid: Thomas de Saria 1640; Tenże, *Cursus philosophicus thomisticus*, t. 1, *Ars Logica*, Parisiis: L. Vivès 1883; Tenże, *Cursus philosophicus thomisticus*, t. 1, *Ars Logica*, Taurini: P. B. Reiser 1930 (wydanie najbardziej dostępne). Zainteresowany czytelnik winien skorzystać z dokumentu opracowanego przez benedyktynów z Solesmes: *Editorum Solesmensium Praefatio*, zob. *Cursus theologicus prima pars tomus primus*, Paris: Solesmes 1931 (w dalszej części jako „Solesmes 1931”), w którym znajdzie wiele szczegółowych informacji na temat życia Jana od św. Tomasza i jego filozofii. Ponadto dzieło zawiera osiem apendyksów, epilog, *Index materiarum* czy *Index onomasticus virorum, locorum, operum*. Godnym polecenia jest także dokument *Solesmensium Editorum Praefatio in Tomum Secundum* z paryskiego wydania *Cursus theologicus* z 1934 i *Solesmensium Editorum Praefatio in Tomum Quintum* również z paryskiego wydania *Cursus theologicus* z 1964.

¹³ Zob. Manuel de Góis, *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, in duos libros de Generatione et Corruptione, Aristotelis Stagiritae*, Conimbricae: Ex Officina Antonii a Mariz 1597 i Manuel de Góis, *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima, Aristotelis Stagiritae*, Conimbricae: Typis et expensis Antonii a Mariz 1598.

¹⁴ Zob. Pedro Hurtado de Mendoza, *Disputationes metaphysicae*, Lugundi 1624.

¹⁵ Por. A. Aduszkiewicz, *Od scholastyki do ontologii*, Warszawa 1995, s. 20.

¹⁶ Por. J. Czerkawski, *Arystotelizm na wydziale sztuk Uniwersytetu Krakowskiego w XVI i XVII wieku*, w: *Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVIII wieku*, pod. red. L. Szczuckiego, Wrocław 1978, s. 75; J. Czerkawski, *Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku*, w: *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, pod red. S. Swieżawskiego i J. Czerkawskiego, Lublin 1978, s. 274; M. Borzyszkowski ks., *Suárez a św. Tomasz z Akwinu – przegląd literatury filozoficznej*, w: „Roczniki Filozoficzne” (1964):2, z. 1, s. 117.

¹⁷ F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 368.

¹⁸ Por. J. Krasieński, *Bañez, Vanez, Benez, Domingo*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. I, Lublin 1985, kol. 1301.

wyraźnym odejściem od metafizyki i scholastycznej teorii poznania. Zawieszenie scholastycznej refleksji w formie komentarza tekstu – stanowiącego w Średniowieczu punkt odniesienia wszelkiej refleksji filozoficznej i teologicznej – prowadzi do powstania nowych kierunków (np. mentalizm, subiektywizm kartezjański) i rozwinięcia filozofii transcendentalnej, filozofii metody oraz dyskursu filozoficznego i hermeneutyki. „Rozum filozoficzny” nowych czasów, pominawszy średniowieczną ontologię bytu i egzystencjalną metafizykę, wydaje się dokonywać samodeskrypcji własnej aktywności w obszarze intencjonalnej sfery poznania¹⁹. Budowę systemów filozoficznych – zwłaszcza po R. Descartesie /† 1650/ – zaczęto opierać na analizie struktur poznania, myślenia, nie zaś bytu, sprowadzając przedmiot poznania do treści podmiotowego aktu poznawczego (np. kantowskie formy zmysłowości). Ponadto zmiana perspektywy ontologicznej w obrębie metafizyki – z orientacji egzystencjalnej (tomistycznej) na tendencję zmierzającą w kierunku esencjalizacji refleksji nad bytem, przyznającej priorytet „istocie” względem „istnienia” – jest sugestywnym znakiem końca scholastyki tradycyjnej. Wyeksponowanie tego ostatniego rozróżnienia podkreśla zasadniczą odmiennność metafizyki tomistycznej w stosunku do wszystkich innych, opozycyjnych koncepcji. Tendencja ta zaznaczyła się już wcześniej, przede wszystkim dostrzega się jej obecność w stanowisku Awicenny /† 1037/, Dunsza Szkota /† 1308/ czy nominalistów Roscelina z Compiègne /† ok. 1125/ i Wilhelma Ockhama /† 1350/²⁰. Niemniej ten charakterystyczny schemat odstąpienia od klasycznego wzorca uprawiania metafizyki na rzecz koncepcji esencjalistycznej, a wręcz transcendentalnej, znajduje odzwierciedlenie w metafizyce prezentowanej przez Franciszka Suáreza /† 1617/, Piotra da Fonsekę /† 1599/, Dominika de Soto /† 1560/, a nawet dominikanów Johanna von Sterngassen’a /† 1327/ i Hervaeusa Natalis /† 1332/, autora traktatu o pierwszych zasadach poznania (*De cognitione primi principia*) i drugich intencjach (*Tractatus de secundis intentionibus*)²¹.

¹⁹ Por. W. Kneale, *Intentionality and Intensionality*, w: „Aristotelian Society Supplementary Volume” (1968):42, s. 73-90; E. J. Ashworth, *Language and Logic in the Post-Medieval Period*, ed. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston 1974. Więcej na temat klasycznego rozumienia „intencjonalności” zob. *Ancient and medieval theories of intentionality*, ed. Dominik Perler (Colección: Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters), Leiden-Boston: Brill 2001.

²⁰ M. Grabmann, *Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*, w: *Mittelakkerkuchens Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, München 1926, s. 517-524.

²¹ *Tamże*. Zagadnienie esencjalizmu M. Grabmann sytuuje na tle sporu o kategorię różnicy między „istotą” a „istnieniem” (*distinctio realis, distinctio modalis* czy *distinctio rationis*). Jednocześnie ukazuje kontekst historyczno-analityczny tego fundamentalnego dla metafizyki F. Suáreza problemu. Transcendentalną wykładnię bytu u F. Suáreza w sensie nowożytnym, ujętą na tle tradycji, przedstawia również Rolf Darge. Zob. R. Darge, *Suárez’ transzendentalne Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, Leiden-Boston: Brill 2004.

Zmianę paradygmatu filozofowania dostrzega się również w kontekście innego, równie zanaczącego rozróżnienia. Mianowicie w rozumieniu nowożytnej konfrontacji „rozumu” z „wiarą”, „filozofii” z „teologią”. Jest to jedno z najistotniejszych wydarzeń w historii przemian kulturowo-filozoficznych. Zmiana sposobów myślenia w ramach konfrontacji, jaka nastąpiła w tym czasie, sprawiła, że świat do dnia dzisiejszego zdaje się ponosić konsekwencje tych przemian. Ograniczyły one dialog między wiarą a rozumem, podporządkowując poznanie obiektywnym normom rozumowym, które poprzez zjawiska weryfikują działalność poznawczą. Charakterystyczne w wieku XVII prądy intelektualne, zwłaszcza tendencje anty-dogmatyczne oraz poszukiwanie niczym nieograniczonej wolności rozumu zakorzeniły się w umysłowości następnych pokoleń, ujawniając się w wielu dziedzinach życia. Zarzucono przede wszystkim przeświadczenie, zgodnie z którym prawdy wiary stają się prawdami poznawalnymi przez refleksję filozoficzną, nadającą nowy sens poznaniu i naszym pytaniom. Jednakże myśl Średniowiecza i tradycja scholastyczna daleka była od ograniczania autonomii rozumu. Wyrastała z założenia, że to, co posiada wymiar intelektualny, wcześniej posiada wymiar duchowy: „wierzę, aby zrozumieć” (*credo ut intelligam*).

W swojej genezie scholastyka narodziła się z dokonanej przez Boecjusza na przełomie V i VI wieku syntezy grecko-rzymskiej filozofii racjonalistycznej i judeo-chrześcijańskiej wiary, a jej ostateczny kres (III etap scholastyki) przypada na pierwszą połowę XVII wieku²². Jest to schyłek arystotelizmu chrześcijańskiego w wersji tomistycznej, reprezentowanego przez filozofów i teologów iberyjskich. Charakterystyczna dla średniowiecznej scholastyki formuła *fides querens intellectum* („wiara poszukująca zrozumienia”), sugerująca przenikanie rozumu w prawdy wiary, obrazuje ducha epoki zarówno przełomu Starożytności i Średniowiecza, jak i tomizmu w dobie Średniowiecza i Odrodzenia. O ile w czasach Boecjusza dopiero rodzi się pewien typ filozofowania łączącego wiarę z rozumem, o tyle w twórczości Suáreza owa dążność do racjonalizacji wiary, uszeregowana w doskonały system prawd metafizycznych, przy tym zachowująca wszelkie cechy średniowiecznej nauki – ukazuje już fundamentalną zgodność religii chrześcijańskiej z roszczeniami rozumu, a co najmniej niesprzeczność między *fides et ratio*. Prymat ideologiczny chrześcijaństwa został dzięki iberyjskim filozofom utrzymany. Bądź co bądź filozofia F. Suáreza nie deprecjonuje nowożytnego ideału człowieka i jego humanistycznej rewindykacji do autonomicznej aktywności poznawczej (bez wsparcia Objawienia). Wyrasta z przeświadczenia o istnieniu metafizycznej podstawy mogącej posłużyć do reinterpretacji i nieustannego weryfikowania

²² J. Domański, *Scholastyka*, w: „Studia Filozoficzne” (1989):279, z. 2, s. 5.

zasad rozumu nie odwołującego się do wiary. „Rozumu” będącego symbolem Nowożytności i Oświecenia.

Epoka XVII/XVIII wieku to także zjawisko kulturowe, w którym przeważają już nowe prądy Renesansu. Dostrzega się wartość poznawczą nauk empirycznych i matematyki oraz przyznaje się ważną rolę epistemiczną innym naturalnym czynnikom poznawczym, w tym docenia się „sprawdzalność” (weryfikację, eksperyment). Dostrzega się znaczenie intersubiektywnej komunikacji między dziedzinami wiedzy. Idealem poznania racjonalistycznego staje się poznanie naukowe, które znamionuje antropologiczne podejście do człowieka, a jego zaprzeczeniem „naiwna wiara”, dogmatyzm, mistycyzm. Można tu mówić o przejściu od *scientia contemplativa* do *scientia activa et operativa*, od θεωρία do πράξις. Znalazło to dobitny wyraz w pochwaleniu form życia doczesnego, np. już u odkrywcy Cicerona Coluccio Salutatiego /† 1406/ (*De nobilitate legum et medicinae*) czy włoskiego humanisty Pandolfo Collenucciego /† 1504/, który obalał doniosłość wiedzy spekulatywnej i metafizycznej twierdząc, iż filozofia wyrasta raczej z życia niżeli z kontemplacji (*vita philosophum facit, non doctrina*). W szerszym znaczeniu, główną rolę w ludzkim działaniu i poznaniu przyznaje się rozumowi, w tym rozumowi praktycznemu, a podstawowym wyróżnikiem człowieczeństwa nie jest już odwoływanie się do czynników nadprzyrodzonych, szczególnie silnie odczuwanych w Średniowieczu, i definiowanie bytu ludzkiego w horyzoncie zależności Bóg/człowiek, lecz działalność człowieka z wszelkimi przejawami jego racjonalności. Rozumność zostaje uznana za jedyne i całkowicie autonomiczne źródło wiedzy w rozwijającej się nowej umysłowości Zachodniej Europy. Nie kwestionuje się już wartości doświadczenia zmysłowego, które niegdyś ograniczone było przez prymat wiary nad rozumem, bodaj najistotniejszy aspekt dywergencji Średniowiecze/Nowożytność. Zaczyna dominować przeświadczenie o całkowitej racjonalizacji życia i myślenia, o możliwości stworzenia wiedzy „pewnej” i „wyraźnej”, oraz całkowitej metody poznawczej mogącej posłużyć do holistycznego opisu świata i kompleksowego ujęcia wszelkiej rzeczywistości człowieka o charakterze racjonalnym (*mathesis universalis*)²³. Wychodzi się z założenia, że wszystkie obszary wiedzy da się ostatecznie sprowadzić do aktywności intelektualnej. Świadoma i celowa działalność człowieka w polu nauki zostaje nakierowana na

²³ Tę naukową i filozoficzną rewolucję XVI i XVII wieku w sposób dobitny ukazuje Alexandre Koyré. Przedstawił on kontekst tych przemian na gruncie kosmologii, w której wskazuje na przejście z orientacji antropocentrycznej (greckiej i średniowiecznej) na heliocentryczną (renesansową i postrenesansową) oraz współczesną. Jednocześnie dostrzega wyraźną zmianę wzorców myślenia z teologicznego na mechaniczne myślenie przyczynowo-skutkowe. Por. A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przeł. O. Kubińska, W. Kubiński, Gdańsk 1998. Na temat *mathesis universalis* zob. R. Palacz, *dz. cyt.*, rozdz. 5 („Początki *mathesis universalis*”), s. 193-221.

przekształcenie dotychczasowych paradygmatów myślenia o rzeczywistości w aspekcie religijnym i przystosowania ich do potrzeb ludzkiej racjonalizacji. Na tworzenie człowieka nowej świadomości (*homo novus*), nowych wartości, zwłaszcza materialnych i umiejętności praktycznych (*homo oeconomicus*). Wszystko to nie pozostaje bez wpływu na budowanie nowych koncepcji filozoficznych (odmiennych od scholastyki), w których dostrzega się wzrost zainteresowania nowymi formami komentarza, obcymi językami (*homo trilinguis*: ideałem humanistycznym Renesansu była biegła znajomość trzech języków), polemiką, nowymi formami stylu literackiego, sztuką plastyczną. Warunkuje to również emancypację nauk szczegółowych (parcelację dziedzin wiedzy), rozwój tendencji przyrodznawczych, nauk humanistycznych (*studia humaniora*), głównie gramatyki i retoryki, czy nade wszystko rozwój krytycyzmu filozoficznego. Nie ulega wszakże wątpliwości, że humaniści Renesansu i post-Renesansu mieli nastawienie antyklerykalne²⁴. Nieuniknioną konsekwencją stała się nieskrywana pogarda dla dorobku scholastyki i eksponowanie prymatu wartości materialistyczno-empirycznych nad duchowymi. W końcu zrelatywizowało to prawdę w klasycznym rozumieniu i tradycyjne wartości.

W tym samym czasie obserwuje się pewną szczególnie wyraźnie wzrastającą ateistyczną tendencję o zasięgu nie tylko filozoficznym, ale kulturowo-społecznym, która przetrwa do czasów współczesnych pod późniejszą nazwą „tendencji post-oświeceniowej”. Chodzi tu zwłaszcza o rozkwit renesansowego humanizmu antropocentrycznego, pojawiającego się w różnych postaciach: scjentystyczno-ewolucyjnej, demoliberalnej, mieszczańskiej, obywatelskiej czy późniejszej oświeceniowej²⁵. Ta wyraźna tendencja antropologiczna będzie w wieku XIX towarzyszyć wielu koncepcjom, znajdzie swoich zwolenników w osobie Pierre’a Drieu La Rochelle /† 1945/ – francuskiego pisarza, libertyna i dekadenta bliskiego surrealizmem, zwolennika ekspansjonistycznej polityki nazistów. Stała się również fundamentalną podstawą antychrześcijańskiej koncepcji „nadczołowieka” (*Übermensch*) w filozofii Friedricha Nietzschego /† 1900/.

Na przełomie Renesansu i Nowożytności te wydarzenia są nadzwyczaj istotne i w następstwie zdają się mieć bezpośredni związek z czasami Wielkiej Rewolucji Francuskiej z 1789 roku, która przyczyniła się do rozpowszechnienia idei antropocentryzmu, racjonalizmu, materializmu, oraz antyidealizmu. Niestety, świat, który nastał po tym okresie, nie był już taki

²⁴ W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, przeł. J. Mach, Łódź 1985, s. 14-15.

²⁵ W sprawie rozwoju humanizmu renesansowego zob. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. 2, przeł. S. Łypaciewicz, Warszawa: PAX 1960, s. 133-152; Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa: PWN 1989, rozdz. 2 („Humanizm obywatelski”); *Renaissance Humanism*, red. A. Rabil Jr., Philadelphia 1988.

sam, jakim był sto lat wcześniej, mimo iż Napoleon Bonaparte na krótko przywrócił złudzenie stabilizacji politycznej, kulturowej i religijnej (do czasu zakończenia ery napoleońskiej w 1815 r.). Francja, która do niedawna stanowiła bastion katolicyzmu, uznawana za „najstarszą córę Kościoła”, wkrótce stała się „świątynią rozumu” i przerodziła w enklawę wolnomyślicieli, antyklerykałów, gnostyków, libertynów i ateistów. Rewolucja wprowadziła straciła swój pęd (jako reforma polityczna), lecz jej antyreligijny i antyidealistyczny duch pozostał nadal żywy. Można zatem uznać, że idee Rewolucji Francuskiej przyczyniły się poniekąd do zmiany paradygmatów myślenia i rozpoczęły proces wielkiej zmiany obyczajów, w którym istota opierała się na wynajdywaniu niezliczonych sposobności, również w filozofii, by zdeprecjonować duchowy dobrobyt Średniowiecza i ogłosić triumf rozumu nad dogmatem i „zabobonem”. Nie ulega wątpliwości, że filozofia i teologia scholastyczna wydawała się ówczasie być stroną broniącą.

Są to ponadto czasy wielkich odkrywców Johanna Keplera /† 1630/, Galileusza /† 1642/, duńskiego astronoma Tychona Brahego /† 1601/, ducha K. Kolumba /† 1506/, które uczyniły ich zwiastunami nowych idei, będących zapowiedzią niespokojnych, odkrywczych czasów rozwoju badaczy nowożytnych. Wiązało się to z wyraźną zmianą sposobu widzenia oraz wartościowania metod dochodzenia do prawdy o człowieku, rozumieniem sensu jego istnienia, a przez to dochodzenia do silnego przekonania o relatywizmie rzeczywistości i aktywnej roli podmiotu w nadawaniu nowych sensów prawdzie. Ta dynamiczna kreatywność rozumu naturalnego doprowadziła do podważenia dotychczasowych Boskich fundamentów wiedzy, nie dając w zamian niezachwianej pewności w nowych, pozbawionych Boskiej inspiracji systemach poznawczych. Równocześnie bowiem proces ten zdawał się prowadzić do „gmatwaniny nowoczesnych słów i metod, wśród których dobrze znane pojęcia jak: łaska, grzech, zbawienie, stały się pustymi frazesami” (Ulrich Lange). Innymi słowy, chodzi o kierunek wyznaczany przez „rozum naukowy”, od czasów Dawida Hume’a /† 1776/ opierający się na nominalizmie empirycznym, jak również czerpiący inspirację z Comte’owskiej nauki i myśli Kantowskiej²⁶. W aspekcie teoriopoznawczym chodzi więc o zawężenie realno-metafizycznych treści poznawczych do danych empirycznych i ograniczenie poznania do sfery podmiotu²⁷, natomiast w sensie ideologicznym o odrzucenie treści religijnych.

²⁶ „Comtowski <<etap pozytywny>> rozwoju ludzkości, rozpoczynał się w czasach naukowego przełomu XV i XVI wieku, wszystko co go poprzedzało należało, zdaniem tej historiografii, do teologicznych czy metafizycznych ujęć, do <<ciemnych wieków>> niegodnych człowieka nowożytnego” (W. Skoczny ks., *Tradycja a nauka*, w: *Tradycja w Kościele* (Materiały z sympozjum), pr. zb., Kraków 1994, s. 17).

²⁷ M. A. Krapiec OP, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 9.

Z wiekiem XIX mechanistyczny model wiedzy przekształcił się w pozytywistyczny ideał nauki, odznaczający się metodologicznym kryterium indukcji i uogólnianiem faktów empirycznych. Krytyczny racjonalizm i indukcja posiadały niekwestionowaną przewagę nad filozofią teoretyczną czy religią. Tego rodzaju rozumowanie, ukazujące rolę doświadczenia, faktu empirycznego, zaprezentował Karl Popper /† 1993/ w *Logik der Forschung*, wywodzący się z kręgu racjonalistów krytycznych neopozytywizmu (S. F. Barker, P. K. Feyerabend, N. R. Hanson, I. Lakatos, J. Agassi, H. Albert, W. W. Bartley, J. Bartley, J. Giedymin, J. Kmita²⁸). Wprowadzając nowe środki weryfikacji naukowej („falsyfikacja”/„doświadczenie”/„konfirmacja”) jako niewzruszone fundamenty wiedzy postulował sprawdzalność założeń nauki. Jego metodologię, która ostatecznie kwestionowała historyczne uwarunkowania – zawężając wyjaśnianie do sfery podmiotu, nierzadko subiektywnej, przy czym nie gwarantowała pewności w uzasadnianiu nowych teorii i faktów doświadczenia, lecz jedynie służyła do obalania hipotez – zastąpił Thomas Kuhn /† 1996/. Swój projekt rewolucji naukowej, opartej na uwzględnianiu w nauce zarówno metodologii, jak i czynników psycho-socjologicznych (przekonań, sfery opiniotwórczej, światopoglądowo-kulturowej), przedstawił w 1962 w głośnym dziele *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago). Wspomnianego rozwoju wiedzy nie sposób jednak zrozumieć bez uwzględnienia wydarzeń rzeczywistości historycznej przełomu XVI i XVII wieku, które zepchnęły ruch scholastyczny na plan dalszy. Bezradność scholastyki, która współkształtowała oblicze duchowe świata, wobec ofensywnego rozwoju nauki wydaje się mieć wymiar ogólnodziejowy. Dynamiczna potęga i nowe, moralnie obojętne oblicze nauki nowożytnej zdawały się konstituować nowy, świecki charakter ogólnoludzkiej cywilizacji. Uformowały nowe sposoby zachowań szerokich warstw społecznych. Specyfika tych przemian wpłynęła na wartości duchowe świata, zrelatywizowała pojęcie „prawdy”, zwłaszcza prawdę Bożą o przeznaczeniu człowieka (odnoszącą się do całej rzeczywistości), do sytuacyjności, mniemań, teorii naukowych, interesów i nastrojów społecznych. Jednym słowem, zdeprecjonowała w skali społeczno-kulturowej wartość przekonań cywilizacji chrześcijańskiej. Rewolucja kulturowo-naukowa Nowożytności, która dokonała się za sprawą przewrotu w myśleniu, zamiast umacniać, kwestionowała nienaruszalność prawd wiary, zwanych dogmatami, zwłaszcza całkowicie zmieniła rozumienie prawdy, która stała się wartością relatywną sądu.

Z jednej strony, jest to obraz wielkości rozumu depopularyzującego wiek ducha, rozumu ignorującego depozyt wiary, niepokornie nastawionego na przenikanie wszelkich

²⁸ Por. S. Kamiński ks., *Metoda i Język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, w: *Pisma Wybrane*, t. 3, Lublin 1994, s. 394.

tajemnic i krytycznie dystansującego się szczególnie wobec prawd wiary chrześcijańskiej, z drugiej – przejaw siły, jak gdyby Hegłowskiego „Ducha Dziejów”. W okresie Renesansu obserwujemy przeformułowanie paradygmatów filozoficznych i moralnych, jak również wprowadzenie nowych, zgodnych z umysłowością Czasów Nowożytnych. Jest to wiek potęgi rozumu. Dotychczasowy akcent teocentryczny kultury chrześcijańskiej przerodził się wraz z epoką Renesansu w świat wartości antropocentrycznych, sprzyjających bardziej „kultowi człowieka” niżeli upowszechnianiu chrześcijańskiego ideału życia i mądrości. Poza tym są to czasy ekspansjonizmu przyrodoznawstwa i pierwszych przejawów kształtowania się cywilizacji technicznej. Czasy postępu i tworzenia się mechanistycznego modelu nauki, nowego podejścia do badań nad przyrodą. Na wartości zyskuje metoda eksperymentalna i podejście wyjaśniająco-interpretacyjne, w odróżnieniu od definicyjno-istotowego (metafizyka arystotelesowsko-tomistyczna). Mówi się o ewolucji antropologicznej. Podejście to inspirowało filozofów o empirystyczno-metodycznym nastawieniu. Przykładem może być szkoła empirystów brytyjskich (J. Locke /† 1704/, G. Berkeley /† 1753/, D. Hume /† 1776/), dla której podstawowym fundamentem nauki było założenie, iż bogactwo i różnorodność naszej wiedzy uzależnione są od zbioru danych empirycznych, które stanowią przedpredykatywną, obiektywną informację naukową, od której rozpoczyna się aktywność poznawcza umysłu. Zasadnicze wątki empiryzmu można już odnaleźć w *Novum Organum* z 1620 roku lorda kanclerza Francisa Bacona /† 1626/, który ze szczególną starannością wyznacza nową strategię postępowania badawczego; krytycyzm badawczy i połączenie indukcji naukowej z weryfikacją eksperymentalną. Należy uwzględnić także dzieło *Astronomia Nova* z 1609 roku Johannes Keplera /† 1630/, następcy wielkiego duńskiego astronoma żyjącego przed wynalezieniem teleskopu – Tychona de Brahe /† 1601/. W swoim dziele Kepler nie tylko przedstawił prawidłowe prawa ruchu planet, których hipotetyczny opis nakreślił w *De revolutionibus orbium caelestium* Mikołaj Kopernik /† 1543/, ale wprowadził mechanikę (eksperyment połączony z wiedzą matematyczną) w nowe czasy. Okazało się to niezwykle ważnym wstępem do powstałej w sto lat później syntezy I. Newtona /† 1727/, który prawa bezwładności, empiryczne prawa ruchu planet uznał za zasady niedowodliwe.

Wiek XVII był rozwojową epoką, czasem rewolucji naukowych, kształtowaniem się metod eksperymentalnych, nowych nauk szczegółowych: mechaniki, dynamiki, botaniki, anatomii, morfologii, zastosowaniem metod matematycznych do pomiaru, narzędzi i maszyn²⁹. Był bodaj najbardziej zaznaczającym się okresem przemian po upadku świata *Christianitas*. Zaowocował wielkimi odkryciami, które okazały się mieć bardzo istotny wpływ na dalszy

²⁹ Więcej na ten temat zob. A. C. Crombie, *dz. cyt.*, cz. II („*Rewolucja naukowa w XVI i XVII w.*”), s. 153-348.

przebieg powstawania cywilizacji industrialno-przemysłowej i przemiany życia ludzkiego, stanowiąc już pewną prefigurację idei systematycznego pogłębiania wiedzy o rzeczywistości³⁰. Poprzez kulturowe usankcjonowanie tej idei uczyniono największy postęp. Przełom objął prawie wszystkie dziedziny życia, nie tylko filozofię. Ta, choć odmieniona w duchu materialistycznym, nadal pozostawała „milczącą królową nauk”. Rozwój przyrodoznawstwa oraz zmiana paradygmatów myślenia głęboko przekształciły również struktury socjalne. Epistemologiczna triada materializm-subiektywizm-empiryzm pozwoliła nowożytnej nauce – zgłaszającej roszczenia do prawdy bezwzględnej – zastąpić wiarę, a wraz z tym doprowadzić do dezintegracji scholastyki.

Dni mądrości scholastycznej zdawały się wówczas policzone. Ducha czasu określały racjonalizm i anty-idealizm. Jedynie bodaj wielkie miasta Półwyspu Iberyjskiego, jak Salamanca, Coimbra i Alcalá, które były świadkami zachodniego triumfu rozumu nad dogmatem, przeżywały jeszcze odnowę Kościoła i odrodzenie jego scholastycznej doktryny. Wydaje się, iż ta ewolucjonistyczna tendencja była naturalną konsekwencją autonomicznej aktywności „rozumu naukowego” (z wyłączeniem Objawienia/sfery *sacrum*). Od czasów Renesansu zorientowanego na autodeifikację i podnoszenie siebie do rangi Boga, na definiowanie wszystkiego jedynie w kategoriach rozwoju cywilizacji i pragmatyki życia codziennego człowieka (*homo oeconomicus*), z pominięciem nadprzyrodzoności. Jest to tendencja „czysto przyrodnicza”, redefiniująca w kontekście przemian kulturowo-społecznych nie tylko kontekst prawd religii chrześcijańskiej, ale także scholastyczne pojęcia metafizyki „prawdy”, „wolności”, „sprawiedliwości”, a nawet „zła”, zubożona zwłaszcza na istnienie wyższych prawd teologicznych.

Wzmoczone badania na gruncie przyrodoznawstwa, w tym przede wszystkim wzrost zainteresowania nowożytną nauką i ówczesną filozofią kultury zmienia horyzont rozumienia

³⁰ Największe odkrycia XVI wieku należały do Leonarda da Vinci w dziedzinie fizyki, jak również Galileusza, Keplera, Tychona de Brahe i Kopernika w dziedzinie astronomii, natomiast w dziedzinie medycyny do Paracelsusa i francuskiego chirurga Ambrożego Paré. Z kolei pośród najważniejszych wydarzeń XVII wieku należy wyszczególnić między innymi: Odkrycie „magnetyzmu ziemskiego” przez Williama Gilberta w 1600 roku, nadwornego lekarza królowej Elżbiety I, skonstruowanie w 1606 lunety przez holenderskiego okulistę Hansa Lippersheya, zbudowanie w 1611 astronomicznego teleskopu przez Keplera, odkrycie w 1614 logarytmów przez szkockiego matematyka Johna Napiera (a w 1600 tabliczki mnożenia), odkrycie w 1603 „elektryczności” i indukcji magnetycznej przez Williama Gilberta. Tego samego roku angielski lekarz William Harvey odkryje podwójny obieg krwi, a w roku 1637 Kartezjusz zapoczątkuje geometrię analityczną. W 1643 jeden z uczniów Galileusza, włoski fizyk i matematyk Ewangelista Torricelli zbuduje pierwszy barometr rтёciowy, a w 1668 Isaak Newton skonstruuje teleskop zwierciadlany do obserwacji gwiazd, natomiast w 1687 ogłosi on swoje przełomowe dzieło *Philosophiae naturalis principia mathematica*, co też przyczyni się do wzmocnionych badań na gruncie fizyki i kosmologii. W 1642 Błażej Pascal wynajdzie arymometr do mechanicznego dodawania liczb, a w 1660 ogłosi teorię równomiernego rozchodzenia się ciśnienia w cieczy. W 1666 Gottfried Wilhelm von Leibniz udoskonali maszynę do czterech działań. W roku 1690 francuski fizyk, konstruktor i wynalazca Denis Papin zbuduje pierwszy „kociołek parowy”. W tym samym stuleciu założono również słynne obserwatorium astronomiczne w Greenwich /1675/.

wielu pojęć i wartości. XVII-wieczna filozofia kultury stanowi prefigurację XIX-wiecznej antropologii, która bierze swój początek z nauk Poula Broco, założyciela pierwszego Towarzystwa Antropologicznego w 1859. Można zauważyć, iż pierwsze badania antropologiczne i etnologiczne pojawiają się już w starożytnych pismach Herodota i Hipokratesa. Niemniej antropologia humanizmu renesansowego stanowiła *loci communis* literatury humanistycznej. Była traktowana jako klucz do humanizmu. Dla przykładu można wspomnieć średniowieczne pojęcie „zła”, którego teologiczną manifestacją w minionej epoce w wymiarze realnym był diabeł czy demony. Te ostatnie coraz częściej uważa się za mitologiczną fantasmagorię, a samo pojęcie „diabła” („czyste zło”) czy religię za sztuczny wytwór historii, w każdej z kultur rozumiany inaczej. Nie ma mowy o Objawieniu, odchodzi się od interpretacji religijnej bądź dogmatycznej wszelkich pojęć i wartości. Oczywiście asumpt do zajmowania takiego stanowiska daje zarówno lektura książek o zabarwieniu humanistycznym, jak i laicyzowanie się świata kultury społecznej. „Diabeł” czy pojęcie „zła” staje się umowną nazwą nadawaną czemuś, co dotychczas miało teologiczny charakter. Z rozwojem ponowożytnych studiów antropologiczno-etnologicznych wprowadza się kryterium zróżnicowania kulturowego, na podstawie którego przyjmuje się, że „diabeł” czy „zło” inaczej pojmowano w kulturach archaicznych (gnoza perska, irańska, sumeryjska, asyryjsko-babilońska), inaczej pojmowali to Grecy, Rzymianie, Etruskowie, a jeszcze inaczej przedstawia to kultura judaistyczna i chrześcijańska. Niewątpliwie takie podejście tylko oddala interpretację religijną „zła”, a wprowadza w jego rozumienie czynnik kulturowo-psychologiczny i poniekąd deprecjonuje wartość objawieniowo-nadprzyrodzoną samej religii. Wraz z rewizją aksjologiczną wielu pojęć przyjmuje się stanowisko, zgodnie z którym moralność i wyznawanie wiary jest relatywnie i kulturowo zróżnicowane oraz obiektywnie nieobowiązujące, w konsekwencji przeczy się wszelkiej transcendencji i istnieniu Boga chrześcijan³¹.

Przeformułowanie paradygmatów na przełomie XVI/XVII wieku, które przeniknęło dogłębnie Zachód, można również nazwać rewolucją kulturalną. Doktryny te pojawiły się wprawdzie w sprzysiężeniu z „rewolucją przemysłową” i tendencjami empiryczno-materialistycznymi, ale wydaje się, jakby w istocie zmierzały jedynie do pozbawienia człowieka wszelkiej formy transcendencji, która stanowiła podstawę cywilizacji poprzednich. Stanowiło to jakby próbę ustanowienia poprzez rewolucję kulturalno-filozoficzną prawdziwej anty-religii: racjonalizmu i materializmu (empiryzmu poznawczego). Anty-religii, która od

³¹ Więcej na temat form manifestacji demonów i zła od czasów starożytnych aż po teraźniejszość zob. A. M. di Nola, *Diabeł*, przeł. I. Kania, Kraków: Universitas 2001; M. Ludwin, *Diabeł w legendzie i literaturze*, przeł. J. Illg, Kraków: Znak 1999.

czasów Nowożytności zdaje się systematycznie dezintegrować tradycję chrześcijańską i jej moralność. Odrzuca ona w sferze epistemologicznej charakterystyczne dla scholastyki fundamenty poznania metafizycznego, będącego wszakże integralną częścią intelektualnej doktryny Kościoła i świata *Christianitas*. Wbrew obiegowej opinii, przełomowość renesansowego humanizmu i nowożytnej nauki nie sprowadzała się wyłącznie do „odkrywania” kultury antycznej – znanej przecież już w Średniowieczu, czy też poszerzania perspektyw wiedzy o świecie i człowieku. Nade wszystko zmierzało to do czegoś więcej; do nadania człowiekowi i jego wytworom nowego znaczenia. Znaczenia o wyraźnym zabarwieniu świeckiego światopoglądu, odpowiadającego procesom wyzwalań się nowych dziedzin życia kulturowo-społecznego i nakierowanych na usunięcie wpływów religijnych z życia i poznania. Humanizm renesansowy był pierwszym prądem umysłowym w dziejach cywilizacji Zachodu, który zakwestionował rolę i działalność człowieka w porządku religijnym, ale i korporacyjnym. Podejście takie przyczyniło się do rozkładu tradycyjnego modelu społeczeństw organicznych, opartych na tradycji i porządku religijnym oraz stanowiło grunt pod przyszłe rozwiązania indywidualistyczno-liberalistyczne w kulturze i polityce.

W ścisłym związku do nowożytnej dekonstrukcji doktrynalnej świata *Christianitas* w aspekcie teologiczno-filozoficznym pozostaje wymiar formalnego rozbicia scholastycznej nomenklatury pojęciowej. Rezultatem zmiany paradygmatu filozofowania jest bowiem świadome izolowanie się od koncepcji scholastycznych, redukowanie subtelności aparatu językowego, a poprzez to deprecjonowanie doktryn filozoficznych. Chodzi tu przede wszystkim o metafizykę, w tym oczyszczanie z pola refleksji filozoficznej wpływów teologicznych i języka scholastyki. Jest to zarazem równoznaczne z wyraźnym zakwestionowaniem ważności studiów w obszarze eklezjologii teologicznej, stanowiącej dotychczasowy horyzont sporów teologiczno-filozoficznych oraz dziedzictwo ostatnich czternastu stuleci Średniowiecza. Szczególnym wyrazem owego izolacjonizmu jest nowożytna redefinicja podstawowych pojęć scholastyki mających genezę w tradycji arystotelizmu chrześcijańskiego. Nowożytność dystansuje się od dotychczasowych rozważań filozofii klasycznej. Przesunięcie akcentu teoretycznego – na przykład w ujmowaniu bytu z aspektu „bytowo-dynamicznego” (metafizyka) na płaszczyznę noetyczną oraz „czysto przedmiotową” – wydaje się być charakterystyczne dla ewolucji wielu pojęć na przełomie tradycji scholastycznej i Nowożytności. Rozumienie „bytu”, „inteligibilności, zwłaszcza zaś „transcendentalistów”, „esencjalności” („istotowości”)³² i „intencjonalności” w istocie zatracą

³² Więcej na temat różnicy między tradycyjnym a ponowożytnym rozumieniem „esencjalności” zob. G. Klima, *Contemporary „Essentialism” vs. Aristotelian Essentialism*, w: *Mind, Metaphysics, and Value In the Thomistic and Analytic Tradition*, ed. J. Haldane, Notre Dame 2002, s. 175-194.

źródłowe znaczenie, a pod pewnymi względami (w aspekcie czysto przedmiotowym) odżywa na nowo w filozofii Descartes'a (przedmiotowa struktura idei, tzw. „*realitas obiectiva*”)³³, Locke'a („prawdy werbalne”), Berkeleya (*esse et percipi*), Meinonga (*Gegenstandstheorie*). Jak również w egzystencjalnej nauce o przedmiotach intencjonalnych aktów świadomości E. Husserla, teorii „poznania intencjonalnego” R. Ingardena, B. Russella (teoria deskrypcji), A. Meinonga (byty „czysto-możliwe”), G. Fregego (*Sinn und Bedeutung*), H. Bergsona („pseudo-problem” zła i nicości), K. Poppera (teoria „trzeciego świata”), A. Reinacha (ontologia negatywnych stanów rzeczy)³⁴.

Zmiana paradygmatów filozofowania w myśli nowożytnej doprowadziła do reinterpretacji wielu pojęć filozoficznych, między innymi „intencjonalności”, „inteligibilności” i „transcendentalistów”. Najbardziej wymownym systemem filozoficznym, w którym dokonała się ewolucja pojęciowa, był idealizm transcendentalny I. Kanta, w duchu którego kształtowała się tradycja husserlowska i transcendentalistyczny model wiedzy. „Sam E. Husserl przez całe życie studiował i wykladał myśl autora *Krtyki czystego rozumu*, znał również ogromną literaturę neokantowską” (Rickerta, Natropa, Cassirera, Cohena), ale także przedkantowską, zwłaszcza Kartezjusza, Brentano, Lotzego, Bolzano³⁵. W Kantowskiej i Husserlowskiej refleksji transcendentalnej „transcendentalia”, które jeszcze w okresie drugiej

³³ Zagadnienie obszernie omówia Timothy J. Cronin SJ w istotnej dla tego przedmiotu badań pracy. Por. T. Cronin SJ, *Objective Being in Descartes and in Suárez*, Rome: Gregorian University Press 1966, zwłaszcza s. 14-29. Na temat struktury idei ważnych w tym kontekście zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Kęty: ANTYK 2001, s. 36 (rozumienie obiektywne idei), s. 316 (idee jako pojęcia), s. 122 (idee fikcyjne), s. 122-123 (idee wytworzone przez intelekt), s. 167-168 (idee zwodnicze). W kwestii bytów myślnych zob. Tenże, *dz. cyt.*, s. 107, 108, 134 (*ens rationis*).

³⁴ Rozumienie problematyki „intencjonalności” przez Brentana, Husserla, Fregego i Meinonga – który poprzez wprowadzenie intencji sądów zrywa z filozofią Brentana, przyjmującego jedynie istnienie przedmiotów jednostkowych – podejmuje Edward N. Zalta. Zob. Tenże, *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge: MIT Press/Bradford Books 1988, rozdz. 6 („*The Turn-of-the-Century Debate About Intentionality*”). W rozdz. 7 autor przedstawia słynne odrzucenie przez B. Russella teorii A. Meinonga zakładającej istnienie przedmiotów nie-realnych, istniejących w obrębie intencji intelektu (zob. zwłaszcza 7.1 „*Russell's Objections to Meinong's Views*” i 7.2 „*A Clear Response to Russell's Objections*”). Więcej na ten temat zob. M. Cocchiarella, *Meinong reconstructed versus early Russell reconstructed*, w: „*Journal of Philosophical Logic*” (1982):11, s. 183-214. Więcej na temat ujmowania przez Meinonga struktury poznania przedmiotowego i bytów nie-istniejących zob. D. Jacquette, *Meinongian logic: the semantics of existence and nonexistence*, Berlin: Walter de Gruyter 1996; Tenże, *Meinong's theory of defective objects*, w: „*Grazer Philosophische Studien*” (1982):15, s. 1-19; R. Grossmann, *Non-existent objects: recent work on Brentano and Meinong*, w: „*American Philosophical Quarterly*” (1969):6, s. 17-32; Tenże, *Meinong's doctrine of the „Aussersein of the pure object”*, w: „*Nous*” (1974):8, s. 67-82; J. N. Findlaya, *Meinong's Theory of Objects*, London: Oxford University Press 1983; D. M. Armstrong, *Reacting on Meinong*, w: „*Grazer Philosophische Studien*” (1995):50, s. 615-627; K. J. Perszyk, *Nonexistent Objects: Meinong and contemporary philosophy*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1993. Zob. również F. Koon, *Characterizing non-existents*, w: „*Grazer Philosophische Studien*” (1996):51, s. 163-193; G. Landini, *How to Russell another Meinongian: a Russellian theory of fictional objects versus Zalta's theory of abstract objects*, w: „*Grazer Philosophische Studien*” (1990):37, s. 93-122.

³⁵ M. Moryń, *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1998, s. 11.

scholastyki zachowały swoją niezmiennie metafizyczną wykładnię, przybierają odmienną postać rozumienia, jako aprioryczne kategorie intelektu. Porządek poznania zostaje wyraźnie przeniesiony z perspektywy ontologii bytu na płaszczyznę podmiotową. Miało to głębokie uzasadnienie w założeniach Kantowskiej koncepcji transcendentalnej krytyki poznania. Z kolei w fenomenologii E. Husserla, twórcy nowego modelu sensu i ejdetycznej nauki o aktach świadomości intencjonalnej, „transcendentalność” ma już zgoła odmienne znaczenie. Pojęcie to należy rozumieć jako określające strumień czystych przeżyć świadomości, poziom czystej subiektywności i jej wytworów. Badaniem owych wytworów czystej świadomości i stosunków, jakie zachodzą między świadomością transcendentalną, wytworem a ujmującym go aktem świadomości zajmuje się fenomenologia transcendentalna, inaczej idealizm transcendentalny w sensie Husserlowskim.

Zmiana rozumienia zarówno pojęcia „transcendentalności”, jak i „inteligibilności” dokonała się nie bez wpływu metafizyki F. Suáreza, w której wyraźnie dochodzi do zasadniczej zmiany definiowania przedmiotu metafizyki, istotnie wychodzącej naprzeciw nowym tendencjom mentalistycznym, subiektywistycznym czy transcendentalnym. Pod tym względem jego filozofię należy uznać za – być może jedyną – antycypację przyszłej „rewolucji filozoficznej”; a więc za przejście od metafizycznego ujęcia „transcendentalności” do interpretowania jej w kontekście filozofii podmiotu. Dopiero Christian Wolff rozwinął podstawowe założenia metafizyki F. Suáreza, przy czym zmodyfikował je i zbudował własny system, inspirowany równie znaczący przełom w filozofii – przejście od metafizyki do ontologii. Pozwalało to na wypracowanie uniwersalnej metody poznania (*mathesis universalis*) – na wzór XV-wiecznej *scientia universalis* (fizyka, mistyka, matematyka) – w obrębie którego mieściła się metafizyka wraz z teologią naturalną, psychologią, filozofią, kosmologią, również matematyzacja wiedzy. Uniwersalistyczny model filozofii Ch. Wolffa z twórczości F. Suáreza daje się wydobyć jedynie w zarysie, głównie w ramach budowanej przez niego podmiotowej struktury poznania intelektualnego (*natura mentis*) i rozważań dotyczących „różnicy myślniej” (*distinctio rationis*) w złożeniu bytu z „istoty” i „istnienia”³⁶.

W tradycyjnej metafizyce „inteligibilność” (*intelligibilitas*), będąca wewnętrzną prawdą bytu³⁷, jego istotnościową cechą, jako „racja dostateczna bytu” (*ratio entis*) umożliwia jego

³⁶ Więcej na temat założeń ontologii Ch. Wolffa zob. B. Paź, *Epistemologiczne założenia ontologii Christiana Wolffa*, Wrocław 2002, zwłaszcza s. 156-161. Zagadnienie przejścia między metafizyką a ontologią na przełomie XIII i XIV wieku podejmuje A. Zimmermann. Zob. A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik?: Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert; Texte und Untersuchungen*, Leiden: E. J. Brill 1965.

³⁷ S. Świeżawski, *Byt – Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków: Wydawnictwo „ZNAK” 1999, s. 207. Więcej na temat klasycznego rozumienia transcendentalistów zob. Tamże, rozdz. 6-8; S. Majdański, *Metafizyka klasyczna. Transcendentalia, konwertybilia i reduplikatywy (refleksje metametafizyczne)*, w: „Studia

poznawalność przez intelekt³⁸. Stąd mówimy, iż byt – o ile jest bytem realnym (*ens reale*) – poznaje się na mocy jego wewnętrznej inteligibilności, czy też wewnętrznej prawdziwości, racji bytu. „Inteligibilność” stanowi bowiem przedkategorialną, przedpredykatywną własność wszelkiego bytu realnego. Przysługuje mu ona w sposób ponadrodzajowy i ponadgatunkowy z racji samego istnienia, co warunkuje jego poznanie bezwzględnie prawdziwościowe. W ujęciu tomistycznym „inteligibilność” jest własnością transcendentálną bytu, niezależną od doświadczenia formą bytu, która umożliwia przeżycie poznawcze. Do najbardziej fundamentalnych transcendentaliów scholastyka zaliczała *res* („rzecz samą”), *ens* („bycie bytu”), *aliquid* („jednostkowość”), *verum* („prawdziwość”), *bonum* („dobro”), *pulchrum* („piękno”). Transcendentalia zatem należą do istotnych cech bytu, co zresztą było stanowiskiem bezspornym dla większości metafizyków Średniowiecza. W Nowożytności dokonuje się jednak zasadnicza redefinicja transcendentaliów, wprowadzając filozofię w erę nowych paradygmatów filozofowania. Przy czym dotychczasowe przekonanie o roli tradycji stanowiącej niejako podstawę intelektualnej jedności doświadczenia filozoficznego, również w średniowiecznej scholastyce, a co najmniej opieranie się na tradycyjnych poglądach i rozwiązaniach filozoficznych – zostaje w Nowożytności zawieszone³⁹. Nie uchybiając ważności tej transpozycji wartościowania i zmianie paradygmatów filozofii nowożytnej, należy zauważyć, iż próba zdeprecjonowania myśli średniowiecznej godzi jednocześnie w zasadność uprawiania samej filozofii jako nauki, pozbawiając ją czci i treści heurystycznych. Poszukiwanie w Nowożytności nowych sposobów narracji filozoficznych i prerogatyw racjonalistycznego myślenia, przy jednoczesnym odrzuceniu dobrobytu duchowego i tradycji czternastowiecznych sporów, nie może nie zawęzić pola dociekań tradycji filozoficznej. A przecież – zdawałoby się – myśl filozoficzna egzystuje koherentnie jedynie w sposób zintensyfikowany przez wartość swojej tradycji, nie zaś izolując się od niej, mimo różnic i sporów.

Z pewnością można wskazać wiele przykładów, które w dobie Renesansu wiążą się z całkowitym bądź tylko częściowym odrzuceniem spuścizny scholastycznej. W rezultacie

Philosophiae Christianae” (2000):2, s. 157-180; J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: the Case of Thomas Aquinas*, Leiden-New York-Köln: Brill 1996.

³⁸ „Inteligibilność” – w innym rozumieniu – pojawia się również w idealizmie transcendentálnym I. Kanta jako struktura ontologiczna „*noumenu*”. Wgląd w pojęcie „*noumenu*” dostępny jest jedynie poprzez ogląd „czystego intelektu” lub „podmiotu inteligibilnego”, a więc „rozumu praktycznego”. „Inteligibilność” w ujęciu I. Kanta tworzy świata czysto myślne (*intelligibile Welt*), nie-korelatywny z realnością. Jest to świat przedmiotów czysto myślowych (*intelligibile Gegenstände*).

³⁹ Temu zagadnieniu została poświęcona książka E. Gilsona *Jedność doświadczenia filozoficznego*, w której przedstawia on interpretację tradycji filozoficznej z punktu widzenia istoty filozoficznego poznania. Z książki wyłania się koherentny obraz jedności doświadczenia myślowego tradycji filozoficznej na tle sporów zarówno myśli średniowiecznej, jak i nowożytnej. Por. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, przeł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968.

odnosi się wrażenie, że charakteryzuje się to wzrostem skrywanej niechęci, która wynikała z opierania wiedzy na przesłankach nadprzyrodzonych, które wydawały się nie służyć poznaniu żadnego nowego przedmiotu filozofii bądź nie czyniły w pełni uchwytnym dotychczasowego. Wydaje się, jak gdyby do zdeprecjonowania scholastyki doprowadził nie tyle zbiór teistycznych przekonań Średniowiecza, ile fakt, iż stanowiła ona podstawową i zdogmatyzowaną formę języka, w którym wyrażało się intelektualne stanowisko Kościoła. Można odebrać wrażenie, że na przełomie XVI i XVII wieku toczyła się bitwa między teologią a nauką, idealizmem a antyidealizmem, nie zaś między uczonymi i ich teoriami. W ścisłym związku z owym imperatywem Nowożytności, w którym dochodzi do zmiany formy i treści, pozostaje wspomniane przejście w paradygmacie filozofowania od metafizycznego ujęcia „transcendentalności” do pojmowania jej w horyzoncie filozofii podmiotu.

Adekwatne uzasadnienie tego „przejścia” zostało przedstawione w badaniach prowadzonych nad filozofią I. Kanta z początkiem XX wieku przez Hansa Leiseganga. Wykazawszy bowiem wpływ tradycji scholastycznej na twórczość przedkrytyczną I. Kanta, H. Leisegang zanalizował ewolucję pojęciową w strukturze *Krytyki czystego rozumu* (*Kritik der reinen Vernunft*), która doprowadziła do ukształtowania się filozofii transcendentalnej i przyszłej fenomenologii. Przy czym wskazywał on na wyraźną zmianę rozumienia pojęć tradycyjnej terminologii. Według H. Leiseganga, którego analizy wykazują zgodność z badaniami Fabro i Angelelli’ego, punktem przełomowym Kantowskiej koncepcji wiedzy transcendentalnej jest właśnie owa redefinicja scholastycznej doktryny „transcendentalistów”, która za sprawą wpływu *Ontologii* Ch. Wolffa /† 1754/ i *Metafizyki* A. Baumgartena /† 1762/ stała się dla I. Kanta inspiracją przedkrytycznych wykładów o metafizyce. Zależność ta jest nieuniknionym efektem wczesnej dialektyki I. Kanta, którą od *Krytyki czystego rozumu* dzieli dystans jedenastu lat. Stanowiła ona zarys propedeutyczny metafizyki klasycznej, a efektem tych rozważań miała stać się dojrzała filozofia krytyczna, oparta na dedukcji czystych pojęć intelektu „logiki transcendentalnej”. W rozprawie doktorskiej z 1770 roku pt. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (*O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*) I. Kant wprowadził ustaliłą nową terminologię filozofii transcendentalnej (choć brak w niej jeszcze koncepcji „form naoczności” umożliwiających doświadczenie), niemniej jednak występuje z pozycji tradycyjnej metafizyki, zgodnie z którą istnieje możliwość rozumowego poznawania „rzeczy samych w sobie”, wydobywanych na drodze abstrakcji intelektualnej z tego, co zmysłowe⁴⁰. W *De mundi* dokonuje się wstępna

⁴⁰ Por. I. Kant, *Pisma przedkrytyczne*, przekł. zb., pod red. J. Rolewskiego, M. Żelaznego, Toruń: Wydawnictwo Rolewski 1999, s. 212-214. Zob. również I. Kant, *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*, w: Tamże, s. 139-185. Tekst źródłowy zob. I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma*

zmiana rozumienia „transcendentalności”, jak również wielu innych pojęć klasycznej ontologii; m.in.: „*mundus intelligibilis*”, „*compositum reale*”, „*sensitive cogitata*”, „*intellectualia*”, „*sensibilia*”, „*conceptus intelligibilis*”, „*idea*”, „*repraesentatio*”, „*conceptus*”, „*entia ab alio*”, „*coniunctio*”, „*sustentatio*”⁴¹. Jak pisze H. Leisegang, teoria „transcendentalistów”, w pewnej mierze także terminologia scholastyczna, została zreinterpretowana w filozofii I. Kanta, a następnie wyłożona według merytoryki jego własnych celów poznawczych⁴². Zasadnicza różnica między teorią I. Kanta a koncepcją scholastyków dotyczy zmiany płaszczyzny rozumienia transcendentalności. Otóż pojęcia transcendentalne („jedno”, „dobro”, „prawda”) traktowane były w scholastyce jako elementy esencjalne i pierwsze zasady samego bytu (*prima principia*), podczas gdy w filozofii I. Kanta (zob. *Krytyka czystego rozumu*, B102-129, A96-98) pojęcia transcendentalne pełnią wyłącznie rolę jak gdyby logicznych kryteriów i apriorycznych operatorów podmiotu poznającego⁴³. I. Kant pisał: „Twierdzę przeto: idee transcendentalne nie mają nigdy zastosowania konstytutywnego, tj. takiego, żeby przez nie były dane pojęcia pewnych przedmiotów, a gdy się je w ten sposób pojmuje, są jedynie czysto spekulatywnymi (dialektycznymi) pojęciami. Natomiast mają one znakomite i niezbędnie konieczne zastosowanie regulatywne, mianowicie [służą] do skierowania intelektu ku pewnemu celowi, z uwagi na który wytyczne wszystkich prawideł zbiegają się w jednym punkcie”⁴⁴. W innym miejscu I. Kant wskazuje na przesunięty akcent ufundowania transcendentalistów, które przekraczają granice doświadczenia zmysłowego, a jedność poznawczą czerpią z czystego intelektu: „Przez ideę rozumiem konieczne pojęcie rozumowe, któremu dokładnie odpowiadający przedmiot nie może być dany w zmysłach. Nasze obecnie rozważane czyste pojęcia rozumowe są więc ideami transcendentalnymi. Są one pojęciami czystego rozumu, albowiem traktują wszelkie poznanie

et principii, w: I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, Band III – *Schriften zur Metaphysik und Logik*, herausgegeben von W. Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1959, vs. 13-107.

⁴¹ W porządku wymienianym por. I. Kant, *Pisma przedkrytyczne*, dz. cyt., s. 139, 145, 147, 149, 164, 153, 155, 160, 155 i 166, 169, 169, 170. Zob. również wyjaśnienie tych pojęć s. 216-220.

⁴² „...Der Begriff des Transzendentalen gehört zu denen, die Kant aus dem ihm überlieferten Wortschatz philosophischer Kunstausdrücke übernommen und zum Zwecke seiner kritischen Philosophie in seinem Gedankengehalt umgeformt hat” (H. Leisegang, *Über die Bedeutung des scholastischen Satzes „Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum“ und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft*, w: „Kant-Studien” (1915):20, z. 4, s. 405). W sprawie zdeprecjonowania przez Kanta scholastycznej teorii „transcendentalistów” zob. C. Fabro, *Il trascendentale moderno e il trascendentale tomistico*, w: „Angelicum” (1983):30, s. 534-558; I. Angelelli, *On the Origins of Kant's Transcendental*, w: „Kant-Studien” (1972):63, s. 117-122; I. Angelelli, *On Transcendental Again*, w: „Kant-Studien” (1975):66, s. 116-120; N. Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1970.

⁴³ Por. W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków: ZNAK 2004, s. 200-201: „Otóż wydaje się, że podobną rolę przypisać można także transcendentalizmowi. Ale, inaczej niż u Kanta, są one zakotwiczone nie tylko w sferze rozumu. Dzięki temu mają znaczenie nie tylko regulatywne, ale i poznawcze, są bowiem warunkami możliwości wszelkiego poznania. Są one czynnikami nadającymi ostateczny sens naszym wysiłkom poznawczym (Prawda) i naszym praktycznym zachowaniom w rzeczywistości (Dobro). Mają swe zakorzenienie w intelekcie...”

⁴⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty: ANTYK 2001, A644, B672.

doświadczalne jako określone przez absolutną całość warunków. Nie są one dowolnie wymyślone, lecz są zadane przez naturę samego rozumu, a odnoszą się dlatego w sposób konieczny do całego stosowania intelektu”⁴⁵. Można stwierdzić, iż w scholastyce podmiot poznający w perspektywie wyjściowej orientował się na byt rzeczy samoobecnej, zjawiającej się jako pierwsza w poznaniu (*encum primum cognitum intellectus*), podczas gdy w krytycznej filozofii Kanta droga poznawania bytu jest procesem zstępującym z poziomu transcendentálnych władz i kategorii poznawczych na byt rzeczy. Kant usiłował wyprowadzić z „jedności poznawczej” pojęcia „prawdy” i „dobra”, wykazując, iż są one modyfikacjami samej „jedności transcendentálnej”. Tym samym dokonał bardzo istotnej zmiany sposobu rozumienia transcendentálności. Podobną tendencję obserwujemy u takich myślicieli, jak: J. G. Fichte /† 1814/, E. Husserl /† 1938/, także W. F. J. Schelling /† 1854/. Najbardziej zaś staje się ona wyraźna w przypadku J. G. Fichtego, który bodaj najpełniej rozwinął podstawowe założenia Kantowskiego transcendentálizmu⁴⁶.

Wobec narastających w ciągu XVI i na początku XVII wieku tendencji utrwalających nurt chrześcijańskiego arystotelizmu (dominanie/jezuici) staje się widoczne i zrozumiałe, że większość dotychczasowych tez arystotelesowsko-tomistycznej filozofii, zwłaszcza metafizycznych i przyrodniczo-kosmologicznych (np. teoria ruchu, aktu i możliwości, hylemorfizm, geocentryzm, podział świata na „podksiężycowy” i „nadksiężycowy”), Kościół traktuje niemalże jak prawdy wiary. W ich odrzucaniu zaś dopatruje się zamachu na spójność wiedzy wypracowanej w scholastyce średniowiecznej, a jednocześnie ataku na intelektualną doktrynę Kościoła, gdzie metafizykę traktuje się jak rodzaj mądrości służącej poznaniu Boga w aspekcie naturalnego poznania. Wbrew pozornym przekonaniom nowożytnego człowieka, oficjalne stanowisko Kościoła nie było zamachem na wartość rozumu. Kościół nie odrzucał rozumu, lecz traktował go jako narzędzie służące do wspierania prawd wiary, odpierające zarzuty heretyków i dysydentów oraz służące uzasadnianiu dogmatyki Kościoła. Okres między rokiem 1150 a 1650 jest więc nie tylko erą spekulacji religijnej, ale przede wszystkim filozoficzno-teologicznej refleksji nad bytem (skończonym i nieskończonym), prawdami wiary i przyrodą⁴⁷.

⁴⁵ Tamże, B384.

⁴⁶ Por. Marek J. Siemek, *Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentálnej*, w: *Filozofia transcendentálna a dialektyka*, pr. zb., red. naukowy M. J. Siemek, Warszawa 1994, s. 265-286.

⁴⁷ Por. Oskar Paul Kristeller, *The Aristotelian Tradition*, w: Tenże, *Renaissance Thought*, New York: Harper 1961, s. 24-47; Oskar Paul Kristeller, *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, w: Tamże, s. 92-119; Tenże, *The Philosophy of Man in the Italian Renaissance*, w: Tamże, s. 120-139; J. Maritain, *De quelques conditions de la renaissance thomiste*, w: „Antimoderne”, Paris: Éditions de la Revue des Jeunes 1922, s. 121-167.

Refleksja filozoficzna wraz z teologią, arytmetyką i muzyką stanowi ówczesnie koherentną całość wiedzy, rodzaj średniowiecznej *mathesis universalis* lub *mathesis fundamentalis* (Kasjodor /† 575/). Już bowiem Hugon ze Świętego Wiktora /† 1141/ łączył w porządku nauk teoretycznych poznanie teologiczne wraz z mistyką, kontemplacją i naukami *mathesis*, do których zaliczał fizykę, astronomię, geometrię, arytmetykę i muzykę⁴⁸. Tradycyjne nastawienie filozofów wyznaczał swoisty eklektyzm, pluralizm metodologiczny. Refleksja ta jest zakorzeniona w przekonaniu, że rozum naturalny zdoła opisać naturę rozumowania i uchwycić to, co istnieje niezależnie i na zewnątrz ludzkiego umysłu w sposób, w jaki to coś istnieje samo w sobie, a przy tym wykaże niesprzeczność zasad rozumu i istnienia świata z istnieniem Boga. Średniowieczna problematyka filozofii przyrody zasadzała się na przekonaniu, że istnieje wiele powodów, dla których ogarnia człowieka zdumienie wobec tajemnicy zastanego w świecie istnienia i ogromu Wszechświata⁴⁹. Również niepewność towarzysząca wierze staje się tu źródłem filozoficznego czuwania. Jeszcze bardziej zaś przerażająca niewzruszoność ciał niebieskich świata nadksiężycowego, Wszechświat jako *universum* wiedzy, przede wszystkim fakt istnienia w świecie sugerowały, że jedynie człowiek obdarzony życiem umysłowym może dotrzeć do mądrości, która pozwoli mu uzasadnić wiarę w Objawienie, opisać rzeczywistość świata przyrody i w pewien sposób wydobyć go spod ciężaru deterministycznych mechanizmów *physis*. Na tym tle rysuje się wielka rola przyznawana naturalnemu poznaniu (doświadczeniu i rozumowi), bynajmniej nie deprecjonowana ze względu na priorytet wiary. Filozofując bowiem, środowisko intelektualne Średniowieczna (scholastyka) nie zrywa z rozumem na rzecz wiary, lecz dąży do uzasadnienia jej prawdziwości w granicach poznania metafizycznego, do lepszego poznania granic świata przyrody i zrozumienia głębi prawd wiary z pomocą realnego poznania. Chodzi zatem o poznanie opierające się na dociekaniach metafizycznych, uwzględniających zarówno sferę antropologiczną, jak i kosmologiczną. Założenie ontologicznych presupozycji w poznaniu metafizycznym stanowiło pewną podstawę do uprawiania filozofii w kontekście wiary

⁴⁸ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa: PAX 1987, s. 157-158. Więcej na temat metody Hugona ze Św. Wiktora zob. H. Weisweiler, *Die Arbeitsmethode Hugon von St. Victor*, w: „Scholastik” (1949), s. 20-25, 59-86; J. Klein, *The Theory of Knowledge of Hugh of Saint-Victor*, Washington D. C. 1944.

⁴⁹ Na temat filozofii przyrody zob. R. Palacz, *Od wiedzy do nauki: u źródeł nowożytnej filozofii przyrody*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich: Wrocław 1979; I. Leclerc, *The Philosophy of Nature*, Washington D.C.: The Catholic University of America 1986, L. Elders, *The Philosophy of Nature of Saint Thomas Aquinas*, New York: Peter Lang 1997; F. M. Hetzler, *An Introduction to the Philosophy of Nature*, Pittsburgh: Duquesne University 1960; J. M. Marling CPPS, *The Order of Nature in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Washington, D. C.: Catholic University of America 1934; V. E. Smith, *The General Science of Nature*, Milwaukee: Bruce Pub. Co. 1958; J. Maritain, *La Philosophie de la nature, essai critique sur ses frontières et son objet*, Paris: Tequi 1935 (zob. też ang. przekł. I. C. Byrne’a: J. Maritain, *Philosophy of Nature*, New York: Philosophical Library 1951).

(*philosophandum est in fidei*). Umożliwiała wgląd w prawdy wiary na drodze rozumowej od strony pierwszych zasad bytu i poznania. Stąd nadrzędna rola przyznawana poznaniu realnemu, metafizyce, która bardziej zbliżała niż oddalała od wiary. Sama zaś wiara nadawała ludzkiej egzystencji nowy, metafizyczny wymiar oraz głęboki sens istnienia.

Można stwierdzić, iż przekonanie o nieograniczonych możliwościach i zasięgu poznawczym ludzkiego rozumu leżało u podstawy całej średniowiecznej scholastyki. Pod pewnym względem zostało osłabione przez zmianę statusu poznawczego w czasach filozofii nowożytnej, wbrew pozorom zwiększającej rolę i wartość poznania racjonalistycznego. Z drugiej jednak strony aprobującej także irracjonalizm i antyracjonalizm⁵⁰. Natomiast wykluczenie z obszaru filozofii poznania teologicznego czy metafizycznego, jak również relacji „rozum-wiara” prowadzi do wyłączenia z pola dociekań intelektu sfery boskiej, w konsekwencji wiodąc do czysto racjonalistycznych bądź irracjonalistycznych utopi. Co wszakże wydaje się pozbawiać człowieka dodatkowej perspektywy w obszarze ważnych dla niego poszukiwań. Jednym słowem, wydaje się to ograniczać wartość i zasięg poznawczy rozumu, a także całą filozofię nowożytną, gdzie akcent teoretyczny filozoficznego poznania został przesunięty z refleksji nad bytem na zagadnienia dyskursu filozoficznego jako procesu i wytworu transcendentального rozumu. Szczególnie żywo dyskutuje się wówczas problem określenia roli czynników aposteriorycznych i apriorycznych, analizuje się możliwość wykorzystania doświadczenia empirycznego w poznaniu racjonalistycznym, krytycznym, oraz dyskutuje się kwestię stosowalności logiki i matematyki w obszarze dociekań filozoficznych. Wzrost wszakże krytycyzmu doprowadził do rewizjonizmu w stosunku do tradycyjnych ustaleń metafizycznych i odrzucenia scholastyki średniowiecznej. Ostrze tej

⁵⁰ U schyłku Średniowiecza, a zwłaszcza w Renesansie, wzrasta zainteresowanie mistyką i magią, co z pewnością wskazuje na wyraźny konflikt z racjonalizmem epoki. Astrologia staje się wielce przemożną wiedzą, a rozwijające się środowiska astrologiczne w Europie sprawiają, że jest ona dominującą nauką niektórych uniwersytetów. Obok tendencji gnostycznych i teozoficznych, jak i rodzącej się właśnie historiozofii astrologicznej, rozwija się spirytualizm, kabalistyka, alchemia, a wraz z nią – poprzez szereg eksperymentów chemicznych nad procesami sublimacji, destylacji, trawienia, topienia i żarzenia najprzeróżniejszych materiałów i substancji – zostają położone podwaliny pod nowożytną naukę i przyrodoznawstwo. W wieku XVI nastąpiło niebywałe zainteresowanie alchemią, zwaną ówczesznie „sztuką królewską” (*Ars Regia*). Do jej rozkwitu przyczyniła się średniowieczna medycyna arabska, stojąca na znacznie wyższym poziomie niż mądrość państw śródziemnomorskich, wnosząc w ten obszar wiedzę wywodzącą się już to z Mezopotamii, Indii, Persji, Syrii, już to Egiptu i Grecji. Do najslawniejszych XVI-wiecznych alchemików należeli: Agrippa von Nettesheim (autor *Philosophia occulta* z 1530), Salomon Trismosin (wynałazca „eliksiru życia” i autor *Splendor Solis* z 1582 roku, jak również twórca tajemnie zakodowanej receptury, która miała służyć do wytworzenia *kamienia filozoficznego*), Teophrastus Aureolus Bombastus von Hohenheim, zwany Paracelsusem /† 1541/, oraz John Dee /† 1609/, spirytysta przebywający na dworze króla Stefana Batorego. Interesujące wydają się podania, zgodnie z którymi między rokiem 1450 a 1460 Kraków był jednym z najżywiej rozwijających się ośrodków astrologicznych. Por. A. Birkenmajer, *Études d'histoire des sciences en Pologne*, Wrocław 1972, s. 469-482. Więcej na ten temat zob. A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści i alchemicy niemieccy XVI wieku*, Seria: Minerva. Biblioteka Filozofii i Historii Filozofii 1996 (lub Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1995); A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. 2, przeł. S. Łypacewicz, Warszawa 1960 (A. C. Crombie, *Medieval and Early Modern Science*, t. 2, New York 1959).

krytyki zostało głównie skierowane przeciw roli poznania metafizycznego i teologicznego, co w konsekwencji sprawiło, że zarówno wybiera się skrajny aprioryzm (R. Descartes, I. Kant), jak i za nieodzowne i co najmniej równorzędne źródło poznania uważa się empirię (D. Hume, J. S. Mill)⁵¹. Renesans bez wątpienia przyczynił się nie tylko do powstania racjonalizmu, ale także zapoczątkował rozwój empiryzmu, scjentyzmu, pozytywizmu i materializmu. Wydaje się jednak, iż nowożytną koncepcję poznania naukowego zdominowała głównie koncepcja apriorycznych źródeł poznania, która w końcu okazała się destruktywna dla całej scholastyki, przynajmniej na polu metafizyki egzystencjalnej. Wiązało się to także z upadkiem znaczenia dawnych szkół i autorytetów. Rozum dokonał w refleksji przedmiotowego zwrotu ku sobie (*reflectio in se ipsum*) i ostatecznie ograniczył zasięg poznania filozoficznego do badania transcendentalnego podmiotu. Ograniczenie to można nazwać przejściem od metafizyki o charakterze pluralizmu bytowego (Arystoteles, św. Tomasz) do ontologii w aspekcie monizmu transcendentalnego, gdzie *criterium veritatis* zostaje przeniesione na sferę aktywności podmiotu poznającego⁵².

Na zarysowanym tle rozwoju nowożytnego racjonalizmu uwidacznia się odmienne w założeniach stanowisko scholastyki odrodzeniowej. Rozwój przyrodoznawstwa i przyznanie większej wartości rozumowi oraz nowożytnej nauce nie pomniejsza jednak istotnej zasługi, która w scholastyce XVI/XVII wieku zasadzała się na „odrodzeniu” refleksji nad podstawami ontologii, uważanej za bazę całego gmachu wiedzy. Niewątpliwie zwieńczeniem tych wysiłków było systemowe uporządkowanie w *Disputationes metaphysicae* F. Suáreza rozproszonych, nierzadko spornych przekonań metafizycznych. Takie ujęcie sprawy znamionuje koncepcje całej scholastyki, także odrodzeniowej. Jej kierownicza hipoteza, która wskazuje drogę metafizycznego poznania praw wiecznych, pierwszych zasad (*prima principia*), a w ich kontekście możliwość uzasadnienia istnienia Boga – podkreśla, że choć wiodący w poznaniu prymat ma rozum, to jednak autorytet Boga występuje zawsze wcześniej. Prowadzi to do stwierdzenia, że wprawdzie w systematyzowaniu poznania naukowego należy posługiwać się światłem rozumu naturalnego (*lumen rationis*), jednak ostatecznym kryterium rozstrzygalności nie są twierdzenia pochodzące od twórczego umysłu,

⁵¹ Por. S. Kamiński ks., *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, dz. cyt., s. 334, 336.

⁵² Monizm ontologiczny – jako stanowisko filozoficzne – wyjaśnia świat, jego podstawową strukturę poprzez odwołanie się do jednej substancji (Ch. Wolff), w tym wypadku poprzez odwołanie się do transcendentalnego podmiotu i jego władz poznawczych. Stanowi to kryterium poznawcze nawet dla świata transcendentnego wobec podmiotu. Taką szczególną funkcję pełniły kategorie transcendentalne I. Kanta, tzw. „formy aprioryczne”, „formy zmysłowości”. Monizm transcendentalny czy ontologiczny mogą reprezentować różne koncepcje, od „materializmu” (K. Marksa, F. Engelsa), „spirytualizmu” (którego klasyczną postacią stanowi immaterializm G. Berkeleygo), „idealizmu platońskiego” do „panteizmu” (B. Spinozy czy panteizmu idealistycznego – panlogizm G. W. F. Hegla). Za przedstawicieli monizmu można jeszcze uznać J. G. Fichtego, E. Husserla, M. Heideggera. Por. *Mała Encyklopedia Filozofii*, Bydgoszcz 1996, s. 298.

ale prawdy wiary. Wyklucza to wszelki aprioryzm właściwy transcendentalnej filozofii nowożytnej. Rozumowi przypisuje się wyłącznie funkcję heurystyczną w poznaniu, twierdząc, że nauka nie może obejść się bez teologii.

Zupełnie inaczej widzi się udział rozumu w Renesansie. W filozofii nowożytnej nie łatwo utrzymać tę komplementarną relację, co ostatecznie prowadzi do zakwestionowania jej zasadności i wprowadza ostrą dychotomię prawd rozumu i wiary. Wysiłki filozofów nowożytnych będą zmierzać już tylko ku temu, aby przeformułować schemat myślenia teoretycznego występującego w scholastyce oraz jak najwszechstronniej zagwarantować nieograniczoną i aktywną rolę czynnikom racjonalistycznym. Nowym przeto elementem decydującym o zbliżaniu się do prawdy jest racjonalizm krytyczny i sceptycyzm wobec roszczeń teologii. Zakwestionowanie obszaru teologii i jej kryteriów metodologicznych⁵³ sugerowało pozorne przekonanie o możliwości dojścia do poznania pewnego, racjonalistycznego, poprzez odrzucenia prawd przyjętych dogmatycznie. U podstawy tego stanowiska niemal zawsze leżało założenie, że istnieje – jeśli nie w poznaniu empirycznym – przynajmniej w obrębie podmiotu jakieś wewnętrzne kryterium poznania prawdziwego. Stąd dążono do ukrytycznienia poznania i dekonstrukcji tradycyjnej metafizyki, w tym do unieważnienia teorii i aparatu pojęciowego scholastyki, który ukształtował się w obszarze refleksji nad bytem.

⁵³ Więcej na temat metod teologii zob. S. Kamiński ks., *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, dz. cyt., s. 465-485 (*Metoda w teologii*), s. 485-491 (*Metodologiczna osobliwość poznania teologicznego*); T. P. Kuffel, *St. Thomas' Method of Biblical Exegesis*, w: „Living Tradition” (November 1991):38, *Pro manuscripto*. Autor wyróżnia cztery podstawowe sensy hermeneutycznej interpretacji: literalny, alegoryczny, topologiczny (moralny), anagogiczny (eschatologiczny), znany jako sens końcowy. Zob także W. G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna*, Kraków: WAM 1999; J. Wicks SJ, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, Kraków: WAM 1995; L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, Kraków: WAM 1997.