

Sławomir Szczyrba

Kilka uwag o intellectus fidei i filozofii chrześcijańskiej na marginesie encykliki "Fides et ratio" Jana Pawła II

Studia Philosophiae Christianae 36/2, 267-281

2000

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

SŁAWOMIR SZCZYRBA
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, UKSW

**KILKA UWAG O INTELLECTUS FIDEI
I FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NA MARGINESIE
ENCYKLIKI *FIDES ET RATIO* JANA PAWŁA II**

1. Podstawowa perspektywa encykliki *Fides et Ratio*. 2. *Intellectus fidei* i filozofia chrześcijańska.

Filozof jako filozof nie może pominąć milczeniem faktu, że człowiek i rzeczywistość go otaczająca zawsze były postrzegane zwłaszcza przez sakralną starożytność – jako rzeczywistości nie tłumaczące się immanentnie, tzn. przez swoje sprowadzenie do elementu podstawowego tejże rzeczywistości. Tajemniczość rzeczywistości nie oznaczała tylko jej własności przejściowej, usuwalnej. Tajemniczość rzeczywistości wiązała rzeczywistość z Tajemnicą jako nieodzownym, konstytutywnym faktorem tejże rzeczywistości. Wskazując na Tajemnicę, tajemniczość przydawała rzeczywistości charakteru znakowego. Sprawnie działający – czytający rzeczywistość – intelekt był takim, o ile uwzględniał wszystkie elementy, a także pozostawał otwarty na Tajemnicę.

Uważnie czytający rzeczywistość intelekt starożytnych Greków – jak interesująco zauważa E. Gilson – przedziwnie wzdragał się przed pochopnym wyciąganiem wniosków, w których dochodziłoby do utożsamienia filozoficznej zasady z bogiem (lub odwrotnie – boga z filozoficzną zasadą), do eliminacji Tajemnicy¹, do deprecjonowania wiary na rzecz apoteozy rozumu. Jednocześnie człowiek od zawsze próbował ogarnąć, zrozumieć to, co Niepojęte, upatrując w tym wysiłku poznawczym oraz etycznym (w sensie poszukiwania

¹ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961, 14-38. To utożsamienie filozoficznej zasady z pojęciem boga jest autorstwa Arystotelesa (Zob. tamże, 38 n).

dla siebie *ethos* – siedziby, zadomowienia) potwierdzenia własnej godności i miejsca w świecie².

Oczywiście, zawsze możliwe było nie tylko pominięcie czegoś, niszczące otwartość rozumu³, lecz także wykluczenie *a priori* możliwości, że Tajemnica zagadnie człowieka, że się objawi⁴. Musiało to pociągać za sobą niszczenie ciekawości, niszczenie doświadczenia podstawowego, niszczenie pewnego typu pytań, w których to doświadczenie znajdowało artykulację i dokumentowało się. Brak pytań i ciekawości uniemożliwiał (i uniemożliwia zawsze) zainteresowanie odpowiedzią, jaką niosło (niesie) Objawienie.

1. PODSTAWOWA PERSPEKTYWA ENCYKLIKI *FIDES ET RATIO*

Otwierające ostatnią encyklikę Jana Pawła II stwierdzenie: „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczyił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie”, jest czymś więcej niż zwykłą zapowiedzią tematu papieskiej enuncjacji. Jest to stwierdzenie o tak wielkim ładunku treści, że pozostałe rozdziały łącznie z *Wprowadzeniem*, są swoistym rozprowadzaniem owego le-

² Ηθός ανθρώπων δαίμων, mówił Heraklit (frgm. 119 według Dielsa) – „siedzibą dla człowieka jest jego bóstwo” (tłum. S. Grygiel w: tenże, *Kimże jest człowiek?*, Kielce 1995, 122, przyp. 4). M. Heidegger tłumaczy ten tekst jeszcze dosadniej: „Człowiek, na ile jest człowiekiem, mieszka w pobliżu Boga.” (M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybór i oprac. K. Michalski, tłum. J. Tischner i in., Warszawa 1977, 116-117).

³ Będę używał tu zamiennie terminu rozum i intelekt, choć nie utożsamiam tych rozróżnianych przez tradycję (choćby św. Tomasza) terminów i tego, co one oznaczają. Chodzi mi raczej o *intellectus* – zdolność czytania wewnątrz rzeczy, aniżeli *ratio* – zdolność rozumowania (także – kalkulowania) na obrzeżu rzeczy. Por. S. Grygiel, *Kimże jest człowiek?*, dz. cyt., 166.

⁴ Oczywiście Arystoteles nie zamykał człowieka na rzeczywistość transcendentną. Dążenie jednak do określenia rzeczywistości transcendentnej w sposób wyłącznie rozumowy (Arystoteles bronił się przed mitologią, a Objawienia chrześcijańskiego nie znał), choć było pięknym wysiłkiem człowieka, w sposób nieunikniony mogło prowadzić do swoistej idolatrii. Dążenie do określenia rzeczywistości transcendentnej w sposób wyłącznie rozumowy w kontekście ery chrześcijańskiej, musiało nie tylko zostać jakoś (historycznie, ideologicznie?) uwarunkowane, lecz również musiało pociągnąć za sobą określone konsekwencje w postaci rozumienia samego rozumu i wiary. Na temat możliwości obrony przed mitem (przed przekonaniem, iż człowiek jest skazany na mit, że mit jest niezbędny dla kultury) interesująco pisze M. M. Bouzyk. Zob. tenże, *Dla-czego mit?*, Lublin 1991 (mps rozprawy doktorskiej, Biblioteka KUL); *Między językiem przenośni a dosłownością*, *Bobolanum* 10(1999)2, 453-478.

itmotivu. Oczywiście, encyklika poświęcona jest problematyce relacji zachodzących między rozumem i wiarą.

Ponad wszelką wątpliwość Janowi Pawłowi II chodzi jednak o to, by człowiek poprawnie rozegrał dramat prawdy, aby poznał prawdę o Bogu i prawdę o sobie. W ten sposób encyklika *Fides et ratio*, choć zaadresowana bezpośrednio do biskupów Kościoła katolickiego, jest poniekąd wirtualnie zaadresowana do każdego, kto z pełną powagą odnosi się do własnego życia.

„Osią każdej kultury jest postawa człowieka wobec największej tajemnicy: tajemnicy Boga” – napisze Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*. W następnym zdaniu doda: „Kultury poszczególnych Narodów są w istocie rzeczy różnymi odpowiedziami na pytanie o sens osobistej egzystencji: gdy to pytanie zostaje uchylone, kultura i życie moralne narodów ulegają rozkładowi”⁵.

Osią każdej kultury, także kultury osoby (kultury osobistej) jest postawa człowieka wobec Tajemnicy, wobec Boga. Albo rozpoznanie i uznanie relacji do Tajemnicy jako konstytutywnej dla w pełni ludzkiego i osobowego życia, albo negacja przynależności – jako dysjunkcja – zdają się, jak niegdyś w historii narodu wybranego propozycja błogosławieństwa i przekleństwa (Pwt 11,26: „(...) ja kładę dziś przed wami błogosławieństwo albo przekleństwo”), stać przed człowiekiem przełomu tysiącleci.

W tym kontekście, w uwadze poczynionej w encyklice *Veritatis splendor*⁶ na temat szerzącego się sekularyzmu, „w którym wielu – zbyt wielu – ludzi myśli i żyje tak, «jak gdyby Bóg nie istniał!», Jan Paweł II zdaje się przekraczać granice wąsko pojmowanej troski

⁵ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 24; Zob. też tenże, *Od praw człowieka do praw narodów*. Przemówienie Ojca Świętego do Zgromadzenia Ogólnego ONZ 5 X 1995, L'Observatore Romano (wyd. polskie) 16(1995) nr 11-12, 7 (p. 9). Jan Paweł II powiedział wówczas m. in.: „(...) każda kultura jest próbą refleksji nad tajemnicą świata, a w szczególności człowieka; jest sposobem wyrażania transcendentnego wymiaru ludzkiego życia. Sercem każdej kultury jest jej stosunek do największej tajemnicy: tajemnicy Boga”.

⁶ „Wzajemne przeciwstawienie, czy wręcz radykalne rozzerwanie więzi między wolnością i prawdą, jest konsekwencją, przejawem i dopełnieniem innej, jeszcze bardziej niebezpiecznej i szkodliwej dychotomii – tej mianowicie, która oddziela wiarę od moralności. Rozdział ten stanowi jedną z najpoważniejszych trosk duszpasterskich Kościoła w sytuacji szerzącego się sekularyzmu, w którym wielu – zbyt wielu – ludzi myśli i żyje tak, «jak gdyby Bóg nie istniał!». Stajemy tu wobec mentalności, której oddziaływanie, często głębokie, rozległe i wszechobecne, wpływa na postawy i zachowania samych chrześcijan i sprawia, że ich wiara traci żywotność, oraz właściwą jej oryginalność jako nowa zasada myślenia i działania w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym.” *Veritatis splendor*, nr 88.

duszpasterskiej Kościoła tylko o własnych wiernych; właściwie rozumianej trosce duszpasterskiej Kościoła zakreśla wręcz całkiem nowe horyzonty. Tu należy szukać genezy diakonii prawdy, która przyjmie pierwotnie kształt wezwania do spełnienia „posługi myślenia”⁷, wypowiedzianego najpierw wobec polskich uczonych w 1997 roku.

Wypowiedzianego przed chwilą stwierdzenia o kształcie dysjunkcji, wobec której staje człowiek przełomu tysiącleci, rozegrania której owocem – dopowiedzmy – będzie cywilizacja miłości lub cywilizacja śmierci, nie należy odrywać od zjawiska postępującej w świecie globalizacji, prowadzącej w sposób nieunikniony do konfrontacji religii. Owa konfrontacja religii jest – zdaniem kard. Rogera Etchegaray’a – „jednym z największych wyzwań naszej ery, większym nawet niż zetknięcie z ateizmem”⁸.

Istnieje zatem pilna potrzeba przemyślenia doświadczenia człowieka⁹. Nie obawiam się sięgnąć po to określenie, choć jest ono semantycznie niejasne i bardzo obrosło różnymi interpretacjami. Może należałoby tu pójść tropem „zadziwienia, jakie budzi (...) kontemplacja tego, co stworzone”¹⁰, którą proponuje Autor *Fides et ratio*, a która leży u podstaw pierwotnej, oryginalnej mądrości, stanowiącej prawdziwy skarb kultury każdego narodu, nim ta wyrazi się w sposób dojrzały także w formach wiedzy filozoficznej i systemach filozoficznych¹¹. Jan Paweł II w sposób wyraźny twierdzi, iż „(...) każdy system filozoficzny, choć zasługuje na szacunek jako pewna spójna całość, nie dopuszczająca jakiegokolwiek instrumentalizacji, musi uznawać

⁷ Zob. Jan Paweł II, *Spotykamy się w imię miłości do prawdy*, L'Osservatore Romano (wyd. polskie) 18(1997) nr 7 (Przemówienie Papieża na spotkaniu z okazji 600-lecia Wydziału teologicznego UJ).

⁸ Cyt. za: I. S. Ledwoń, K. Pek, *Od redakcji*, w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej* [1996 – S. S.]. Tekst – Komentarz – Studia, Lublin – Warszawa 1999, 7.

⁹ Taką próbę w swoim czasie podjął w monografii *Osoba i czyn* (Kraków 1969) Karol Wojtyła. Do tej propozycji należy powrócić, wszak wydaje się, iż stoi ona u podstaw papieskiego nauczania. Rocco Buttiglione, autor wstępu do trzeciego wydania *Osoby i czynu*, pisze: „(...) lektura tej książki (*Osoby i czynu*) może dostarczyć nam dużej pomocy również dla pełniejszego zrozumienia wielkich encyklik tego Papieża, a nawet dla zrozumienia historycznej doniosłości jego pontyfikatu w ogóle”. R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania Osoby i czynu*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, (seria: Człowiek i moralność, IV), red. T. Styczeń, W. Chudy, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1994, 12.

¹⁰ *Fides et Ratio*, nr 4.

¹¹ Tamże, nr 3; 4.

pierwszeństwo myślenia filozoficznego, z którego bierze początek i któremu powinien konsekwentnie służyć¹².

Ow prymat zdziwienia, kontemplacji, jaki postuluje Papież, współbrzmi z uwagą, jaką uczynił Alexis Carrel w swojej książce *Refleksje nad postawą życiową*: „Mało obserwacji i dużo teoretycznego rozstrząsania wiedzy do błędu. Dużo uważnej obserwacji i niewiele teoretycznego rozstrząsania prowadzi do prawdy¹³. Swoją uwagę Carrel uzupełnił znamienym stwierdzeniem: „Nasza epoka jest w samej rzeczy epoką ideologii, epoką, w której ludzie, zamiast uczyć się od rzeczywistości ze wszystkimi jej elementami i na niej budować, próbują się nią posługiwać (manipulować) według związków logicznych, schematów wytworzonych przez umysł: w ten sposób tryumf ideologii uświęca ruinę cywilizacji¹⁴”.

Ostatnia encyklika Jana Pawła II, w nie mniejszym stopniu niż poprzednie, w sposób wyraźny poszerza troskę duszpasterską Kościoła o zbawienie, wiążąc w sposób istotny kwestię zbawienia z kwestią prawdy¹⁵. To właśnie przemyślenie doświadczenia człowieka kulminuje sformułowaniem potrzeby zbawienia, potrzeby rozwiązania problemu. Może owa potrzeba objawić się tak, jak objawiła się św. Augustynowi: *Mihi questio factus sum*, „siebie uczyniłem swoim (czy: „dla mnie samego”) pytaniem¹⁶. Może objawić się inaczej.

Problemem człowieka, tak czy inaczej – w związku z jego podstawowym doświadczeniem egzystencjalnym – pozostaje fakt, że człowiek zależy (w konsekwencji zaś: przynależy). „W rzeczywistości człowiek potwierdza siebie samego, jeśli akceptuje fakt, iż istnieje: jeśli akceptuje rzeczywistość, która nie wzięła się z siebie¹⁷. Owo potwier-

¹² Tamże, nr 4.

¹³ A. Carrel, *Riflessioni sulla condotta della vita*, Milano 1953, 28.

¹⁴ Tamże, 34.

¹⁵ Por. G. Cottier, *Wprowadzenie do polskiego wydania dokumentu 'Chrześcijaństwo a religie'*, tłum. E. Zarzeczny, w: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, dz. cyt. 10; por. *Fides et Ratio*, nr 99.

¹⁶ *Confessiones*, IV, 4. J. Marias słusznie komentuje to osobliwe zdumienie człowieka. Powiada: „Nie w tym rzecz, by pytać czym jest człowiek, na co można by odpowiedzieć: zwierzęciem rozumnym albo zwierzęciem politycznym czy społecznym, jak rzekłby Arystoteles. Nie o to chodzi; problemem nie jest człowiek, tylko ja. Siebie uczyniłem własnym problemem. I gdy św. Augustyn mówi: *Neque ego capio totum quod sum*, nawet ja sam nie rozumiem tego wszystkiego, czym jestem, znaczy to, że moja własna rzeczywistość mnie przekracza, nie jestem w pełni jej panem, gdyż odsyła mnie do czegoś, co jest poza nią, co byłoby konieczne do jej poznania”. J. Marias, *Filozofia a chrześcijaństwo*, tłum. J. Brzozowski, Znak 1984 nr 357-358, 1069-1070.

¹⁷ L. Giussani, *Il senso religioso*, Milano 1997, 12.

dzanie samego siebie jest równoznaczne z nabieraniem świadomości własnego człowieczeństwa przez doświadczenie. To przez nie buduje się rzeczywistość wewnętrzną człowieka w kontakcie z rzeczywistością¹⁸. Wchodząc w kontakt z rzeczywistością człowiek bowiem zaczyna używać rozumu. Używając zaś rozumu, człowiek winien respektować zadanie, jakie zostało rozumowi przypisane. Jest nim, najprościej mówiąc, nade wszystko ujęcie rzeczywistości według całości (bez cenzurowania i redukowania niektórych z nich) wchodzących w grę konstytuujących tę rzeczywistość (a więc i podmiot i jego odnoszenie się do rzeczywistości) elementów, a następnie wyjaśnienie tego, co można zobaczyć i uchwycić w doświadczeniu. W ten sposób rozum zachowuje swoją istotną otwartość. W przeciwnym wypadku, tracąc konstytutywną dlań otwartość, stawałby wobec rzeczywistości z uprzedzeniami i z góry powziętymi prefabrykatami własnego autorstwa.

Jan Paweł II upomina się o pewien podstawowy poziom myślenia filozoficznego, na którym mamy do czynienia „jak gdyby z *filozofią nieprecyzowaną*”¹⁹, dzięki której człowiek jest świadomy, dzięki któremu budzi się jego świadoma, autentycznie twórcza (tzn. nie alienująca jego i jego wytworów²⁰) obecność w rzeczywistości, dzięki któremu objawia się w pełnym tego słowa znaczeniu „ja” o własnej niepowtarzalnej konsystencji. W przeciwnym razie, człowiek może być tym, który paradoksalnie nie zna samego siebie²¹. Przypomnijmy, iż – zdaniem Jana Pawła II – ideologia komunizmu upadła z powodu błędu antropologicznego, to znaczy na skutek fałszywego rozumienia człowieka²².

Zagubienie tego podstawowego poziomu, któremu – przypomnijmy – przysługuje pierwszeństwo, prowadzi do osobliwego wyobcowania człowieka z jego doświadczenia egzystencjalnego (już ono nie jest więcej punktem odniesienia). Punktem odniesienia stają się uprzedzenia i dominujące, modne opinie – narzucone prefabrykaty. „Bez odniesienia do [prawdy] każdy zdany jest na samowolę (już nie ma mowy o *recta ratio*²³) ludzkiego osądu (...). Zamiast wyrażać jak najlepiej dążenie do prawdy – rozum chyli się ku samemu sobie pod brzemieniem tak rozległej wiedzy, przez co z dnia na dzień staje się coraz

¹⁸ *Fides et Ratio*, nr 107.

¹⁹ Tamże, nr 4.

²⁰ Tamże, nr 47.

²¹ Tamże, nr 1.

²² Zob. *Centesimus annus*, 13; 22-29.

²³ *Fides et Ratio*, nr 4.

bardziej niezdolny do skierowania uwagi ku wyższej rzeczywistości i nie śmie sięgnąć po prawdę bytu²⁴. Jan Paweł II kończy ten tok myślowy stwierdzeniem: „Nowoczesna filozofia zapomniała, że to byt wienien stanowić przedmiot jej badań, i skupiła się na poznaniu ludzkim. Zamiast wykorzystywać zdolność człowieka do poznania prawdy, woli podkreślać jego ograniczenia oraz uwarunkowania, jakim podlega²⁵. Czyż nie to miał na myśli św. Grzegorz z Nyssy gdy pisał: „Pojęcia tworzą bożków, tylko zdumienie poznaje²⁶”

2. INTELLECTUS FIDEI I FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Po tym koniecznym zarysowaniu perspektywy, w której i dla której „pracują” wiara i rozum, łatwiejszym może okazać się odpowiedź na pytanie, dlaczego wiara nie powinna stronić od rozumu, dlaczego powinna wręcz szukać towarzystwa rozumu. Podejmując powyższe pytania, stajemy ponownie wobec problemu filozofii chrześcijańskiej²⁷.

²⁴ W punkcie 81 znajdujemy przejmujące stwierdzenie: „Wielość teorii, które prześcigają się w próbach rozwiązania tego problemu, a także różne wizje i interpretacje świata i ludzkiego życia, pogłębiają tylko tę zasadniczą wątpliwość, która łatwo może stać się źródłem sceptycyzmu i obojętności albo też różnych form nihilizmu. W konsekwencji duch ludzki zostaje często opanowany przez jakąś bliżej nie określoną formę myślenia, wiodącą go do jeszcze większego zamknięcia się w sobie, w granicach własnej immanencji, bez żadnego odniesienia do transcendencji. Filozofia, która nie stawiałaby pytania o sens istnienia, byłaby narażona na poważne niebezpieczeństwo, jakim jest sprowadzenie rozumu do funkcji czysto instrumentalnych oraz utrata wszelkiego autentycznego zamiłowania do poszukiwania prawdy”.

²⁵ *Fides et Ratio*, nr 5.

²⁶ Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, PG 44, 377B; zob. tenże: *Homilia XII do Pieśni nad Pieśniami*, PG 44, 1028D.

²⁷ Nie wydaje się, aby spór z lat trzydziestych naszego wieku między E. Gilsonem i E. Bréhierem o filozofię chrześcijańską został zakończony definitywnie. Por. S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki*, cz. II, *Roczniki Filozoficzne* 26(1979)1, 5-50 (zwłaszcza 6-11). Dyskusja na temat filozofii chrześcijańskiej współcześnie zdaje się znowu przybierać na znaczeniu. Zob. w pewnym sensie monograficzny numer „Znaku” (1990)422-423 zatytułowany: *Chrześcijaństwo i filozofia*, w którym znajdujemy teksty: M. Blondela (*Potrzeba filozofii chrześcijańskiej*, 3-18 – fragment jego książki *Exigence philosophique du christianisme* z 1950 roku), S. Swieżawskiego (*O roli, jaką chrześcijaństwo wyznacza filozofii*, 19-30), T. Węclawskiego (*„Drewniane żelazo” czy „nihil visibile”?*, 31-42), E. Wolickiej (*Modele antropologiczne a „człowiek Ewangelii”*, 43-61), J. Gałkowskiego (*Czy chrześcijańska filozofia jest możliwa?*, 62-73), K. Tarnowskiego (*Pytanie o filozofię chrześcijańską*, 82-102). Ostatni z autorów odwołuje się do sporu z lat trzydziestych. Zob. też K. Szałata, *Stanowisko Étienne Gilsona w sporze o filozofię chrześcijańską i jego znaczenie dla myśli XX wieku*, Warszawa 1992 [mps Biblioteka UKSW].

Może należałoby tę część wyводу rozpocząć od sformułowania tezy, iż akt wiary (a w konsekwencji religia, życie religijne) jest istotnym aktem osoby, mającym znaczenie dla całego kształtu życia osobowego, indywidualnego i społecznego, dla kształtu kultury ludzkiej. Akt wiary, z tytułu posiadania tak wielkiego znaczenia, musi podlegać wartościowaniu, musi podlegać osądowi w kategoriach nie tylko użyteczności praktycznej, psychologicznej czy socjologicznej, lecz w kategoriach prawdy i fałszu. Można powiedzieć kolokwialnie, iż treść aktu wiary (treść dogmatyczna religii) nie może okłamywać człowieka. Znaczy to, że kryterium, wedle którego należy dokonywać osądu danego systemu wierzeń, systemu religijno-moralnego, należy upatrywać w implikowanej przez dany system koncepcji człowieka. Ta implikowana „prawda” o człowieku, skonfrontowana z doświadczeniem podstawowym, jest podstawą osądu wartości przedłożonej człowiekowi propozycji. W przypadku rezygnacji z osądu treści aktu wiary (resp. treści dogmatycznej religii) w kategoriach prawdy i fałszu, alternatywą pozostaje ideologiczna instrumentalizacja połączona z pretensją dominacji (władzy)²⁸.

Z tego tytułu można mówić o roli rozumu w rozwoju wiary²⁹. „Rozum uczestniczy w tym procesie – jak zauważa Jan Paweł II – na różne sposoby. Jest obecny już w momencie dojrzewania aktu wiary (...)”³⁰. Zatrzymajmy się przy tym ważnym stwierdzeniu.

W cyklu katechez środowych poświęconych pierwszemu artykułowi wiary Składu Apostolskiego, wyrażonym w zdaniu: Wierzę w jednego Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych, Jan Paweł II podjął także zagadnienie: O ile rozum ludzki sam poznaje Boga?³¹

W katechezie tej, zaraz na początku (w drugim akapicie), znajduje się bardzo frapujące stwierdzenie: „Człowiek ten [tzn. człowiek jako podmiot wiary, który odpowiada Bogu objawiającemu się

²⁸ W ten sposób może dochodzić do narodzin fundamentalizmu religijnego. Nieco inaczej, choć w istotnych punktach podobnie, sprawę fundamentalizmu religijnego postrzega A. Bronk w interesującej rozprawie *Typy fundamentalizmu*, Zeszyty Naukowe KUL 38(1995)3-4, 3-25 (zwł. 21-22); zob. tenże, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, 145-178 (zwł. 174-178).

²⁹ Zob. Jan Paweł II, *Wiara nie boi się rozumu* (26 września 1999 – Castel Gandolfo), *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie) 20(1999), nr 11, 43.

³⁰ Tamże.

³¹ Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca*, Watykan 1987, 42-46.

– S.S.] posiada (zanim wymówi swoje „wierzę”) jakieś pojęcie Boga, do którego dochodzi się wysiłkiem własnego rozumu”³².

Zanim bowiem człowiek wypowie swoje wierzę, czyli zanim ustosunkuje się do prawdy ze względu na osobę, która cieszy się autorytetem prawdomówności (Jan Paweł II powiada, iż „mówiąc wierzę, wyrażamy równocześnie dwoiste odniesienie: do osoby i do prawdy – do prawdy ze względu na osobę, która cieszy się autorytetem prawdomówności”³³), „posiada jakieś pojęcie Boga, do którego dochodzi się wysiłkiem własnego rozumu”. Znaczy to, iż wiara jest nie tylko uwarunkowana Objawieniem, które ją wyprzedza³⁴, lecz także suponuje udział-aktywność rozumu (albo lepiej – rozumności) człowieka. Innymi słowy, akt wiary suponuje określone zaangażowanie rozumności człowieka, które wyraża się w szukaniu znaczenia całości, które poszukuje sensu-znaczenia wszystkiego, co człowiek spotyka wokół siebie³⁵. Akt wiary suponuje przynajmniej tzw. podstawowe pytania. Wtedy jest rozumnym aktem wiary, gdyż jest przynajmniej swoistym uznaniem doniosłości (by nie powiedzieć – prawdziwości³⁶) otrzymywanej odpowiedzi. Możemy też powiedzieć, iż jest aktem wiary rozumnej, z tym wszakże zastrzeżeniem, że nie mamy tu na uwadze jakiegoś zrationalizowania wiary, gdyby to ostatnie oznaczać miało likwidację odniesienia osobowego oraz zamknięcie wiary w obrębie rozumu. Powiedzmy

³² Tamże, 42.

³³ Tamże, 38.

³⁴ Por. tamże, 42.

³⁵ Jan Paweł II w ostatnim akapicie wyraźnie stwierdza: „Jest rzeczą oczywistą, że poznanie przez wiarę różni się od poznania czysto rozumowego. Tym niemniej Bóg nie mógłby objawić się człowiekowi, gdyby człowiek z natury nie był zdolny do poznania jakiejś prawdy o Nim. Tak więc obok wiem, właściwego dla ludzkiego rozumu, staje wierzę, właściwe dla chrześcijanina (...).” (Tamże, 45) Tutaj Jan Paweł II wyraźniej wskazuje na potrzebę jakiejś wiedzy (poznania naturalnego? doświadczenia religijnego?) dla aktu wiary. Problemem do wyjaśnienia pozostaje natomiast, jak rozumieć owo „zdolny do poznania jakiejś prawdy o Bogu”. Czy zdolność ta przejawiać się ma w stawianiu pytań? Pytanie wszak suponuje już poznawcze ujęcie jakiejś prawdy, gdyż samo pytanie posiada swoją rację bytu w zderzeniu poznawczym z faktem egzystencjalnym. Tylko tam, gdzie człowiek poszukuje odpowiedzi (a więc nosi w sobie pytanie), odpowiedź, która jest udzielana (tym jest m. in. Objawienie jako samo-objawienie się Boga udzielone człowiekowi), może być rozpoznana i przyjęta.

³⁶ Problemem otwartym pozostaje interpretacja tego, co się zazwyczaj wyrażało określeniem „na mocy autorytetu prawdomównego Boga”. Czy ma to jakiś związek z naturą osoby, z pierwotnymi wymogami osobowej natury „ja” (wymogami prawdy, szczęścia, sprawiedliwości)?

od razu, miałyby to negatywne konsekwencje zarówno dla samego pojmowania ich i funkcjonowania rozumu i wiary. Wydaje się, iż większość współczesnych zakwestionowań czy zawieszeń aktu wiary ma swoje źródło w niewłaściwym pojmowaniu i przeżywaniu rozumności.

Rozum jest obecny już w momencie dojrzewania aktu wiary w sensie egzystencjalnym – dojrzewania do aktu wiary, lecz nie na zasadzie kształtowania racjonalnego, uprzedniego podłoża, choć jednak jako swoisty warunek konieczny (konieczny lecz niewystarczający). Słusznie konstatuje F. von Kutschera: „W teologii katolickiej nigdy nie rozumiano praeambula fidei jako racjonalnego podłoża, na którym opiera się wiara i wraz z którym upada, a więc nigdy nie uważano rozumu za ostateczną miarę wiary”³⁷. Rozum jest (może być, powinien być) obecny³⁸ już w momencie dojrzewania do aktu wiary w inny sposób, na zasadzie rozpoznawania harmonii różnych aspektów prawdy. W tym początkowym stadium – na zasadzie pewnej odpowiedniości tego, co (kto) się objawia z tym, co stanowi wewnętrzną – jedynie niejasno przeczowaną – prawdę bytu. W stadium zaawansowanym, (może należałoby raczej powiedzieć – w stadium jej aktualizacji), rozum jest obecny jako wymóg prawdy, doznając tym samym, dzięki wierze, własnego przeobrażenia; wiara chroni rozum, chroni bowiem jego pytanie o całość³⁹. Jan Paweł II uzupełnia zdanie: „Rozum uczestniczy w tym procesie na różne sposoby. Jest obecny już w momencie dojrzewania aktu wiary, który opiera się co prawda na autorytecie Boga objawiającego⁴⁰”, stwierdzeniem – „ale kształtuje się w sposób głęboko racjonalny dzięki postrzeganiu znaków, przez jakie Bóg pozwolił się poznać w dziejach zbawienia”⁴¹.

³⁷ F. von Kutschera, *Vernunft und Glaube*, New York 1990, 6; cyt. za: A. Bronk, *Typy fundamentalizmu*, art. cyt., 22.

³⁸ Niekiedy jest obecny jedynie wirtualnie, w sposób nie w pełni przebudzony, jeśli tak można powiedzieć.

³⁹ Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, 46.

⁴⁰ Sobór Watykański I, *Dei Filius*, DS 3008.

⁴¹ Jan Paweł II, *Wiara nie boi się rozumu*, art. cyt., 43. Por. *Fides et Ratio*, nr 12. Na temat owych znaków Jan Paweł II dopowiada: „Nie są to oczywiście dowody w rozumieniu nauk doświadczalnych. Boże znaki są bowiem wpisane w kontekst relacji międzyosobowej (por. *Fides et Ratio*, nr 13) i zgodnie z jej logiką nie tylko odwołują się do rozumowania, ale wymagają głębokiego zaangażowania egzystencjalnego. Pod tym warunkiem i dzięki wewnętrznemu wspomaganii łaski stają się jak gdyby światłami orientacyjnymi, swoistymi drogowskazami Ducha, które mówią o obecności Boga i skłaniają człowieka, aby powierzył się Mu z całkowitą ufnością” (Tamże). Zagadnienie to jest w jakimś sensie nowe, jeśli chodzi o filozoficzną problematykę poznawania Boga.

Jest jeszcze trzeci moment-etap rozwoju wiary. „Dojrzała wiara – powie papież – odwołuje się do rozumu, skłaniając go – jak pisze św. Anzelm – do poszukiwania tego, co miłuje⁴². W ten sposób wiara staje się nie tylko rozumna, ale także rozumiejąca”⁴³. Dlatego Jan Paweł II powie: „Między rozumem a wiarą powstaje relacja o żywotnym znaczeniu. Można wręcz powiedzieć, że rozum i wiara wzajemnie się przenikają⁴⁴: z jednej strony trzeba wierzyć, aby pojąć coś z tajemnicy, która nas przerasta: *credo ut intelligam*; z drugiej strony należy rozumieć – *intelligam ut credam* – aby wiara była rozumna i dojrzewała”⁴⁵.

W ścisłym tego słowa znaczeniu zagadnienie *intellectus fidei* pojawia się na etapie wiary dojrzałej, wiary, która staje się wiarą rozumiejącą, nie tracąc oczywiście niczego, co kryje się pod określeniem „wiara rozumna”.

Dla zagadnienia *intellectus fidei* istotny jest rozdział VII encykliki *Fides et Ratio*: Potrzeby i zadania chwili obecnej, a zwłaszcza punkty 83, 93 i 97 tego rozdziału.

Gdy Jan Paweł II powiada, iż „Zasadniczym celem teologii jest *zrozumienie Objawienia i treści wiary*”⁴⁶, od razu należy być świadomym racji, dla której taki cel stawia przed teologią. Racją tą jest implikowana przez Biblię prawda („filozofia” zawarta w Biblii) o człowieku i świecie⁴⁷. To ona stanowi wyzwanie dla filozofii. Owa implikowana prawda („filozofia”) ma z natury charakter metafizyczny (cehuje się racjonalnością metafizyczną)⁴⁸. Może ona, jak dotąd najczęściej powiadano, pełnić funkcję kryterium negatywnego⁴⁹ dla poznania filo-

⁴² *Fides et Ratio*, nr 42.

⁴³ Jan Paweł II, *Wiara nie boi się rozumu*, art. cyt., 43.

⁴⁴ *Fides et Ratio*, nr 17.

⁴⁵ Jan Paweł II, *Wiara nie boi się rozumu*, art. cyt., 43.

⁴⁶ *Fides et Ratio*, nr 93; por. nr 97: „Zrozumienie prawdy objawionej”.

⁴⁷ Tamże, nr 80.

⁴⁸ W zakończeniu nr 97 czytamy: „W teologii, która bierze początek z Objawienia jako nowego źródła poznania, przyjęcie tej perspektywy jest uzasadnione ze względu na ścisłą więź między wiarą a racjonalnością metafizyczną”.

⁴⁹ Przy okazji warto zwrócić uwagę na określenie filozofii chrześcijańskiej, jakie podaje S. Kamiński. Pisze on: „Filozofia chrześcijańska to ta, która znajduje się pod wpływem i w duchowym klimacie religii chrześcijańskiej oraz uznaje objawienie jako tzw. kryterium negatywne. Z punktu widzenia formalno-metodologicznego nie ma filozofii chrześcijańskiej, lecz jest po prostu filozofia. Historycznie rzecz biorąc, filozofia taka ukształtowała się na kanwie perypatetyckiej tradycji głównie w średniowieczu. Uprawiana jest przeważnie w zakładach teologicznych.” Tenże, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk* (do druku przygotował A. Bronk), w: S. Kamiński, *Pisma Wybrane*, t. IV, Lublin 1992, 307, przyp. 47; zob. tenże, *Metody współczesnej metafizyki*, art. cyt., 10.

zoficznego. Może jednak także pełnić, o czym mówiono rzadko lub w ogóle, funkcję swoistej bazy zewnętrznej, a nawet swoistego paradygmatu dla poznania filozoficznego⁵⁰. Tylko w takim kontekście staje się czytelny i zrozumiały postulat zgłoszony pod adresem filozofii: „(...) potrzebna jest filozofia o zasięgu prawdziwie metafizycznym, to znaczy umiejąca wyjść poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego”⁵¹, a jednocześnie staje się zrozumiałe bliskie papieżowi przesvědzenie, iż w służbie teologii, w cieniu wielkiej teologii, może wzrastać prawdziwie wielka filozofia – filozofia mądrościowa⁵².

„Teologia pozbawiona wymiaru metafizycznego nie potrafiłaby wyjść poza analizę doświadczenia religijnego, a *intellectus fidei* nie mógłby z jej pomocą poprawnie wyrazić uniwersalnej i transcendentnej wartości prawdy objawionej. Kładę tak wielki nacisk na element metafizyczny, gdyż jestem przekonany, że tylko tą drogą można przezwyciężyć kryzys, jaki dotyka dziś wielkie obszary filozofii, a w ten sposób skorygować pewne błędne postawy rozpowszechnione w naszym społeczeństwie”⁵³.

Stymulując myślenie filozoficzne w kierunku poszukiwania metafizycznego wymiaru rzeczywistości *intellectus fidei* przyczynia się do przekroczenia poziomu fenomenu w kierunku fundamentu⁵⁴. To otwarcie na fundament okazuje się z kolei warunkiem sine qua non rozpoznania, uznania i przyjęcia odpowiedzi niesionej przez Objawienie jako odpowiedzi na pytania człowieka⁵⁵. „Słowo Boże nie-

⁵⁰ Zob. S. Szczyrba, *Afirmacja Boga i życie moralne w ujęciu Jerzego Mirewicza TJ*, Łódź 1994, 95-100. „Biblia (resp. Objawienie) nie jest więc wyłącznie negatywnym kryterium poznania ani rodzajem heurezy, mającej doniosłe znaczenie w tzw. kontekście odkrycia dla refleksji filozoficznej. Zawiera bowiem pewne odpowiedzi na filozoficzne pytania człowieka, które stanowią paradygmat działalności poznawczej i przeżywania własnego losu przez człowieka”. Tamże, 99; por. E. Morawiec, *Uwagi o scholastycznym nurcie filozofii w średniowieczu*, Łódzkie Studia Teologiczne 8(1999), 121-125.

⁵¹ *Fides et Ratio*, nr 83.

⁵² Tamże, nr 81.

⁵³ Tamże, nr 83.

⁵⁴ zob. Tamże.

⁵⁵ Reinhold Niebuhr trafnie zauważył: „Nie istnieje nic bardziej niewiarygodnego jak odpowiedź na pytanie, którego się nie stawia. Połowa świata uznała chrześcijańską odpowiedź na problem życia i historii jako szaleństwo, ponieważ nie posiadała pytań, na które Objawienie chrześcijańskie mogło być odpowiedzią, i nie przeżywała pragnień i nadziei, które takie Objawienie mogłoby zrealizować”. R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, vol. 2: Human Destiny, London 1943, 6.

ustannie odwołuje się do tego, co wykracza poza granice doświadczenia, a nawet ludzkiej myśli; ale ta tajemnica nie mogłaby zostać objawiona ani teologia nie mogłaby uczynić jej w pewien sposób zrozumiałą, gdyby ludzkie poznanie było ograniczone wyłącznie do świata doświadczeń zmysłowych. Dlatego metafizyka odgrywa szczególnie ważną rolę w poszukiwaniach teologicznych⁵⁶. „(...) refleksja filozoficzna, która wykluczałaby wszelkie otwarcie na metafizykę, byłaby zupełnie nieprzydatna do pełnienia funkcji pośredniczącej w rozumieniu Objawienia⁵⁷.”

To na końcu przytoczone papieskie stwierdzenie jest nie tyle wymierzone przeciw filozofiom antymetafizycznym, ile jest upomnieniem się o filozofię gotową usłużyć wierze implikującej metafizyczną racjonalność. Odczytuję w tym upomnienie się papieża o myślenie filozoficzne zainspirowane Chrześcijańskim Wydarzeniem – upomnienie się o filozofię chrześcijańską. Jan Paweł II pisze bowiem niezwykle zagadkowo i prowokacyjnie w stosunku do wszystkich filozofów: „Wcielenie pozostanie zawsze centralną tajemnicą, do której należy się odwoływać, aby zrozumieć zagadkę istnienia człowieka, świata stworzonego i samego Boga. Tajemnica ta stawia najtrudniejsze wyzwania przed filozofią, każe bowiem rozumowi przyswoić sobie logikę zdolną obalić mury, w których on sam mógłby się uwięzić⁵⁸”. Zdania te mogłyby być zupełnie niezrozumiałe bez uwzględnienia zasadniczej perspektywy, której pragną usłużyć czynione w encyklice rozważania – mianowicie perspektywy, o której wspomniałem na początku niniejszych uwag. Janowi Pawłowi II idzie nade wszystko o to, by człowiek, każdy człowiek, poprawnie rozegrał dramat prawdy, aby poznał prawdę o Bogu i prawdę o sobie. Tego zaś nie będzie w stanie uczynić odrzucając choćby jako hipotezę możliwości odpowiedzi, Tajemnicę Wcielenia. Dlaczego odpowiedź na pytanie

⁵⁶ *Fides et Ratio*, nr 83. Jan Paweł II konsekwentnie mówi o myśleniu filozoficznym, poprzedzającym myślenie w ramach systemu filozoficznego: „Nie chcę tutaj mówić o metafizyce jako o konkretnej szkole lub określonym nurcie powstałym w przeszłości. Pragnę jedynie stwierdzić, że rzeczywistość i prawda wykraczają poza granice tego co faktyczne i empiryczne; chcę też wystąpić w obronie ludzkiej zdolności do poznania tego wymiaru transcendentnego i metafizycznego w sposób prawdziwy i pewny, choć niedoskonały i analogiczny”. Tamże.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, nr 80.

o sens osobistej egzystencji nie miałyby przyjść z zewnątrz, jak zauważa L. Wittgenstein⁵⁹, dlaczego miałyby być udziałem wyłącznie tzw. autonomicznego ludzkiego rozumu? Czy poddanie się odpowiedzi przychodzącej z zewnątrz uwłaczałoby rozumowi, niszczyłoby jego autonomię? Może jedynie tę autonomię korygowałoby (w kierunku tzw. słusznej autonomii)?

Dlaczego „*intellectus fidei* wymaga wsparcia ze strony filozofii bytu” – spróbujmy postawić i takie pytanie. Papież udziela odpowiedzi: „[filozofia bytu] pozwoli przede wszystkim teologii dogmatycznej spełniać we właściwy sposób jej funkcje”⁶⁰. Co to znaczy? O jakie funkcje chodzi? Teologia (nie tylko teologia dogmatyczna, również teologia moralna⁶¹ musi odzyskać swój metafizyczny charakter (by uwolnić się od dogmatycznego pragmatyzmu, moralizmu). Chodzi bowiem o „radykalną nowość, jaką zawiera w sobie Boże Objawienie”⁶², nowość o charakterze ontycznym, która stała się – jak zwiastuje chrześcijaństwo – udziałem ludzkości.

Upomnienie się papieża o myślenie filozoficzne zainspirowane Chrześcijańskim Wydarzeniem dochodzi do głosu również w dalszej części punktu 97 encykliki: „Jeżeli *intellectus fidei* ma ogarnąć całe bogactwo tradycji teologicznej, musi się odwoływać do filozofii bytu. Filozofia ta winna być w stanie sformułować na nowo [podkreślenia moje – S.S.] problem bytu zgodnie z wymogami i z dorobkiem całej tradycji filozoficznej, także nowszej, unikając jałowego powielania przestarzałych schematów. Filozofia bytu jest w ramach chrześcijańskiej tradycji metafizycznej filozofią dynamiczną, która postrzega rzeczywistość w jej strukturach ontologicznych, sprawczych i komunikatywnych. Czerpie swą moc i trwałość z faktu, że punktem wyjścia jest dla niej sam akt istnienia, co umożliwia jej pełne i całościowe otwarcie się na całą rzeczywistość, przekroczenie wszelkich granic i dotarcie aż do Tęgo, który wszystko obdarza spełnieniem”.

Intellectus fidei musi się odwoływać do filozofii bytu, ponieważ – jak powiedziano wyżej – rzeczywistość Boża oraz skutki jej objawie-

⁵⁹ Zob. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1970, 84 (6.41: „Sens świata musi leżeć poza nim.”); 86 (6.4312: „rozwiązanie zagadki życia w czasie i przestrzeni leży poza czasem i przestrzenią”).

⁶⁰ *Fides et Ratio*, nr 97.

⁶¹ Zob. tamże, nr 98.

⁶² Tamże, nr 101.

nia się (w postaci ludzkiej), które usiłuje zrozumieć, mają ontyczny charakter. Uprzywilejowanym językiem ludzkim, w którym Tajemnica może zostać wyartykułowana (będąc najpierw rozpoznana) jako istniejąca i działająca, w którym może zostać wyartykułowana jako konstytutywna dla ludzkiej egzystencji (będąc najpierw za taką uznana), jest język, w którym człowiek artykułuje swoje doświadczenie bytu. Bo to właśnie pośród tej rzeczywistości stanął Ten, który jest człowieka i tej rzeczywistości spełnieniem⁶³. *Intellectus fidei* domaga się zatem filozofii bytu, ponieważ implikuje pewną filozofię bytu. Tajemnica potrzebuje zrozumienia, aby się wcielić w ludzki język, aby ucieleśnić się – być wypowiedziana w zrozumiałym ludzkim języku⁶⁴. *Intellectus fidei* domagając się filozofii bytu stawia wyzwanie filozofii, współczesnemu myśleniu filozoficznemu, nie tylko temu antymetafizycznemu, lecz również myśleniu nie stroniącemu od – powiedzmy żargonem – „dobrej roboty metafizycznej”.

SOME REMARKS ON *INTELLECTUS FIDEI* AND CHRISTIAN PHILOSOPHY. THE ENCYCLICAL *FIDES ET RATIO*

Summary

The questions: why faith should not shun from intellect, why faith should look for the company of intellect, are very important for a contemporary human. In the article, the answer is given in the perspective of the Encyclical *Fides et Ratio*. *Intellectus fidei* demands metaphysics. Moreover, *Intellectus fidei* challenges philosophy, because a mystery needs understanding.

⁶³ Tamże, nr 80.

⁶⁴ Tamże, nr 94.