

Gładczuk, Czesław

Przestrzeń ludzkiej wiedzy : niektóre implikacje encykliki "Wiara i rozum"

Studia Teologiczne 18, 441-451

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.

KS. CZESŁAW GŁADCZUK

PRZESTRZEŃ LUDZKIEJ WIEDZY

Niektóre implikacje encykliki *Wiara i rozum*

Niech zatem nie wyda się niestosowne moje głośne i zdecydowane wezwanie, aby wiara i filozofia odbudowały swą głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą i respektującego wzajemną autonomię.

Jan Paweł II, *Wiara i rozum* (48)

„Wszystkim ludziom wrodzone jest pragnienie poznania”, tak rozpoczyna traktat metafizyczny Arystoteles (Met. 980a).

U podstaw tego pragnienia tkwi zdziwienie spowodowane oglądem świata prezentowanego nam w procesie poznania. Proces ten zapoczątkowują zmysły; dzięki nim utrzymujemy realny kontakt z otaczającym nas światem.

Materiał dostarczony przez zmysły (wrażenia) w fazie intelektualnej przybiera postać pojęć. Tak wrażenia jak i pojęcia pełnią funkcję przedstawień i kierują człowieczą świadomość ku przedmiotom (stanom bytowym), które przedstawiają. Przedmioty transcendują granice podmiotu, inaczej bytują autonomicznie, niezależnie od procesów poznawczych w których wchodzi w kontakt poznawczo-intencjonalny z podmiotem, który je poznaje. Są to stadia początkowe procesu poznania, który sukcesywnie przybiera postać zdań egzystencjalnych, orzecznikowych i teorii¹.

To zagłębienie w rzeczywiste stany rzeczowe celem ich poznania i zrozumienia, czyli ujawniania ich racji, struktur i sensu, otrzymało rangę poznania mądrościowego. Charakteryzuje się ono bezinteresowną i całościową kontemplacją prawdy. Ten rodzaj poznania, nazwany też poznaniem noetycznym (korelatem prawda) sięga pułapu ludzkich możliwości poznawczych.

¹ Ten model uzyskiwania wiedzy typu epistemicznego przetrwał z pewnymi modyfikacjami do XVII wieku. Wtedy to Kartezjusz zanegował jego przydatność, wytyczając przeciwko empirycznej genezie poznania argumenty sceptycyzmu metodycznego. Zamknął proces poznania w granicach przedmiotu, opowiadając się za wiedzą wrodzoną (idee), ewentualnie, w formie złagodzonej, za wrodzonymi dyspozycjami do ich wytwarzania.

„Mądrość – tak określa filozoficzna encyklopedia Macmillanowska – polega na trafnym i spokojnym sądzie na temat pokierowania życiem. Może jej towarzyszyć szeroki zakres wiedzy, przenikliwość intelektualna, głębia myślowa, ale nie należy jej utożsamiać z żadną z tych rzeczy; mądrość może występować w ich nieobecności. Zakłada ona zdolność pojmowania oraz intuicję, zajmuje się jednak nie rozpoznawaniem faktów lub budową teorii, co śródkami i celami tej praktyki”².

W komentarzu do tej definicji K. Szaniawski zauważa: „Myślę, że dwie rzeczy zwracają uwagę w powyższej definicji: po pierwsze, że mądrość dotyczy podstawowych decyzji życiowych, strategii życia. Nie jest tak, by jedynie w drobiazgach mogła się ona przejawiać; jej istota polega właśnie na decyzjach rozstrzygających o drodze życiowej (...); a drugie – to zdysocjowanie kompletne mądrości do sfery poznawczej, i to jest już, moim zdaniem, mniej trafne”³.

Tych, którzy upodobili w mądrości, Pitagoras nazwał filozofami. Pytany przez Leona, władcę Fliuntu, kim są filozofowie, Pitagoras taką dał odpowiedź: (...) „przyszliliśmy do tego życia i świata jak gdyby z jakiegoś miasta na jakiś uroczysty zjazd, jedni by służyć sławie, inni pieniądзом, a rzadko zdarzają się i tacy, co za nic mają wszystko, gorliwie dociekając istoty rzeczy; tych on nazwał miłośnikami mądrości, to jest filozofami”⁴.

Początki powstania filozofii – Jonia i Wielka Grecja łączą się z najogólniejszymi pytaniami o to – słynne *arche* – jaką naturę ma byt, czy świat jest jednorodny, czy różnorodny (pluralistyczny), a w drugiej dopiero kolejności jawią się rozważania o sposobach poznania bytu i rodzajach wiedzy.

Jończycy, pierwsi filozofowie, nazwani filozofami przyrody, uznając za byt konkretny żywioł przyrody (wodę, ziemię, powietrze, ogień) przyjęli tym samym, że nie może być innego niż naturalny, przedmiot poznania.

Świat przyrody (*fisis*) jest poznawany przez wrodzone poznawcze dyspozycje człowieka: zmysły i rozum. Skoro wiedza zmysłowa (wrazeniowa) oraz wiedza rozumowa (pojęciowa) skupiają się na tym samym przedmiocie, tedy nie są one sobie przeciwstawne; warunkując się zaś wzajemnie, tworzą spójną całość. Nie wynika z tego, że są równorzędne. Różnice pomiędzy nimi uwyraźnił Heraklit stwierdzając, iż „złymi świadkami są oczy i uszy dla ludzi mających dusze barbarzyńców”.

Z prymatu ontologicznego (*to on*) – byt, w tym wypadku konkret/ nastawienia pierwszych filozofów wynikała jeszcze jedna przesłanka dla teorii poznania: podmiot poznania traktowany był jako bierna strona procesu po-

² K. Szaniawski, *O nauce, rozumowaniu i wartościach*, Warszawa 1994 PWN, s. 5-6.

³ K. Szaniawski, *dz. cyt.*, s. 6.

⁴ M. T. Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*, w: *Pisma filozoficzne*, t. III, W-wa, 1961, s. 687; cyt. za: K. Lesniak, *Wstęp do Protreptyku Arystotelesa*, PWN 1988, s. XIV.

znawczego, a poznanie ujmowano jako swoiste «odbicie» - wrażenie świata zewnętrznego w dyspozycjach poznawczych.

Cała tradycja filozofii starożytnej okresu przedsokratycznego była na tyle zbieżna, że można mówić o analogicznie wspólnych jej momentach. Znaczenie zasadnicze ma tu koncepcja (teoria) bytu. Kwestie epistemologiczne są wtórne⁵.

* * *

To pierwszy Sokrates zadumał się mocno nad sposobami uzyskiwania wiedzy, jak i nad jej jakością. Poczynił ustalenia, które po dzień dzisiejszy zachowały moc wiążącą (*scientia est de communi*).

Wiedza, zaczątkowo pomieszczona w pojęciu, charakteryzuje się *koniecznością, ogólnością i niezmiennością*.

Dla Sokratesa wiedza (filozofia) miała również wymiar etyczny: wiedza jest podstawą czynów cnotliwych.

Konstatacja Sokratesa w dziedzinie wiedzy (filozofii) zyskały status modelowy. Stał się on wiążący dla refleksji filozoficznej.

Platon aprobując ten model, w dialogu *Teajtet* poddał analizie procesy poznawcze i wskazał ich dwa rodzaje: poznanie potoczne (*doxa*), którego przedmiotem jest świat zmienny, zjawiskowy i poznanie naukowe (*episteme*), którego przedmiotem uczynił idee. Idee jako przedmioty pojęć są postrzegane bez udziału zmysłów. Poznanie w pełni prawdziwe – filozoficzne, a takim jest poznanie idei, jest właściwe tylko ludziom dobrym, postępującym etycznie. To Platon przypisał Sokratesowi wypowiedź: „tylko ludzie dobrzy mają wiedzę pełną”. Tym stwierdzeniem wskazał, iż niezbędna jest właściwa postawa moralna w teorii wiedzy.

Istotą platońskiej epistemologii jest bowiem przekonanie, że przedmiotem wiedzy wartościowej są idee (czyste formy), jej źródłem – intelektualna intuicja, narzędziem aktualizowania wiedzy i jej sprawdzania – reguły analizy logicznej⁶.

Ten proces wiedzotwórczy nazwał Platon *dialektyką*. Eliminował on udział empirii w genezie wiedzy, dawał jej jednak niezawodność. Zyskał w filozofii europejskiej poczesne miejsce.

Filozofia Arystotelesa poszukując przede wszystkim uniesprzeczących racji dla danej w naturalnym oglądzie rzeczywistości, proces jej odsłaniania rozpoczyna od zmysłów. To zmysły zapoczątkowują proces poznania stykając się z konkretną rzeczą. Proces ten kontynuuje rozum: z wiedzy szczegółowej – wrażeń, wyłuskuje uposażenia rzecz konstytuującą. Nie za-

⁵ Poznanie, antologia tekstów filozoficznych pod redakcją Zdzisława Cackowskiego i Marka Hetmańskiego, ZNIO 1992, s. 6. We wstępie autorzy pomieścili historię i problematykę teorii poznania.

⁶ Poznanie, dz. cyt., s. 6.

dawala się jednak odkryciem tych uposażeń, szuka dla nich racji uzasadniających. Te poszukiwania czynione poprzez przywołanie niezbędnych warunkowań stanów rzeczowych, które nazwał przyczynami (aitiati) sięgają fundamentalnych struktur rzeczywistości. Ten rodzaj wiedzy ujawniający podstawowe zasady świata nazwał Arystoteles w księdze *Gamma* teologiką (od *Theos*). Wgłębiając się w intencję Arystotelesa, W. Jaeger dostrzega w jego *Metafizyce* sugestię zmierzającą ku postawie zawartej w propozycji *credo ut intelligam*⁷.

Rysem znamionym dla teoriopoznawczej refleksji starożytności było nastawienie absolutystyczne: jedynie wartościowa jest wiedza absolutnie pewna, żadna inna nie jest warta filozoficznych analiz. *Episteme* była naczelną wartością poznawczą tej epoki, tak jak przedmiotem *episteme* był byt pomieszczony w egzystujących konkretnie przedmiotach, który warunkował zaistnienie procesu poznania zmierzającego do uprawomocnienia odsłaniania prawdy⁸.

Prawda odsłaniania w zawartości bytu warunkowała wszelkie problemy poznawcze i aksjologiczne. Byt bowiem był naczelną kategorią starożytnych analiz filozoficznych. Ich konkluzja odsłoniła jego (bytu) szczeble kumulujące w Absolucie.

* * *

Chrześcijaństwo nadało nowy sens starym problemom filozoficznym: ontologicznym, aksjologicznym, także teoriopoznawczym. Specyfiką chrześcijańskiej wizji było odwołanie się do wiary jako zasadniczej postawy wobec prawdy, tekstów Biblii jako źródła doniosłej wiedzy i podstawy filozoficznych analiz oraz instytucji Kościoła jako swoistego kryterium rozstrzygnięcia prawdziwości wysnuwanych twierdzeń. Znaczące dla ogólnej kwestii źródłem wiedzy (w tym także dla poznania filozoficznego) było wprowadzenie i upowszechnienie przez Kościół takiej kategorii jak *słowo*, zwłaszcza *Słowo Objawione*. Słowo można potraktować jako trzecią, obok zmysłów i rozumu, nadrzędną nawet nad nimi, epistemologiczną kategorię świata chrześcijańskiego.

Z tego nastawienia wyrosła rozległa praktyka czerpania wiedzy i mądrości ze słowa pisanego bądź przekazanego w ustnej tradycji, rozwijanego i pogłębianego w wykładach mających charakter komentarzy oraz dysput filozoficzno-teologicznych. Ten styl wypromował teorię wiedzy owocującą sztuką analitycznego czytania i interpretowania tekstów. Sprzyjał też i pobudzał rozwój dialektyki i logiki⁹.

⁷ W ciągu wieków, od późnej starożytności aż po dzień dzisiejszy – twierdzi During – teologia Arystotelesa, świadomie czy nie świadomie przemianowana na teologię, odgrywała ogromną rolę Arystoteles, *Metafizyka*, PWN 1983, Wstęp K. Leśniaka, s. XXVIII.

⁸ *Poznanie*, dz. cyt., s.7.

⁹ *Poznanie*, dz. cyt., s.7.

„Przeto pierwsi chrześcijanie, jeśli chcieli być rozumiani przez pogan – zauważa Jan Paweł II w encyklice *Wiara i rozum* – nie mogli się powoływać wyłącznie na Mojżesza i proroków, musieli wykorzystać także naturalne poznanie Boga”¹⁰). Zostało ono rozwinięte i znacząco pogłębione u starożytnych filozofów. Już św. Paweł uznał za bardzo celowe przywołanie go w dyspucie z Ateńczykami. Tym tropem poszli myśliciele chrześcijańscy.

Ciekawe i godne rzeczowej uwagi skojarzenia w tej materii poczynił W. Jaeger. „Rozmaite szkoły – pisze Jaeger – starały się pozyskać adeptów (czasu wczesnego chrześcijaństwa) przez wygłaszanie mów zachęcających, w których przedstawiały swą filozoficzną wiedzę czy dogmat jako jedyną drogę do szczęśliwości. Pierwszy raz znajdujemy ten rodzaj wymowy w nauczaniu sofistów i Sokratesa, w postaci, jaka jawi się w dialogach Platona (dialog *Euthydem*). Nawet słowo «nawrócenie» pochodzi od Platona, ponieważ przyjęcie filozofii oznaczało w pierwszym rzędzie zmianę sposobu życia. Choćby nawet przyjęcie tego było różnie motywowane; chrześcijański kerygmat mówił na temat ludzkiej niewiedzy i obiecywał lepsze poznanie, a także, jak wszystkie filozofie, odwoływał się do mistrza i nauczyciela, który posiadał i odsłaniał prawdę. Ta paralelna sytuacja greckich filozofów i chrześcijańskich misjonarzy doprowadziła tych ostatnich do wykorzystania jej. Bóg filozofów był również różny od tradycyjnych bogów pogańskiego Olimpu, a filozoficzne systemy epoki hellenistycznej stanowiły dla ich adeptów rodzaj duchowego schronienia. Misjonarze chrześcijańscy poszli w ich ślady, i jeśli możemy ufać przekazom znajdującym się w *Dziejach Apostolskich*, czasami nawet przejmowali swe argumenty od poprzedników, zwłaszcza wtedy, gdy zwracali się do pogańskiego audytorium. Z czasem ta praktyka stała się powszechnym stylem chrześcijańskich apologetów”¹⁰.

Temu wywodowi nadaje Jaeger taką postać. „Był to fascynujący moment w spotkaniu Greków z chrześcijanami. Przyszłość chrześcijaństwa jako religii światowej zależała właśnie od niego. Autor *Dziejów Apostolskich* rozumiał to bardzo jasno, kiedy pozwolił Pawłowi odwiedzić Ateny – intelektualne i kulturalne centrum klasycznego świata greckiego i symbol jego historycznej tradycji – i na tym czcigodnym miejscu – Aeropagu nauczać audytorium stoickich i epikurejskich filozofów na temat «nieznanego Boga». Cytuje on wers greckiego poety «Jesteśmy bowiem z Jego rodu», jego argumenty są w znacznym stopniu stoickie i obliczone na przekonanie wykształconego umysłu filozoficznego”¹¹.

Chrześcijańską wizję życia zakorzenioną w solidnym rozeznaniu rzeczywistych horyzontów świata zestawiano z grecką paideią, dając jej miano paidei Chrystusa. Paideia Chrystusa nie eliminowała greckiej paidei, jeno ją uzupełniała przez fakt, że Chrystus stał się centrum nowej kultury¹².

¹⁰ W. J a e g e r, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, (przekład K. Bielawski) wyd. Homini, Bydgoszcz 1997, s. 31.

¹¹ W. J a e g e r, *dz. cyt.* s. 33.

¹² j.w., s. 49.

Fascynujące są zmagania tych, którzy w świecie chrześcijańskim wytyczali drogi intelektualnych ukierunkowań. Justyn opowiada w swym dialogu jak zgłębiał grecką filozofię od wczesnej młodości; żaden jej system jednak mu nie odpowiadał, dopóki nie odnalazł ostatecznej odpowiedzi w religii chrześcijańskiej. „Jednak nawet po przyjęciu chrześcijaństwa nie porzucił płaszcza filozofa, ponieważ chrześcijaństwo oznaczało dla niego czystą filozofię”¹². Podobną postawę zajmowali jemu współcześni.

Interpretacja chrześcijaństwa jako filozofii nie powinna nas dziwić – stwierdzi Jaeger – bo jeśli zatrzymamy się, by przez chwilę pomyśleć, z czym Grek mógł porównać fenomen żydowsko-chrześcijańskiego monoteizmu, nie znajdziemy nic – poza filozofią – co w greckiej myśli mogłoby mu odpowiadać”¹³.

Przeto myśl grecka (filozofia) stała się niezbędna jako kategoria rozumienia. W drugim wieku po Chrystusie człowieka zainteresowanego Bogiem, zaczęto nazywać filozofem¹⁴.

* * *

Myśliciele chrześcijańscy posilkując się w odsłanianiu zawartości Objawienia filozofią grecką, ubogacili ją zasięgiem problematyki jak i pogłębieniem jej struktur. Zachowując jej autonomiczność, odkryli aspekty bytu, które dotąd nie były systematyzowane. Dostrzegli mianowicie, że podstawowym uposażeniem bytu jest *istnienie i istota*. Ta konstatacja wyprowadziła myśl filozoficzną poza dotychczas ujawnione obszary. Z pasją pisze o tym E. Gilson: „Filozofowie chrześcijańscy czerpiąc z Platona i Arystotelesa, opierając się na ich założeniach – wysnuwali z tych założeń wnioski, o których a ni Platon, ani Arystoteles nigdy nawet nie pomyśleli. Co więcej, były to wnioski, które bez naruszenia całości systemów starożytnych nie mogły sobie znaleźć w nich miejsca. Taki jest w szczególności casus słynnego rozróżnienia między istotą a istnieniem, które to rozróżnienie bez względu na to, jak się je pojmuje, było dla chrześcijan nieodzowne, w filozofii Arystotelesa byłoby całkowicie nie do pojęcia”¹⁵.

Koncepcja bytu perypatu możność wiązała z materią i tylko z materią. Bytowe uposażenia materialne jawiły się jako akt i wkraczały w obszary boskie.

Wizja chrześcijańska możność wiązała z istotą. To istota, a nie tylko materia jest korelatem aktu. Możliwość tedy przekracza granice materii i ogarnia całą istotę.

¹³ j.w., s. 50.

¹⁴ j.w., s. 52.

¹⁵ E. G i l s o n , *Duch filozofii średniowiecznej* (tł. Jan Rybałt) IWPax, 1959, s. 376.

* * *

Myśliciele greccy sens swoich poszukiwań lokowali w odsłanianiu zasad bytu. Tym operacjom wiedzytwórczym nadali rangę priorytetową i pomieścili je w obszarze mądrości. Spełniały one postulaty ówczesnej teorii nauki (episteme) i rozdziły wiedzę, która przede wszystkim (przed wszystkimi innymi teoriami) była nauką.

Ich śladami poszli myśliciele chrześcijańscy, szczególnie dojrzałego średniowiecza, pogłębiając problem rzeczywistości skupiony wokół istnienia i po raz pierwszy wydobywając ze statusu aktualności pełen sens¹⁶.

Perspektywy tej przebudowy, zdaniem Gilsona, są intelektualnie bardzo płodne. „Stąd wywodzą się jej (filozofii chrześcijańskiej) wszystkie śmiałe osiągnięcia i dzięki temu jest ona prawdziwą filozofią, a jej wpływ sięga poza granice średniowiecza i pozostanie żywy, dopóki będą się znajdowali ludzie wierzący w istnienie metafizyki”¹⁷.

Nie sposób pominąć piękną paralelę Gilsona obrazującą nieuchronne sprzężenie teologii z filozofią: „Jeśli zaś dzieło stworzenia nie zostało zniweczone, to cóż mogą teologowie czynić lepszego, jak pochylić się nad nim, by je wypytać o jego Stwórcę, albo też – jak cierpliwi lekarze – starać się odnaleźć jego pierwotny kształt, zeszepecony przez toczące je choroby, i znaleźć mu leki mogące je uzdrowić? Jakże tu jednak stosować te leki jeśli się nie zna anatomii duszy? Jakże można poznać duszę bez znajomości ciała lub jak poznać ciało nie poznawszy wpierw świata, którego jest on częścią? Oczywiście nie trzeba znać tych rzeczy, aby głosić zbawienie, ani po to, aby go dostąpić. Jeśli ma jednak powstać «wiedza zbawienna», czyli teologia to czyż mogłaby ona – ucząc, jak należy zbawić świat – nie interesować się tym światem, który zbawiać zamierza?

Otóż wiedzy o tym świecie, który ewangelia ma zbawić, nie znajdujemy w samej ewangelii. Podobnie Stary Testament, jak i Nowy miał za zadanie przynieść ludziom inne orędzie. Skutkiem tego myśliciele średniowieczni mogli słusznie poczuwać się do podwójnej odpowiedzialności. Mogli uważać, że ciąży na nich obowiązek utrzymania filozofii przyrody i wznoszenie gmachu teologii nadprzyrodzonej, a jednocześnie włączenia pierwszej w drugą, tak, aby stopiły się obie w jeden zwarty układ”¹⁸.

Nie pozostało więc nic innego jak spróbować. Dla pojęcia tej próby trzeba było nieodzownie obrać sobie za punkt wyjścia jedną znaną filozofię, a więc filozofię grecką. A zarazem niepodobna było na niej poprzestać.

„To też Ojcowie Kościoła i filozofowie średniowieczni istotnie z niej «wyszli» i to w obu znaczeniach tego słowa. Platon i Arystoteles byli dla nich punktem z którego się wyrusza, lecz od którego – wyszedłszy zeń –

¹⁶ j.w., s. 377.

¹⁷ E. G i l s o n , *dz.cyt.*, s. 377.

¹⁸ j.w., s.386-387.

zaraz się odchodzi. A także punktem od którego odchodząc unosi się jednak coś ze sobą. Dzięki nim mogły wieki średnie wypracować sobie filozofię. Wszak to platonizm i arystotelizm nauczyły średniowieczne samego pojęcia filozofii – *perfektum opus rationis*; one to wskazały mu naczelne zagadnienia, dostarczając zarazem racjonalnych zasad umożliwiających ich rozstrzygnięcie, a nawet technicznych metod ich dochodzenia¹⁹.

Bernard z Chartres te zależności pomiędzy racjonalną myślą średniowiecza a greckiej starożytności tak zobrazował: „Jesteśmy niby karły siedzące na barach olbrzymów. Dostrzegamy tedy więcej rzeczy niż starożytni, a także rzeczy bardziej odległe; nie zawdzięczamy tego jednak ani bystrości naszego wzroku, ani wysokości wzrostu, lecz po prostu temu, że oni nas unoszą i podwyższają swą gigantyczną wielkością”²⁰.

Oczywiście, refleksja filozoficzna nie ustala wraz z minięciem średniowiecza. Jest ona niezbywalnym uposażeniem ludzkiego życia. Towarzyszy mu, podzielając koleje jego życia, zmieniając style i przedmioty refleksji.

Teorię bytu od wieku XVII zastąpiono teorią poznania. Wiek XIX /szczególnie druga jego połowa/ przygotował grunt dla filozofii analitycznej, która wespół z neopozytywizmem zyskała poczesne miejsce w refleksji XX wieku, któremu nieobce stały się również scjentyzm, pragmatyzm, historyzizm i postmodernizm. Wspólnie uformowały one postać zwaną nihilizmem, któremu w encyklice Wiara i rozum Jan Paweł II taką daje ocenę: „Nihilizm nie tylko pozostaje w sprzeczności z wymogami i treściami Słowa Bożego, ale przede wszystkim jest zaprzeczeniem człowieczeństwa człowieka i samej jego tożsamości. Nie wolno bowiem zapominać, że usunięcie w cień zagadnień bytu prowadzi nieuchronnie do utraty z obiektywną prawdą, a w konsekwencji z fundamentem, na którym opiera się ludzka godność” (90).

* * *

Zagubienie prawdy?

Komentując lubelskie przemówienie Jana Pawła II do rektorów polskich uczelni akademickich, K. Szaniawski stwierdza: „Prawda jako kategoria epistemologiczna jest wyraźnie w odwrocie”. Rozwijając tę konstatację odpowiada: „Obserwuje się podobne zjawisko wśród samych uczonych. Gdy uprawiają oni autorefleksję, pojęcie prawdy wydaje im się przydatne do określenia celu własnej działalności. Może razi ich pewna patetyczność tego słowa? A może wolą go unikać wobec jego «nieoperacyjności», skoro stanowiąc orzeczenie prawdy nie jest prawie nigdy możliwe, z uwagi na notoryczną hipotetyczność wszelkiej wiedzy empirycznej? W każdym razie jest w użyciu mnogość określeń zastępczych, bynajmniej nie synonimicznych do

¹⁹ E. G i l s o n , dz. cyt., s. 387.

²⁰ j.w., s. 389.

«prawdy». Czy można jednak bez odwołania się do tego pojęcia sformułować sformułować każdego uczonego (i nie tylko) postulat intelektualnej rzetelności? Wydaje się to wątpliwe²¹.

Jest przeto encyklika *Wiara i rozum* wysokiej rangi dokumentem Kościoła Katolickiego upominającym się o miejsce prawdy w życiu ludzkim.

„«Pragnienie prawdy – przypomina encyklika jest tak głęboko zakorzenione w sercu człowieka, że gdyby musiał się go wyrzec, prowadziłyby to do kryzysu egzystencjalnego»(29).

To zakorzenienie człowieka w prawdzie jest fundamentem jego tożsamości. Encyklika kategorią prawdy określa człowieczą kondycję, bowiem «człowiek to ten, kto szuka prawdy» (28).

W innym akapicie encyklika tak rozwija tę myśl: „Człowiek to jedyna istota w całym widzialnym świecie stworzonym, która nie tylko zdolna jest wiedzieć, ale także zdaje sobie sprawę z tego, że wie, i dlatego pragnie poznać istotną prawdę tego, co postrzega” (25).

„W ciągu stuleci – przypomni encyklika – filozofowie starali się odkryć i wyrazić tego rodzaju prawdę, tworząc różne systemy i szkoły” (27). Te ustalenia, żywotne dla jakości kultury, budowały i budują niszę dla autentycznej ludzkiej egzystencji. Czerpiąc z tych zasobów, człowiek ma nadto, a może przede wszystkim własne „drogi egzystencjalne na których odnajduje swój los” (27).

A drogą myślącego człowieka jest filozofujące życie (K. Jaspers). Tej konstatacji nadaje Jaspers taka postać: „Filozofowanie należy zatem do istoty człowieka. Jest on jedyną istotą w świecie, której w istnieniu objawia się byt. Człowiek nie może spełnić się w samym istnieniu, zadowolić się smakowaniem życia. (...) Wie, że jest rzeczywiście człowiekiem, gdy otwarty na całość bytu żyje w świecie z transcendencją. Traktując serio swoje istnienie, dąży jednak ku bytowi. Nie może bowiem pojąć siebie jako prostego rezultatu tego, co się zdarza w świecie. Dlatego przekracza swoje istnienie i świat, zmierza ku podstawie istnienia i świata, tam, gdzie upewnia się o swym źródle, dostępując wtajemniczenia w stworzenie”²².

Filozofia przeto i wiara odsłaniają człowiekowi tajemnicę jego egzystencji. Obie racjonalnie uprawnione, wiedzotwórczo autonomiczne, wzajemnie się inspirujące, odsłaniają pełnię bytu. Czynią to poprzez zmysły, rozum i słowo. Zmysły i rozum są naturalnym wyposażeniem człowieka, słowo zaś informacją, w tym wypadku, przekazaną człowiekowi przez pełnię Bytu-Boga.

Ta racjonalna koherencja wiedzotwórcza zmysłów, rozumu i słowa (wiary) zaowocowała dziedziną wiedzy, którą nazwano teologią. Jej procedury hermeneutyczne wysoko cenił Weizsäcker²³. Trzeba podziwiać wcze-

²¹ K. Szaniawski, *dz.cyt.*, s. 545.

²² K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, PIW 1990, s. 44-45.

²³ C. F. von Weizsäcker, *Jedność przyrody*, PIW, Warszawa 1978, s. 60.

snych myślicieli chrześcijańskich, którzy właśnie w filozofii odkryli zaródź dla racjonalnie uprawionego wgłębiania się w zawartość słowa (wiarę). To procedowanie osiągnęło status modelowy w średniowieczu. Złożyły się nań inspiracje religii judeo-chrześcijańskiej i filozoficznej myśli Greków, Arabów i Żydów. Dokonano wówczas głębokiego rozeznania struktury bytu. Inspiracje filozoficzno-teologiczne tej struktury, zachowując status metodologiczny, tak się zespoliły, że nie sposób analizując jedno, nie mieć w tle drugich. Inspirując się tym stanem, E. Gilson nigdy nie wyrażał zgody na to, by problemy filozofii średniowiecznej radykalnie oddzielić od średniowiecznej teologii. A jest to wyjątkowy ekspert intelektualnych dziejów średniowiecza.

Średniowieczna reguła głosząca, iż *fides quaerit intellectum* wiernie oddaje stan ówczesnych procedur epistemologicznych. Miały one wysoką rangę metodologiczną jak i dokonały głębokich analiz przedmiotu (bytu)²⁴.

Ich rezultaty tak ujął Jan Paweł II: „Gdy przyglądamy się dziejom ludzkiej myśli, zwłaszcza na Zachodzie, łatwo możemy dostrzec w niej bogactwo służące postępowi ludzkości, jakie się zrodziło ze spotkania filozofii z teologią i z wzajemnej wymiany ich dorobku. Teologia, otrzymawszy w darze otwartość i oryginalność, dzięki którym może istnieć jako *nauka wiary*, z pewnością nakłoniła rozum, by pozostał otwarty na radykalną nowość, jaką zawiera w sobie Boże Objawienie. Przyniosło to niewątpliwą korzyść filozofii, gdyż dzięki temu mogła ona otworzyć nowe horyzonty, odsłaniające przed nią kolejne zagadnienia, które rozum ma coraz głębiej poznawać” (101).

Sięganie do pokładów tradycji intelektualnej (mądrościowej) ma charakter niewątpliwie paradygmaticzny. Nie zamyka jednak procedowań wiedzytwórczych w modelach z minionych epok. Przestrzeń bowiem tych procedur jest stale otwarta i pogłębiona, one zaś same doskonalone i ukrytyczniane.

Refleksja filozoficzna lokująca swój obszar poszukiwań w rozumiejącym wyjaśnianiu danej nam w empirii rzeczywistości jest nieodłącznym (niezbywalnym) towarzyszem człowieczej kondycji. Ona to również odsłania mu (człowiekowi) jego własną zdolność poznawania prawdy i wskazuje reguły rozumnego organizowania stylu życia.

W apelu do teologów Ojciec Święty Jan Paweł II zamieszcza takie słowa: „Głęboka więź między mądrością teologiczną a wiedzą filozoficzną to jeden z najbardziej oryginalnych elementów dziedzictwa, którym posługuje się chrześcijańska tradycja zgłębiając prawdę objawioną. Dlatego zachęcam ich, by na nowo odkryli i jak najpełniej ukazali metafizyczny wymiar prawdy, a w ten sposób nawiązali krytyczny i rzetelny dialog z wszystkimi nurtami współczesnej myśli filozoficznej i całej filozoficznej tradycji, zarówno z tymi, którzy pozostają w zgodzie ze słowem Bożym, jak i z tymi, które są z nim sprzeczne” (105).

²⁴ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, IW Pax, 1966, s. 359.

Jeszcze raz przywołajmy ironizującą konkluzję-diagnozę E. Gilsona: „My dziś zatraciliśmy tę dumną skromność (myślicieli średniowiecznych). Wielu naszych współczesnych woli pozostać na ziemi. Całą swą chlubę upatrują w tym, by nie widzieć niczego poza tym, co sami potrafią dostrzec. Nie martwią się swą miłością, pocieszając się tym, że są starzy. Smutna to starość, która traci pamięć. Jeśli prawdą jest – co mówią – że św. Tomasz był dzieckiem, a Kartezjusz – mężem dojrzałym, to jesteśmy już chyba bardzo bliscy zgrzybiałości.

My jednak wolimy ufać, że wieczysta młodość prawdy długo jeszcze zachowa nas w swym dziecięctwie, pełnym nadziei w przyszłości oraz sił do wkraczania w jej progę”²⁵.

A Ojciec Święty tę nadzieję tak widzi: zakorzenić się rozumnie głęboko w prawdzie „budując swój dom w cieniu Mądrości i w nim zamieszkując. Tylko w tym horyzoncie prawdy będzie mógł człowiek w pełni zrozumieć sens swojej wolności oraz swoje powołanie do miłowania i poznania Boga jako najdoskonalsze urzeczywistnienie samego siebie” (107).

²⁵ E. Gilson, *dz. cyt.*, s. 389.