

logie i tworząc zamknięte klany wyznawców mniej lub bardziej zniewolonych do wyznawania poglądów określonych przez tę «tomistyczną ideologię» (s. 14). Toteż Jan Paweł II wyraził postulat w cytowanym już fragmencie, „aby wiara i filozofia odbudowały ową głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą i respektującego wzajemną autonomię” (FR 48).

4. Czy można się spodziewać, że ogłoszenie Encykliki wywoła istotną zmianę w nauczaniu Kościoła Rzymskokatolickiego?

Istotnej zmiany w treści nauczania nie przyniesie, bo doktryna Kościoła jest zasadniczo ustalona. Może jednak ułatwić zrozumienie relacji między filozofią a teologią, między myśleniem religijnym a myśleniem naukowym i ich komplementarność.

5. Czy Encyklika zawiera treści przeznaczone także dla osób nie będących katolikami?

Encyklika zawiera zestawienie nauczania Kościoła na ważny temat stosunku wiary do rozumu i miejsca wiary w życiu człowieka. Zawiera więc treści proponowane do rozważenia przez zainteresowanych tym zagadnieniem. Jest ono ważne nie tylko dla katolików, lecz także dla wszystkich, którzy chcą znać doktrynę katolicką na ten niełatwy temat. Toteż Jan Paweł II pod koniec Encykliki wyraźnie zwraca się do *wszystkich* (por. FR 107). Byłoby więc bardzo dobrze, gdyby wszyscy, którzy pragną się wypowiadać na temat wiary religijnej, głoszonej przez Kościół Rzymskokatolicki, poznali tę Encyklikę, a zwłaszcza ci, którzy chcą się o naszej wierze wypowiadać krytycznie.

Tadeusz Gadacz

1. Encyklika *Fides et ratio* jest jednym wielkim wyznaniem wiary w poznawczą siłę i wartość rozumu. Jan Paweł II bierze w obronę rozum, a broniąc rozumu broni także prawdy jako ostatecznego celu ludzkich dążeń i poszukiwań. Encyklika wzywa zatem do budowy syntezy rozumu i wiary, która jest niezbędna zarówno dla wiary i teologii z jednej, jak życia i filozofii — z drugiej strony. Gdyż, by użyć parafrazy słów I. Kanta, wiara bez rozumu byłaby ślepa, a rozum bez wiary pusty.

Bezpośrednim powodem ogłoszenia przesłania encykliki jest sytuacja współczesnej kultury, w której wiara w rozum znajduje się w głębokim kryzysie, filozofia odwraca się od Prawdy, a teologia od filozofii. Dlatego, jak sądzę, można wyróżnić w encyklice trzy dominujące wątki, trzy główne tematy.

Pierwszy z nich przedstawia diagnozę stanu, w jakim obecnie znalazł się rozum. Jest to zarówno diagnoza teologiczna (historyczna), jak i kulturowa (współczesnego stanu rozumu). Diagnoza teologiczna przedstawia rozum ludzki jako

zraniony przez grzech pierworodny, a skutek tego ograniczony; rozum uwięziony w sobie samym. Taki rozum zraniony przez grzech, „pozbawiony wsparcia ze strony Objawienia, podążał bocznymi drogami, na których istniało ryzyko zagubienia jego ostatecznego celu” (punkt 48). Dopiero przyjście Chrystusa uwolniło rozum od jego słabości (punkt 2). Uszczegółowieniem tej teologicznej diagnozy rozumu jest diagnoza kulturowa, przedstawiająca te właśnie „bezdroża”, na których rozum gubi współcześnie swój ostateczny cel. W perspektywie teoretycznej współczesny rozum coraz bardziej niezdolny jest do kierowania uwagi ku wyższej rzeczywistości (punkt 5), traci więc nadzieję na uzyskanie od filozofii ostatecznych odpowiedzi na pytanie o sens i najgłębszy fundament ludzkiego życia osobowego (punkt 5), jest nieufny wobec twierdzeń o charakterze ogólnym i absolutnym. Teoretycznym przejawem kryzysu współczesnego rozumu jest kryzys metafizyki, skupienie się rozumu na wiedzy o człowieku jako podmiocie, na poznaniu, a nie na bycie. „Nowoczesna filozofia zapomniała, że to był winien stanowić przedmiot jej badań i skupiła się na poznaniu ludzkim” (punkt 5). Natomiast praktycznym przejawem współczesnego kryzysu rozumu jest utrata jego kontaktu z prawdą, z powodu której staje się on „rozumem instrumentalnym”. Odwołując się do metafory Platona można powiedzieć, że rozum zapomniał o swych skrzydłach, dzięki którym powraca on do źródeł swego pochodzenia, odciął się od mądrości i Prawdy. Instrumentalny charakter rozumu polega zatem na tym, że staje się on samowolny w swych osądach moralnych.

Drugi wątek, teoretyczny, stanowi wykład relacji między objawieniem i rozumem, teologią i filozofią. Natomiast trzeci, praktyczny, jest wołaniem o filozofię na studiach teologicznych, której rola, jak pisze papież, została ostatnio wyraźnie umniejszona.

Nie wnikając w diagnozę współczesnej kultury, a szczególnie w jej krytykę, która wydaje mi się zbyt wymodelowana a przez to uproszczona, pozytywną i niezmiernie ważną, w moim mniemaniu, jest troska, z jaką encyklika upomina się o uznanie znaczenia sfery duchowej, czyli tej, w którą może wznieść się jedynie „skrzydlaty rozum”. Nie jest to jedynie sfera religii i wiary, ale także literatury, poezji, sztuki i filozofii. Encyklika ma zatem wymiar głęboko humanistyczny. Upomina się o tę sferę życia, bez której przestalibyśmy być ludźmi, a która wciąż jest zagrożona przez ekonomiczny pragmatyzm i techniczny instrumentalizm.

Także niezmiernie istotne jest nawoływanie encykliki do badań filozoficznych i podkreślanie znaczenia rozumu dla wiary, filozofii dla teologii. Jestem jednak odmiennego, raczej kantowskiego przekonania, niż zasadnicze przesłanie encykliki, że poznawczy wysiłek rozumu konieczny jest nie dlatego, iż dzięki niemu otwiera się horyzont wiary, ale dlatego, że wiara może zrodzić się właśnie „pomimo” poznawczego wysiłku filozofii. Dopiero porażka rozumu filozoficznego może postawić człowieka na granicy, na której rodzi się osobowa, czyli wolna, choć także oczywiście rozumna decyzja wiary. Ważna jest zatem perspektywa

spojrzenia na związek rozumu i wiary. Jeśli jest to spojrzenie wiary, jakie z konieczności musi przedstawiać encyklika, to jest to perspektywa oczywistości i pewności. Jeśli natomiast jest to spojrzenie rozumu, to jest to perspektywa nieoczywistości i niepewności.

2. Już pierwsze słowa encykliki wskazują, że odwołuje się ona do tradycji filozofii klasycznej: „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”. „Skrzydła rozumu” przywołują na myśl symbolikę platońską. A kolejne zdanie: „Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy [...]” filozofię i teologię chrześcijańską, która rozwinęła się, karmiąc się tą klasyczną myślą. Relacja między rozumem i wiarą, teologią i filozofią przedstawiona jest w encyklice zgodnie z tradycyjnym nauczaniem Kościoła. Encyklika przypomina historię „chrystianizacji filozofii” od św. Justyna przez św. Augustyna do św. Tomasza. I właśnie na św. Tomaszu, przywołanym tu jako wzór, kończy się historia relacji między wiarą i rozumem. Co prawda w punkcie 74 wymieniona jest pewna grupa myślicieli współczesnych, których poglądy rodziły się w konfrontacji z prawdami wiary, lecz ich poglądy nie są poddane analizie, a oni sami nie są tu potraktowani jako twórcy tej historii tworzenia syntezy wiary i rozumu.

Encyklika nie podejmuje zatem dialogu z filozofią i kulturą współczesną. Nie mam tu oczywiście na myśli tej filozofii, która odrzuca wiarę, lecz tę, która w inny sposób podejmuje zagadnienie relacji między rozumem i wiarą niż prezentowana w encyklice synteza. Wielkimi nieobecnymi są w encyklice zarówno B. Pascal, I. Kant, jak i S. Weil, filozofowie dialogu, filozofowie protestanczy czy współcześni filozofowie analityczni. Nie można także pomijać faktu, że dla relacji rozumu i wiary istotne są mroczne doświadczenia naszego wieku. Wielu myślicieli swym *fides et ratio* musiało sprostować mrocznym zdarzeniom naszego wieku. Czy można pisać o relacji rozumu do wiary jakby nic się nie zdarzyło? Nie myślę tu oczywiście o rezygnacji z rozumu, lecz o nowym przemyśleniu relacji rozumu i wiary. Jakąś odpowiedzią jest, być może, szkoła fenomenologiczna E. Husserla, która przyniosła największą liczbę konwersji religijnych spośród filozoficznych szkół XX wieku. To także (poza św. E. Stein) wielcy nieobecni w encyklice.

Relacja między rozumem i wiarą, teologią i filozofią w encyklice oparta jest więc na szeregu założeń. A mianowicie: że tylko taki rozum jest zdolny osiągnąć Prawdę i Boga, który jest oświecony i wzmocniony wiarą; że tylko taka prawda daje pewność, która jest prawdą wiary; że filozofia może być autonomiczna pod warunkiem, iż przyjmuje za punkt wyjścia dane objawienia; że wolność nie wyraża się w dokonywaniu wyborów przeciw Bogu, o ile już wybrała Boga.

3. Problem, który należałoby rozważyć na samym wstępie odpowiedzi na to pytanie dotyczy formalnego aspektu encykliki, czyli tego, że dokument, o którym mówimy, jest właśnie encykliką. Jako encyklika *Fides et ratio* jest autorytatywną formą nauczania Kościoła, która zazwyczaj dotyczy spraw wiary. Jej główny

przedmiot stanowią jednak nie tyle prawdy wiary, co określona koncepcja rozumu i filozofii. Encyklika porusza się zatem po dwu poziomach: wiary i rozumu, które choć formalnie oddzielone, wzajemnie się warunkują. Nie będę poruszał tu kwestii autonomii wiary wobec rozumu. Nie ulega wątpliwości, że istnieje realne niebezpieczeństwo naruszenia autonomii wiary ze strony filozofii. Dzieje się tak wówczas, gdy objawienie zostaje całkowicie zredukowane do pojęć rozumu, jak w systemie G.W.F. Hegla, który jest teologią racjonalną. Natomiast naruszenie autonomii rozumu, a zatem i nauki, ma miejsce wówczas, gdy z góry (*a priori*) przyjmuje się religijną koncepcję rozumu lub określone koncepcje filozoficzne. Taką właśnie koncepcję rozumu, jak i określony rodzaj filozofii przyjmuje encyklika. W związku z autonomią filozofii i religii rodzą się zatem dwa rodzaje problemów. Jeden z nich dotyczy filozofów niewierzących, a drugi wierzących.

Zacznijmy od pierwszego z nich. W punkcie 4 czytamy: „Wolny i rozumny podmiot jest zdolny do poznania Boga, prawdy i dobra”. Jest to jedna z prawd, która pomimo upływu czasu i postępów wiedzy pozostaje trwale obecna. Rozum ze swej natury zdolny jest dotrzeć nawet do samego Stwórcy. To stwierdzenie pojawia się w encyklice dwukrotnie, w punkcie 8 i 19. Przy takim założeniu człowiek niewierzący w Boga jest winien samemu sobie. „Jeżeli człowiek mimo swej inteligencji nie potrafi rozpoznać Boga jako Stwórcy wszystkiego, to przyczyną jest nie tyle brak właściwych środków [tzn. rozumu], co raczej przeszkody wzniesione przez jego wolną wolę i grzech” (punkt 19). Z drugiej jednak strony, czytamy w punkcie 21 coś całkowicie przeciwnego: „W następstwie nieposłuszeństwa, przez które człowiek postanowił nadać sobie całkowitą i absolutną autonomię w stosunku do Tego, który go stworzył, utracił tę zdolność sięgania rozumem do Boga Stwórcy”. A zatem przyczyną rodzących się tu trudności jest nie tylko grzech indywidualny, lecz pierwotny.

Z jednej strony, „dzięki przyrodzonej zdolności myślenia człowiek może znaleźć i rozpoznać” prawdę głębszą, która może mu ukazać sens życia (punkt 33). Z drugiej jednak, czytamy: „Dogłębne poznanie świata i dziejowych wydarzeń nie jest zatem możliwe, jeśli człowiek nie wyznaje zarazem wiary w Boga, który w nich działa” (punkt 16).

Kluczem do zrozumienia tych przeciwnych sobie, pozytywnych i negatywnych ocen rozumu wydaje się określenie tego, co zawarte jest w pojęciu „naturalnego” lub „przyrodzonego rozumu”. Czytamy jednak w punkcie 51: „[...] określenie naturalnych i niezbywalnych zdolności rozumu, wraz z jego ograniczeniami konstytutywnymi i historycznymi, następuje znaczne trudności”. Jaki zatem rozum jest zdolny osiągnąć Prawdę i Boga? Te pozorne wątpliwości wydają się rozwiewać inne stwierdzenia encykliki, które odpowiadają na to pytanie. „Człowiek przy pomocy rozumu dociera do prawdy, ponieważ oświecony przez wiarę odkrywa głęboki sens wszystkich rzeczy [...]” (punkt 20). „Nie można zatem rozdzielać wiary i rozumu” (punkt 16). Taki zatem rozum jest zdolny osiągnąć

Prawdę i Boga, który albo jest prowadzony światłem Jego łaski, albo już w Niego uwierzył.

U podstaw tak rozumianego rozumu tkwi biblijne przeświadczenie o jedności między poznaniem rozumowym a poznaniem wiary, lub filozoficzne założenie, że rozum ludzki zawiera w sobie albo ślady prawdy poznanej w dawnym życiu (pregzystencja platońska), albo stanowi odbicie rozumu Bożego (św. Augustyn). Dla ludzi niewierzących, lub nie przyjmujących takich założeń, z którymi spotykam się w mej uniwersyteckiej praktyce, prawda nie jest obliczem Boga. Być może wielu z nich chciałoby, by nią była, ale nie jest. Z takiego właśnie przekonania o jedności poznania wiary i rozumu, o zaszczepionym w ludzkim rozumie pragnieniu poznania Prawdy (Boga) wypływają zachęty encykliki wzywające do zaufania w zdolności poznawcze rozumu (punkt 56), do pewnego maksymalizmu w filozoficznym poznaniu Prawdy. Ku czemu jednak naprawdę ma skierować się to zaufanie: ku rozumowi, czy ku ukrytym, tajemnym Boskim korzeniom rozumu? Przyjęcie istnienia takich korzeni, takiego źródła rozumu jest jednak przyjęciem opcji wiary. Wydaje się zatem, że skierowana do filozofów zachęta encykliki jest zachętą do wiary: do wiary w taki rozum i do poznawania rozumowego w świetle wiary. „W każdym razie fakt pozostaje faktem, pisał J.H. Newman, że w każdym dociekaniu w sprawach rzeczy konkretnych ludzie różnią się jeden od drugiego nie tyle w prawidłowości swego rozumowania, ile raczej w zasadach, które rządzą tym rozumowaniem, że te zasady mają charakter osobisty, że gdzie nie ma wspólnej miary intelektualnej, tam nie ma wspólnej miary argumentów [...]”³. Jeśli tak jest, to przedstawiony w tytule dokumentu rozum (*ratio*) jest odrębny od wiary (*fides*) co do prawideł, jakimi się posługuje, a nie jest odrębny co do zasad. Jest to rozum (*ratio*), w którym ukryta jest wiara (*fides*). Oto pierwszy problem autonomii filozoficznych poszukiwań. Nie należy oczywiście negować prawa Kościoła, czy kogokolwiek do przyjmowania określonych przesłanek filozoficznych, także jeśli są to przesłanki wiary. Jeśli natomiast muszą one być przyjęte jako punkt wyjścia myślenia, a nie możliwy punkt dojścia, trudno mówić jeszcze o autonomii filozoficznego poznania.

Druga trudność związana jest z sytuacją filozofów wierzących. Chociaż encyklika została skierowana do biskupów Kościoła katolickiego, to zawiera jednak wiele zachęt adresowanych do filozofów. Właśnie ze względu na specyfikę encykliki, są oni szczególnymi jej czytelnikami. Jako wierzący czytają dokument w perspektywie wiary, a jako filozofowie w perspektywie filozoficznej argumentacji. „Trzeba umieć wątpić, tam gdzie trzeba, twierdzić, tam gdzie trzeba, i poddać się, tam gdzie trzeba. Kto czyni inaczej, nie pojmuje siły rozumu. Są ludzie, którzy grzeszą przeciw tym trzem zasadom, albo przedstawiając wszystko jako rzeczy dowiedzione, z braku rozumienia dowodów; albo wątpiąc o wszystkim, z braku zrozumienia, gdzie trzeba się poddać; albo poddając się we wszystkim, z braku

³ J.H. Newman, *Logika wiary*, Warszawa 1956, s. 353.

wiadomości o tym, gdzie trzeba sądzić⁴. Te właśnie słowa B. Pascala przycho-
dzą mi na myśl, kiedy stoję wobec ostatniej encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*.
Jeśli nie jest łatwo ustrzec się wspomnianych przez Pascala grzechów w obrębie
samego *ratio* (roзумu), czyli filozofii, to tym trudniej jest się ich ustrzec, kiedy
ratio przedstawiane jest w świetle *fides* (wiary).

Jak zatem wygląda sprawa autonomii filozofii? „Filozofia ujawnia słuszną
ambicję, by być przedsięwzięciem autonomicznym, tzn. kierującym się własnymi
prawami, opierając się wyłącznie na zdolnościach rozumu”, czytamy w punkcie 75.
Filozofowie powinni być zatem „przekonani, że [Kościół] potrafi uszanować
słuszną autonomię ich nauki” (punkt 106). Czy autonomia może być jednak
przymiotnikowa? Co oznacza określenie słusznej autonomii? Pewną odpowiedź
na to pytanie znajdujemy w punkcie 75, gdzie słusznej autonomii encyklika prze-
ciwstawia dążenie do „samowystarczalności filozofii”. Co zatem jest przeciwień-
stwem „filozofii niesamowystarczalnej”? Wydaje się, że taka filozofia, która za-
przecza prawdzie. „Głęboki fundament autonomii, jaką cieszy się filozofia należy
dostrzec w tym, że rozum jest ze swej natury zwrócony ku prawdzie, a ponadto
został wyposażony w niezbędne środki, aby do niej dotrzeć”. To stwierdzenie za-
wane w punkcie 49 nie tylko odsyła nas do wskazanej już płaszczyzny napięć,
dotyczącej rozumienia rozumu, lecz rodzi jeszcze kolejne napięcia między wiarą i ro-
zumem. „Filozof musi kierować się własnymi regułami i opierać się na własnych
zasadach; jednakże prawda może być tylko jedna” (punkt 79).

Gdy chodzi zatem o prawdę, rodzi się pytanie: Jak określić naukową działal-
ność tych, którzy uprawiają filozofię w sposób naukowy, a nie przyjmują jednej
prawdy o istnieniu Boga? Czy nie mają prawa do „słusznej autonomii” swej dzie-
dziny? Czy przyjęcie istnienia jednej Prawdy nie jest raczej dziedziną wiary (choć
oczywiście wiary przyjętej rozumem, ale nie dowiedzionej), a nie filozofii? Jeśli
natomiast przyjmuje się jedną Prawdę, to czy jej przyjęcie oznacza jednocześnie
przyjęcie jednej filozofii? Co prawda, czytamy w punkcie 49 encykliki: „Kościół
nie głosi żadnej własnej filozofii ani nie opowiada się oficjalnie po stronie jakie-
goś wybranego kierunku filozoficznego, odrzucając inne”. Tymczasem opcja fi-
lozoficzna encykliki jest wyraźnie tomistyczna (metafizycznie-realistyczna).
Widać w dokumencie wyraźną niechęć do zagadnień egzystencjalnych, herme-
neutycznych lub językowych (punkt 5), do filozofii podmiotu, jak i filozofii zja-
wiska (czy jest to niechęć tylko do I. Kanta, czy także fenomenologii?). Obecna
jest „spiskowa historia filozofii nowożytnej”, przedstawiająca ją jako historię
upadku rozumu. Pierwszeństwo bytu przed poznaniem wydaje się przekreślać
bogatą tradycję filozofii transcendentalnej, w której Bóg jest nie tyle bytem, co
warunkiem poznania i moralności. Opowiedzenie się za filozofią klasyczną idzie
jednocześnie z wyraźną niechęcią do współczesności. Co zatem z tymi filozofa-
mi, którzy nie zajmują się filozofią klasyczną lub nie zgadzają się z przedstawi-

⁴ B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1977, s. 192.

na w encyklice diagnozą filozofii nowożytnej i współczesnej? Czy zatem na gruncie filozofii możliwa jest herezja? Czy zawarte w encyklice filozoficzne deklaracje są deklaracjami filozoficznymi, czy też deklaracjami wiary? Oto tylko niektóre pytania, jakie można postawić. Stawiam je nie jako oponent wobec wiary, lecz jako człowiek w równym stopniu zatroskany o wiarę, co o autonomię filozoficznych dociekań.

Wracając do przytoczonych przed chwilą słów Pascala, poddaję mój rozum tam gdzie trzeba, czyli wierze. Wątpię tam gdzie trzeba, czyli w dziedzinie rozumu. Jednak moje metawątpliwości dotyczą nie w pełni jasnej granicy między tym, gdzie w przesłaniu encykliki trzeba się poddać, a gdzie wątpić. Czy forma encykliki w ogóle dopuszcza wątpienie i krytycyzm myślenia, bez których rozum zasypia?

4. Bezpośrednio w nauczaniu wiary takich zmian się nie spodziewam. Być może takich zmian można spodziewać się drogą pośrednią. Encyklika przypomina o fundamentalnym znaczeniu filozofii dla badań i studiów teologicznych. Jeśli wywoła ona ożywienie studiów filozoficznych w obrębie teologii, to może mieć to znaczący wpływ także na nauczanie Kościoła. Mam jednak wątpliwość, czy encyklika nie zostanie odczytana jako zachęta, a wręcz doktrynalna podstawa do ograniczania badań w obszarze filozofii do filozofii określonej jako klasyczna.

5. Od samego początku dyskusji nad encykliką rodziły się kontrowersje co do tego, kto jest adresatem encykliki. Ta encyklika, inaczej niż poprzednie, bezpośrednio skierowana jest do biskupów Kościoła Katolickiego. Jednak kard. Ratzinger poszerza grono potencjalnych adresatów: „Z pewnością prawdą jest, że bezpośrednimi adresatami encykliki są, oprócz biskupów Kościoła katolickiego, teologowie, filozofowie, ludzie kultury. Jednakże, patrząc głębiej, trzeba powiedzieć, że poruszając ten temat encyklika zwraca się do wszystkich ludzi, skoro w każdym człowieku drzemie pragnienie poznania prawdy i znalezienia odpowiedzi na podstawowe pytania związane z ludzkim istnieniem [...]”⁵. Encyklika skierowana jest zatem do wszystkich, którzy doświadczają, że „prawdziwe życie jest nieobecne, a my jesteśmy na świecie” (E. Levinas).

Jerzy W. Galkowski

1. Głównym przesłaniem encykliki *Fides et ratio* wydaje się wezwanie do ukształtowania nowej relacji, nowej harmonii między wiarą a filozofią i nauką. Wynikać ona może jedynie z rzetelnego, racjonalnego, *sine ira et studio* spojrzenia na te dwie istotne dla człowieka dziedziny jego życia. Aby tego dokonać za-

⁵ Kard. J. Ratzinger, *Pomiędzy wiarą i rozumem*, „W Drodze” 1998, nr 12 (304), s. 20.