

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA – ROZUM I WIARA*

Wiara jest aktem, w którym rozum osiąga poznanie pod naciskiem woli. Zapośredniczona w horyzoncie uczuć duchowych, miłości i pragnienia prawdy najwyższej, stanowi zdolność uznawania prawdy z wyboru i przy dominującym współudziale woli. Łaska w swym oddziaływaniu trafia bezpośrednio w punkt władz wolitywnych człowieka. Siła, którą daje wiara rozumowi poszukującemu prawdy, płynie z energii łaski. W świetle wykładni teologicznej Objawienie staje się konieczną pomocą dla rozumu, a łaska dla natury.

Filozofia chrześcijańska jako pojęcie i sposób filozofowania ma swoją długą tradycję. Współcześnie kulminacja dyskusji metodologicznych nad tą kategorią miała miejsce w latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku (w Polsce dyskusja ta była przesunięta o niemal dwadzieścia lat). Później, przede wszystkim wskutek nacisku metodologii pozytywistycznej i neopoztywistycznej, pojęcie to przycichło w dyskusjach oraz instytucjonalnych formach wyrazu wiedzy filozoficznej. Encyklika *Fides et ratio* dostarcza filozofii chrześcijańskiej nowych impulsów dla rozważań nad jej statusem i skłania do zajęcia się ponownie tą ważną sprawą dla filozofowania w ogóle.

CHRZEŚCIJAŃSTWO I FILOZOFIA W DZIEJACH

Istnieje bogata różnorodność określeń samej filozofii chrześcijańskiej. Od strony historycznej można przyjąć, że stanowią ją poglądy filozoficzne występujące od drugiego wieku po Chrystusie, ukształtowane pod wpływem intelektualnym wiary chrześcijańskiej. W innym aspekcie filozofię chrześcijańską stanowi sposób filozofowania przyjmujący maksymalistyczne zadania poznawcze oraz zakładający niesprzeczność pomiędzy racjonalnym porządkiem wiedzy a prawdami objawienia chrześcijańskiego. Sam Jan Paweł II określa ją w encyklice *Fides et ratio* jako refleksję, spekulację filozoficzną „powstałą w żywotnym związku z wiarą [...]; kierunki myśli filozoficznej, które nie powstałyby bez [...] wkładu wiary chrześcijańskiej”¹.

* Niniejszy artykuł został po raz pierwszy opublikowany w: *Jan Paweł II. „Fides et ratio”. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń SDS, W. Chudy, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 283-303.

¹ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 76.

Od powyższych ujęć należy odróżnić filozofię chrześcijańską w znaczeniu organizacyjno-dydaktycznym – filozofię propagowaną przez Urząd Nauczycielski Kościoła².

Określa się, iż warunkiem koniecznym filozofii chrześcijańskiej jako sposobu uprawiania filozofii jest uznanie dwóch tez: o transcendencji Boga względem świata oraz o dialogu między Bogiem a człowiekiem (założeniem tego twierdzenia jest pojęcie osoby)³. Jan Paweł II akcentuje w rozumieniu filozofii chrześcijańskiej nie tyle całokształt poglądów poszczególnych filozofów, ile określony sposób filozofowania⁴. Jednocześnie ukazuje w tym nurcie wielką tradycję filozoficzno-teologiczną, do której zalicza Ojców Kościoła (św. Grzegorza z Nazjanzu, św. Augustyna i innych), św. Anzelma, św. Bonawenturę, św. Tomasza, Johna Henry'ego Newmana, Antonia Rosminiego, Jacques'a Maritaina, Étienne'a Gilsona, Edith Stein oraz z myślicieli Wschodu – Władimira Sołowiowa, Pawła Florenskiego, Piotra Czaadajewa i Władimira Łoskiego⁵.

Ścisłe nazwa „filozofia chrześcijańska” pojawia się na początku czwartego wieku (w Laktancjusza *De opificio Dei*, 21). Samo pojęcie jednak jest wcześniejsze i funkcjonuje od czasu ujmowania przez chrześcijan treści religijnych w formie doktryny (na przykład Justyn Męczennik w drugim wieku nazywał siebie filozofem). Brak pogłębionej refleksji metodologicznej w tym okresie sprawiał, że często utożsamiano filozofię z teologią chrześcijańską, używając jej przede wszystkim w funkcji światopoglądowej (filozofia, która wyraża się w praktyce życiowej). Tak rozumieli tę filozofię Klemens Aleksandryjski, Ammoniusz Sakkas, Orygenes, Ojcowie Kapadoccy i inni myśliciele. Niekiedy redukowano ją do teologii. Istniał jednak wówczas także skrajnie przeciwny kierunek, w którym uważano filozofię za wytwór pogański i radykalnie przeciwstawiano ją chrześcijaństwu (Tertulian, Tacjan, św. Piotr Damiani, św. Bernard i inni). W miarę wzrastania samoświadomości metodologicznej, między innymi wskutek dyskusji toczonych na temat pojęcia Osób Bożych (od drugiego-trzeciego wieku), coraz wyraźniej odróżniano porządek rozumu od porządku wiary, porządek filozofii od porządku teologii. Specyficzną syntezę stanowił w tym okresie system św. Augustyna, który wskazując na porządek teologiczny, twierdził, iż jest on niezbędny po to, „aby w niektóre rzeczy wierzone bez dowodu – czy to dlatego, że wprawdzie można by je udowodnić, ale nie wszyscy

² Jeszcze inne użycie ma sens ideologiczny: w ramach manipulacji językowej używano tego terminu, aby negatywnie oddzielić filozofię o inspiracji chrześcijańskiej od „czystej”, „bardziej wartościowej” filozofii (na przykład Wydział Filozoficzny KUL w okresie PRL-u miał administracyjnie narzuconą nazwę Wydział Filozofii Chrześcijańskiej).

³ Por. R. V a n c o u r t, *Myśl współczesna a filozofia chrześcijańska*, tłum. W. Sukiennicka, Pax, Warszawa 1966, s. 74.

⁴ Por. J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 74.

⁵ Zob. tamże, nr 73.

by to zrozumieli, czy też dlatego, że w ogóle nie można ich udowodnić”⁶. Encyklika nazywa jego system „pierwszą wielką syntezą myśli filozoficznej i teologicznej, w której zbiegały się różne nurty myśli greckiej i łacińskiej”⁷. W tym okresie raczej konsekwentnie akcentowano w dziedzinie wiedzy chrześcijańskiej p r y m a t Objawienia zarówno w punkcie wyjścia (Anzelm z Canterbury – łac. *credo ut intelligam*), jak i w trakcie realizacji (Bonawentura – wiara przewodnikiem rozumu), choć przyznawano sukcesywnie coraz więcej autonomii porządkowi racjonalnemu.

P r z e ł o m e m stały się dokonania Tomasza z Akwinu, którego Paweł VI nazywa apostołem prawdy⁸. Doprecyzowując myśl Alberta Wielkiego, odróżnił on formalnie dziedzinę rozumu od wiary oraz odpowiednio filozofię od teologii, nie przeciwstawiając ich jednak sobie (teza o „kongruencji” przesłanek filozofii i teologii). Opinia, jakoby Tomasz odciął porządek racjonalny od porządku Objawienia, jest głębokim nieporozumieniem. Encyklika akcentuje, iż to w systemie Tomasza ucieleśniła się „w pełnym świetle harmonia istniejąca między rozumem a wiarą”⁹. Tomasz doceniał rozum. Twierdził z całą stanowczością, że wiara jest także czynnością myślenia. Rozum nie musi negować siebie, by przyjąć treści wiary. Jednak w perspektywie całości wiedzy uznawał prymat Objawienia i łaski. Nawet w trakcie poznania naturalnego rozum przyrodzony jest podporządkowany wierze. Sąd filozoficzny zwieńczający system metafizyczny – „*quod Deus esse*” – dokonuje się w kontekście wiary¹⁰. To w systemie Tomasza zrealizowała się w pełni i bez naruszenia praw metodologicznych jakiegokolwiek ze stron zasada „*philosophia ancilla theologiae*”. Jan Paweł II nazywa Tomasza „autentycznym wzorem dla wszystkich poszukujących prawdy”¹¹.

Na gruncie tych dokonań ukształtował się paradygmat filozofii scholastycznej, różniącej się od teologii czysto racjonalną metodą i empirycznym punktem wyjścia. W swej wersji tomistycznej filozofia ta uważana była przez długi czas za filozofię chrześcijańską w ścisłym tego słowa znaczeniu. Ten styl filozofowania sprzyjał w niektórych okresach skostnieniu metody i popadaniu myśli w schematy, jednak na przestrzeni wieków przyczynił się przede wszystkim do awansu rozumu ludzkiego i podniesienia samoświadomości metodologicznej nauk filozoficznych. Na gruncie scholastyki i tomizmu ukształtowało się w biegu dziejów pojęcie filozofii klasycznej, „której pojęcia dopomogły w rozumowym wyjaśnieniu prawd wiary, a nawet zostały wykorzystane w formułach dogmatycznych”¹².

⁶ Cyt. za: J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 40. Por. św. A u g u s t y n, *Wyznania* VI, 5, 7.

⁷ J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 40.

⁸ Por. tamże, nr 44.

⁹ Tamże, nr 43. Zob. też: św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* I, q. 1, a. 8.

¹⁰ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Scriptum super Sententiis*, distinctio 24, articulus 3.

¹¹ J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 78.

¹² Tamże, nr 55.

Afirmacja jedności i komplementarności rozumu i wiary została radykalnie zakwestionowana najpierw z punktu widzenia filozoficznego przez zwolenników awerroizmu (teoria dwóch prawd) oraz rzeczników nominalizmu (Ockham, Mikołaj z Autrecourt). Następnie generalny atak przypuścił protestancki punkt widzenia. Luter (w *De servo arbitrio*), Kalwin i ich kontynuatorzy opierali się na tezie teologicznej o nieodwracalnym skażeniu natury ludzkiej przez grzech i nieuleczalnej deformacji przyrodzonych władz człowieka. Rozum w tym ujęciu jest poznawczo skuteczny jedynie w sprawach nieodnoszących się do istoty człowieka. W płaszczyźnie mieszczącej się powyżej tej domeny, na przykład w sprawach dotyczących transcendencji, jest bezsilny: „Nie służy do niczego, do niczego nie jest zdolny i raczej jest szkodliwy”¹³. Wysilek naturalny w dziedzinie religijnej jest nieskuteczny. Jedynie łaska i wiara mogą dotknąć rozumiejąco tej rzeczywistości. Konsekwencją tych sądów teologicznych była radykalna negacja pojęcia filozofii chrześcijańskiej poprzez zabsolutyzowanie roli prawdziwościowego przeżywania wiary (mocy łaski) i zdeprecjonowanie zdolności poznawczej czystego rozumu. Według Kalwina, który używał pojęcia filozofii chrześcijańskiej, ma ona za swój fundament Słowo Boże. Treść składająca się na tę filozofię może być według niego objaśniona tylko przez światło wiary, a sama filozofia jest mądrością nadprzyrodzoną. W ten sposób dokonana się radykalna redukcja filozofii do teologii¹⁴. Jak pisze Gilson: „Po raz pierwszy w historii chrześcijaństwa bezwzględne potępienie filozofii [...] staje się problemem o zasadniczym znaczeniu i otrzymuje swoje pełne uzasadnienie”¹⁵. W ujęciu kalwińskim zatem łaska odnawia zdolność do wiary, nie zaś do poznania racjonalnego. Jedyna filozofia, jaka może być zbudowana na gruncie takiego stanowiska, to filozofia religii. Niemożliwa jest naturalna teologia kalwińska. Przeciwnie rzecz się ma w ujęciu katolickim: łaska odnawia zdolność do wiary i zarazem moc naturalnego rozumu. Stąd na tym fundamencie istnieje możliwość naturalnej teologii katolickiej, a więc filozofii chrześcijańskiej.

Dzieje myśli chrześcijańskiej związane są odtąd z dwoma nurtami: irracjonalistycznym – uznającym naturę i rozum za zepsute; oraz racjonalistycznym – integrującym elementy natury i nadprzyrodzoności (rozumu i wiary). Oddziaływanie tego drugiego nurtu – zwłaszcza przez tomizm Kajetana i Suareza wykładany w uniwersytetach i w kolegiach – wywarło duży wpływ na filozofię nowożytną. Przykładowo w „intelektualnym przełomie” cogito Descartes’a zaznacza się wyraźnie ślad metodologiczny filozofii scholastycznej i augustynizmu (zwłaszcza w hipotezie prawdomównego Boga). Encyklika podkreśla, iż „bez pobudzającego wpływu słowa Bożego nie powstałaby znaczna część filo-

¹³ É. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Pax, Warszawa 1988, s. 15.

¹⁴ Por. tamże, s. 20.

¹⁵ Tamże, s. 11.

zofii nowożytnej i współczesnej”¹⁶. Wpływ filozofii chrześcijańskiej, zarówno w aspekcie herezy, jak i w aspekcie uzasadniania, jest widoczny w poglądach Spinozy, Pascala, Leibniza, Malebranche’a, Kanta, Hegla, Kierkegaarda, Newmana i innych myślicieli. Ziarno tej filozofii jest obecne nawet paradoksalnie w takim antychrześcijańskim kierunku, jakim jest marksizm, będący według słynnego określenia Leszka Kołakowskiego ostatnią herezją chrześcijańską.

Wydarzeniem wzmacniającym rolę filozofii chrześcijańskiej w kulturze stała się encyklika papieża Leona XIII *Aeterni Patris* z roku 1879, podkreślająca pozytywny charakter relacji między rozumem filozofującym a wiarą. *Fides et ratio* podkreśla, iż encyklika ta wskazała na fundamentalne znaczenie filozofii dla wiary i wiedzy teologicznej¹⁷. Według *Aeterni Patris* filozofia jest dziełem rozumu naturalnego (łac. *naturalis ratio*), ułatwia zbliżenie umysłu do wiary (łac. *iter ad fidem aperiri*). Filozofowanie jest jednak w wymiarze nadprzyrodzonym wzmocnione przez Chrystusa, którego łaska odnowiła i powiększyła (łac. *instauravit et auxit*) siły rozumu naturalnego. A zatem warunkiem skuteczności filozofowania racjonalnego jest „uległość” rozumu wobec wiary chrześcijańskiej¹⁸. Encyklika *Aeterni Patris* dała także silny impuls instytucjonalny do rozwoju neoscholastyki. Głównym tenorem historycznym tego dokumentu stał się postulat powrotu do filozofii Tomasza z Akwinu. Do „niezrównanej wartości filozofii św. Tomasza”¹⁹ nawiązuje także encyklika Jana Pawła II, która zwraca uwagę na rolę odnowy tomistycznej i neotomistycznej dla życia filozofii w ogóle²⁰. Najwybitniejsi przedstawiciele nowej postaci scholastyki zainspirowanej przez *Aeterni Patris* to Joseph Kleutgen, Joseph Gredt, Régis Jolivet, Reginald Garrigou-Lagrange, Denis Mercier, Joseph Maréchal, Joseph de Finance, przede wszystkim zaś współcześni odnowiciele filozofii Tomaszowej: Gilson, Maritain, Stefan Swieżawski i Mieczysław A. Krąpiec OP. Wszyscy oni nawiązywali głównie do filozofii Tomasza z Akwinu. Jan Paweł II odsyła do dokonań filozofii chrześcijańskiej w okresie po *Aeterni Patris*²¹. Wskazuje na takie owoce tego impulsu – niekiedy niesłusznie zarzucone i zapomniane – jak „ambitne syntezy”, „podwaliny epistemologiczne pod nowy opis wiary w świetle odnowionej koncepcji sumienia”, prowadzone na gruncie filozofii podmiotu „analizy rzeczywistości immanentnej” otwierającej drogę ku transcendencji, a także próby „pogodzenia wymogów wiary z zasadami metodologii fenomenologicznej”²².

¹⁶ Jan Paweł II, dz. cyt., nr 76.

¹⁷ Por. tamże, nr 57.

¹⁸ Por. Gilson, dz. cyt., s. 82n.

¹⁹ Jan Paweł II, dz. cyt., nr 57.

²⁰ Por. tamże, nr 58.

²¹ Por. tamże, nr 59.

²² Tamże.

W dziewiętnastym wieku głos Magisterium Kościoła odzywał się w reakcji na skrajności, które negowały wypracowany przez tradycję model filozofii chrześcijańskiej oparty na harmonii rozumu i wiary. Krytyka kościelna *ex cathedra* z jednej strony dotyczyła „fideizmu i radykalnego tradycjonalizmu”, z drugiej strony zaś „racjonalizmu i ontologizmu, które przypisywały naturalnemu rozumowi wiedzę o tym, co można poznać tylko w świetle wiary”²³. Na gruncie tych dyskusji powstał oficjalny dokument Vaticanum I – Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius* (z roku 1870), który podejmował temat relacji między rozumem a wiarą²⁴. Konstytucja ta, stanowiąca swoiste ogniwo pośrednie pomiędzy *Aeterni Patris* a *Fides et ratio*, wskazywała w sposób zdecydowany, „jak bardzo są nierozdzielne, a zarazem niesprowadzalne do siebie nawzajem naturalne poznanie Boga i Objawienie, rozum i wiara”²⁵, podkreślała odrębność tych dwóch porządków zarówno co do zasady formalnej, jak i przedmiotu, a także potwierdzała wyższość wiary nad rozumem.

Najważniejszym wyrazem filozofii chrześcijańskiej w dwudziestym wieku jest z pewnością *personalizm* posiadający różne formy i odmiany (uprawiany przez takich filozofów, jak: Maritain, Dietrich von Hildebrand, Maurice Nédoncelle, kard. Karol Wojtyła, ks. Tadeusz Styczeń, ks. Andrzej Szostek, Rocco Buttiglione, Joseph Seifert czy John Crosby). Charakterystyczny dla współczesności jest wpływ heurystyczny i inspiracyjny filozofii chrześcijańskiej na kierunki filozofii, które nie zatraciły intencji maksymalistycznej swego celu, na przykład na egzystencjalizm, nurt hermeneutyczny, filozofię dialogu, antropologiczną filozofię kultury, filozofię dziejów. W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II akcentuje pluralizm współczesnych filozofii nastawionych prawdziwościowo i maksymalistycznie. Potwierdza ich autonomię metodologiczną, a jednocześnie w wielu przypadkach niesprzeczność i komplementarność w stosunku do teologicznej wykładni prawd wiary chrześcijańskiej.

STANOWISKA WSPÓŁCZESNE

W trakcie szerokiej i długotrwałej dyskusji odnośnie do problemów filozofii chrześcijańskiej, jaka miała miejsce w połowie dwudziestego wieku, skryształizowane zostały kryteria historyczne, heurystyczne oraz rzeczowe pozwalające wyróżnić następujące stanowiska co do istoty tej filozofii.

1. Stanowisko radykalnie *dualistyczne* (reprezentowane między innymi przez Maurice’a de Wulfa, Merciera, Emila Bréhiera, Bertranda Russella, w tym przez niektórych współczesnych neoscholastyków). Podkreśla ono

²³ Tamże, nr 52.

²⁴ Zob. tamże, nry 52-53.

²⁵ Tamże, nr 53.

czysto racjonalny charakter filozofii, z którym sprzeczna jest droga wiary. Rzecznicy tego stanowiska twierdzą, że nie ma filozofii chrześcijańskiej, podobnie jak nie istnieje matematyka chrześcijańska. Można według nich mówić jedynie o filozofii chrześcijańskiej w sensie kulturowym – jest to filozofia wywodząca się z kontekstu chrześcijańskiego, podobnie jak filozofia żydowska wywodzi się z kręgów judaizmu. W sensie historycznym filozofią chrześcijańską jest według tego poglądu apologetyka chrześcijańska, w sensie systematycznym może być ona rozumiana tylko jako redukcja religii do pojęć racjonalnych, jak na przykład w filozofii Hegla.

2. Stanowisko radykalnie *n e g a t y w n e* względem autonomii filozofii albo teologizujące. Przedstawicielami są tutaj Justyn Męczennik, Atenagoras, myśliciele protestanczy z Kalwinem, Erazm z Rotterdamu, Tomasz Kempis, w pewnym stopniu również św. Augustyn. Myśliciele ci i im podobni, stawiając tezę o bezradności poznawczej człowieka zarówno w dziedzinie prawdy o Bogu, jak i stosunku człowieka do Boga, głoszą redukcję rozumu do wiary, filozofii do teologii. Według tego poglądu można mówić jedynie o filozofii teologicznej stanowiącej racjonalną zawartość (aparatura pojęciowa i metoda) i pomoc immanentną w systemie teologicznym. Filozofowaniem tak rozumianym kieruje nie ciekawość poznawcza, lecz funkcja służebna względem teologii (łac. *ancilla*). Jan Paweł II odnosi się z aprobatą do umiarkowanej wersji tego stanowiska, podkreślając jednak, że również filozofia używana w funkcji służebnej musi zakładać autonomiczność poznawczą. Teologia będąca w istocie „dziełem rozumu krytycznego, prowadzonym w świetle wiary”²⁶ potrzebuje („podstawa i nieodzowny argument”) „rozumu odpowiednio wykształconego i uformowanego w sferze pojęć i argumentów”²⁷. Dlatego musi ona odwoływać się do filozofii, jej racjonalnego dyskursu i aparatury pojęciowej. Filozofia w tym pojęciu, podkreśla Papież, jest bardziej podporządkowana autorytetowi Magisterium Kościoła niż filozofia zachowująca jedynie rygor autonomicznego rozumu.

3. Znajdują się tu stanowiska *a f i r m u j ą c e* związek pomiędzy rozumem a wiarą, filozofią a chrześcijaństwem, reprezentujące jednak różnorodność akcentów i odmian. W zależności od stopnia lub sposobu owej afirmacji wyróżnić należy:

a) Stanowisko, które uznaje jedynie wpływ *z e w n ę t r z n y* wiary chrześcijańskiej na filozofię. Należy tu duża część neotomistów, w tym również przedstawiciele lubelskiej szkoły filozoficznej (m.in. ks. Stanisław Kamiński). Filozofia według tego poglądu stanowi naukę autonomiczną i racjonalną, w punkcie wyjścia neutralną wobec wiary i wewnątrz (w aspekcie uzasadniania) niezależną od niej. Cechuje ją jednak maksymalistyczny cel dociekań.

²⁶ Tamże, nr 77.

²⁷ Tamże.

W związku ze specyfiką aspektu i metody (metafizycznej) jest ona w stanie osiągnąć „o własnych siłach” poznanie tak zwanych preambula fidei (np. że Bóg istnieje; że jest jeden; że jest Stwórcą), które są rozumowym wprowadzeniem do wiary. O wpływie chrześcijaństwa na tak rozumianą filozofię można mówić wyłącznie w określonych aspektach: w aspekcie historycznym – niektórych systemów filozoficznych nie da się bowiem zrozumieć bez uwzględnienia relacji do kontekstu prawd wiary, lub w aspekcie pragmatyczno-systematycznym – odgrywającym ważną rolę na przykład w dyskursie filozoficznym, w którym (w przypadku tezy sprzecznej z prawdą wiary) Objawienie pełni rolę pozafilozoficznego kryterium negatywnego, nakazującego rewizję rzeczony tezy. W encyklice *Fides et ratio* znaleźć można sformułowania podnoszące pozytywną wartość tego stanowiska. Jan Paweł II z aprobatą akcentuje tendencję metodologicznej autonomii filozofii: „To dążenie należy popierać i umacniać”, ponieważ daje ono rezultaty „powszechnie prawdziwe”, aprobowane przez każdego człowieka, jako zgodne „ze ścisłymi kryteriami racjonalnymi”²⁸. Papież podkreśla również, iż ta tendencja „przynajmniej pośrednio” jest otwarta na Objawienie. Należy jednak odróżnić rozumienie filozofii autonomicznej metodologicznie od filozofii „samowystarczальной” – i tej drugiej należy się stanowczo sprzeciwić²⁹.

b) Mieści się tu stanowisko afirmujące ś c i ś l e j s z y (quasi-wewnętrzny) związek filozofii i wiary. Reprezentowali je początkowo głównie Gilson i Maritain, później i obecnie pogląd ten wyrażają także inni filozofowie. Filozofia charakteryzowana jest tu od strony metodologicznej podobnie jak w stanowisku poprzednim (niezależność formalna od Objawienia), ale podkreślony zostaje również pozytywny i wewnętrzny wpływ wiary chrześcijańskiej. Rzecznicy tego stanowiska przytaczają na jego poparcie argument licznych przykładów z historii, gdzie Objawienie pełni rolę przewodnika i pomocy filozofa. Dyskurs człowieka wierzącego różni się od dyskursu ateisty – choćby odnosiły się do tego samego przedmiotu. Filozof-chrześcijanin, nawet filozofując w sposób czysto racjonalny, nie przestaje wierzyć. Jego umysł znajduje się w innej sytuacji strukturalnej niż rozum niepozostający pod wpływem Objawienia: łaska wiary otwiera go na prawdę, zmniejsza możliwość błędu i wzmacnia pewność asercji poznawczej³⁰. Gilson uzasadnia swoje stanowisko, powołując się na tezę teologiczną o upadłej naturze (łac. *natura corrupta*) człowieka wskutek grzechu pierworodnego, wymagającej nieustannej pomocy łaski Bożej. Sam intelekt filozofa nie byłby w stanie sprostać wymogom maksymalizmu poznawczego, gdyby nie został wzmocniony i oczyszczony (łac. *recta ratio*) przez działanie

²⁸ Tamże, nr 75.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. G i l s o n, dz. cyt., s. 71. Gilson dokonuje krytyki kultury współczesnej, stwierdzając, iż dominujące w niej izolowanie rozumu od wiary jest wyrazem „fali demokratyzacji intelektualnej”, za którą idzie powszechne żądanie, „abyśmy wszystko każdemu udowadniali” (tamże, s. 68).

łaski, która – drogą wiary – uzdalnia go do szczególnego wysiłku (aspekt podmiotowy) oraz odkrywa przed nim nieznane obszary bytu (aspekt przedmiotowy).

Wiele sądów zawartych w *Fides et ratio* współbrzmi harmonijnie z tak nakreślonym stanowiskiem. Encyklika przywołuje tezy Anzelma z Canterbury, które uzupełniają opinię Gilsona i Maritaina: „Wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu; rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje mu wiara”³¹. Z drugiej strony rozum związany w ten sposób z porządkiem fides nie zatrzymuje się w obrębie swojego obszaru: „Pragnienie prawdy każe zatem rozumowi iść dalej; rozum zdumiewa się wręcz swoją wzrastającą zdolnością pojmowania tego, co odkrywa. W tym momencie jednak rozum jest też w stanie dostrzec, gdzie znajduje się kres jego drogi”³². Autorefleksja określa granice zdolności racjonalnej władzy poznawczej.

Wartością łączącą porządek rozumu z wiarą jest wartość prawdy. Rozum znajduje się pomiędzy prawdziwością sądu a biegunem Słowa Bożego – Prawdą. Porusza się między tymi biegunami, tak stanowiąc filozofię chrześcijańską³³. Papież akcentuje, iż w tym związku rozum jest „jak gdyby chroniony”, „w pewnej mierze prowadzony”³⁴. Ochrona rozumu przez łaskę polega na jego obronie przed zejściem z drogi Prawdy, a ostatecznie również z drogi prawdy logicznej. Ukierunkowanie przez Objawienie ukazuje się między innymi w tym, iż rozum staje się „pobudzany do wejścia na ścieżki, których istnienia sam nigdy by się nie domyślił”, zainspirowany do odkrycia „nowych i nieoczekiwanych horyzontów”³⁵.

Szczególną rolę w tym stanowisku odgrywa związek wiary i rozumu w dziedzinie filozofii praktycznej (etyka, filozofia moralna). Na więź tę kładł nacisk szczególnie Jacques Maritain. Akcentuje to również *Fides et ratio*: „Teologia moralna winna posłużyć się etyką filozoficzną, która odwołuje się do prawdy o dobru”³⁶. Kapitalnym zadaniem filozofii chrześcijańskiej jest stworzenie jednolitej wizji moralności, która byłaby oparta na antropologii filozoficznej i metafizyce dobra. Brak takiej jednolitej wizji, a w związku z tym oderwanie doktryny od prawdy o dobru, stanowi według Papieża chorobę współczesnej teologii moralnej.

Tak określany wewnętrzny i pozytywny związek między Objawieniem (teologią) a filozofią nie znosi racjonalności i autonomii tej drugiej. Łaska nie usuwa natury, lecz odnawia ją i wzmacnia. Gilson definiuje filozofię chrześci-

³¹ J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 42.

³² Tamże.

³³ Por. tamże, nr 73.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, nr 98.

jańską jako „filozofię, która rozgraniczając formalnie obydwie porządki poznania, uznaje jednak Objawienie chrześcijańskie za niezbędną pomoc dla rozumu”³⁷.

c) Stanowisko trzecie akcentuje otwartość *p o d m i o t o w ą* (transcendentalną) filozofii na wiarę. Reprezentuje je Maurice Blondel, a także w różnych wersjach inni myśliciele, między innymi Henri de Lubac, Antonin Dalmace Sertillange, Nédoncelle, Michele Federico Sciacca i Claude Tresmontant. Stanowisko to u większości przedstawicieli opiera się na założeniach filozofii świadomości. Na przykład Blondel odrzuca uzasadnienie historyczne istnienia filozofii chrześcijańskiej i skupia się na argumentacji systematycznej, w której główną rolę odgrywa pojęcie dynamiki świadomości racjonalnej, dynamiki bytu ludzkiego. Za pomocą tak zwanej metody filozofii działania Blondel wykazuje, iż byt ludzki jest w aspekcie aktywności otwarty istotowo na sferę nadprzyrodzoną (*domena wiary*). Wskazuje na to dynamika racjonalności człowieka, która pozostawiona samej sobie prowadzi do naturalnej pustki i w sposób konieczny domaga się dopełnienia wymiarem nadnaturalnym. Filozofia w punkcie wyjścia autonomiczna i czysto racjonalna staje się przez to w punkcie dojścia otwarta na wpływ religii chrześcijańskiej i zależna od wiary.

d) Stanowisko, które dopuszcza elementy *i r r a c j o n a l n e* w filozofii chrześcijańskiej. Mieszczą się tutaj poglądy Gabriela Marcela, Elizabeth Castelli i innych przedstawicieli tak zwanego egzystencjalizmu chrześcijańskiego, a także Paula Ricoeura, Rogera Mehla i Pietra Priniego. Grupa tych filozofów podkreśla rolę „paradoksu wiary” zawartego w Objawieniu chrześcijańskim. Postawa ta, będąca intelektualnym wyrazem zgody na Tajemnicę zawartą w przeżyciu świata i człowieka, jest próbą pokartezjańskiego nawiązania do poglądów średniowiecznych i streszcza się w formule „*cognosco quia absurdum*”.

PROBLEM FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ ZWIĄZEK RACJONALNOŚCI I WIARY

Na początku dwudziestego wieku wskutek rozwoju refleksji metanaukowej oraz dominacji empiryzmu logicznego i scjentyzmu nastąpiła sprzyjająca atmosfera, aby poddać pojęcie filozofii chrześcijańskiej gruntownej krytyce i analizie metodologicznej. Dyskusję zapoczątkował Emil Bréhier, kwestionując w ogóle sens formalny samego terminu „filozofia chrześcijańska”³⁸. Głównym rzecznikiem obrony tezy o zasadności istnienia filozofii chrześcijańskiej stał się wów-

³⁷ G i l s o n, dz. cyt., s. 89n.

³⁸ Por. E. B r é h i e r, *Histoire de la philosophie*, Éditions Grasset, Paris 1927.

czas Gilson³⁹. Przedmiotami dyskusji były przede wszystkim: określenie filozofii, charakter, zakres i ocena metodologiczna, merytoryczna i psychologiczna wpływu chrześcijaństwa na tę filozofię oraz sposób i stopień udziału danych Objawienia w treściach filozoficznych.

Główny problem sporu – analogicznie do stałego wątku dyskusji w dziejach – stanowi tu sprawa relacji między rozumem a wiarą (porządkiem naturalnym a nadprzyrodzonym) problematyzowana pytaniem: czy dyscyplina racjonalna (filozofia) wspomagana przez treści pochodzące ze źródła pozaracjonalnego (dane Objawienia religijnego) pozostaje wiarygodna naukowo? Oprócz aspektu formalno-merytorycznego, u podstaw dyskusji tkwią – specyficzne dla dwudziestego wieku – kwestie o charakterze kulturowo-społecznym, takie jak demokratyzacja wiedzy, otwartość światopoglądowa, afirmacja pluralizmu religijnego czy swoście pojmowana potrzeba dialogu. Jednym z kryteriów używanych w trakcie deliberacji nad tym problemem są możliwości dialogu filozoficznego między filozofią chrześcijańską a kierunkami niechrześcijańskimi, w tym ateistycznymi. (Nie jest to jednak kryterium merytoryczne).

U podstaw t e o l o g i c z n y c h pozytywnego rozwiązania problemu stosunku między rozumem a wiarą stoi twierdzenie, iż upadła natura człowieka jest odnawialna dzięki łasce – *instauratio bene conditae naturae* (Erazm z Rotterdamu). Grzech nie łączy się z fatalizmem. Możliwe jest „przywrócenie natury dzięki łasce do jej pierwotnej dobroci”⁴⁰. Natura człowieka została stworzona jako dobra i skutki grzechu pierworodnego, który spowodował jej okaleczenie i utratę części zdolności, w tym zdolności poznawczych, mogą zostać częściowo zniwelowane za sprawą woli Bożej. Czy wiąże się to z likwidacją części naturalnej autonomii człowieka? „Twierdzenie, że do naprawienia natury potrzebna jest łaska, nie ma nic wspólnego z przekreśleniem natury na rzecz łaski; oznacza natomiast, że łaska umacnia naturę. [...] Gdy łaska uzdrawia naturę, nie zastępuje jej, lecz przywraca ją do jej pierwotnego stanu”⁴¹. Oto wyrażone we współczesnym języku fundamentalne sformułowanie Tomasza z Akwinu: „Cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat”⁴².

Najsilniejszym argumentem za tak postawioną tezą jest akt Wcielenia. Najwyższy charakter afirmacji człowieka przez Chrystusa jest nierozzerwalnie związany z afirmacją prawdy ludzkiej. „Wcielenie pozostanie zawsze centralną tajemnicą, do której należy się odwoływać, aby zrozumieć zagadkę istnienia

³⁹ Zob. É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Pax, Warszawa 1958; t e n ż e, *Chryścianizm a filozofia*; t e n ż e, *Filozof i teologia*, tłum. J. Kotsa, Pax, Warszawa 1968.

⁴⁰ Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, s. 23.

⁴¹ Tamże, s. 25.

⁴² Cyt. za: J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 43. Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* I, q. 1, a. 8, ad 2.

człowieka, świata stworzonego i samego Boga”⁴³. Schodząc do świata ludzkiego, Bóg potwierdził swoją miłość, a także niezatarty obraz siebie w człowieku. „Rozum przyrodzony, obraz Boga w człowieku jest jeszcze i nie może przestać być *capax Dei* w porządku poznania”⁴⁴. „Bóg jest źródłem miłości i dlatego pragnie być poznany”⁴⁵. Horyzont Objawienia towarzyszy poznaniu ludzkiemu. Prawda Objawienia ujęta przez człowieka „nie jest dojrzałym owocem ani najwyższym osiągnięciem myśli wypracowanej przez rozum. Jawi się raczej jako bezinteresowny dar, pobudza do myślenia i domaga się, by przyjąć ją jako wyraz miłości”⁴⁶. W ten sposób porządek wiary objawia się w porządku naturalnym poprzez miłość do prawdy. Wartość prawdy jednoczy w człowieku porządek wiary i rozumu. Prawda wiary jest różna – zarówno w aspekcie źródłowości, jak i maksymalizmu treściowego – od prawdy filozoficznej⁴⁷, jest, jak mówi Jan, pełnią łaski i prawdy (por. 1, 14). Jednak wiara posiada z rozumem wspólną płaszczyznę. „Każdy, kto wierzy, myśli – wierząc myśli i myśląc wierzy”⁴⁸. Wiara jest w stanie „przynaglać rozum” do przekraczania barier poznawczych w poszukiwaniu prawdy ostatecznej⁴⁹, z kolei rozum czuwa – w pewnej mierze i w pewnym zakresie – ażeby wiara nie uległa zbyt wplywowi wyobraźni lub uczuć. Wreszcie fundamentalnym argumentem za jednością rozumu i wiary na płaszczyźnie prawdy jest konstatacja, iż „prawda nie może zaprzeczać prawdzie”⁵⁰, obie bowiem dał człowiekowi Bóg. Natomiast „prawda może być tylko jedna”⁵¹.

Wiara jest aktem, w którym rozum osiąga poznanie pod naciskiem woli. Zapośredniczona w horyzoncie uczuć duchowych, miłości i pragnienia prawdy najwyższej, stanowi zdolność uznawania prawdy z wyboru i przy dominującym współdziałaniu woli. Łaska w swym oddziaływaniu trafia bezpośrednio w punkt władz wolitywnych człowieka. Siła, którą daje wiara rozumowi poszukującemu prawdy, płynie z energii łaski. W świetle wykładni teologicznej Objawienie staje się konieczną pomocą dla rozumu, a łaska dla natury. Aby człowiek w stanie naturalnym mógł sięgnąć do poznania Boga za pomocą rozumu, musi go wpięrcw oczyścić wiarą. Rozum zostaje wzmocniony. Można za Gilsonem

⁴³ J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 80.

⁴⁴ G i l s o n, *Chryścianizm a filozofia*, s. 24. Gilson w tym miejscu dodaje: „Pozostaje pytaniem, czy rozum, który odwrócił się od Boga z własnej winy, może jeszcze, bez Boga, Boga odnaleźć” (s. 24n.).

⁴⁵ J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 7.

⁴⁶ Tamże, nr 15.

⁴⁷ Por. tamże, nr 9.

⁴⁸ Cyt. za: J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 79. Por. też: św. A u g u s t y n, *De praedestinatione sanctorum* II, 5; PL 44, 963.

⁴⁹ Por. J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 56.

⁵⁰ Cyt. za: J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 53. Por. Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, rozdz. 4.

⁵¹ J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 79.

powiedzieć, że w aspekcie transcendencji i absolutności „rozum ożywa pod dotknięciem łaski”⁵². W tej „akcji pomocy” poprzez wzmocnienie struktur samopewności i asercji poznawczej oraz przez otwarcie władz poznawczych na nowe obszary prawdy czynnik podmiotowy poznania łączy się z czynnikiem przedmiotowym.

Związek wiary i rozumu zarysowuje się w dwóch aspektach. W aspekcie subiektywnym wiara oczyszcza rozum z zadufania („typowej pokusy, której łatwo ulegają filozofowie”⁵³), ze swoistej pychy filozoficznej, przydając mu pokory właściwej dla przygodnej władzy poznawczej. Od strony obiektywnej inspiracja płynąca od wiary dotyczy treści filozoficznych czerpanych z Objawienia i mających ścisły związek z Objawieniem. Należy do nich na przykład pojęcie wolnego i osobowego Boga Stwórcy, kategoria grzechu, osoby ludzkiej ukonstytuowanej przez godność, równość i wolność, problem filozofii i teologii dziejów, a także osoby Jezusa Chrystusa w aspekcie historyczności, czy wreszcie zagadnienie prawdy w Piśmie Świętym.

Ostatecznie istota wzmocnienia struktury i działania rozumu przez łaskę tonie w tajemnicy, tak jak w tajemnicy giną ostateczne związki między poznaniem bytu a stawaniem się bytem lub między czynieniem dobra a stawaniem się lepszym.

„Jak łaska opiera się na naturze i pozwala jej osiągnąć pełnię, tak wiara opiera się na rozumie i go doskonali”⁵⁴. Łaska wspomaga rozum w ten sposób, że uwalnia go „od ułomności i ograniczeń”⁵⁵, a także przydaje mu mocy do wzniesienia się ku tajemnicy. Refleksja naturalna umożliwia człowiekowi dostrzeżenie jego własnych ograniczeń i w konsekwencji stwierdzenie tajemnicy stojącej za horyzontem doczesności i zrozumiałości. „Wiedza racjonalna oraz refleksja filozoficzna w istotny sposób warunkują rozumienie wiary, a wręcz samą możliwość wiary w Boga”⁵⁶. Jednakże z drugiej strony pozwalają one także odkryć własną autonomię rozumu ludzkiego, a tym samym metodologiczną autonomię filozofii.

Podstawowe dane r e f l e k s j i, na które w tym aspekcie zwraca uwagę Jan Paweł II, stanowią konstatację, iż rozum z natury swej zwrócony jest ku prawdzie oraz że rozum posiada w sobie immanentną zdolność pozwalającą mu do prawdy dotrzeć i ją uchwycić. Te podstawowe dane refleksji rozumu stanowią „pierwotną konstytucję”⁵⁷ filozofii. Nie niwelują ich ani nie osłabiają impulsy dostarczane przez Objawienie. „Treści Objawienia nigdy nie mogą umniejszać odkryć rozumu i jego słusznej autonomii; rozum jednak ze swej strony nie

⁵² G i l s o n, *Chryścianizm a filozofia*, s. 24.

⁵³ J a n P a w e ł I I, dz. cyt., nr 76.

⁵⁴ Tamże, 43.

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Tamże, nr 55.

⁵⁷ Por. tamże, nr 49.

powinien nigdy utracić zdolności do refleksji nad samym sobą i do stawiania pytań, świadom, że nie może przypisać sobie statusu absolutnego i wyłącznego”⁵⁸. Refleksja intelektualna oprócz stwierdzenia siły własnej autonomii rozumu jest w stanie dostarczyć mu przekonania o tym, że jest rozumem prawym (łac. *recta ratio*), czyli władzą człowieka, u którego wskutek działania łaski nastąpiło przewyciężenie przyciemnienia rozumu przez grzech i skłonności woli do złego.

Rozum prawy to rozum refleksyjny i transcendujący siebie. Zdający sobie sprawę z tego, że „istnieje droga przygotowująca go do wiary”, ponieważ „dostrzega, że musi oprzeć się na wierze, aby odkryć horyzonty, do których o własnych siłach nie mógłby dotrzeć”⁵⁹. Przesłanek dla takiej determinacji dostarcza mu refleksja zakorzeniona w świadomości wiary, jednak oparciem jest tu także głos Magisterium Kościoła wyrażający na przykład opinie co do błędnych poglądów filozoficznych⁶⁰. Ujmując najkrócej, rozum prawy to „rozum rozmyślający właściwie o prawdzie”⁶¹. Od strony *praxis* poznawczej znaczy to, że funkcjonuje on w silnym przeciwstawieniu się nieładowi poznawczemu, pochopności intelektualnej, niewytrwałości w myśleniu, lenistwu umysłowemu i powierzchowności sądów. *Recta ratio*, klucz do funkcjonowania i zarazem zrozumienia filozofii chrześcijańskiej, wiąże się z cnotą roztropności. Tomasz z Akwinu za Arystotelesem nazywa go „oceną słusznego osądu” albo „prawą zasadą działania”⁶².

Jednym z najważniejszych przejawów filozoficznych rozumu prawego jest „przejście od fenomenu do fundamentu”⁶³. Jest to w istocie inklinacja metafizyczna rozumu wspartego mocą wiary. Zadanie, aby w dążeniu do wiedzy nie poprzestawać na świecie zmysłowo dostępnym lub poznaniu obiegowych prawd, Papież nazywa „wielkim wyzwaniem” na miarę tysiąclecia, „równie nieuniknionym jak pilnym”⁶⁴. Siła rozumu prawego wyraża się w poznaniu wykraczającym poza granice tego, co „faktyczne i empiryczne”⁶⁵, a jednocześnie obiektywnym i prawdziwym. Transcendencja poznawcza fenomenów, kierująca intelekt człowieka ku bytowi, dotyczy zarówno świata zewnętrznego, jak i wewnętrznego. „Refleksja racjonalna winna docierać do poziomu istoty duchowej i do fundamentu, który jest jej podłożem”⁶⁶. Przekraczanie świata zja-

⁵⁸ Tamże, nr 79.

⁵⁹ Tamże, nr 67.

⁶⁰ Por. tamże, nr 50.

⁶¹ Tamże.

⁶² Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II-II, q. 47, a. 2.

⁶³ Jan Paweł II, dz. cyt., nr 83.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże.

wiskowego jest pierwszym przejawem odczytania przez rozum autonomiczny dotykającej go mocy, której źródłem jest prawda wiary.

W świetle powyższych determinacji oraz współczesnej wiedzy metodologicznej należy odróżnić filozofię chrześcijańską w znaczeniu historycznym, a także filozofię rozumianą jako całościowy i zamknięty system od (pierwszorzędnego) meritorycznego pojęcia filozofii chrześcijańskiej. To trzecie pojęcie oznacza filozofowanie w ostatecznej perspektywie wiary chrześcijańskiej lub filozofię uprawianą w postawie chrześcijańskiej. Filozofia będąca rezultatem takich czynności stanowi wiedzę racjonalną i formalnie autonomiczną względem treści Objawienia. Odznacza się ona przy tym takimi cechami, jak maksymalizacja zadań, perennialność (wieczystość i ponadkulturowość) głównych tez oraz niesprzeczność z prawdami wiary. Objawienie pełni w niej rolę zewnętrznoheurystyczną oraz negatywnokontrolującą.

W aspekcie tego pierwszorzędnego określenia filozofii chrześcijańskiej trzeba jednak również stwierdzić pozytywny i wewnętrzny wpływ wiary na podmiot filozofujący. Wpływ ten, przejawiając się w funkcji zarówno negatywnej (m.in. obrona przed błędzeniem), jak i pozytywnej (m.in. klarowność i maksymalizacja celów oraz wzmocnienie asercji), pełni rolę epistemiczno-teologicznego warunku (łac. *recta ratio*) poznania filozoficznego adekwatnego do potrzeb intelektualnych osoby ludzkiej. Filozofia chrześcijańska tak rozumiana stanowi dla współczesnego człowieka wierzącego propozycję teoretyczną zdolną do pełnego wyjaśnienia w wymiarze racjonalności problemów „z pogranicza” porządków naturalnego i nadprzyrodzonego. Dzięki stałej otwartości na horyzont ostateczny człowieka jest ona filozofią żywą, rozwijającą się i podatną na przemiany i adaptację zarówno w aspekcie przedmiotowym, jak i metodologicznym.

RAMY FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

W kształtowaniu się w trakcie dziejów kultury ram stylu (paradygmatu) filozofii chrześcijańskiej ważną rolę odegrała tradycja. Numery 85. i 86. *Fides et ratio* poświęcone są jej oddziaływaniu na rozwój filozofii. Jan Paweł II pisze o „decydującej roli tradycji w kształtowaniu poprawnej formy poznania”⁶⁷. Rdzennym charakterem tej tradycji była i jest ścisła relacja pomiędzy wiarą a rozumem. „Głęboka więź między mądrością teologiczną a wiedzą filozoficzną to jeden z najbardziej oryginalnych elementów dziedzictwa, którym posługuje się chrześcijańska tradycja, zgłębiając prawdę objawioną”⁶⁸.

⁶⁷ Tamże, nr 85.

⁶⁸ Tamże, nr 105.

Tak ukształtowana filozofia siłą swojego prawdziwościowego charakteru czerpała przede wszystkim z przedmiotu. Jej maksymalistyczne zadanie poznawcze koreluje z maksymalistycznie pojmowanym przedmiotem – b y t e m. *Fides et ratio* eksponuje trzy główne problemy filozoficzne. Papież nazywa je „prawdami o życiu osobowym, o bycie i o Bogu”⁶⁹. Charakterystyczna jest kolejność wymieniania tych problemów (które konstytuują również szczegółowe przedmioty filozofowania). O s o b a ludzka i jej życie jest przedmiotowym punktem wyjścia, który pełni szczególną rolę w konstytuowaniu się filozofii chrześcijańskiej. „Problematyka osoby stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem, a tym samym z refleksją metafizyczną”⁷⁰. We współczesnej filozofii chrześcijańskiej sam byt, czyli przedmiot wszechogarniający, ponadkategorialny i transcendentálny zostaje określony w perspektywie osoby ludzkiej. Metafizyka uprawiana jest w supozycji osoby. Wyjaśniając ład i źródła istnienia świata, uzasadnia zarazem „pojęcie godności osoby, wskazując na jej naturę duchową”⁷¹.

Filozofia chrześcijańska jest przede wszystkim filozofią zajmującą się „prawdą całkowitą i ostateczną, to znaczy samym bytem przedmiotu poznania”⁷². Encyklika Jana Pawła II wzywa w pewien określony sposób do powrotu do metafizyki. Ściśle bowiem na kluczowe przesłanie *Fides et ratio*, czyli wezwanie do „przejścia od fenomenu do fundamentu”, jest w stanie odpowiedzieć jedynie podejście metafizyczne. Filozofia autentycznie chrześcijańska to „filozofia o zasięgu prawdziwie metafizycznym, to znaczy umiejąca wyjść poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego”⁷³. Cały zresztą numer 83. encykliki zawiera doniosłą aklamację hasła „metaphysica redivivus”. Istnieje potrzeba przejścia w filozofowaniu do tego sposobu ujęcia rzeczywistości, który ujmuje akt istnienia w punkcie wyjścia, byłby zdolny przejść jego śladem aż do transcendencji Boga. Filozofia bytu jako filozofia chrześcijańska jest „filozofią dynamiczną, która postrzega rzeczywistość w jej strukturach ontologicznych, sprawczych i komunikatywnych”⁷⁴. Jednocześnie tylko taka filozofia jest w stanie zaspokoić w pełni umysł ludzki, dostarczając poznania pewnego oraz udzielając odpowiedzi na najważniejsze problemy trapiące człowieka współczesnego. Stąd silna afirmacja w encyklice tego sposobu filozofowania. W dzisiejszym świecie niepewności, relatywizmu i agnostycyzmu istnieje silna „potrzeba autorytetu metafizyki”⁷⁵.

⁶⁹ Tamże, nr 5.

⁷⁰ Tamże, nr 83.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże, nr 82.

⁷³ Tamże, nr 83.

⁷⁴ Tamże, nr 97.

⁷⁵ Tamże, nr 84.

Charakterystyczne jednak, że Jan Paweł II kładzie akcent w swym dokumencie na o d n o w i e n i e metafizyki. Tak jak w aspekcie przedmiotowym Papież wyeksponował osobę ludzką, w której filozof niejako odnajduje pojęcie bytu jako bytu, tak w aspekcie metodologicznym zwrócił uwagę na zasadniczą rangę samego filozofowania, na „pierwszeństwo myślenia filozoficznego, z którego bierze początek i któremu powinien konsekwentnie służyć [system filozoficzny]”⁷⁶. Filozofowanie jest pierwsze przed myślą filozoficzną zbudowaną w formie ścisłego systemu. Jan Paweł II podkreśla rolę zbioru prawd „filozofii niesprecyzowanej”, które zaspokajają potrzebę poznawczą osoby ludzkiej, służąc ogólnej kulturze filozoficznej i personalistycznej jeszcze przed wcieleniem ich do systemu filozoficznego. W encyklice zawarta została wyraźna krytyka postawy filozofa przesadnie kultywującego systemizm metodologiczny. W postawie utożsamienia systemu myśli z całą filozofią dochodzi do głosu swoista „pycha filozoficzna”. Pisząc zaś o związku wiary z rozumem, Papież zwraca uwagę na „tych, którzy błędnie mniemają, że posiadli prawdę, choć uwięzili ją na płycznach swojego systemu”⁷⁷.

Poznanie metafizyczne, rdzeń filozofii chrześcijańskiej, to najszersze i ostateczne w aspekcie rozumu ludzkiego poznanie prawdy obiektywnej. Opiera się ono i moc swoją czerpie z kategorii bytu umożliwiającej ostateczne wyjaśnienie rzeczywistości transcendentnej, ludzkiej i kulturowej. Uprawianie metafizyki dziś to jednak przede wszystkim udzielanie odpowiedzi na pytanie „Kim jestem?”. Wątek personalistyczny charakteryzuje w sposób stały współczesną metafizykę otwierającą się na nowe perspektywy filozofowania.

Oceniając filozofię chrześcijańską z określającym ją merytorycznie „kręgosłupem metafizycznym”, encyklika nie przypisuje temu sposobowi poznania właściwości panaceum na wszystkie problemy współczesnego człowieka. Wskazuje na aspektywność i ograniczoność tego poznania, między innymi zwraca uwagę na charakter poznania metafizycznego „prawdziwy i pewny, choć niedoskonały i analogiczny”⁷⁸. Wśród słownictwa encykliki dotyczącego tego poznania nie występuje termin „wiedza konieczna”. Filozofia chrześcijańska oparta na poznaniu metafizycznym jest w aspekcie pragmatycznym filozofią ludzką, podatną na błędy, wątpliwości i wahania człowieka filozofującego, a niekiedy noszącą na sobie znamiona próżności i pychy umysłu, świadomego swej wspinaczki na szczyty zdolności intelektu ludzkiego. Jednak w istocie tak określona filozofia stanowi ostateczną instancję racjonalnych podstaw życia człowieka, dostarczając mu – nawet w charakterze próby lub hipotezy – maksymalistycznych odpowiedzi na jego pytania i tęsknoty umysłowe.

⁷⁶ Tamże, nr 4.

⁷⁷ Tamże, nr 23.

⁷⁸ Tamże, nr 83.

Kontekst chrześcijański tej filozofii poszerza zakres hipotez i odpowiedzi dostarczanych człowiekowi przez jego rozum w kwestiach, które dotyczą jego świata i Boga, przeciwstawiając się w ten sposób sceptycyzmowi i relatywizmowi innych kierunków niedosięgających ludzkich wymagań intelektualnych. Filozof chrześcijański nie przestaje wierzyć, filozofując. „Różnica gatunkowa” filozofii realizującej się w kontekście wiary chrześcijańskiej w stosunku do filozofii eksponującej absolutny charakter swojej autonomii wyraża się na przykład tym, że filozof agnostyk próbuje uzasadnić istnienie Boga z towarzyszącym temu uzasadnieniu nawiasem sceptycznym. Chrześcijanin zaś dokonuje tego uzasadnienia – posługując się tymi samymi narzędziami racjonalnymi, co tamten – w kontekście „credo in Deum”, jak mówi Gilson: „Przynajmniej wie dokładnie, czego ma dowieść”⁷⁹. Filozofia, będąc chrześcijańska, „nie staje się filozofią ani w mniejszym, ani w większym stopniu, lecz jest nią – w sposób doskonalszy”⁸⁰. Można powiedzieć metaforycznie, że filozof, który ją uprawia, w odróżnieniu od myślicieli odcinających się od tego światła rozumu, które pochodzi od strony wiary, nie „kroczy w ciemnościach”⁸¹.

Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* określa szereg z a d a ń stojących przed filozofią chrześcijańską. Jednym z nich jest wypracowanie jednolitej koncepcji poznania. Główną bolączką współczesnej filozofii stanowi panowanie w niej rodzaju niszczącego pluralizmu epistemologicznego, w którym różne nurty wzajemnie sprzeczne prowadzą myśl ludzką na manowce. Encyklika apeluje o przewyciężenie koncepcji zbyt wąsko i ubogo ujmujących poznanie człowieka: „Pragnę wyrazić tutaj głębokie przekonanie [...], że człowiek jest w stanie wypracować sobie jednolitą i organiczną koncepcję poznania”⁸². Filozofia chrześcijańska musi posiadać charakter mądrościowy, stąd jej pierwszym zadaniem jest afirmacja prawdy w sensie klasycznym: „Należy wykazać, że człowiek jest zdolny dojść do poznania prawdy”⁸³ w rozumieniu jej korespondencyjnej definicji. Prawda umożliwia człowiekowi ujęcie jego miejsca w horyzoncie bytu. „Filozofia musi przede wszystkim odzyskać wymiar mądrościowy jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia”⁸⁴. Jako sapientia jest w stanie od strony racjonalnej objąć człowieka w perspektywie całego świata widzialnego i niewidzialnego, a w ten sposób „dobrze współbrzmieć ze słowem Bożym”⁸⁵. Kilkakrotnie powraca w encyklice temat roli poznania metafizycznego w tak pojętej filozofii. Metafizyka nie jest jednak w ujęciu *Fides et ratio* pewnym konkretnym systemem filozoficznym, lecz ra-

⁷⁹ Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, s. 65.

⁸⁰ Tamże, s. 79.

⁸¹ Tamże.

⁸² Jan Paweł II, dz. cyt., nr 85.

⁸³ Por. tamże, nr 82.

⁸⁴ Tamże, nr 81.

⁸⁵ Tamże.

cyjonalną i autonomiczną wiedzą dostarczającą człowiekowi ostatecznych odpowiedzi na jego najistotniejsze pytania egzystencjalne.

Filozofia związana istotnie z metafizyką jest również w stanie zrealizować główne zadania metafizyczne, które wymienia Papież. Istnieją dziś w perspektywie rozwoju metodologii i refleksji nad myślą filozoficzną szanse na połączenie w jednorodnej dziedzinie przedmiotowej głębokiej analizy spostrzeżenia i doświadczenia, wyobraźni i nieświadomości, osobowości i intersubiektywności, wolności i wartości, teorii i historii, wreszcie syntezy problematyki życia i śmierci. „Zalążki” takich wyjaśnień i syntez tkwią w dzisiejszej filozofii chrześcijańskiej⁸⁶.

Z kolei konkretne zadania przedmiotowe, które wymienia encyklika, to począwszy od „radykalnego pytania metafizycznego – «dlaczego coś istnieje?»”⁸⁷, rozwijanie wątku istnienia aż do jego kresu absolutnego, czyli tematu, który stoi na pograniczu filozofii i teologii, a który dotyczy Bytu, którego imię w Piśmie Świętym brzmi: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (Wj 3, 14). Na tle ogólnej filozofii istnienia na podjęcie czekają zagadnienia zła i cierpienia, a także z drugiej strony – tematy nadziei ludzkiej, konstytucji egzystencjalnej przyjaźni i miłości w życiu człowieka czy generalny problem spełnialności ostatecznej człowieka w jego bycie doczesnym. Na analizę i interpretację filozoficzną czeka problem Boga osobowego i Jego tożsamości, w tym kontekście – niejako na przedłużeniu – cała perspektywa istnienia osobowego czeka na podjęcie przez dobrze ukonstytuowaną metodologicznie i poznawczo filozofię chrześcijańską.

Jan Paweł II postuluje o d n o w i e n i e m e t a f i z y k i, podkreślając potrzebę „unikania jałowego powielania przestarzałych schematów”⁸⁸. Potrzebne jest sformułowanie na nowo problemu bytu, zgodnie z tradycją, ale również z perspektywą otwartą na problem osoby, jej dziejów oraz współczesności⁸⁹. Encyklika uwidacznia i eksponuje rolę tak pojętej metafizyki w dojściu myśli teologicznej do intellectus fidei. Problem zrozumienia prawdy objawionej, czyli uchwycenia jej wymiaru racjonalnego, nadal w większości swego zakresu stoi przed filozofami jako zadanie do realizacji.

Osobnym problemem eksponowanym w encyklice *Fides et ratio* jest konieczność wykorzystania filozofii do wyjaśnień teologicznych. Papież kilkakrotnie akcentuje potrzebę p o w r o t u filozofii do teologii. Bez dyskursu racjonalnego i pojęć zaczerpniętych z maksymalistycznie pojętej metafizyki teologia będzie jedynie po omacku i narażając się na błędy subiektywizmu i irracjonalizmu, podejmować i wyjaśniać takie kwestie, jak problem języka

⁸⁶ Por. tamże, nr 48.

⁸⁷ Tamże, nr 76.

⁸⁸ Tamże, nr 97.

⁸⁹ Por. tamże.

opisującego Boga, zagadnienia relacji Osób w Trójcy Świętej, charakteru stwórczego działania Boga w świecie lub relacji między Bogiem a człowiekiem, czy wreszcie kwestię tożsamości Chrystusa: prawdy Boga i prawdy człowieka. Zarówno teologia dogmatyczna, teologia fundamentalna, jak i teologia moralna muszą zostać ponownie osadzone na gruncie filozofii, która będąc sługą poznania teologicznego, jest jednak sługą niezbędną. Zwłaszcza dotyczy to teologii moralnej, która bez dobrze określonych filozoficznie pojęć – takich jak prawo moralne, sumienie, wolność, odpowiedzialność lub wina – pozostaje zawieszona w próżni metodologicznej⁹⁰. Szczególną szansę Jan Paweł II widzi w wykorzystaniu hermeneutyki. Pisze, że zastosowanie hermeneutyki otwartej na wymiar metafizyczny pozwala przejść od prawdy historycznej do prawdy absolutnej⁹¹. Dostrzega problemy relatywizmu związane z tym kierunkiem filozofowania („koło hermeneutyczne”), widzi jednak także możliwość ich przewyciężenia poprzez połączenie filozofowania hermeneutycznego z perspektywą maksymalistyczną metafizyki. „Problem hermeneutyczny istnieje, ale jest rozwiązywalny”⁹².

CZŁOWIEK W POTRZEBIE METAFIZYCZNEJ

Świat współczesny, dotknięty wieloma kryzysami o charakterze moralnym, funkcjonuje w licznych związkach z ideami lub systemami filozoficznymi, które oparte na błędnych założeniach stanowią podłoże kryzysu człowieka i kultury. W encyklice znajdujemy także swoisty rejestr błędów filozoficznych, które negując filozofię chrześcijańską, zagrażają filozofowaniu w ogóle, wypaczając jego kierunek lub sens. Jednym z zagrożeń jest eklektyzm w postaci historyzmu lub modernizmu. Innym jest scjentyzm w wersji pozytywistycznej, neopoztywistycznej, a także analitycznojęzykowej. Pragmatyzm, opierający się w swym dyskursie na zasadzie irracjonalistycznej, stanowi część składową wielu współczesnych tendencji. Nihilizm to nurt myślenia, który podsumowuje niejako dużą część zagrożeń w dzisiejszej filozofii – „koncepcja ogólniejsza” i „wspólny horyzont wielu filozofii”⁹³. Szczególną uwagę Jan Paweł II poświęca postmodernizmowi⁹⁴. Dostrzega w tym szerokim zjawisku sygnał pewnych żywych problemów współczesnego świata (m.in. akcentuje pozytywnie przeciwstawianie się w nim „mentalności pozytywistycznej”). Jednak zauważa także wyraźnie nihilistyczny charakter postmodernizmu. Relatywizm prowadzący zazwyczaj

⁹⁰ Por. tamże, nr 66.

⁹¹ Por. tamże, nr 95.

⁹² Tamże, nr 96.

⁹³ Tamże, nr 90.

⁹⁴ Por. tamże, nr 91.

do nihilizmu to jedno z największych zagrożeń współczesnego człowieka i filozofii.

Od strony wewnętrznej – również tej, która realizuje się w kontekście chrześcijańskim – filozofii zagraża szereg błędów, które mogą doprowadzić do destrukcyjnych skutków myślenia. „Przesadny racjonalizm” trwale odrywa filozofię od wiary, a w dalszej konsekwencji powoduje „narastającą podejrzliwość wobec samego rozumu”⁹⁵, co może prowadzić do sceptycyzmu i agnostycyzmu. Innym objawem choroby jest „mentalność pozytywistyczna”⁹⁶, która prowadzi do filozofii izolacjonizmu, myślenia pozbawionego szerszego kontekstu i wyjałowionego z prawd wiary. Papież sygnalizuje „kryzys racjonalistyczny”, który z niejaką prawidłowością formalną wiedzie do nihilizmu. Filozofia pozbawiona horyzontu chrześcijańskiego prowadzi w dalszej konsekwencji do instrumentalizacji rozumu, co pociąga zazwyczaj „ubóstwienie” człowieka, odrzucenie obiektywnych kryteriów poznawczych, a także zgubienie z pola widzenia celów godnych człowieka: prawdy i Absolutu⁹⁷. Z kolei deprecjacja elementu racjonalnego w filozofii chrześcijańskiej prowadzi może do nadmiernego wyeksponowania czynnika przeżywania i emocjonalności, co bliskie już jest zepchnięciu filozofowania na tory sentymentalizmu, a nawet fideizmu⁹⁸.

Szczególny rodzaj błędu, polegający na izolacji rozumu od wiary, wynika z poddania się – jak określa to Gilson – „fali demokratyzacji intelektualnej”, która polega na nieustannym żądaniu dialogu i wzajemnego zrozumienia wszystkiego przez wszystkich. Przesadne dążenie do wzajemnej komunikacji spłyca filozofowanie i wprowadza je na płaszczyznę pop-kultury. Nie wolno zapominać o tym, że dyskurs ateistyczny jest istotnie różny od dyskursu chrześcijańskiego. Filozofia wieczysta zawiera w sobie pewien element arystokratyzmu intelektualnego, który wiąże się naturalnie ze swoistym elitaryzmem wiedzy. Świat współczesny, rządony w perspektywie politycznej przez paradygmat demokracji, uzurpuje sobie prawo do żądania, „abyśmy wszystko każdemu udowodniali”⁹⁹. Jest to roszczenie nieuzasadnione w świetle realistycznej hierarchii świata ludzkiego.

Jan Paweł II, opierając się na słowach św. Pawła (por. Ef 2, 13-14), podkreśla w sposób pozytywny, że „każda kultura kryje w sobie i wyraża dążenie do jakiejś pełni”¹⁰⁰. Należy stwierdzić, że sąd ten objawia najbardziej specyficzny rys omawianej encykliki. Wyraża o t w a r t o ś ć na wszelką kulturę i myśl filozoficzną, przekonanie, że nawet błędne systemy zawierają ziarno prawdy. Metafizyka wyrosła na gruncie filozofii podmiotu czy filozofia dziejów

⁹⁵ Tamże, nr 45.

⁹⁶ Tamże, nr 46.

⁹⁷ Por. tamże, nr 47.

⁹⁸ Por. tamże, nr 48.

⁹⁹ G i l s o n, *Chryścianizm a filozofia*, s. 68.

¹⁰⁰ J a n P a w e ł I I, dz. cyt., nr 71.

o idealistycznym rdzeniu mogą zawierać w sobie aspekty wartościowe dla realistycznej filozofii chrześcijańskiej. Ocena negatywna określonego kierunku lub systemu nie powinna pociągać za sobą totalnej negacji myśli zawartej w tej filozofii. Pluralizm filozoficzny, będący znamieniem dzisiejszego świata, jest również pluralizmem różnych aspektów jednej prawdy. Wydobywanie tych aspektów może wzbogacić filozofię chrześcijańską.

Swoistą klamrą zamykającą w encyklice *Fides et ratio* aklamację potrzeby filozofii chrześcijańskiej jest wskazanie na aspekt powszechny, ogólnospołeczny tej filozofii. Poznanie filozoficzne – twierdzi Jan Paweł II – zawiera „cele, które czynią osobowe istnienie coraz bardziej godnym tego miana”¹⁰¹. Nawiązanie do Heideggerowskiej koncepcji homo metaphysicus wiąże się tutaj z perspektywą personalistyczną. „Człowiek [...] jest z natury filozofem”¹⁰² i filozofując, spełnia podstawowe zadanie swojego życia. Również bez odniesienia do prawdy w sensie klasycznym, bez szansy poszukiwania prawdy obiektywnej i maksymalistycznie pojętej „zdany jest na samowolę ludzkiego osądu”, a ocena istnienia osobowego dokonuje się „wyłącznie według kryteriów pragmatycznych”¹⁰³. Najistotniejsze aspekty prawdy muszą jednak zostać odniesione do prawdy absolutnej. Wówczas filozofia osiąga pełnię i człowiek może w niej otrzymać podporę i zaspokojenie intelektualne.

Fides et ratio jest encykliką adresowaną w pierwszej mierze do biskupów Kościoła katolickiego, ale już w numerze 6. Papież nadaje jej uniwersalne ukierunkowanie – „do ludzi poszukujących”. Dążenie do prawdy obiektywnej powoduje wyjście człowieka z ciemności poznawczej. Owo dążenie i związana z nim próba ukonstytuowania w sobie oparcia obiektywistycznego i racjonalnego jest nie tylko obowiązkiem naukowym człowieka, ale także powinnością moralną każdego z nas. W encyklice określony zostaje *p a r a d y g m a t* człowieka filozofującego, który staje się niezbędnym elementem Kościoła, społeczeństwa i ludzkości przyszłych czasów. Jan Paweł II, ukazując człowieka w potrzebie metafizycznej, stawia metafizologiczną ideę na progu nowego tysiąclecia. Nowe czasy – nawiązując do idei André Malraux – potrzebują filozofii chrześcijańskiej. „Tylko tą drogą można przezwyciężyć kryzys, jaki dotyka dziś wielkie obszary filozofii, a w ten sposób skorygować pewne błędne postawy rozpowszechnione w naszym społeczeństwie”¹⁰⁴.

¹⁰¹ Tamże, nr 5.

¹⁰² Tamże, nr 64.

¹⁰³ Tamże, nr 5.

¹⁰⁴ Tamże, nr 83.