

**Zadania współczesnej metafizyki**

# **Rozum otwarty na wiarę**

**„»Fides et ratio« – w rocznicę ogłoszenia”  
II Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne  
(KUL, 9-10.XII.1999)**

**Praca zbiorowa**

**Redakcja  
Andrzej Maryniarczyk  
Arkadiusz Gudaniec**

**Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu  
Lublin 2000**

*Opracowanie redakcyjne, skład i lamanie*

**Arkadiusz Gudaniec**

*Projekt okładki*

**Artur Szutta**

*Opracowanie graficzne okładki*

**Paweł Gondek**

**Wydawca**

**Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu**

**Katedra Metafizyki KUL**

**Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin**

**Druk i oprawa**

**Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego  
30-306 Kraków, ul. Konfederacka 6, te. 266-40-00**

# Spis treści

Wprowadzenie (A. Maryniarczyk) 7

## CZĘŚĆ I INTERPRETACJE ENCYKLIKI »FIDES ET RATIO«

### \*AKTUALNOŚĆ MYŚLI TOMASZA

|                        |  |    |
|------------------------|--|----|
| <i>M.A. Krąplec</i>    | Dlaczego nieprzemijająca nowość św. Tomasza?             | 13 |
| <i>A. Lobato</i>       | Święty Tomasz z Akwinu i Magisterium Kościoła            | 33 |
| <i>E. Morawiec</i>     | Umysł ludzki w koncepcji klasycznej nurtu realistycznego | 55 |
| <i>A. Maryniarczyk</i> | Dlaczego filozofia bytu?                                 | 67 |

### \*ENCYKLIKA »FIDES ET RATIO« A FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA (dyskusja panelowa)

|                        |   |     |
|------------------------|---|-----|
| <i>W. Chudy</i>        | Nowe perspektywy filozofii chrześcijańskiej   | 77  |
| <i>S. Szczyrba</i>     | Dlaczego wiara powinna szukać zrozumienia?<br>(Dlaczego teologia nie może się wyrzec metafizyki?) | 91  |
| <i>P. Moskał</i>       | Dlakonia prawdy i »ancilla theologiae«  | 107 |
| <i>P. Skrzydlewski</i> | Filozofia chrześcijańska a cywilizacja  | 113 |

### \*POSTULATY ENCYKLIKI WOBEC FILOZOFII

|                      |  |     |
|----------------------|--|-----|
| <i>Z.J. Zdybička</i> | Wiara poszukująca zrozumienia a otwarcie na kultury                | 121 |
| <i>A. Szostek</i>    | Rozum i etyka.<br>Postulaty encykliki »Fides et ratio« wobec etyki | 137 |
| <i>V. Possenti</i>   | Problem nihilizmu w »Fides et ratio«                               | 153 |
| <i>T. Biesaga</i>    | Postulaty Encykliki wobec rozumu filozoficznego                    | 168 |

**\*ENCYKLIKA A NIEKTÓRE NURTY FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ**

(dyskusja panelowa)

|                         |  |     |
|-------------------------|--|-----|
| <i>H. Kiereś</i>        | »Fides et ratio« a modernizm i postmodernizm                               | 185 |
| <i>P. Gutowski</i>      | Zasadność krytyki scjentyzmu i pragmatyzmu<br>w encyklice »Fides et ratio« | 197 |
| <i>W. Dłubacz</i>       | Fideizm, racjonalizm i bezkrytyczny pluralizm                              | 203 |
| <i>A. Lekka-Kowalik</i> | Nauka moralnie neutralna jako patologia rozumu                             | 213 |

|                 |  |
|-----------------|--|
| <b>CZĘŚĆ II</b> | <b>RECEPCJA ENCYKLIKI »FIDES ET RATIO«</b> |
|-----------------|--|

|                       |  |     |
|-----------------------|--|-----|
| <i>I. Dec</i>         | Reakcja polskich ośrodków naukowych na Encyklikę                               | 227 |
| <i>J. Nagórny</i>     | Encyklika »Fides et ratio« w oczach teologów polskich                          | 243 |
| <i>P. Jaroszyński</i> | Encyklika w polskich mediach:<br>interpretacje – nadinterpretacje – deformacje | 269 |



Tadeusz Biesaga

## Postulaty Encykliki wobec rozumu filozoficznego

### 1. Z perspektywy jedności wiary i rozumu

Encyklika stara się sformułować diagnozę w jakiej znalazł się dziś rozum. Diagnoza ta stawiana jest z szerszej perspektywy niż prześledzenie różnych dróg samego rozumu w poszczególnych epokach czy ważniejszych systemach filozoficznych. Podstawowym punktem wyjścia jest założona jedność między wiarą i rozumem, teologią i filozofią. Z punktu widzenia postawionego w tytule Encykliki **spójnika „i”, łączącego wiarę i rozum** roztacza się specyficzna perspektywa postawienia postulatów rozumowi filozoficznemu.

Wyrażona tym spójnikiem jedność jest czymś koniecznym zarówno dla wiary jak i rozumu. W tradycji chrześcijańskiej wyrażono ją sformułowaniami, umieszczonymi jako tytuły rozdziałów Encykliki: *credo ut intelligam* i *intelligo ut credam*; wierzę, abym rozumiał; rozumiem, abym wierzył. Mamy tu więc do czynienia z wiarą poszukującą rozumu (*fides quaerens intellectum*) i z rozumem poszukującym wiary (*intellectus quaerens fidem*). „Nie ma powodu – pisze Papież – do jakiegokolwiek **rywalizacji** między rozumem a wiarą: rzeczywistości te wzajemnie się przenikają, każda zaś ma własną przestrzeń, w której się realizuje” (17). **Wiara nie podważa autonomii rozumu** lecz „wyostrza wewnętrzny wzrok i otwiera umysł” (16). Broni go zarówno przed pychą jak i pokusą zwątpienia. Wzmacnia go by „odkrył głęboki sens wszystkich rzeczy, a w szczególności (sens) własnego istnienia” (20). **Rozum nie musi podważać autonomii wiary** i głębi tajemni-

cy, którą ona niesie. Nie zadawała się on prawdami cząstkowymi. Z natury swej szuka prawdy ostatecznej. Chce znaleźć odpowiedź: „**Kim jest człowiek? Czy życie ma sens? i Ku czemu zmierza?**” (26). W tym poszukiwaniu jest umacniany tym, co daje mu wiara.

Z punktu widzenia owego spójnika w Encyklice łączącego wiarę i rozum osłabienie rozumu nie jest wzmocnieniem wiary oraz osłabienie wiary nie jest wzmocnieniem rozumu. „Złudne jest mniemanie – czytamy w Encyklice – że wiara może silniej oddziaływać na **słaby rozum**; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesady. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu” (48). To właśnie z tego powodu Papież wzywa do odnowy filozofii.

## 2. Różne diagnozy rozumu filozoficznego

Można wyróżnić kilka sposobów na których Encyklika próbuje postawić diagnozę stanu rozumu filozoficznego. Przede wszystkim mamy tu do czynienia z **diagnozą historyczną** odwołującą się do poszczególnych etapów relacji między wiarą a rozumem (rozdz. V). Zaczynając od poszukiwania jedności między nimi przez Ojców Kościoła u początków chrześcijaństwa, poprzez wielką syntezę tej jedności w średniowieczu aż do dramatycznego rozdziału między wiarą a rozumem w filozofii i kulturze współczesnej.

Z diagnozą historyczną współgra diagnoza **kulturowa**, która przywołuje nie tylko filozofię, ale szerzej odwołuje się do kondycji współczesnej kultury, w której człowiek traci coraz bardziej sens życia i jest zniewalany swoimi własnymi wytworami technicznymi czy innymi.

Ogólnie w diagnozie historycznej i kulturowej spotkanie i dialog religii chrześcijańskiej z kulturą grecką i rzymską traktuje się jako wydarzenie opatrnościowe. Spotkanie wiary chrześcijańskiej i rozumu zastanych kultur stało się **zobowiązującym dziedzictwem Kościoła**, którego nie może się wyrzec, nie może mu się sprzeniewierzyć. Jedność rozumu i wiary rodziła się w trudzie wysiłku duchowego i umysłowego Ojców Kościoła.

Dobrze wyraża to dramatyczne pytanie Tertuliana: „Co mają ze sobą wspólnego Ateny i Jerozolima?”. Jedność ta w syntezie filozoficznej dokonanej przez św. Tomasza może być dla nas wzorem. Dziś po przewrocie kartezjańskim i reformacji, po zanegowaniu „przez mistrzów podejrzeń” nie tylko wiary, ale samego rozumu, jedność tę trzeba na nowo odbudowywać.

Obok analizy historycznej i kulturowej spotykamy w Encyklice **teologiczną** diagnozę rozumu filozoficznego, jak również diagnozę **filozoficzną**, zakładającą istotę filozofii i filozoficznego myślenia. Diagnozy te nie są oczywiście wyraźnie oddzielone, lecz przeplatają się ze sobą. Można jednak na własny rachunek je rekonstruować.

**Diagnoza teologiczna** w Encyklice jako dokumencie nauczania Papieża i Kościoła jest w tym aspekcie w porównaniu z innymi czymś najważniejszym, gdyż troska Papieża o wiarę chrześcijańską i dalej o teologię jest dla niego czymś pierwszorzędnym. „*Fides et ratio* – stwierdza podkreślając ten aspekt W. Stróżewski – jest wielką apologią filozofii i wołaniem o metafizykę między innymi dla uzasadnienia wiary i dla ugruntowania fundamentów teologii. Kiedy czytałem Encyklikę, wydawało mi się, iż Papież boi się, że **teologia pobłądzi**. Kiedy pobłądzi filozofia, to nic się nie stanie, Magisterium Kościoła ją trochę upomni. Natomiast jeżeli teologia nie znajdzie właściwego ugruntowania w autentycznej filozofii opartej na metafizyce, to będzie z nią źle”<sup>1</sup>.

Przywołajmy więc pewne wątki **teologicznej diagnozy rozumu filozoficznego**. Stawiane one są z pozycji **jedności Stwórcy i Odkupiciela**, jedności *creatio i revelatio, redemptio*. „Nigdy nie może zaistnieć prawdziwa rozbieżność między wiarą a rozumem: – czytamy w Encyklice – ten sam Bóg, który objawia tajemnice i udziela wiary, rozniecił też w ludzkim umyśle światło rozumu, nie może zatem tenże Bóg wyprzec się samego siebie ani też prawda nie może zaprzeczać prawdzie” (52)<sup>2</sup>. „Bóg Stwórca jest także Bogiem historii zbawienia. Ten sam jedyny Bóg jest fundamentem oraz rękomią poznawalności i racjonalności naturalnego porządku

<sup>1</sup> W. Stróżewski, *Fides et ratio – dyskusja na Wydziale Filozoficznym PAT*, w: „Logos i Ethos”, 1999 (w druku).

<sup>2</sup> Cyt. za: Sobór Wat. I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej Dei Filius*, rozdz. IV: DS 3017.



rzeczy, na którym z ufnością opierają się ludzie nauki, oraz objawia się jako Ojciec naszego Pana Jezusa Chrystusa. Ta jedność prawdy naturalnej i objawionej znajduje żywe i osobowe wcielenie w Chrystusie, jak przypomina Apostoł: (por. Ef 4, 21; Kol 1, 15-20). On jest Słowem odwiecznym, w którym wszystko zostało stworzone, a zarazem Słowem Wcielonym, które całą swoją osobą objawia Ojca (por. J 1, 14. 18)” (34). Rozbicie jedności rozumu i wiary to próba rozbicia jedności między Stwórcą a Odkupicielem, stworzeniem a odkupieniem.

Obok tej optymistycznej perspektywy rozum ludzki przedstawiony jest w diagnozie teologicznej jako **zraniony przez grzech pierworodny**. Zranienie to nie jest pojmowane jako unicestwienie rozumu ludzkiego, czy zniszczenie jego zdolności do szukania prawdy. Jest to **osłabienie, jako następstwo pychy** (22), które może prowadzić rozum na boczne drogi, gubiąc jego cel ostateczny (48). Nie niszczy ono naturalnego skierowania rozumu do szukania prawdy, do przekraczania tego, co dane przez zmysły i docierania do ostatecznej przyczyny wszelkiej rzeczywistości. „Obserwacja »oczyma umysłu« rzeczywistości stworzonej może doprowadzić – komentuje Papież List św. Pawła do Rzymian 1.20 – do poznania Boga” (22). „Tekst Pawłowy – pisze Papież – potwierdza iż człowiek posiada **zdolność pojmowania metafizycznego**” (36). W tej teologicznej obronie rozumu przywoływane są ważniejsze dokumenty Kościoła m.in. Sobór Wat. I, który podkreślił zarówno autonomię obu porządków, jak i przeciwstawił się deprecjacji wiary przez racjonalizm i deprecjacji rozumu przez fideizm.

Wydaje się, że **sposób zrozumienia grzechu pierworodnego** wpływał i do dziś rzutuje na przyjęcie lub odrzucenie rozumu i natury ludzkiej jako podstaw moralności. Dla przykładu Immanuel Kant twierdzi, że w swym traktacie o radykalnym złu ludzkiej natury<sup>3</sup>, wyraża to, co Biblia mówi o źródłach i początkach zła. Sądzi, że jego teoria o radykalnej deprawacji ludzkiej natury, współgra z chrześcijańską teorią grzechu pierworodnego. To właśnie z powodu tej wrodzonej, nie dającej się wykorzystać skłonności rodzaju ludzkiego do zła poświęca on naturalny rozum na rzecz

---

<sup>3</sup> Traktat włączony został do: I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993.

czystego rozumu i naturę ludzką wraz z jej naturalnymi inklinacjami, na rzecz formalnych, kategorycznych obowiązków. Zdaniem R. J. Sullivana propozycja Kanta w tym rozstrzygnięciu współgra z augustyńsko-luterańską tradycją, ale jest przeciwna arystotelesowsko-tomistycznej tradycji myślenia chrześcijańskiego<sup>4</sup>.

Doniosłość papieskiej diagnozy teologicznej rozumu filozoficznego, ujawnia się, kiedy przywołamy radykalne stanowisko M. Lutra o tym, że **rozum jest sługą szatana**, czy stanowisko teologów protestanckich, którzy w kwestii teologii filozoficznej wypowiadają potępiające sądy. Np. Rudolf Bultmann głosił, że „Wszelkie rozprawianie człowieka o Bogu **poza wiarą nie rozprawia o Bogu, lecz o diable**”<sup>5</sup>. Podobnie Karl Barth w swej gniewnej polemice stwierdził, że „Teologię naturalną... należy *a limine*, już na progu odeprzeć. Strawna może być ona jedynie dla teologii i Kościoła antychrysta”<sup>6</sup>. „Luteranizm wyrósł m.in. z przekonania – pisze Piotr Gutowski w komentarzu do Encykliki – że aby uzdrowić Kościół, trzeba **osłabić rozum spekulatywny**, który i tak nie jest zdolny osiągnąć prawdy w sprawach najważniejszych, a może przyczynić się **do zaciemnienia przekazu wiary**. Stąd tradycja luterańska nie wydała spekulatywnej metafizyki. Sprzyjała za to filozofii egzystencjalistycznej, w której rozum dochodził do przekonania, że jedynym sposobem na uzyskanie odpowiedzi na ważne dla człowieka pytania jest **całkowite poddanie się wierze**. Sprzyjała też pewnej odmianie myśli analitycznej, która po prostu nie podejmowała ważnych egzystencjalnie zagadnień”<sup>7</sup>. Przy radykalnej koncepcji grzechu pierworodnego, implikującej całkowite zepsucia rozumu i natury ludzkiej *Sola fides* rzeczywiście staje się samotną wędrówką wiary poza rozumem, poza filozoficznym myśleniem. Subiektywizm, irracjonalizm, fideizm, biblicyzm – to tylko niektóre drogi labiryntu tej wiary. Wobec takiej teolo-

---

<sup>4</sup> R. J. Sullivan, *The Kantian Critique of Aristotle's Moral Philosophy*, „The Review of Metaphysics” 28 (1974-75) s. 42; Zob. T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, s. 52-55, 279n.

<sup>5</sup> R. Bultmann, *Das Problem der „Natürlichen Theologie”*, w: tenże, *Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1933, s.303. Zob. W. Weischedel, *Teologia filozoficzna w cieniu nihilizmu*, „Znak” 46(1994) nr 469 (6), s. 16.

<sup>6</sup> K. Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, w: *Theologische Existenz Heute*, z.4, München 1934, s. 63.

<sup>7</sup> P. Gutowski, *Wierzyć rozumowi*, „Znak” 51 (1999) nr 527 (4), s. 37.

gicznej, dodajmy fideistycznej deprecjacji rozumu ludzkiego, Encyklika w duchu tradycji katolickiej staje się wyraźnie jego apologią i obroną.

**Filozoficzną diagnozę rozumu** trzeba zrekonstruować na podstawie Encykliki na własny rachunek, gdyż nie jest ona traktatem filozoficznym. Encyklika ułatwia jednak tę diagnozę, gdyż jej Autor jako zawodowy filozof z wielkim znanstwem i sympatią dla filozofii i filozofów, zwłaszcza etyków i moralistów, porusza trudne problemy<sup>8</sup>. Wyraża on z jednej strony wspomniane już wyżej zaufanie do rozumu, z drugiej nie szczędzi krytyki pewnym jego formom widocznym w filozofii nowożytnej i współczesnej.

„Historia filozofii wypracowała, z grubsza rzecz ujmując, **trzy podstawowe koncepcje *ratio*** – pisze Elżbieta Wolicka – po pierwsze, jako intuicji intelektualnej zdolnej do uchwycenia **tego, co istotne**, niejako »czytania w głębi rzeczy« (Św. Tomasz), czyli docierania do tego, co ponadempiryczne – metafizyczne (w filozofii klasycznej); po drugie, jako władzy **tworzenia intelektualnych przedstawięń, pojęć ogólnych**, nacechowanych jasnością i ścisłością (Kartezjusz, Kant); po trzecie, jako zdolności analityczno-krytycznej, czyli narzędzia **porządkowania danych uzyskanych z obserwacji** (Hume, Comte, Mill)»<sup>9</sup>. Rozum w drugim i trzecim znaczeniu używany jest też w naukach ścisłych, choćby w takich jak matematyka, nauki przyrodnicze czy społeczne. W naukach empirycznych, stosowanych, związanych z techniką przypiera on też formę rozumu praktycznego, pragmatycznego, instrumentalnego. Encyklika potwierdza uznaną już od dawna autonomię rozumu nauk ścisłych w ramach ich własnego przedmiotu badań; przywołuje kazus Galileusza dla przypomnienia napięć które na tym tle rodziły się w przeszłości. Jednocześnie zaznacza niebezpieczeństwo użycia rozumu nauk ścisłych jako rozumu filozoficznego, chcącego w oparciu o swój wąski przedmiot formułować ostateczne tezy na temat Boga, człowieka, moralności i religii.

W Encyklice znajdujemy wymienione pewne **charakterystyczne cechy rozumu filozoficznego**. Przede wszystkim „rozum jest ze swej natury zwrócony ku prawdzie, a ponadto został wyposażony w niezbed-

<sup>8</sup> Zob. J. Kowalski, *Problematyka moralna w encyklice »Fides et ratio«*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. I. Dec, Wrocław 1999, s.146.

<sup>9</sup> E. Wolicka, *Odzyskać wymiar mądrościowy*, „Znak” 51 (1999) nr 527 (4), s. 90.

ne środki, aby do niej dotrzeć” (49). „Jest nie do pomyślenia, aby poszukiwanie tak głęboko zakorzenione w ludzkiej naturze było całkowicie bezcelowe i pozbawione sensu” (29). Gdyby rozum odrzucił dążenie do prawdy sprzeniewierzył by się swej naturze. Moglibyśmy mówić o perwersji rozumu względem siebie. „Pragnienie prawdy jest tak głęboko zakorzenione w sercu człowieka, że gdyby musiał się go wyrzec, prowadziłyoby to do kryzysu egzystencjalnego” (29).

Rozum w poszukiwaniu prawdy stawia pytania i to nie tylko pytania cząstkowe, ale przede wszystkim pytania ostateczne. **„Kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Dlaczego istnieje zło? Co czeka mnie po tym życiu?”** (1). Zasadniczym problemem rozumu jest pytanie „dlaczego?” Postawione radykalnie brzmi: **dlaczego coś istnieje?** (76) Idąc za tym pytaniem rozum sięga poza świat zjawisk, do fundamentu, do ostatecznych przyczyn istniejących rzeczy. Chodzi o sens rzeczy i sens własnego istnienia. Chodzi o osiągnięcie prawdy uniwersalnej i absolutnej. „Filozofia narodziła się i rozwinęła w epoce, gdy człowiek zaczął sobie stawiać pytania o przyczynę i cel rzeczy”. „Filozofia w formułowaniu pytania o sens życia i w poszukiwaniu odpowiedzi na nie: jawi się zatem jako jedno z najwznioślejszych zadań ludzkości” (3). „Filozofia, która podważałaby możliwość istnienia ostatecznego i całościowego sensu, byłaby nie tylko nieprzydatna, ale wręcz błędna” (81). Trzeba więc powtórzyć, że rozum ze swej natury zdolny jest do poznania prawdy, dobra i piękna, **zdolny jest dotrzeć nawet do samego Stwórcy** (8, 9).

Tym przymiotom odpowiada wymieniona wyżej pierwsza koncepcja rozumu. Dwie pozostałe są zbyt minimalistyczne, by mogły sprostać stawianym w Encyklice wymaganiom. Rozum który wylania z siebie pytanie „jak?”, „jakie to jest?”, może być przydatny, ale nie realizuje swej istoty. Taki czy inny opis obserwacji, zjawisk czy to indukcyjny, fenomenologiczny czy hermeneutyczny nie jest kresem rozumu. Jest zatrzymaniem się na samym początku. Pytanie „dlaczego” kieruje go głębiej do poszukiwania przyczyn tłumaczących ostatecznie istnienie i naturę rzeczy.

Rozum **scjentyistyczny** osiąga ścisłość w swoich sądach, to jednak niepotrzebnie dokonuje korozji rozumu filozoficznego. Niepotrzebnie chce wszystko ograniczyć do prawd cząstkowych, choćby nawet naukowo ścisłych, uważając wszelkie inne pytania i odpowiedzi za irracjonalne.

„Trzeba niestety stwierdzić, że scjentyzm zalicza wszystko, co dotyczy pytania o sens życia, do sfery irracjonalnej lub do domeny wyobraźni” (88). Pycha rozumu scjentyistycznego prowadzi do negacji nie tylko teologii ale innych nauk humanistycznych. Rozum ten w nieuprawniony sposób przypisuje sobie najwyższy autorytet i stawia innych na ławie oskarżonych.

Rozum **pragmatyczny i instrumentalny** szcząc się osiągnięciami technicznymi, niepotrzebnie chce oderwać rozum filozoficzny od kontemplacji rzeczywistości i odkrycia natury rzeczy. Wiedza o tym jak coś użyć nie jest wiedzą na miarę rozumu ludzkiego. Nie ma ona odniesienia do integralnego dobra osoby, nie potrafi odkryć ostatecznego celu-dobra człowieka. Nie wie ona do czego prowadzi a wszystko, nie tylko przyrodę ale również osobę ludzką, traktuje utylitarnie. Relatywizuje w ten sposób wszelkie wartości dehumanizując kulturę ludzką. Zasady moralne czyni przedmiotem doraźnej konwencji, przedmiotem przemocy jednych nad drugimi. Działanie, praktyka, doraźne korzyści w miejsce odniesienia do prawdy o dobru osoby powoduje, że manipulacja społeczeństwem zastępuje dyskurs moralny.

Rozumowi skupiającemu się jedynie **na poznaniu ludzkim**, na języku, na koherencji teorii grozi zamknięcie się w swoich własnych wytworach. Gubi się on w niezliczonych szczegółowych pytaniach, a pomija te najważniejsze. Pozoruje nadawanie sensu życiu, którego nie potrafi znaleźć. Przestaje on stawiać typowe dla filozofii pytania, obraca się w swojej własnej immanencji. Traci otwartość na prawdę transcendentną. Grzęźnie w subiektywizmie i gubi swą metafizyczną naturę.

Najbardziej groźnym jest **rozum nihilistyczny**. Jest on jakby owocem stopniowej korozji wymienionych typów rozumu. Z destrukcji czyni swój cel i szczyli się zniszczeniami. Wola mocy, a właściwie irracjonalnej przemocy, zastępuje rozum.

Z powyższej diagnozy rozumu wyrasta krytyczne odniesienie się Encykliki **do nurtów nowożytnych i współczesnych**. Szczególnie chodzi o te, które rezygnują z refleksji metafizycznej nad ostatecznymi pytaniami człowieka, które podkopują zaufanie do zdolności rozumu i angażują go do samodestrukcji (61). Można więc powiedzieć, że w Encyklice toczy się bardzo ważny spór o naturę czy istotę rozumu filozoficznego, o istotę filozofii.

### 3. Przeciw filozoficznemu nihilizmowi: powrót do istoty filozofowania

Można założyć tezę, że apologia rozumu filozoficznego przeprowadzona w Encyklice chce uchronić rozum od choroby zwanej nihilizmem. Analizując bowiem dramat rozdziału między wiarą a rozumem w filozofii nowożytnej, Papież dostrzega proces od skrajnego racjonalizmu poprzez sceptycyzm, agnostycyzm do nihilizmu. „Konsekwencje kryzysu racjonalistycznego przyjęły w końcu – pisze on – postać nihilizmu. Dla naszych współczesnych ma on swoisty urok jako filozofia nicości. Według teorii jego zwolenników poszukiwanie stanowi cel sam w sobie, nie istnieje bowiem nadzieja ani możliwość osiągnięcia celu, jakim jest prawda. W interpretacji nihilistycznej życie jest jedynie sposobnością do poszukiwania doznań i doświadczeń, wśród których na pierwszy plan wysuwa się to, co przemijające. Nihilizm jest źródłem rozpowszechnionego dziś poglądu, że nie należy podejmować żadnych trwałych zobowiązań, ponieważ wszystko jest ulotne i tymczasowe” (46). Nihilizm z terenu metafizyki, przerzuca się na teren antropologii i etyki, na teren całego życia społecznego. „Nowożytny nihilizm ma kilka podstawowych wymiarów: ateizm, moralny relatywizm, egzystencjalny absurd, polityczny anarchizm i historyczny tragizm”<sup>10</sup>. Nihilizm – zdaniem Fryderyka Nietzschego – koniecznie i nierozdzielnie wiąże się z **ateizmem**. Wolność nihilistyczna w ostatecznym rozrachunku uśmierca wszelki sens, ale na samym początku uśmierca przede wszystkim Boga. Nihilizm ateistyczny jest przykładem dokąd prowadzi rozerwanie więzi między naturalnym rozumem a wiarą.

Analizę filozofii nicości można przeprowadzić na trzy sposoby. 1) Można pytać czy radykalne **problematyzowanie nieuchronnie prowadzi do nihilizmu?** 2) Czy istotną cechą nihilizmu nie jest **absolutyzacja wolności?** 3) Czy istotą nihilizmu jest **antyrealizm?**

Można powiedzieć, że filozofia nowożytna wystartowała nie tyle ze zadziwienia rzeczywistością co **ze zwątpienia**. Wątpienie Kartezjańskie

---

<sup>10</sup> T. Gadacz, *Myslenie z wnętrza nihilizmu*, „Znak” 46 (1994) nr 496 (6), s. 7.

zapoczątkowało pewien proces radykalizmu krytycznego. Krytyka czystego czy praktycznego rozumu I. Kanta to kontynuacja rozpoczętej drogi. Radykalizm ten zacieśniał stopniowo zakres przedmiotów poznawanych rozumem, aż zakończył się u Nietzschego rezygnacją z rozumu na rzecz woli mocy.

Teoretycy filozofii nicości zastanawiają się, czy nihilizm nie jest wpisany w filozofowanie **jako problemetyzowanie, radykalne wątplenie i kwestionowanie**. Gdyby radykalność zapytywania była **większa niż możliwość** dania odpowiedzi oraz, gdyby zapytywanie było **procesem nieskończonym**, to można przypuszczać że rozum coraz bardziej pograżałby się w głębiach problematyczności i zmierzał do nihilizmu. W ten sposób w radykalnym zakwestionowaniu najpierw umiera Bóg, później umiera świat, następnie człowiek i wszystkie wartości. „**Gdy Bóg** – podstawa wszelkiego bytu i źródło wszelkiej prawdy – **ginie** w wirze radykalnego zapytywania – pisze W. Wieschedel – wtedy w ogóle nie pozostaje już nic pewnego. Filozofujący musi wówczas przyznać: nie ma niczego, co ostałoby się wobec mego zapytywania, nie ma niczego, co zasadzałoby się na sobie samym, nie ma żadnej prawdy, którą dałoby się utrzymać, żadnej uznawanej pewności. Nie ma nic”<sup>11</sup>. Pytanie o Boga stawiane prawie przez wszystkich filozofów po radykalnym sproblematyzowaniu kończy się u F. Nietzschego i J. P. Sartre'a tezą „śmierci Boga”. W dalszym zapytywaniu wobec totalnego bezsensu i absurdu jawi się zagadnienie rozpacz i samobójstwa. Albert Camus dostrzegł, że ten sposób filozofowania prowadzi nieuchronnie do sformułowania ostatniego pytania. „Istnieje tylko jeden prawdziwie poważny problem filozoficzny: samobójstwo”<sup>12</sup>. Wygląda to, że dla filozofa który radykalnie problematyzuje wszystko aż do końca, **czyste samobójstwo jest nieuniknione**.

Czy rzeczywiście taka radykalna problematyzacja i negacja ujawnia naturę rozumu czy też jego dewiację? Czy filozofowanie po postawieniu pytań o Boga, o celowość świata i sens życia ludzkiego, musi przez radykalne zapytywanie, problematyzowanie, wątplenie, kwestionowanie, nego-

---

<sup>11</sup> W. Wieschedel, *Teologia filozoficzna w cieniu nihilizmu*, dz. cyt., s. 20.

<sup>12</sup> A. Camus, *Mit Szyfja*, w: tenże, *Eseje*, Warszawa 1971; Wieschedel, *Teologia filozoficzna w cieniu nihilizmu*, dz. cyt., s. 23.

wanie, podważać stopniowo, ustawicznie każdą z tych rzeczywistości aż dojdzie do nicości i samobójstwa?

Zwolennicy nihilizmu odpowiadają twierdząco. Filozofowanie z konieczności ujawnia, że wszelka pewność wciąż rozplywa się w problematyczności i ciągle usuwa się grunt aż odsłania się nicość. W tym ujęciu nihilizm wyrażałby rzetelność rozumu, rzetelność filozofa.

Krytycy nihilizmu pytają czy **filozofia nicości sproblematyzowała samą siebie**. Czy postawiła te same wymagania wobec tezy którą głosi. Okazuje się bowiem że stosuje ona metodę wątplenia do wszystkiego z wyjątkiem siebie. Nie stosuje ona – jak zaznacza J. Patočka – sceptycyzmu wobec swego sceptycyzmu, nihilizmu wobec swego nihilizmu<sup>13</sup>. **Nie problematyzuje swej pewności bezsensu**. Dla filozofów nicości pewność ta jest oczywistością. Gdyby ją podważyli problematyzacja uległaby zapętleniu i zostałaby sparaliżowana. Takie myślenie znosi bowiem siebie, prowadzi bowiem do samonegacji. Jeśli tego nie czyni, to znaczy **dogmatycznie przyjmuje** to, co trzeba by udowodnić; z góry zakłada, że rozum, myślenie filozoficzne ze swej natury zmierza do nicości. „Nihilizm nie polega więc na akcie problematyzacji, negatywności, ale **na dogmatycznej akceptacji nicości i absurdu**”<sup>14</sup>. Nihilizm w miejsce afirmacji bytu **od początku wprowadza afirmację nicości**. „Ta afirmacja ostatecznie rozstrzyga, czy myślenie (...) jest problematyzującą drogą do bytu, prawdy i sensu, czy też nieprzezwycięzalnym odrzuceniem, negacją albo rezygnacją z bytu prawdy i sensu”<sup>15</sup>.

Powstaje pytanie skąd ta absolutyzacja negacji i **wrogość wobec wszystkiego co jest**, skąd pożądanie, i wola nicości zakradła się i wpisała w filozoficzne myślenie współczesnego ateizmu. Kluczem do zrozumienia nihilizmu jest wolność. Jest to **zabsolutyzowana wolność negacji**. Nie może być dwóch absolutnych wolności. Nic dziwnego, że wolność nihilistyczna kieruje się od razu przeciw Bogu. „Jeśli Boga nie ma – mówi Iwan z *Braci Karamazow* Dostojewskiego – wszystko mi wolno”. „Jeśli jestem wolny – powie J. P. Sartre – Bóg nie może istnieć”. „Gdyby Bóg istniał, jak bym mógł znieść że nim nie jestem” – powie o sobie Nietzsche. Komen-

<sup>13</sup> J. Patočka, *Esaje heretyckie z filozofii historii*, Warszawa 1988, s. 39.

<sup>14</sup> T. Gadacz, *Myślenie z wnętrza nihilizmu*, dz.cyt., s. 13.

<sup>15</sup> Tamże, s.13.



tując tę nihilistyczną wolność na przykładzie Kiryłowa z *Biesów* Dostojewskiego, A. Camus napisze: „Jeśli **Bóg nie istnieje, Kiryłow jest bogiem**. Jeśli bóg nie istnieje, Kiryłow musi się zabić, Kiryłow musi się zatem zabić, żeby być bogiem. (...) Jeśli Bóg istnieje, wszystko zależy od Niego i nie możemy nic przeciwko Jego woli. Jeśli nie istnieje, wszystko zależy od nas. Dla Kiryłowa, jak dla Nietzschego – konkluduje Camus – zabić Boga to samemu nim zostać”<sup>16</sup>. Po zabójstwie Boga trzeba konsekwentnie **zanegować spojrzenie drugiego człowieka**, które jest zniewalające i wszelkie wartości, które chciałyby nam się narzucić. Dopiero kiedy wszystko uzna się za bezwartościowe, bezsensowne czyli absurdalne żyje się w pełni wolności. Człowiek jest wtedy **miarą wszystkich rzeczy** (*homo mensura*), może wymyślać i stwarzać wartości i je unicestwiać. Poza wolnością nie posiada żadnej natury, **tworzy siebie ex nihilo** lub unicestwia w samobójstwie. Nihilistyczna wolność relatywizuje wszystko: istnienie, prawdę, dobro, sens.

V. Possenti zauważa, że w tego typu propozycji zastąpiono receptywny **rozum wola** obdarzoną mocą negacji i unicestwienia. Następuje zmiana w kartezjańskim *cogito na volo ergo sum*. Rozum który odkryłby prawdę byłby zniewoleniem dla wolności. Zostaje on więc odrzucony na rzecz popędów i woli mocy<sup>17</sup>. Dlaczego jednak ta ślepa siła kieruje się **ku niszczeniu**.

G. Marcel twierdzi, że u podstaw takiego filozofowania znalazła się nieograniczona, **szatańska pycha**, która z negacji wszystkiego i Boga i człowieka i wszelkich wartości czyni szczyt osiągnięć myśli ludzkiej. Jest to dreptanie w zamkniętym kręgu piekielnym i złorzeczenie Bogu. Uważa on, że tego rodzaju filozofia jest **obsesyjną chorobą samozniszczenia** „w łonie ludzkości, która zerwała lub sądzi, że zerwała swoje ontologiczne powiązania z Bogiem i ludźmi”<sup>18</sup>.

Można więc podsumować, że nihilizm nie wyrasta z natury rozumu, z natury filozofowania. Jest pewną perwersją istoty, która nie potrafi nic afirmować, nic miłować, lecz smakuje w szatańskiej destrukcji wszystkiego.

<sup>16</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, dz.cyt., s. 179-181.

<sup>17</sup> V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i »śmierć metafizyki«*, przeł. J. Merecki, Lublin 1998, s. 33nn.

<sup>18</sup> G. Marcel, *Homo Viator*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 313.

Śledząc dalej zapytajmy za V. Possentim czy **nihilizm to inaczej antyrealizm**. Nihilizm jako twór filozoficzno-kulturowy wyraża się – zdaniem Vittorio Possentiego – w czterech wzajemnie uzupełniających się stanowiskach. Po pierwsze **odrzuca on wszelkie fundamenty** i sens wszystkiego wyrażone w tezie „Bóg umarł”; po drugie **zaprzecza jakiegokolwiek celowości w kosmosie i w naturze osoby ludzkiej**, człowiek nie ma celu a jego energia życiowa zmierza do niczego; po trzecie redukuje podmiot do czystych funkcji i po czwarte relatywizuje wartości do irracjonalnych kaprysów wolności<sup>19</sup>. To co łączy te wszystkie wymiary nihilizmu, to zasada którą Fryderyk Nietzsche sformułował następująco: nihilizm to „**pożądanie nicości**”<sup>20</sup>. Można sądzić – zaznacza V. Possenti – że nihilizm wyraża protest, odrzucenie, a nawet **nienawiść istnienia**. „Istnienie jawi się tu jako absolutnie nieznośne, jako coś, **od czego trzeba uciec** – a więc w końcu jako znienawidzone”<sup>21</sup>. I stąd nie trudno wyciągnąć wniosek, że istotą nihilizmu teoretycznego jest antyrealizm<sup>22</sup>. Można powiedzieć, że propozycja zamieszona w tytule pracy F. Nietzschego *Poza dobrem i złem* znaczy: poza realnym światem, poza otrzymaną, realną naturą ludzką, poza Bogiem fundamentem świata i człowieka. Jest to więc odrzucenie wszystkiego, co istnieje na rzecz irracjonalnego szaleństwa zwanego wolą mocy.

Prześledzenie różnych wątków nihilizmu we współczesnej filozofii z pozycji afirmacji istnienia jako punktu wyjścia filozofii może być czymś zasadniczym. W tym duchu brzmi też ocena Papieża: „Nie wolno bowiem zapominać, że **usunięcie w cień zagadnień bytu** prowadzi nieuchronnie do **utruty kontaktu z obiektywną prawdą**, a w konsekwencji z fundamentem, na którym opiera się ludzka godność. W ten sposób stwarza się możliwość wymazania z oblicza człowieka tych cech, które ujawniają jego podobieństwo do Boga, aby stopniowo wzbudzić w nim destrukcyjną wolę mocy albo pogrążyć go w rozpacz osamotnienia” (90).

Powtórzymy w tym kontekście przywoływane przez Papieża właściwej natury rozumu „Jest nie do pomyślenia, aby poszukiwanie (prawdy) tak głęboko zakorzenione w ludzkiej naturze było całkowicie bezcelowe i

---

<sup>19</sup> V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny...*, dz. cyt., s.18.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Warszawa 1910, s. 103.

<sup>21</sup> V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny...*, dz. cyt., s. 36.

<sup>22</sup> Tamże, s. 24.

pozbawione sensu” (29). Przypomina to stanowisko św. Tomasza, który na pytanie, czy poza tym naturalnym dążeniem intelektu coś się kryje, odpowiadał, że **niemożliwe jest, aby naturalne pożądanie było puste** (*impossibile est naturale desiderium esse inane, vanum*). Natura nie zmierza do pustki, lecz do spełnienia. Nie czyni nic bezcelowo, lecz zmierza do swego dobra. Inaczej jej dążenia prowadziłyby do absolutnej frustracji (*natura enim nihil facit frustra*)<sup>23</sup>.

Z takiej perspektywy istoty rozumu należałoby na nowo przejrzeć te nowożytne i współczesne drogi filozofowania, w których rozumie się je głównie jako wątpienie, kwestionowanie, negowanie. Człowiek szuka prawdy i sensu. Absolutny bezsens jest *contra naturam*, jest samozaprzeczeniem i samonegacją filozoficznego myślenia a wraz z nim siebie, swej godności i kultury.

Według Jürgena Habermasa – pisze Zdzisław Krasnodębski – **filozofia współczesna jest myśleniem postmetafizycznym** i charakteryzuje się czterema zasadniczymi cechami: 1) zwrotem ku językowi, czyli zastąpieniem paradygmatu filozofii świadomości filozofią języka, 2) postawieniem praktyki przez teorią jako przewyżczeniem logocentryzmu, 3) detranscendentalizacją czy dekonstytucją przekazanych przez poprzedników pojęć, 4) propozycją racjonalności proceduralnej<sup>24</sup>. „Nowoczesność – według Niklasa Luhmanna – zbudowana jest na zasadzie refleksji refleksji, jest obserwacją obserwacji, dostrzegającą relatywność wartości i rozumiejącą, że obserwacje z konieczności muszą pozostać partykularne”<sup>25</sup>. Kulturę postmodernistyczną charakteryzuje w terminologii Z. Baumana postać spacerowicza, turysty i włóczęgi<sup>26</sup>, a w terminologii Alasdaira MacIntyre’a – postać estety, terapeuty i menedżera<sup>27</sup>. Esteta poszukuje tylko chwilowych, przemijających doznań, a kiedy te doznania się wyczerpują udaje się do terapeuty, aby doznać jakichś sił tajemnych, demonicznych. Obydwaj nie wiedzą dokąd zmierzają, wszystko dla nich jest irracjonalną grą i dlatego światem społecznym łatwo rządzi menedżer-ekspert, który potrafi poka-

<sup>23</sup> Zob. T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, dz. cyt., s. 138.

<sup>24</sup> Z. Krasnodębski, *Odwroćcie*, „Znak” 51(1999) nr 527 (4), s. 52. Na podstawie: J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. Main 1988, s. 14.

<sup>25</sup> Z. Krasnodębski, *Odwroćcie*, dz. cyt., s. 53.

<sup>26</sup> Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Poznań 1993, s. 20nn.

<sup>27</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 20nn.

zać, doraźne, materialne korzyści. W świecie takim nie ma odniesienia do prawdy czy obiektywnego dobra, lecz istotną formą życia jest powszechna manipulacja, przez którą ktoś, lub grupy „tworzą” to, co chcą. „Postmodernizm – pisze w swym eseju Jan Prokop – jako proklamacja przypadkowości zachęcać będzie **do nihilistycznej zabawy**. Wobec całkowitej *Bodenlosigkeit* nie pozostaje nam bowiem nic innego, niż zachowywać się jak tańczący na gruzach ludzkiej cywilizacji arlekin albo stado małp, które wdarło się do British Museum”<sup>28</sup>.

Należałoby prześledzić, czy ta destrukcja myślenia nie rozpoczęła się od nieuprawnionej negacji u samych podstaw, a więc negacji istnienia bytu, istnienia jaźni. Być może w tym ważnym punkcie w myślenie nowożytne **niepostrzeżenie weszła afirmacja nicości** zamiast afirmacji bytu. Być może dlatego Papież tak usilnie i wielokrotnie apeluje do powrotu do metafizyki. Trzeba sprawdzić czy negacja istnienia osobowej jaźni na rzecz świadomości, podświadomości, na rzecz struktur języka – nie jest dalszym ześlizgiwaniem się w przepaść nicości, w której w końcu sam język okaże się grą nonsensów. Trzeba odpowiedzieć, czy postmodernistyczna ludyczność to szczyt, czy dekadencja filozoficznego myślenia. Niektórzy twierdzą, że wtedy, kiedy rozum zniszczy sam siebie, to tym samym otworzy przestrzeń dla wiary. Można pytać: dla jakiej wiary? Jaka wiara może się zrodzić na gruzach rozumu. Być może wiara w sensie irracjonalnej, psychopatologicznej historii różnych sekt. Może upłynąć wiele lat, zanim odbuduje się to, co zniszczono. nie widać żadnego powodu, aby człowiek niszczył po to, by z gruzów odbudowywał to, co miał. Mamy dwa tysiące lat chrześcijaństwa, dlaczego mamy zaczynać od gruzów, tak jakbyśmy w tym czasie nic nie odziedziczyli i nic nie rozwinęli.

---

<sup>28</sup> J. Prokop, *Panny głupie i ich potomstwo*, „Znak” 46 (1994) nr 470 (7), s. 57.

### **Postulates the Encyclical Put for Philosophical Reason**

#### **SUMMARY**

According to what encyclical says this essay indicates three complementary diagnosis of philosophical reason: 1) one is of historical and cultural type, 2) second is of theological type, and 3) third is of philosophical type. There is a trial of fixing the nature and essence of philosophizing based on three aspects of philosophical reason pointed above. First natural inclination of human reason is to seek truth, to look for some fundamental sense of things. Tendency to doubt is only the second one. It can be used as the help but it shouldn't ever take the main position, for the main feature of human reason is to affirmate, not to negate. The example of philosophy of nihilism is being undertook to show that it is false to describe the man as being looking only for nonentity. That is the proposition to reconsider all contemporary philosophical theories overbalanced by doubt, skepticism, agnosticism and relativism.

*Translated by Marcin Pieczyrak*

