

Anna KAWALEC
Paweł KAWALEC

ENCYKLIKA „FIDES ET RATIO” WYZWANIEM DLA POLSKICH FILOZOFÓW

Fides et ratio jest jedną z encyklik obecnego Papieża – obok takich, jak: *Laborem excercens*, *Centesimus annus* czy *Veritatis splendor* – które wzbudziły duże zainteresowanie filozofów. Jego efektem są komentarze, które ukazują się w specjalistycznych pismach, zbiorach artykułów, a nawet w prasie. Czego jednak oczekuje się od filozoficznego komentarza do tekstu o charakterze dogmatycznym? Na pewno pomocy w jego zrozumieniu, na przykład poprzez ukazanie szerszego kontekstu i związków z innymi poglądami czy tezami, w których należy odczytywać tekst encykliki. Komentarz taki może też być pomocny jako eksplikacja tekstu encykliki, czyli ujawnienie ukrytych stwierdzeń, podanie definicji pojęć, wskazanie wynikających z tekstu konsekwencji. Może również być analizą encykliki, podającą propozycje precyzyjniejszych sformułowań czy uzupełniających argumentów lub stwierdzającą, czy podane argumenty są wystarczające do uzasadnienia tez.

Tytuł recenzowanej książki¹, będącej zbiorem dwudziestu sześciu artyku-

¹ *Polska filozofia wobec encykliki „Fides et ratio”*, red. M. Grabowski, Toruń 1999, ss. 318, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

łów, które w większości wygłoszono jako referaty na konferencji „Polska filozofia wobec encykliki *Fides et ratio*” w Toruniu w kwietniu 1999 roku, niestety, w niewystarczający sposób sugeruje, jakiego rodzaju filozoficznego komentarza moglibyśmy oczekiwać. Tytułowa „polska filozofia” również zaciemnia obraz tego zbioru artykułów, gdyż czytelnik nie wie, czy ma oczekiwać, że do książki trafiły na przykład teksty zwolenników mesjanizmu polskiego czy charakterystycznego (niegdyś?) dla filozofii polskiej praktycyzmu, czy też tego – co napawa współczesnych filozofów polskich nostalgią – że teksty są jednorodne pod względem jasności i precyzji w myśleniu i w przekazywaniu tej myśli.

Wstęp M. Grabowskiego sugeruje, iż tytułowa filozofia polska ma oznaczać, że w książce znajdziemy teksty tych, którzy zostali zaproszeni lub dobrowolnie zgłosili swój udział w konferencji i że poza tym trudno dostrzec coś, co – poza samą encykliką – w sposób nieprzypadkowy służyłoby uporządkowaniu zebranych tekstów, bo ani styl komentowania, ani różnorodność aspektów, ani wyodrębnienie w *Fides et ratio* części, które byłyby analizowane w poszczególnych tekstach, nie realizuje

postulowanego przez Grabowskiego „zogniskowania myśli”. Autor wstępu jest bezradny zarówno wobec tej przypadkowości, gdyż nawet nie próbuje narzucić ładu, jak i wobec problematyki *Fides et ratio*. Ogólne wprowadzenie do diskutowanych zagadnień znajdujemy natomiast w finalnym tekście K. Tarnowskiego, który daje czytelnikowi syntetyczny obraz problematyki zawartej w encyklice, oraz w artykule W. Stróżewskiego przypominającego źródłową średniowieczną dyskusję o problemie relacji rozum-wiara (św. Justyn Męczennik, św. Anzelm, św. Tomasz z Akwinu).

Teksty zgrupowano w trzech niejednorodnych częściach: teksty plenarne (artykuły: J. Salija, W. Stróżewskiego, D. Dembińskiej-Siury, J. A. Kłoczowskiego, A. Szostka, M. Grabowskiego, J. J. Jadackiego), teksty wygłoszone (16 artykułów, w tym m.in. A. Grzegorzcyka i P. Moskala) oraz teksty niewygłoszone, a nadesłane (artykuły: Z. Bauman i K. Tarnowskiego). Artykuły w dość naturalny sposób – niezależnie od narzuconego przez redakcję podziału – układają się w pewne grupy, choć kryteria wyodrębniania ich są bardzo niejednorodne. Na początku należy wymienić teksty, których autorzy podejmują dyskusję nad tytułowymi pojęciami encykliki, jak: wiara (Moskal, Jadacki, T. Drzymalski), filozofia, a zwłaszcza filozofia chrześcijańska (Tarnowski, Kłoczowski, M. Pepliński).

Artykuł P. Moskala jest rzeczową i systematyczną ekspozycją rozmaitych znaczeń słowa wiara – poczynając od etymologii, na różnych interpretacjach kończąc. Interesująca jest zaproponowana przez Jadackiego logiczna redukcja kontekstów użycia słowa „wierzyć” do postawy propozycjonalnej „wierzyć,

że p”, jak też podane przez niego warunki konieczne tak ujętego aktu wiary. Brak jednak jakichkolwiek argumentów każe traktować ten tekst raczej jako szkic niż jako gotową propozycję. Zaprezentowany przez Drzymalskiego argument za niezbędnością filozofii dla uniwersalizmu wiary wraz z odwołaniem do kontekstu powstania Tomaszowej *Summa contra Gentiles* jest jednym z najciekawszych problemów w całej książce.

Głównym tematem artykułu J. A. Kłoczowskiego jest drugi człon tytułowego *Fides et ratio*, czyli filozofia, a dokładniej filozofia chrześcijańska. Znajdujemy w nim pobieżny zarys sporu wokół tego, czy istnieje coś takiego, jak filozofia chrześcijańska (bo przecież nie istnieje na przykład chrześcijańska matematyka czy chrześcijańska fizyka). Następnie po krótkiej prezentacji znaczeń terminu filozofia chrześcijańska Kłoczowski podaje własną tezę dotyczącą prawomocności tego terminu. O filozofii chrześcijańskiej można – według autora – mówić tylko w aspekcie heurystycznym, ale nie w aspekcie uzasadnienia twierdzeń filozoficznych. Teza jednak, że wiara chrześcijańska pomaga odkryć twierdzenia filozoficzne, ale nie jest ich uzasadnieniem, jest znana od dawna. Próba wyjaśnienia przez Kłoczowskiego tej tezy, na tle odróżnienia H. Reichenbacha: kontekst odkrycia i kontekst uzasadnienia, jest nietrafiona. Samo to odróżnienie jest obecnie mocno kwestionowane w filozofii nauki, a więc i mało pomocne w wyjaśnieniu roli, jaką miałyby pełnić wiara chrześcijańska w filozofii. Zagadnienie filozofii chrześcijańskiej jest także kluczowym tematem artykułu Peplińskiego, który zwraca się do profesjonalnych filozofów

oraz projektuje własny model uprawiania takiej filozofii. Projekt ten jednak oparty na założeniu, że „w pierwszym rzędzie [encyklika] skierowana jest do chrześcijan, którzy filozofują” (s. 238), jest mocnym zawężeniem rozumienia terminu „filozofia” w *Fides et ratio*. Jak pokazuje Tarnowski, w encyklice nie chodzi o profesjonalną i techniczną filozofię, lecz o filozofię jako „poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia” (FR 81), które obecne jest w życiu każdego człowieka.

Inną grupę stanowią artykuły, które zmierzają do ujaśnienia tekstu encykliki poprzez ukazanie jej na szerszym tle. W zdecydowanej większości kontekstem tym jest filozofia św. Tomasza z Akwinu (Stróżewski, M. Mróz, W. Kamińska). W. Stróżewski akcentuje wagę powrotu do filozofii samego Tomasza z pominięciem zniekształceń tej myśli wprowadzonych przez interpretatorów. Centralne miejsce w filozofii Tomasza, według Stróżewskiego, zajmuje metafizyka istnienia, osiągająca szczyt w koncepcji Boga jako jedyne go bytu, którego istota jest tożsama z istnieniem (pojęcie przeżycia istnienia analizuje w swoim artykule Grzegorz Grzegorz). Dzięki takiej filozofii bytu Tomasz, zdaniem Stróżewskiego, ustanowił pomost między teologią katolicką a ówczesnymi prądami intelektualnymi oraz pomiędzy płaszczyzną wiary a płaszczyzną rozumu. W tym ostatnim zadaniu kluczową rolę odegrało Tomaszowe pojęcie mądrości, którego dwa podstawowe znaczenia są omówione przez Stróżewskiego i Mroza. Inne – obok mądrości – kluczowe pojęcie „dwuaspektowe”, mające zarazem wymiar filozoficzny i religijny, to „pokora”, która stanowi temat artykułów P. Bortkiewicza, P. Roszaka oraz S. Lu-

bańskiej. W wymienionych tekstach analizowany jest aspekt obiektywny i subiektywny tego pojęcia, ze szczególnym nawiązaniem do poglądów B. Pascala i S. Kierkegaarda.

Zagadnienie odniesienia filozofii Tomasza do filozofii współczesnej podjęła W. Kamińska. Odwołuje się ona do problemów diskutowanych przez postmodernistów. Autorka podkreśla, że są to problemy ważne, chociaż nie uzasadnia tego twierdzenia, i po ich zaprezentowaniu próbuje udzielić na nie odpowiedzi z perspektywy filozofii Tomasza. Autorka twierdzi, że postmodernizm i tomizm to filozofie o przeciwstawnych tezach, ale o podobnych pytaniach. Należy więc dążyć do spotkania tych tradycji, „by odczytać to, co jest objawialne” – brzmi nieoczekiwana konkluzja Kamińskiej.

Filozofia Tomasza jest syntezą wielu osiągnięć filozofów starożytnych, w szczególności Arystotelesa. Wyjaśnieniem faktu, dlaczego filozofia starożytna mogła dostarczyć narzędzi pojęciowych chrześcijaństwu, zajęła się w swoim artykule Dembińska-Siury. Autorka odwołała się do wspólnego filozofii starożytnej i chrześcijaństwu ludzkiego dążenia do prawdy, dzięki któremu filozofia starożytna mogła być propaideą wiary. Myśl chrześcijańska wyrasta jednak ponad starożytną, gdyż udziela się w niej odpowiedzi na pytania o ostateczny przedmiot poznawczego odniesienia człowieka oraz podaje się argumenty za filozoficzną teorią dobra moralnego, co jest odpowiedzią na pomijane przez filozofów starożytnych, a podkreślane w *Fides et ratio*, problemy egzystencjalne człowieka.

Osobną grupę tworzy tekst Szostka, jako jedyny bowiem stanowi rzeczowy

i bezpretensjonalny komentarz do encykliki *Fides et ratio*. Napisany jest on bardzo przystępnym językiem. W swoim artykule rektor KUL koncentruje uwagę na punktach encykliki od 69. do 74., gdzie omawiane jest zagadnienie relatywizmu kulturowego. Po bardzo obrazowym zaznajomieniu czytelnika z istotą relatywizmu kulturowego autor przedstawia swoje umiarkowane stanowisko w kwestii wpływu ograniczeń kulturowych na obraz rzeczywistości i na komunikowalność międzykulturową, co jednocześnie stanowi argument przeciwko relatywizmowi kulturowemu. Szostek omawia podstawowe warunki dialogu chrześcijan z innymi kulturami, podkreślając rolę argumentów racjonalnych w tak zwanej nowej ewangelizacji Europy. Po lekturze tego artykułu czytelnikowi nieuchronnie nasuwa się refleksja, jak ważną rolę mogłaby odegrać książka pod redakcją Grabowskiego, gdyby inne punkty *Fides et ratio* zostały skomentowane równie rzeczowo i kompetentnie.

Ostatnią grupę wartościowych artykułów tej książki stanowią teksty krytyczne. Żaden z autorów jednak nie podjął otwartej polemiki z Janem Pawłem II jako autorem *Fides et ratio*. Krytykę w recenzowanej książce spotykamy zatem raczej w postaci pytań wyrażających pewne wątpliwości. Zgłaszają je dwaj autorzy: Grzegorz Grzegorzczak i Tarnowski. Uwagi Grzegorzczaka kierowane są z punktu widzenia czytelnika, zwracającego uwagę na precyzję sformułowań i spójność myśli. Kwestionuje on niektóre wyrażenia („byt”, „tajemnica”) występujące w *Fides et ratio* jako przejaw żargonu filozoficznego, uważa, że można zastąpić je wyrażeniami języka potocznego („cała rzeczywistość”, „niepo-

znawalne”). W przeciwnym razie – według Grzegorzczaka – tekst encykliki jest nieczytelny lub sugeruje sprzeczności (wyjaśnianie nieznanego przez nieznaną, wznoszenie się do poznania bez możliwości poznania). Za problematyczne i zbędne autor uznaje też bardzo liczne w *Fides et ratio* personifikacje wiary i rozumu.

Inny charakter mają „znaki zapytania” Tarnowskiego. Pomimo deklaracji Ojca Świętego, że Kościół jest neutralny wobec systemów filozoficznych, Tarnowski stwierdza, że obecne w *Fides et ratio* sformułowania wyraźnie narzucają preferencję metafizyki Tomasza, w związku z czym „encyklika zacieśnia szeroko pierwotnie otwarte pole «mądrościowego myślenia»” (s. 313). Dotyczy to przede wszystkim filozofii nowożytnej i współczesnej, gdyż jest „brak nie tylko wielkich idealistów niemieckich czy Blondela, ale i przedstawicieli tak zasłużonych dla myśli chrześcijańskiej kierunków, jak fenomenologia, filozofia dialogu, hermeneutyka czy filozofia analityczna” (s. 313). W odpowiedzi na tę trudność Tarnowski udziela sobie następującej odpowiedzi: „Trzeba mimo to powiedzieć otwarcie, że dość pesymistyczna diagnoza ostatnich perypetii myśli, jaką prezentuje encyklika, jest w dużej mierze trafna [...] chciałoby się, żeby zachęciła ona do odmiany atmosfery intelektualnej w filozofii” (s. 314). Kolejny „znak zapytania” Tarnowskiego dotyczy metafizyki. W jaki sposób – pyta autor – po I. Kanta i M. Heideggera krytyce metafizyki powrócić do „tradycyjnych struktur myślenia”? Pytanie to jednak wydaje się niecelne, gdyż w *Fides et ratio* trudno doszukać się nostalgii za tradycyjną filozofią, w encyklice występuje raczej postu-

lat o filozofię uniwersalną, która udzieli odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne każdego człowieka i będzie alternatywą dla współczesnej filozofii akademickiej. W ostatnim „znaku zapytania” Tarnowski stwierdza, iż w encyklice tej Papież wymaga od filozofii, by uzasadniała istnienie Boga. I znowu odpowiada sobie: jest to nieuniknione, jeżeli filozoficzny i religijny obraz świata nie mają być dla filozofa-chrześcijanina schizofreniczne.

Niestety, w recenzowanej książce nie brakuje tekstów przypadkowych, poświęconych zupełnie innym zagadnieniom, na przykład I. Singerowi, E. Husserlowi, pojęciu liberalizmu, których związek z *Fides et ratio* jest dla odbiorcy słabo uchwytny. Niektóre fragmenty całkowicie wypaczają pierwotny sens komentowanej encykliki, na przykład niefortunna definicja pokory według Roszaka: „Pokorny jest wyposażony

w zdolności percepcji impulsów dochodzących z Objawienia” (s. 221), Peplińskiego zawężenie pojęcia filozofii do filozofii akademickiej czy sprzeczne z tezą o uniwersalizmie wiary stwierdzenie D. Oko: „Gdy [Papież – A. i P. K.] pisze o relacji wiary i rozumu, teologii i filozofii, pisze [...] z perspektywy własnej intelektualnej odysei” (s. 121).

Tylko wybrane artykuły w książce *Polska filozofia wobec encykliki „Fides et ratio”* godne są polecenia osobom zainteresowanym pogłębioną lekturą. Natomiast ze względu na brak w większości tekstów dokładnych analiz i argumentacji omawiana książka nie będzie pouczającą lekturą dla zawodowych filozofów. Przeciętnemu odbiorcy dostarczy wprawdzie dość erudycyjnych, momentami interesujących rozważań, jednak generalnie może wywołać wrażenie istnienia sprzeczności i uproszczeń w tekście samej encykliki.