

## WIARA I ROZUM W ŚWIETLE FILOZOFII

### Uwagi wstępne

1. Jest czymś oczywistym, także dla tych, którzy negatywnie oceniają wartość poznania rozumowego, że poznanie to jest charakterystyczne dla poznania filozoficznego, podczas gdy poznanie przez wiarę jest domeną poznania teologicznego.

2. Jednak to nie znaczy, że filozofowie nie mogą zajmować się także wiarą i oceniać jej przydatność poznawczą. Prawdy wiary nie są przesłankami i argumentami dla filozofa, ale należą do przedmiotu jego badań. Filozofia bowiem w swoich badaniach nie tylko nie zamyka się na żaden byt, ale także na żaden rodzaj poznania, aby m. in. w świetle swoich zasad ocenić jego wartość.

3. W tym sensie jest rzeczą zasadną mówienie w filozofii nie tylko o poznaniu rozumowym i jego wartości, ale także o poznaniu przez wiarę i o wartości tego poznania, jak i o wzajemnym stosunku tych dwóch rodzajów poznania.

4. Śledząc rozwój myśli filozoficznej, można łatwo zauważyć, że w tym względzie w filozofii wykryły się przynajmniej trzy stanowiska:

- a) jedno głosi, że nie ma innego wartościowego poznania niż poznanie rozumowe, także gdy chodzi o poznanie Boga;
- b) inne utrzymuje, że w poznaniu Boga i Bożego Objawienia jedynym uprawnionym rodzajem poznania jest poznanie przez wiarę;
- c) jeszcze inne podkreśla, że do pełnej prawdy prowadzą łącznie dwa rodzaje poznania: poznanie rozumowe i poznanie przez wiarę.

5. Rozmaitość stanowisk w tej tak ważnej dla człowieka sprawie rodzi słuszne pytanie: które z nich jest prawdziwe? Jaką drogą poznania powinien kroczyć człowiek, jeśli pragnie dojść nie tylko do prawdy, ale i do pełnej prawdy?

### 1. Czy jedyną drogą do prawdy jest poznanie rozumowe?

1. To stanowisko sięga swoimi korzeniami do początków filozofii<sup>1</sup>. Pierwsi filozofowie, którzy przeciwstawili się wartości po-

<sup>1</sup> Jedną z inspiracji do powstania filozofii było dążenie do racjonalizacji rozpowszechnionych mitów, wierzeń i umiejętności praktycznych. Zapoczątk-

znania mitycznego, opartego na wierzeniach, akcentowali to poznanie jako jedyne. Racjonalność poznania akcentowano niekiedy tak radykalnie, że kwestionowano nie tylko wartość poznania przez wiarę, ale także wartość poznania zmysłowego<sup>2</sup>.

2. W momencie, gdy poznanie rozumowe przeciwstawia się poznaniu przez wiarę, ma się na myśli zwykle poznanie naturalne, a więc nie tylko poznanie realizowane przez rozum, ale także, będące często u jego podstaw, poznanie zmysłowe, jak również towarzyszące im poznanie intuicyjne<sup>3</sup>.

3. Zwolennicy wyjątkowej roli rozumu w poznaniu przytaczają szereg argumentów za słusnością swego stanowiska. Łatwo zauważyć, że ich argumentacje związane są ściśle z koncepcją człowieka jako istoty rozumnej. Rozumność jest tu traktowana jako najwznioślejszy pierwiastek natury ludzkiej, jako moment, który decyduje o człowieczeństwie.

Rozum, według zwolenników tego stanowiska, umożliwia poznanie najgłębsze i najszerze, obejmujące całą rzeczywistość, także pozazmysłową. On jest też w stanie wskazać na ostateczne przyczyny istniejącego świata i wyjaśnić ten świat ostatecznie. Rozum pełni tę rolę nie tylko w dziedzinie pozareligijnej, ale i religijnej. Poznanie rozumowe jest więc także jedynie wartościowym rodzajem poznania religijnego. O religijności człowieka decyduje jego racjonalność i, konsekwentnie, o stopniu religijności decyduje stopień racjonalności. Religia jest tu praktycznie religią filozoficzną. Być człowiekiem religijnym znaczy: być filozofem. Ci, którzy nie są w stanie wznieść się na ten poziom poznania, ograniczając się np. do poznania zmysłowego, nie są w stanie praktykować prawdziwej religii. A więc religia nie jest dla wszystkich; ma charakter elitarny<sup>4</sup>.

4. Jakkolwiek pogląd ten w czasach starożytności pogańskiej wytwarzał dobry klimat dla monoteizmu, to jednak nie można powiedzieć, że w jakikolwiek sposób sugerował lub popierał religię objawioną, nie tylko chrześcijańską, ale jakąkolwiek. Poznanie rozumowe nie dopuszczało i nie widziało miejsca dla jakiegokolwiek wiary religijnej, nawet pogańskiej. Stąd zachwyty, jakie spoty-

kował ją w sposób skuteczny Tales z Miletu; por. W. Tatarkiewicz. *Historia filozofii*, t. I. Warszawa 1959, 22-26.

<sup>2</sup> Np. eleaci i Platon; por. tamże, 39-45; 119-125.

<sup>3</sup> Tak szeroko traktuje poznanie rozumowe m.in. Jan Paweł II; por. tenże, *Wiara i rozum*, p. 7, gdzie poznanie rozumowe jest synonimem poznania naturalnego.

<sup>4</sup> Przykładem tego jest religia stworzona przez Platona i Arystotelesa; por. M. J. Charlesworth. *Philosophy of Religion. The Historic Approches*, London 1972.

kamy także u Ojców i doktorów Kościoła dla tego prądu racjonalistycznego w starożytnej filozofii, nie stanowią aprobaty dla jego stanowiska w kwestii wiary. Widzieli oni dobrze i cenili znaczenie ludzkiego wysiłku w dążeniu do prawdy poza terenem wiary, ale zarazem byli świadomi faktu, że jest to tylko jeden aspekt pełnej prawdy.

## 2. Czy jedyną drogą do pełnej prawdy jest wiara?

1. Na przeciwległym krańcu poglądów, według których jedyną drogą prowadzącą do poznania pełnej prawdy jest ludzki rozum, znajduje się pogląd, według którego jest odwrotnie, z tym, że rozumowi przyznaje się pewną rolę, a nawet dużą, ale poza religią. Wiara na terenie religii jest nie tylko wyższym, ale nawet jedynie prawdziwym sposobem poznania. Dlatego w imię wiary i ze względu na dobro wiary odrzuca się tu często filozofię i związane z nią poznanie rozumowe.

Co jest uzasadnieniem tego stanowiska? Przede wszystkim przekonanie, że nie ma sensu szukać prawdy w filozofii, kiedy jest Ewangelia<sup>5</sup>. W tym duchu odczytywane są także teksty Pisma św. (Mt 11, 25; Łk 10, 21; Kol 2, 8) mówiące o filozofii i mądrości. Uważa się tu, że chrześcijaństwu filozofia jest zasadniczo nieprzydatna.

2. Jest to pogląd, który można określić jako fideistyczny<sup>6</sup>. Z nim wiąże się ściśle kwestionowanie filozoficznej nauki o Bogu i filozofii religii. Uważa się bowiem, że rozum w kwestiach religijnych nie pełni pożytecznej roli. I dlatego jego obecność na tym terenie grozi sprzeniewierzeniem się jednocześnie: transcendencji Boga, grzeszności człowieka i darmości łaski. Albowiem rozum, jakkolwiek wyróżnia człowieka spośród innych istot ziemskich, to jednak po grzechu pierworodnym należy do najbardziej zepsutych pierwiastków natury ludzkiej, odznaczających się próżnością i zatwardziałością, i dlatego, nawet gdy mówi o Bogu, przedstawia raczej karykaturę Boga aniżeli Jego rzeczywistość.

<sup>5</sup> Kiedyś (II w.) to stanowisko bardzo radykalnie formułował Tertulian, który mówił o „biednym” Arystotelesie, a w dziele *Przeciw heretykom* pisał: „Co mają wspólnego Ateny z Jerozolimą? Co ma wspólnego Akademia i Kościół? Precz z chrześcijaństwem stoików, platoników i dialektyków... wierząc nie pragniemy innych wierzeń”; podobnie Tacjan i autor *Irrisio philosophorum*; por. E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*. Warszawa 1958, 8.

<sup>6</sup> Ten prąd datuje się szczególnie od Wilhelma Ockhama (XIV w.) i Gabriela Biela, nauczyciela Lutra; szczególny charakter nadała mu Reformacja; por. Owen Chadwick, *The Reformation*, London 1964, 94.

3. Ten pogląd reprezentują przede wszystkim przedstawiciele Reformacji<sup>7</sup>, a w dużym stopniu dzielają go tacy myśliciele, jak: Błażej Pascal (XVII w.), Dawid Hume (XVIII w.), Immanuel Kant (XVIII w.) i Søren Kierkegaard (XIX w.), a współcześnie Karl Barth. Jedni, jak Pascal, przyznają wprawdzie rozumowi pewną rolę, gdy chodzi o poznanie religijne, ale jest to — ich zdaniem — rola czysto negatywna, polegająca jedynie na samoo graniczeniu się rozumu. Pascal np. przyznaje, że naruszanie rozumu przez religię czyni ją śmieszną i absurdalną, ale zarazem stwierdza, że rozum w kwestiach religii nie tylko jest bezradny, ale i niepożądany, ponieważ eliminuje on z niej pierwiastek tajemniczości i nadprzyrodzoności. Rozum po prostu niszczy w jakimś sensie lub zniekształca religię. Dlatego „ostatnim osiągnięciem rozumu — powiada Pascal — jest uznać, że istnieje nieskończona ilość rzeczy, które są mu niedostępne”, a wśród nich przede wszystkim Bóg<sup>8</sup>. Hume zaś z tej bezradności rozumu wyprowadza wniosek: „Być filozoficznym sceptykiem znaczy uczynić pierwszy krok w kierunku stania się wierzącym chrześcijaninem”<sup>9</sup>. A jego filozoficzny „agnostycyzm” (tak charakteryzuje to stanowisko Tomasz Huxley) stał się programem filozofowania takich myślicieli, jak Kant i Kierkegaard. Kant pod wpływem Hume’a stwierdza wyraźnie: „Uznałem za rzecz konieczną odrzucić wiedzę, aby zrobić miejsce wierze”<sup>10</sup>. Zaś Kierkegaard akcentuje wręcz szkodliwość filozofii dla religii, ponieważ — jego zdaniem — rozum jest nieadekwatnym narzędziem w poznawaniu prawd religijnych; prawdy są bowiem paradoksalne, związane z obiektywnością i nieskończonością, podczas gdy filozofia zajmuje się poznaniem przedmiotów skończonych i obiektywnych<sup>11</sup>. Wiara jest tu w całkowitej opozycji do rozumu i nie wolno jej się od rozumu uzależniać.

4. W tym poglądzie, obok wielu trafnych intuicji, zawarta jest też pewna sprzeczność. Polega ona na tym, że oficjalnie głosi się fideizm, a ukrywa się pewien rodzaj racjonalizmu. Zwolennicy tego poglądu, uzasadniając swoje twierdzenia, z konieczności odwołują się bowiem do rozumu. To odwoływanie się i w ogóle posługiwanie się rozumem pokazuje, że nawet teoria grzechu pierwotnego i jego skutków nie znosi autonomii rozumu. Pogląd ten nie uwzględnia też możliwości uzdrowienia rozumu z jego

<sup>7</sup> Por. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, London 1961, 43-44.

<sup>8</sup> Por. B. Pascal. *Myśli*, 273.

<sup>9</sup> Por. D. Hume, *Enquiring Concerning Human Understanding*, 1751.

<sup>10</sup> J. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 641; B 669.

<sup>11</sup> Tenże, *Postscriptum*.

ewentualnych chorób i braków. Nadto nie zauważa się tu, że łaska nie jest w stanie w żadnym przypadku zastąpić natury, ale może jedynie jej pomóc, a owoce tej pomocy niekoniecznie są dziełem samej łaski<sup>12</sup>. Dlatego rozumu nie da się ominąć. Nie wystarczy też zastosować pewnego rodzaju fortel, jak to uczynił Kalwin, akceptując m.in. filozofię chrześcijańską, ale tylko jako dzieło wiary, ponieważ „filozofia wiary przez wiarę — jak zauważa Gilson — nie jest filozofią”<sup>13</sup>.

### 3. Stanowisko uznające odrębność i zarazem komplementarność poznania rozumowego i poznania przez wiarę

1. Oprócz zwolenników wyłączności poznania rozumowego w poznaniu ludzkim oraz zwolenników wyłączności wiary w ludzkim poznaniu dotyczącym dziedziny religijnej, historia filozofii ukazuje licznych rzeczników poglądu, według którego poznanie rozumowe i poznanie przez wiarę stanowią dwie wartościowe drogi poznania ludzkiego, zwłaszcza w zakresie religijnym.

2. Jedni uważają, że w dążeniu do prawdy wiara wspomaga rozum. Ostatecznie bowiem chodzi nie o wiarę, ale o zrozumienie, poznanie, co tak mocno podkreśla św. Paweł (por. 1 Kor 13). Wiara jest tu czymś przejściowym i w gruncie rzeczy jakby środkiem prowadzącym do zrozumienia. W momencie, kiedy to zrozumienie nastąpi, wiara przestaje być potrzebna. „Chrześcijanin — twierdzi św. Anzelm — przez wiarę powinien dojść do zrozumienia, a nie przez zrozumienie do wiary”; „nie po to bowiem chcę rozumieć, abym wierzył, lecz wierzę, aby zrozumieć”. Wiara jest tu punktem wyjścia dla poznania rozumowego<sup>14</sup>.

3. Inni, odwrotnie, za najważniejszą sprawę uważają wiarę. Zrozumienie i rozumowanie, a więc filozofia powinna mieć na celu wiarę. Tutaj rozum jest przewodnikiem do wiary. Jest więc tak długo potrzebny, jak długo służy wierze i ma dla niej znaczenie. Gdy wiara sama osiąga więcej, z łatwością bywa odrzucony. Jest przyjmowany, gdy wspiera wiarę i do niej prowadzi. Jeśli się przyjmie, że rozum zawsze wspiera wiarę, to zawsze jest potrzebny. Niemniej, wiara osądza jego przydatność w świetle własnych celów, a także jego kompetencje; jest dla niego normą negatywną.

To stanowisko wyraża dewiza: *Intellego ut credam*. Chce się tu powiedzieć, że wiara potrzebuje poznania rozumowego; wiara w pewnym sensie powinna być racjonalna. I dlatego powinno ją

<sup>12</sup> Por. E. Gilson, dz. cyt., 21-22.

<sup>13</sup> Tamże, 28.

<sup>14</sup> Por. W. Tatarkiewicz, dz. cyt., 303.

poprzedzać rozumienie, a nawet rozumowanie; oczywiście nie w tym sensie, aby wiarę można było uznać za zwieńczenie procesu rozumowego, ale w tym znaczeniu, aby można było ją uznać za wiarygodną. W tym sensie powiada św. Augustyn: „Jeżeli usuwamy przyzwolenie rozumu, usuwamy wiarę, ponieważ bez przyzwolenia rozumu nie można wierzyć”<sup>15</sup>.

4. Tenże św. Augustyn widzi jednak wielką, a nawet niezbędną, usługę, jaką rozum świadczy wierze, widzi też znaczenie, jakie wiara ma dla rozumu. Dla niego, równie ważne są obie dewizy: *Intellego ut credam* i *Credo ut intellegam*. I to jest trzecie stanowisko w interesującej nas kwestii. Są takie prawdy, które najpierw trzeba zrozumieć, aby w nie móc uwierzyć, i takie, w które najpierw trzeba uwierzyć, aby je zrozumieć. O tych pierwszych mówi Augustyn: „Wierz w Tego, którego nie widzisz, ze względu na rzeczy, które widzisz”, o drugich zaś: „Dopóki nie uwierzysz, nie zrozumiesz”. W jednym i drugim przypadku wiara i rozumowanie ściśle ze sobą współpracują. Rozum czyni wiarę rozumną, wiara zaś umożliwia rozumowi poznanie tego, czego sam nigdy by nie poznał. Przy czym rozum i wiara zachowują swoją autonomię. Poznanie rozumowe ma swoje źródła inne niż wiara, a wiara ma swoje źródła poznania, jakich nie ma rozum. Rozum posiada swoją wartość niezależnie od tego, czy pomaga wierzyć czy nie<sup>16</sup>. Wiara podobnie ma znaczenie niezależnie od tego, czy w danym przypadku wspiera rozumienie czy nie.

5. Jest jeszcze czwarte stanowisko, według którego wiara i rozum idą niezależnie od siebie ku wspólnej prawdzie. Podkreśla się tu istnienie dwóch odrębnych dróg poznania, które należy metodycznie rozdzielać w trosce o metodologiczną przejrzystość. I można by w tym momencie było powiedzieć, że typowym reprezentantem tego stanowiska jest św. Tomasz z Akwinu, gdyby nie to, że to twierdzenie jest interpretowane jedynie w tym sensie, że św. Tomasz odróżnił wyraźnie prawdy rozumu i prawdy wiary. A to jeszcze nie oddaje jego stanowiska. Nie na tym bowiem polega oryginalność poglądu św. Tomasza, że metodycznie rozgraniczył on prawdy wiary i prawdy rozumu. To bowiem, już dawno przed nim, uczynił, jak widzieliśmy, św. Augustyn, a na krótko przed nim, Hugon ze św. Wiktora (1099—1141), rozróżniający cztery rodzaje prawd (wywodzące się z rozumu, zgodne z rozumem, przekraczające rozum i sprzeczne z rozumem) i w ten sposób wskazujący wyraźnie na dwa główne rodzaje poznania: poznanie

<sup>15</sup> *De fide, spe et caritate*, 7.

<sup>16</sup> Por. E. Gilson, d.z cyt., 10-12.

rozumowe i poznanie przez wiarę<sup>17</sup>. Tym, co jest oryginalne u św. Tomasza w rozróżnieniu tych dwóch rodzajów prawd, to podkreślenie ich niezależności. Św. Tomasz bowiem nie uważa, aby w trakcie poznania można było łączyć z sobą, czy na przemian stosować, dwie różne metody poznawcze. Św. Tomasz zadbał tu o metodologiczną jednolitość poznania, o to, czego dziś tak pieczołowicie strzeże szkoła tomizmu egzystencjalnego w dziedzinie filozoficznego poznania Boga. W argumentacjach za istnieniem Boga nie mogą być punktem wyjścia religijne przekonania czy nawet pojęcie wzięte z Objawienia.

6. Św. Tomasz podkreślił niezależność tych dwóch rodzajów poznania, w przekonaniu, że nie mogą one prowadzić do wyników rozbieżnych, że nie może być między nimi sprzeczności, co już wcześniej tak mocno podkreślała tradycja patrystyczna<sup>18</sup>. To dopiero *ex post*, po przeprowadzeniu rozumowania niezależnego od wiary, porównuje się i utożsamia jego wnioski z twierdzeniami religijnymi. Przyjmuje się tu na zasadzie niesprzeczności prawd filozoficznych i prawd wiary, to, że filozofia, gdy mówi o Pierwszej Przyczynie czy o Bycie Absolutnie Koniecznym, mówi o tym bycie, który wszyscy nazywają Bogiem<sup>19</sup>. Pierwsza Przyczyna i Byt Absolutnie Konieczny jest tożsamy z Bogiem Objawienia; filozoficzne i religijne nazwy Boga odnoszą się do tego samego Bytu.

7. Mając w ten sposób zagwarantowaną jedność prawdy, św. Tomasz mógł sobie pozwolić na rozdzielenie tych dwóch dróg, tak że funkcjonują one niezależnie od siebie. Rozum nie jest tu bezpośrednio zwrócony ku wierze, a wiara ku rozumowi. W trakcie poznawania nie ma wzajemnego wspierania się. Nie jest ono zresztą wskazane. Wiara nie prowadzi tu do zrozumienia; podstawą rozumienia jest sam rozum. Poznanie rozumowe nie wychodzi z wiary, ani świadomie do niej nie zmierza. Nie jest więc w duchu filozofii św. Tomasza ani dewiza *credo ut intellegam*, ani dewiza *intellego ut credam*. Punkt wyjścia poznania rozumowego jest

<sup>17</sup> Por. W. Tatarkiewicz, dz. cyt., 313.

<sup>18</sup> Np. Orygenes, Filon z Aleksandrii, św. Justyn czy Klemens Aleksandryjski; wielu z nich uważało, że niektóre prawdy filozoficzne znane już były w Starym Testamencie; mędrcy mieli kontakt z Mojżeszem, a chrześcijaństwo jest spełnieniem intuicji platońskich; te poglądy nie były obce św. Tomaszowi; właściwie w ślad za nimi św. Tomasz akcentuje harmonię zachodzącą między prawdami rozumu i prawdami wiary, ze względu na ich wspólne źródło; por. *Summa Contra Gentiles*, I, 7; a czyni to pełniej niż oni; dlatego Jan Paweł II stwierdza, że ukazanie tej harmonii w pełnym świetle jest zasługą św. Tomasza; por. *Fides et ratio*, 43.

<sup>19</sup> Por. S. Th. I, q. 2, a. 31.

„neutralny, a punkt dojścia nie jest wprost zamierzony. Dowodzący istnienia Boga bierze swoją wiarę lub niewiarę jakby w nawias. Rozumowanie przebiega całkowicie poza wiarą. Niemniej, dalszy kontekst, w jakim te dowody występują, jest teologiczny; „drogi” umieszczone są w *Sumie teologicznej*. Z tego można wnioskować o ich służebnym charakterze wobec teologii.

Konsekwencje tej zupełnej niezależności od siebie drogi wiary i rozumu są jednak nie tylko pozytywne. Metodyczna niezależność staje się z łatwością niezależnością faktyczną. A ta niezależność nie zawsze jest pozytywną i wartościową. Ułatwia ona narastanie wzajemnej obcości i sprzyja konfrontacji. Poznanie rozumowe bez pomocy wiary traci wiele inspiracji i gubi perspektywę, a poznanie przez wiarę bez wsparcia rozumowego przestaje być często poznaniem przez wiarę, sprzyja subiektywizmowi. I w ten sposób wiara i rozum, które docelowo powinny się spotkać, faktycznie jeszcze bardziej się rozchodzą.

8. Przejawy tego rozchodzenia się poznania rozumowego i poznania przez wiarę dawały o sobie znać już za czasów św. Tomasza z Akwinu. Wychodząc skądinąd ze słusznego założenia, że prawd wiary się nie dowodzi, bo poznawane są one jedynie na drodze wiary, metodą teologiczną, na Uniwersytecie Paryskim zabroniono członkom Wydziału filozoficznego zabierania głosu w kwestiach teologicznych<sup>20</sup>.

9. To metodyczne rozgraniczenie kompetencji wiary i rozumu nie usunęło problemu ich wzajemnego związku. Jak można zrozumieć wiarę bez rozumu? Jak rozum może prowadzić do wiary? Wprawdzie przyznawano mu rolę hermeneutyczną, apologetyczną i teologiczną nawet, ale w odłączeniu od wiary ta rola wydawała się problematyczna. Samo bowiem oddzielenie wiary i rozumu rodzi wiele problemów, a m. in. problem rozumienia wiary. Czyżby wiara miała jakąś swoją odrębną logikę? Jeżeli tak, to rozum, który został od niej metodycznie odłączony, nie jest poznaniem pierwszym, które czyni wiarę rozumną, ale dochodzi do niej jakby z zewnątrz. Powstaje więc pytanie: czy pojęcie Boga jest już pełne w poznaniu przez wiarę czy też jest uwarunkowane następującym po nim poznaniem rozumowym? Jeżeli to pierwsze, to powstaje pytanie: co wnosi wiedza filozoficzna do poznania Boga? Jeżeli to drugie, to rodzi się pytanie: czy wiara nie jest od początku zgodą rozumu na prawdy objawienia Bożego? Przecież poznanie przez wiarę już samo w sobie jest przyzwoleniem rozumu na

<sup>20</sup> Por. W. Tatarkiewicz, dz. cyt., 370.



prawdę objawioną, czyli wiara nie realizuje się, dopóki nie współdziała z nią rozum.

10. Św. Tomasz tego problemu do końca nie rozwiązał. Ci, którzy poszli jego śladem, oddzielając drogę rozumu od drogi wiary, często popadali albo w racjonalizm, albo w fideizm<sup>21</sup>. Praktycznie rozum niezależny wyrokował o pozycji i losach wiary, a wiara niezależna — o losach i pozycji rozumu. Św. Tomasza interpretowano w tych dwóch kierunkach. Podkreślany intelektualizm i arystotelizm Tomasza narzucał raczej interpretację pierwszą. Rozum odczytywany był jako czynnik kontrolujący wszelkie poznanie, mający także charakter rozstrzygający w dyskusji z tymi, którzy nie przyjmują Objawienia. Rzadziej zwracano uwagę na inny akcent u św. Tomasza, a mianowicie, że poznanie rozumowe nie wyczerpuje możliwości ludzkiego poznania, że istnieje jeszcze poznanie przez wiarę. A jeszcze mniej zwracano uwagę na to, że u św. Tomasza zależność poznania przez wiarę od poznania czysto rozumowego jest większa aniżeli poznania rozumowego od poznania przez wiarę.

11. Problem zależności wiary od rozumu i rozumu od wiary pozostaje otwarty. Jest to problem analogiczny do problemu zależności natury od łaski i odwrotnie. A może jest to po prostu problem współzależności? Jeżeli prawdziwa wiara zawsze respektuje rozum, to czyż prawdziwe poznanie rozumowe może obejść się bez wiary? Niekoniecznie nadprzyrodzonej.

Z tym wiąże się ściśle postulat nierozdzielania tych dwóch dróg poznania, także w początkach i w samym procesie poznania. Wiara bowiem bez rozumu nie jest wiarą, a rozum bez wiary również nie jest sobą. O, tak jak od rozumu, po prostu nie da się uciec!

Nawet stawiając wyłącznie na rozum, daje się wyraz wiary w tenże rozum. Z drugiej strony, stawiając na wiarę, zajmuje się określone stanowisko filozoficzne. Np. akceptacja nadprzyrodzoności wiąże się ściśle z odrzuceniem stanowiska radykalnie empirycznego, akceptacja prawdy o Trójcy Świętej wiąże się ściśle z odrzuceniem nominalizmu, akceptacja zaś prawdy o Eucharystii wiąże się ściśle z odrzuceniem antysubstancjalizmu itd.

12. W tym świetle łatwiej zrozumieć encyklikę Jana Pawła II *Fides et ratio* i jej główną myśl o potrzebie ścisłego wiązania w jedno poznania rozumowego i poznania przez wiarę. Przed filozofem czy teologiem powinien być człowiek. A człowiek to znaczy jedno i drugie. Specjalizacja filozoficzna czy teologiczna

<sup>21</sup> Typowym przykładem są tu Kartezjusz i Pascal; por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1959, 71-74; 80-83.

może mieć miejsce jedynie przy tym założeniu. Zupełnie też inaczej wyglądają badania filozofa, gdy także jest teologiem, lub teologa, gdy także jest filozofem i z tej filozofii robi dobry użytek. Żaden problem nie jest dobrze rozwiązany, dopóki nie spojrzysz się na niego przynajmniej z tych dwóch stron: pod kątem wiary i pod kątem rozumu. Jeżeli gdziekolwiek potrzebna jest interdyscyplinarność badań, to przede wszystkim między filozofią a teologią. W tym sensie można mówić o wzajemnej zależności rozumu i wiary, która żadnemu z tych rodzajów poznania nie tylko nie przynosi ujmy, ale wręcz ubogacenie i pożytek.

13. Z tym wiąże się konieczność uzupełnienia klasycznej definicji człowieka o wymiar wiary. Tym bardziej, że pojawiło się już wiele komplementarnych definicji człowieka, pragnących jakby uzupełnić tamtą, jak np. *ens amans*<sup>22</sup> czy *ens orans*; nie wydaje się rzeczą niewłaściwą, aby o człowieku mówić także o *ens credens*<sup>23</sup> (istota wierząca). To określenie domaga się obecności we współczesnej antropologii.

14. Dzisiaj bowiem, jak nigdy dotąd opozycja między rozumem a wiarą coraz bardziej, przynajmniej teoretycznie, przestaje być aktualna. „Konflikt między nauką i wiarą — jak pisze Olivier Costa de Beauregard<sup>24</sup> — jest nie tylko czymś nie do pomyślenia sam w sobie, ale komuś, kto choć trochę rozmyślał nad Ewangelią, wydaje się po prostu bluźnierstwem”. Jeżeli są sprzeczności, to albo przyjęto za prawdę wiary to, co nią nie jest, albo za prawdę rozumu to, co nią nie jest. Istnienie Boga jako takie nie jest przedmiotem wiary; ono jest przedmiotem poznania rozumowego; rozum towarzyszy wierze i sprawia, że staje się ona rozumna<sup>25</sup>. Istnieją zniekształcenia nauki na rzecz rozumu, gdy pomija się to, co mogłoby przemawiać na rzecz Boga; ale istnieją też zniekształcenia nauki na rzecz wiary, gdy lekceważy się to, co zdaje się przemawiać na rzecz Jego nieistnienia<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Por. St. Kowalczyk, *Kim jest człowiek? Elementy antropologiczne*, Wrocław 1992, 113-119.

<sup>23</sup> Por. ks. Bronisław Dembowski, *Człowiek w poszukiwaniu Boga*, w: *W kierunku człowieka*, Warszawa 1971, 152, „A jeśli to prawda — pisze ks. Dembowski — co Jezus z Nazaretu mówił o sobie i o Ojcu... i o Duchu Świętym...? Czy nie powinieneś zważyć w swoje zważenie, zważyć w swoją niewiarę? Pamiętaj, że nie wierzyć w istnienie Boga, to znaczy wierzyć, że On nie istnieje. A śmiem twierdzić, że ta wiara jest mniej uzasadniona”.

<sup>24</sup> *Zagadnienie wiary naukowca*, w: *Nauka i technika a wiara*, Warszawa 1969, 64.

<sup>25</sup> Por. Philippe Roqueplo, *Czy wiara musi być trudna?*, w: *Nauka i technika a wiara*, Warszawa 1969, 23.

<sup>26</sup> Por. Jean Abele, *Niezależność metody naukowej oraz wolność badacza w stosunku do problemu wiary*, w: *Nauka i technika a wiara*, War-

15. Praktycznie antagonizm między nauką a wiarą słabnie. Ludzie wierzący i niewierzący przyjmują te same fakty naukowe. Ugruntowuje się coraz bardziej świadomość, że nauka nie ma monopolu na prawdę. Nauka i filozofia obracają się nadto w różnych płaszczyznach, które na siebie nie zachodzą i z tej racji nie może być między nimi żadnego konfliktu; jedna płaszczyzna dotyczy określonego rodzaju faktów, a druga dotyczy faktów, które mają znaczenie zbawcze<sup>27</sup>.

16. Czas najwyższy, aby dostrzec między nimi pozytywny, wzajemnie ubogacający, stosunek. Autonomia filozofii i teologii nie oznacza braku kontaktu czy wzajemnych usług. Filozofia jako służebnica teologii nie oznacza niewolnicy, ale współpracownicę. Dzięki filozofii wiele prawd teologicznych nabiera głębi. Np. filozoficzne pojęcie śmierci pozwala lepiej rozumieć teologię krzyża, pogłębione zaś pojęcie macierzyństwa daje lepsze zrozumienie macierzyństwa Maryi wobec Chrystusa, rozumienie posiłku daje lepsze rozumienie Eucharystii, dobra zaś filozoficzna teoria człowieka pozwala głębiej wniknąć w tajemnicę Wcielenia<sup>28</sup>, filozofia wspólnoty pozwala nawet na lepsze wniknięcie w tajemnicę Trójcy Świętej<sup>29</sup>. Dzięki zaś wierze rozum wchodzi w życie człowieka, staje się „być lub nie być” ludzkiego istnienia, sprawia, że człowiek nabiera dystansu i zarazem angażuje się w świat, w którym istnieje. Dzięki niej człowiek widzi swoją niemoc, także intelektualną, i ograniczenia. Rozum bez wiary religijnej staje się szaloną wiarą w samego siebie, wiarą w tym przypadku najbardziej ślepą, jaką można sobie wyobrazić. Podejmuje wtedy problemy, które dla człowieka nie są istotne, ale przypadkowe. Dopiero w momencie, kiedy podejmuje problemy zasygnalizowane przez wiarę, zauważa swoją wartość, jego myślenie zyskuje na znaczeniu; staje się myśleniem o najważniejszych dla człowieka wydarzeniach, w których centrum jest fakt Wcielenia się Boga w naturę ludzką, objawienie się Boga w Ciele (1 J 4, 8), o wydarzeniach, których własnymi siłami nie jest w stanie odkryć<sup>30</sup>.

Tak więc wiara i rozum, zakorzenione w jednym podmiocie,

szawa 1969, 84-106; Jean Rostand, *L'Homme*, Paris 1961; Albert Vandel, *L'Homme et l'Evolution*, Paris 1958, 50-62.

<sup>27</sup> Por. A. Vandel, dz. cyt., 16-17, gdzie podkreśla, że nauka mówi o innych prawdach niż wiara i dlatego uzgadnianie prawd wiary i prawd nauki jest nieporozumieniem.

<sup>28</sup> Por. M. Nedoncelle, *Teologia a filozofia, czyli o metamorfozach służebnicy*, Concilium 1-10 (1965/6) 452-454.

<sup>29</sup> Por. tamże, 455.

<sup>30</sup> Por. Heinrich Barth, *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik*, Basel 1967, 131-148, 174.

zachowując swoją autonomię, na różny sposób z sobą współpracują. Odkrywanie i uzasadnianie tych dróg i sposobów współpracy jawi się jako jedno z najważniejszych zadań ludzkiej aktywności.

17. Zwraca na to uwagę Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (*Wiara i rozum*), gdy wskazując na negatywne konsekwencje oderwania rozumu od wiary i wiary od rozumu (takie jak racjonalizm, nihilizm, a także fideizm, który wiarę sprowadza tylko do uczuć i przeżyć, a w konsekwencji nawet do przesądu i mitu), wzywa odbiorców swojej Encykliki do odbudowania ich rozerwanej jedności. „Istnieje głęboka i nierozzerwalna jedność — pisze w swoim wielkim dokumencie — między poznaniem rozumowym a poznaniem wiary” i dlatego „nie można rozdzielić wiary i rozumu nie pozbawiając człowieka możliwości właściwego poznania siebie, świata i Boga”<sup>31</sup>. Oderwanie rozumu i wiary — zdaniem Papieża — to owoc niewłaściwego rozumienia ich autonomii”<sup>32</sup>

18. Problem stosunku rozumu i wiary jawi się więc jako jeden z najważniejszych problemów naszego czasu, problem, który czeka na swoje zadowalające rozwiązanie. Od jego rozwiązania zależy wiele innych bardzo ważnych problemów ludzkich. Właściwe ustalenie i rozwiązanie tego problemu może pomóc przede wszystkim we właściwym rozumieniu autonomii człowieka, zarówno w jego wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Autonomia nie będzie tu utożsamiana z niezależnością, a tym bardziej z absolutną niezależnością. Zależność zaś nabierze charakteru pozytywnego, stanie się czymś normalnym tak, jak obserwujemy ją w świecie zjawisk w przyrodzie; stanie się współzależnością i zarazem warunkiem autonomii człowieka.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, p. 48.

<sup>32</sup> Por. Tamże, 46.