

Abp JÓZEF ŻYCIŃSKI (Lublin)

MIĘDZY FENOMENEM A FUNDAMENTEM. OTWARCIE NA METAFIZYCZNY ASPEKT BYTU W ENCYKLICE *FIDES ET RATIO*

Wyzwania stające przed ludzkością na progu trzeciego tysiąclecia ujmowane są najczęściej w kategoriach programów ekonomicznych czy reform polityczno-społecznych. W środowiskach twórców kultury pojawia się relatywnie często troska o stan wyższej kultury w społeczeństwie, które usiłuje urynkować podstawowe wartości. Tymczasem w encyklice *Fides et ratio* znajdujemy zaskakującą konstatację dotyczącą wielkich wyzwań współczesności. Jan Paweł II pisze: „wielkie wyzwanie, jakie stoi przed nami u kresu obecnego tysiąclecia, wyzwanie równie nieuniknione jak pilne, polega na przejściu od *fenomenu do fundamentu*” (FeR, 83)¹. Dramat intelektualnej refleksji naszego gatunku przejawia się w tym, iż przez długi okres ci, którzy troszczyli się o fundamenty, programowo lekceważyli fenomeny. Obecnie natomiast, w okresie powszechnej fascynacji fenomenami, fundamenty bywają kojarzone z fundamentalizmem, co w zasadniczy sposób utrudnia podjęcie wyzwania postawionego w encyklice.

Dlaczego umiejętność poszukiwania fundamentów w interpretowaniu naszego doświadczenia uważa Jan Paweł II za tak ważne zadanie przełomu tysiącleci? Całej naszej cywilizacji zagraża powierzchowność, która może łatwo prowadzić do czysto pragmatycznych zachowań, generując antropologię istot jednowymiarowych, w świecie pozbawionym wymiaru głębi. Postawie takiej sprzyja instrumentalne korzystanie z osiągnięć techniki. Przeciętny użytkownik komputera może doskonale korzystać z dobrodziejstw stwarzanych przez najnowszy typ notebooka, nie interesując się w ogóle zasadami kodowania informacji na twardym dysku ani nawet nie zadając sobie prozaicznych pytań o to, na czym polega zwykle formatowanie dyskietki. Przeciętny odbiorca kultury masowej, w nurcie wrażeń niesionych przez disco polo czy videoklip, nie będzie raczej stawiał pytań, które wydawały się podstawowe dla generacji snującej refleksje nad treścią dramatów

¹ W dalszym ciągu artykułu skrót FeR oznacza encyklikę *Fides et ratio*. Następująca po nim liczba odsyła do odnośnego paragrafu.

Szekspira. Wreszcie statystyczny obywatel liberalno-demokratycznej Arkadii może łatwo ukierunkować swą uwagę w stronę czysto pragmatycznych kwestii związanych z wypoczynkiem, organizacją ubezpieczeń społecznych czy reformą szkolnictwa. Znacznie mniejszą wagę przykłada natomiast do aksjologicznych fundamentów, które winny stanowić gwarant takiej organizacji życia społecznego, by osoba ludzka mogła stanowić w nim wartość centralną. W tym kontekście wyzwanie przypomniane przez Jana Pawła II może mieć decydujący wpływ na postać naszej kultury w najbliższym stuleciu.

PRAGMATYZM ZAMIAST FUNDAMENTU?

Jako kulturowe signum refleksji pozbawionej zakorzenienia w wielkiej tradycji metafizycznej można wskazać poetykę demokracji liberalnej zawartą w bestsellerze Francisa Fukuyamy *The End of History and the Last Man*. Pozycja ta, wywołująca w równym stopniu zainteresowanie co konsternację, stanowi próbę budowania historiozofii, politologii i antropologii pozbawionych fundamentu nie tylko metafizycznego, lecz wręcz aksjologicznego i etycznego. Naiwne odsyłacze do uproszczonych popularyzacji Hegla przeplatają się w niej z cytatami z prasy codziennej i ze skojarzeniami dotyczącymi treści filmów, jakie ostatnio oglądał autor. Brakuje odniesienia do elementarnych prac, w których podejmowano w ostatnim okresie te same kwestie, unikając zarówno radykalizmu rozwiązań pozornych, jak i wizji idealnego społeczeństwa, w którym działanie instytucji czyni niepotrzebnym pytanie o wartości. Namiastkę aksjologii stanowi w ujęciu Fukuyamy mechanizm tzw. *tymos* – pragnienia uznania. Jest to jednak szczątkowa aksjologia dla osób, u których odczucia moralne występują w formie embrionalnej. Sam Fukuyama uznał ten brak w artykule *Pięć lat później*, włączonym do antologii *After History*². Przyznaje tam, iż wprowadzone przez niego Hegłowskie kategorie pojęciowe wystarczają wprawdzie, by odróżnić człowieka od skały, a małpę od niedźwiedzia; pozostają one jednak całkowicie bezużyteczne, by scharakteryzować altruizm matki Teresy kierującej się motywem miłości Boga. W sumie więc otrzymaliśmy znamienne dla wielu współczesnych nurtów apoteozę liberalizmu, w którym zaginął konkretny człowiek ze swym światem wartości i wyborów moralnych. Radykalnie odmienną perspektywę poznawczą wnosi encyklika *Fides et ratio*, akcentując priorytet osoby ludzkiej w stosunku do wszelkich działań, w tym również działań politycznych, społecznych i ekonomicznych.

² F. Fukuyama, *Reflections on „The End of History”: Five Years Later*, London 1994, s. 239–258.

Personalizm chrześcijański dominuje już w pierwszym zdaniach encykliki, gdy czytamy: „im bardziej człowiek poznaje rzeczywistość i świat, tym lepiej zna siebie jako istotę jedyną w swym rodzaju, a zarazem coraz bardziej naglące staje się dla niego pytanie o sens rzeczy i jego własnego istnienia. Wszystko, co jawi się jako przedmiot naszego poznania, staje się tym samym częścią naszego ja” (FeR, 1). Aby jednak możliwa stała się filozoficzna refleksja nad specyfiką człowieka jako istoty „jedynego w swym rodzaju”, trzeba wyjść poza świat zjawisk i podjąć metafizyczne pytanie o istotę. Przejście od fenomenu do fundamentu staje się koniecznością, mimo iż w stylu refleksji bliskim dla naszej epoki dominuje fascynacja powierzchnią, ucieczka w absurd, niechęć do wielkich mistrzów klasyki, których próbuje się obarczać odpowiedzialnością za główne rozczarowania moderny.

Tę niechęć do pytania o fundamenty widać również u Fukuyamy, gdy konsekwentnie unika on podstawowych pytań o aksjologiczny fundament demokracji liberalnej. Autor *Końca historii*³ znacznie większą wagę przypisuje wynikom demokratycznych głosowań w parlamencie niż filozoficznym dyskusjom o hierarchii wartości. W jego perspektywie poznawczej *animal rationale* jawi się jako potencjalna maszyna do zliczania parlamentarnych głosów. Decyzje parlamentu określają z kolei dziedzinę dopuszczalnych ludzkich zachowań i wyborów. W tym sprzężeniu zwrotnym zamyka się całość epistemologii oraz antropologii dla liberałów. Wynik oficjalnego głosowania stanowi ostatecznie pragmatyczne kryterium prawdy, pewne zaś kwestie teoretyczne, elementarne dla studentów pojętej klasycznie filozofii, muszą w tej perspektywie pozostać bez odpowiedzi. Demokracja liberalna, jak ongiś rewolucja proletariacka, urasta do rangi ostatecznego kryterium demarkacji między prawdą a fałszem. Włodzimierz Lenin, formułując podstawy rewolucyjnej etyki, twierdził, że moralne jest to, co służy zdobyciom rewolucji proletariackiej. W perspektywie historycznych rozważań Fukuyamy moralne będzie to, co zostało przyjęte większością głosów zgodnie z procedurami obowiązującymi w demokracji liberalnej. Opisany w kategoriach statystycznych fenomen głosowania ma stanowić rzeczywistość fundamentalną i nie widać powodu, by stawiać dodatkowe pytania o jakiegokolwiek inne fundamenty. Wiara w to, iż parlamentarzyści stanowią będą zawsze gremium kierujące się zasadami racjonalności i głosem sumienia, stanowi wyraz optymizmu, który nie znajduje, niestety, potwierdzenia w dostępnych danych empirycznych. W tej sytuacji jako realne zagrożenie pojawia się możliwość stworzenia nowej wersji *totalitaryzmu liberalnego*, w którym cała rzeczywistość ludzkiej egzystencji uzależniona będzie od czynnika tak wysoce przygodnego, jak pozakulisowe

³ F. Fukuyama, *Koniec historii*, Poznań 1996.

sojusze parlamentarzystów, które mogą mieć decydujący wpływ na wynik ostatecznego głosowania. W perspektywie tej zrozumiały pozostaje sceptycyzm Leszka Kołakowskiego, gdy autor ten wyraża obawy, iż daleki od doskonałości byłby system, w którym 51% obywateli mogłyby ustalić w demokratycznym głosowaniu, że należy wymordować pozostałe 49%. Niestety, Fukuyama nie jest bynajmniej odosobniony w swej wizji społeczeństwa, które nie potrzebuje żadnych innych fundamentów poza regulacjami prawnymi przyjętymi zwykłą większością głosów.

Papieska wizja refleksji przechodzącej od fenomenów do fundamentów miała już swą wcześniejszą ekspresję w wielu wypowiedziach, akcentujących potrzebę wyjścia poza rozstrzygnięcia czysto pragmatyczne i uwzględnienia fundamentalnej roli obiektywnych wartości w naszym poszukiwaniu doskonalonych struktur społecznych. Ostrzegając przed demokracją obojętną na wartościowania moralne, Jan Paweł II akcentował w *Centesimus annus*, iż demokracja „bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”⁴. W państwie pozbawionym trwałego fundamentu aksjologicznego demokracja może być bowiem łatwo nadużywana przez wąskie grupy kierownicze, „które dla własnych partykularnych korzyści albo dla celów ideologicznych przywłaszczają sobie władzę w państwie”; stąd też autentyczna demokracja wymaga uwzględnienia godności osoby ludzkiej⁵. Wymaga to wnikliwych opracowań teoretycznych, w których niemożliwa jest prosta akceptacja pragmatycznego *status quo*. Podobnie na poziomie ekonomicznym trzeba również uwzględniać wymiar personalistyczny; nie można traktować przedsiębiorstw jedynie jako zrzeszenia kapitałów, gdyż są one również zrzeszeniem konkretnych osób wnoszących zarówno organizację pracy, jak i jej wykonanie⁶.

Uwzględnienie tych personalistycznych postulatów wymaga wyjścia poza czysty pragmatyzm, odniesienia do wartościowań o charakterze etycznym, uwzględnienia teorii antropologicznych. Bez tych ostatnich trudno bowiem na poziomie czystej pragmatyki ocenić, czy elity kierownicze nie nadużywają swej władzy np. w celach ideologicznych bądź też czy osoba ludzka nie jest traktowana w sposób instrumentalny. Nawet gdyby ktoś usiłował rozstrzygać te kwestie na poziomie regulacji prawnych wolnych od wartościowań, musi akceptować godność człowieka czy jego nienaruszalną wolność, które to wartości wychodzą już poza dziedzinę czystej pragmatyki.

⁴ *Centesimus annus*, 46.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, 43.

ŚWIAT LUDZKICH WARTOŚCI

Specyficzny pragmatyzm Fukuyamy wynika z jego braku kompetencji w dziedzinie filozofii. Nierzadko jednak można w naszych ośrodkach akademickich spotkać programowe odrzucenie zarówno refleksji aksjologicznej, jak i wielkich pytań metafizyki wynikające z motywów znacznie głębszych niż zwykła ignorancja. W swych wspomnieniach z Berkeley 1968 Czesław Miłosz pisze, iż profesor, który podczas wykładu mówił o wartościach, z powodu samego użycia terminu „wartość” był uznawany za faszystę. W 18 lat później w wywiadzie dla „Le Nouvel Observateur” Miłosz posuwa się do twierdzenia, że wrażliwość na wartości moralne stanowi cechę charakterystyczną tradycji kulturowej Wschodu. Twierdzi on: „podstawowa różnica między dwoma społecznościami (Wschodu i Zachodu) wyraża się w tym, że my, ludzie Wschodu, wierzymy w podstawowe pojęcia dobra i zła”⁷.

Nie znaczy to, by Zachód stał się już całkowicie niewrażliwy na dobro moralne. Znaczy tylko, iż – przy statystycznym ujęciu – dla kultury zachodniej znamieną pozostaje dominacja pragmatyzmu, podczas gdy w tradycji Wschodu pragmatyzm może być zaakceptowany wówczas, gdy ma uzasadniony fundament aksjologiczny. W tej właśnie perspektywie należy ujmować krytyczne oceny pragmatyzmu zawarte w *Fides et ratio*. Nie wynika z nich, że chrześcijanin powinien być istotą wolną od wszelkich pragmatycznych zainteresowań. Sformułowania o zagrożeniach pragmatyzmu (FeR, 89) nie należy odnosić do myśli Peirce’a czy Putnama. Jak bowiem wynika z kontekstu, zagrożenia te niesie tzw. czysty pragmatyzm, tzn. „sposób myślenia tych, którzy dokonując wyborów nie widzą potrzeby odwołania się do refleksji teoretycznej ani do ocen opartych na zasadach etycznych”. Następstwa podobnej filozofii w życiu społecznym mogą prowadzić do tych modeli działania, które z pełną aprobatą przedstawiał Fukuyama. Jan Paweł II widzi w nich zarówno czynniki dehumanizujące, jak i uproszczoną antropologię, która zniekształca bogaty świat doznań osoby ludzkiej. W wyniku tego „najważniejsze wybory moralne człowieka zostają w rzeczywistości uzależnione od decyzji podejmowanych doraźnie przez organy instytucjonalne. Więcej – nawet sama antropologia jest w dużej mierze uwarunkowana przez jednowymiarową wizję człowieka, w której nie mieszczą się ani wielkie dylematy etyczne, ani też refleksja egzystencjalna nad sensem cierpienia i ofiary, życia i śmierci” (FeR, 89).

Podjęcie egzystencjalnych pytań o cierpienie, przyjaźń, sens czy godność wnosi nowe wartości w świat, który w *Ostatnim człowieku* Fukuyamy jawił się jako bezduszny i okaleczony z wartości ludzkich.

⁷ „Le Nouvel Observateur” 13 VI 1986, s. 126.

W końcu XIX wieku o takim jednowymiarowym świecie pisano w filozoficznych komentarzach do nowych teorii fizyki. Fizycy potrafili jednak szybko przełamać upraszczające stereotypy i dzięki wnikliwym opracowaniom epistemologicznym dowartościować bogaty świat wartości, które znajdują się poza dziedziną poznania fizykalnego. Należałoby życzyć sobie, by podobna ewolucja, ukierunkowana w stronę egzystencjalnych pytań człowieka, miała miejsce także we współczesnej politologii i naukach społecznych nie tylko wtedy, gdy usiłuje się formułować radykalne plany rewolucji kulturalnej. Nie każda forma refleksji egzystencjalnej niesie jednak szansę uzasadnionej racjonalnej odpowiedzi na pytania intrygujące odwiecznie gatunek ludzki. Nierzadko zamiast odpowiedzi usiłuje oferować nihilizm proponujący różne formy filozofii rozpaczki czy ucieczki w absurd. Wspólną cechą nihilistycznych nurtów współczesnej myśli upatruje Jan Paweł II w tym, że zatraciły one wrażliwość na zagadnienia bytu stanowiące przedmiot studium metafizyki (FeR, 90). Wizja, którą proponuje nihilizm, „jest jednocześnie odrzuceniem wszelkich fundamentów i negacją wszelkiej prawdy obiektywnej”. Istotne zagrożenie niesione przez nihilizm przejawia się jednak w tym, że nurt obejmujący różne wersje nihilizmu niesie „zaprzeczenie człowieczeństwa człowieka i samej jego tożsamości” (FeR, 90). Dzieje się tak dlatego, iż zakwestionowanie klasycznej problematyki bytu prowadzi do głębokich przemian w naszym pojmowaniu prawdy; ostatecznie zaś podaje w wątpliwość godność osoby ludzkiej. Antropologia, z której usunięto prawdę o człowieku stanowiącym obraz Boga może prowadzić do iluzorycznego rozbudzenia „destrukcyjnej woli mocy albo pogrążyć go w rozpaczki osamotnienia. „Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną” (FeR, 90).

FILOZOFIA PO ŚMIERCI FILOZOFII

Papieska obrona pojętej klasycznie prawdy napotyka współcześnie na zdecydowany sprzeciw tych środowisk, które deklarują koniec metafizyki i na miejsce wielkich zagadnień bytu usiłują wprowadzić co najwyżej „słabą myśl”, oscylującą między poczuciem dramatu a intelektualną miałością naszej epoki. Jeden z polskich sympatyków tego typu refleksji uzasadnia swe stanowisko metafizyczne, pisząc: „o ile bowiem niegdyś filozofia «umierała» – próżno zresztą – ze starości, dokonując żywota, wówczas gdy poszukiwacze prawdy wieńczyli swe dzieło [...], o tyle współcześnie, rozpoznawszy siebie jako twór poroniony, filozofia «umiera» w istocie, nim się narodziła, «umiera» [...] wskutek śmierci samej prawdy, śmierci Boga, destrukcji Obecności.

I śmierć ta pociąga za sobą konsekwencje daleko wykraczające poza wymiar czysto teoretyczny, by sięgnąć praktycznego, egzystencjalnego⁸.

Encyklika wypowiada się jednoznacznie o współczesnych teoriach deklarujących bądź to „koniec metafizyki”, bądź też „śmierć filozofii”. W deklaracjach tych Jan Paweł II widzi kolejny powrót irracjonalizmu, w którym jako podstawowy aksjomat przyjmuje się niewiarę w możliwości poznawcze rozumu oraz nieufność wobec wyników poznania rozumowego. Papieskie zatroskanie obejmuje propozycje tych sympatyków „końca metafizyki”, którzy chcieliby zrezygnować z mądrościowej tradycji filozofii i ograniczyć zainteresowania tej ostatniej do skromniejszych zadań, koncentrując uwagę na samej interpretacji faktów lub metanaukowej refleksji unikającej wielkich pytań klasycznej filozofii (FeR, 55). Ich minimalizm poznawczy zostaje w papieskiej wizji przeciwstawiony „filozofii o zasięgu *prawdziwie metafizycznym*”. Jej specyfika wyraża się w tym, że potrafi ona „wyjść poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego” (FeR, 83).

Przekonanie o możliwości odkrycia i zachowania niezmiennych fundamentów, które stanowić będą punkt odniesienia dla kulturowych przemian naszej epoki, inspirowało w ostatnim stuleciu wiele nurtów. Z troski o zachowanie stabilnych fundamentów, stanowiących podstawę wiary i moralności chrześcijańskiej, w początkach naszego stulecia w prestiżowym ośrodku teologicznym w Princeton zrodził się fundamentalizm biblijny⁹. Jego zmodyfikowane wersje można znaleźć współcześnie w wielu różnych fundamentalizmach religijnych, których integrystyczne przesłanie stoi w wyraźnej opozycji zarówno wobec istotnych treści Ewangelii, jak i wobec nauczania zawartego w encyklikach Jana Pawła II. Najnowsza encyklika silnie podkreśla, iż bogactwa tradycji chrześcijańskiej nie można łączyć ani z radykalnym tradycjonalizmem (FeR, 52), ani też z fideizmem, który deprecjonuje zarówno racjonalną refleksję, jak i wyniki nauk przyrodniczych. Szczególnie atrakcyjną propozycję, łączącą komplementarne elementy fundamentalizmu i fideizmu, stanowi biblicyzm, „który chciałby uczynić lekturę Pisma Świętego i jego egzegezę jedynym miarodajnym punktem odniesienia” (FeR, 55). Podejście takie, przypomina encyklika, pozostaje niezgodne zarówno z tradycyjnym nauczaniem Kościoła, jak i z soborową konstytucją *Dei Verbum*. Ignoruje ono ścisłą więź, jaką Duch Święty ustanowił między tekstem biblijnym, Tradycją i Urzędem Nauczycielskim Kościoła. W podejściu tym ignoruje się także metodologiczne zasady hermeneutyki oraz koncepcje filozoficzne

⁸ B. B a n a s i a k, *Filozofia „końca filozofii”*, Warszawa 1977, s. 9.

⁹ Jego genezę omawiam w art. *Geneza fundamentalizmu chrześcijańskiego*, [w:] *Na zachód od domu niewoli*, Poznań 1997.

konieczne dla uzasadnienia określonych reguł hermeneutyki. Nierzadko podobne dyskredytowanie hermeneutyki i filozofii przedstawiane bywa jako przejaw pryncypialnego podejścia, w którym wystarcza sama wiara nie skażona jakimkolwiek komentarzem filozoficznym. Tymczasem *Fides et ratio* przypomina, że to jeszcze Pius XII w *Humani generis* akcentował potrzebę filozofii dla rozumowego wyjaśnienia prawd wiary oraz ostrzegał przed niebezpieczeństwem zerwania z tradycją filozoficzną (FeR, 55).

FUNDAMENTY WBREW FUNDAMENTALIZMOWI

W przeciwstawieniu do zalecanej w wielu wersjach fundamentalizmu literalnej interpretacji tekstu biblijnego encyklika pisze o niebezpieczeństwach praktyki, w której próbuje się absolutyzować tekst biblijny i „odczytywać prawdę Pisma świętego przy pomocy jednej tylko metodologii, zapominając o potrzebie bardziej wyczerpującej egzegezy, która pozwoliłaby odkryć – wraz z całym Kościołem – pełen sens tekstów” (FeR, 55). Podobne sformułowania mówią: Wbrew nihilizmowi i relatywizmowi obiektywna prawda istnieje i może być odkryta w racjonalnej refleksji prowadzącej od fenomenów do fundamentów oraz umocnionej prawdą Objawienia. Wbrew fideizmowi i fundamentalizmowi biblijnym odkrycie tej prawdy nie jest jednak tak proste, jak sugerują to kierunki lekceważące rolę wysiłku intelektualnego w procesie poszukiwania odpowiedzi na wielkie pytania nurtujące odwiecznie ludzkość.

Świadomość całej złożoności tego procesu pozwala krytycznie ocenić łączone czasem bezpodstawnie z chrześcijaństwem koncepcje fałszywej pokory intelektualnej. Przejawem tej pokory ma być uznanie najprostszych możliwych interpretacji, nawet gdyby wydawały się one zupełnie nieprawdopodobne. Encyklika uczy nas innego typu pokory. Umieć w duchu ufnej pokory przyjąć Bożą prawdę, to znaczy otworzyć się na całą różnorodność środków, przy pomocy których Bóg przekazuje tę prawdę. Pokora intelektualna przejawia się wtedy w tym, że od naszych prostych schematów myślowych bardziej kochamy złożoność i bogactwo prawdy przekazywanej nam przez Boga. Pierwsze zdania encykliki podkreślają, że wiara i rozum stanowią dwa skrzydła, które mają nas prowadzić ku poznawaniu prawdy. Ci, którzy chcieliby programowo zrezygnować z używania skrzydła rozumu, nawet jeśli mają dobre intencje, oddają chrześcijaństwu bardzo wątpliwą przysługę. Ikar jednoskrzydły może stanowić element prywatnej mitologii. Nie należy z nim jednak wiązać nadziei, aby prawdę o nieskończonym Bogu mógł nieść na kulturowe Areopagi współczesności. Natomiast niedoceniana w wielu ośrodkach „refleksja filozoficzna może się bardzo

przyczynić do wyjaśnienia związku między [...] transcendentną prawdą a językiem zrozumiałym dla człowieka” (FeR, 99). Istotnym zadaniem w chrześcijańskiej diakonii prawdy pozostaje wspólnotowe poszukiwanie fundamentalnych wartości i sensu, nie zaś celebrowanie naszej osobistej satysfakcji z powodu zastosowania radykalnych i prostych środków, które z racji swej wysoce kontrowersyjnej prostoty wywołują zasadniczy sprzeciw naszego intelektualnego otoczenia.

W przesłaniu encykliki znajduje się jeszcze jeden istotny czynnik, który nazwałbym antyfundamentalizmem metodologicznym. Dla różnych wersji pojętego najszerzej fundamentalizmu elementem wspólnym pozostaje związek ze zbiorem skądinąd kontrowersyjnych i wątpliwych aksjomatów, w stosunku do których wyklucza się możliwość krytyki. Podobną praktykę interpretacyjną określa się często mianem dogmatyzmu. Jako jej klasyczny przejaw można wskazać *casus* marksizmu, którego podstawowe aksjomaty o walce klas czy dyktaturze proletariatu pozostawały poza zasięgiem dopuszczalnej krytyki, także wówczas, gdy można było już wykazać, iż były one ewidentnie fałszywe. Marksizm nie stanowił jednak izolowanego przypadku. Pokusa tej samej formy dogmatyzmu pojawia się w wielu systemach filozoficznych, których przedstawiciele – podobnie jak ongiś twórcy fundamentalizmu biblijnego – kierując się dobrymi intencjami chcieliby zarezerwować możliwość poznania prawdy dla zwolenników jednego typu metodologii, przedstawicieli jednej szkoły czy jednej tylko tradycji filozoficznej. Na przekór podobnym, zrozumiałym psychologicznie, propozycjom w ujęciu encykliki znajdujemy zgoła odmienną metodykę dążenia do prawdy. Jan Paweł II nie sugeruje nigdzie, by związać się najpierw z jedną szkołą czy z jednym systemem filozoficznym, by następnie podejmować próbę przejścia od fenomenów do fundamentu. Przeciwnie, podobną pragmatykę uważa on za przejaw „pychy filozoficznej”, „która chciałaby nadać własnej wizji niedoskonałej i zawężonej przez wybór określonej perspektywy rangę interpretacji uniwersalnej. W rzeczywistości każdy *system* filozoficzny [...] musi uznawać pierwszeństwo *myślenia* filozoficznego, z którego bierze początek i któremu powinien konsekwentnie służyć” (FeR, 4).

Intelektualny dramat naszej epoki rozgrywa się między relatywizmem, który usiłuje deprecjonować wszelkie wartości a integrystycznym dogmatyzmem, który chroni się w zacisze systemów i wygodnych aksjomatów, w myśleniu zaś widzi przede wszystkim zagrożenie dla swej wersji uporządkowanego świata. Papieskie przypomnienie o priorytecie myślenia filozoficznego w stosunku do wszelkich form związania ukazuje ważną polaryzację, jaka istnieje między solidarnością intelektualną ukierunkowaną na ochronę podstawowych wartości a mentalnością intelektualnej prowincji, w której usiłuje się bezpodstawnie absolutyzować środki poznawcze przyjmowane w jednym

z wielu współistniejących systemów. Treść *Fides et ratio* wprowadza w rozległą perspektywę, w której uznaje się istnienie nienaruszalnego fundamentu prawdy, odrzucając fundamentalizm, zamknięty na dialog między teologią, filozofią i naukami przyrodniczymi. Na przekór popularnym dziś deklaracjom o wyczerpaniu możliwości poznawczych filozofii przypomina ona, iż wielkie pytania podejmowane w metafizyce wyznaczały horyzont podstawowych potrzeb intelektualnych człowieka. Próby odnalezienia odpowiedzi na te pytania odegrały wielką rolę kulturotwórczą. Zrezygnować z tego dziedzictwa, by zamknąć się w małym świecie pytań codziennej pragmatyki, to znaczy przeprowadzić amputację na naszej kulturze i cofnąć się do tego etapu rozwoju ludzkości, w którym troska o jaskinię i kawałek kamienia łupanego ważniejsze były dla naszych praprzodków od wielkich kwestii teoretycznych. W późniejszych etapach rozwoju przodkowie, z którymi łączy nas biologiczna wspólnota natury, potrafili jednak troszczyć się zarówno o chleb, jak i o transcendentalia. Tęsknota za prawdą, dobrem i pięknem wyznaczała ich środowisko naturalne. W imię troski o ludzką ekologię trzeba nam chronić to środowisko.

Charakteryzując szczegółowo dziedzinę zagadnień metafizycznych stanowiących naturalne środowisko dla intelektualnej pasji człowieka, Jan Paweł II podkreśla konieczność naszego otwarcia na absolut i transcendencję (FeR, 83). Zanim rozczarowanie moderną zaowocowało ucieczką w łatwe relatywizmy, generacja Oświęcimia i Kołomy doświadczyła, czym jest fałszywy absolut bez pojmowanej ściśle transcendencji. Próba absolutyzacji *übermenscha* czy wybranej klasy zaowocowała ludobójstwem w niespotykanym wcześniej wymiarze. U podstaw totalitaryzmów, które zrodziły się z tamtej absolutyzacji leżała jednoelementowa aksjologia, w której nie zwracano uwagi na żadne inne wartości poza absolutyzowanym czynnikiem rasy czy tzw. przynależności klasowej. Zgoła odmienną propozycję otwarcia aksjologicznego odnajdujemy w encyklice, która stwierdza: „Wszędzie tam, gdzie człowiek dostrzega wezwanie absolutu i transcendencji, otwiera się przed nim droga do metafizycznego wymiaru rzeczywistości: w prawdzie, w pięknie, w wartościach moralnych, w drugim człowieku, w samym bycie, w Bogu” (FeR, 83).

Bardzo często poznanie metafizyczne z właściwym mu otwarciem na wartości transcendentalne bywa traktowane jako zbiór abstrakcyjnych prawd oderwanych od życia. Pamiętam, jak podczas jednej ze swych amerykańskich pielgrzymek Jan Paweł II zwrócił się do społeczności akademickiej w Nowym Orleanie z apelem o konsekwentne podejmowanie wielkich pytań metafizyki, które wywarły decydujący wpływ na powstanie naszej kultury. Jako odpowiedź na ten apel w wielu tygodnikach ukazały się krytyczne artykuły, w których zarzucano Ojcu Świętemu, że usiłuje demokratyczną Amerykę wprowadzić

w mroki średniowiecza, kiedy to kwitła spekulacja metafizyczna. Tę ostatnią uznawano za całkowicie zbędną dla współczesnych Amerykanów, którym wystarczy miłość do demokracji i konsekwentne stosowanie zasad pragmatyki. Za znamioną cechę stylu, w którym przyjęto najnowszą encyklikę, można uznać także i to, iż w żadnej z reprezentatywnych publikacji nie pojawiły się równie agresywne próby deprecjonowania metafizyki. Być może w dużym stopniu jest to zasługą samego tekstu *Fides et ratio*, w którym już w pierwszych zdaniach znajdujemy wyjaśnienie, iż zainteresowania metafizyczne nie pojawiły się bynajmniej dopiero w czasach średniowiecza, lecz odgrywały ważną rolę w kulturowym rozwoju starożytnej Grecji, Chin, Indii czy Izraela (FeR, 1). Zainteresowania te nie wynikały bynajmniej z dążenia do stwarzania sztucznych problemów, gdyż ich wspólnym źródłem była „potrzeba sensu, którą człowiek od początku bardzo mocno odczuwa w swoim sercu” (FeR, 1).

POTRZEBA SENSU JAKO WYZWANIE WSPÓŁCZESNOŚCI

Prolog Ewangelii św. Jana podkreśla w sposób szczególnie dobitny tę wyjątkową doniosłość nowego sensu zdarzeń, jakie Wcielenie Jezusa Chrystusa wniosło w dzieje ludzkości. Wierność tajemnicy Wcielenia oraz świadomość, iż Słowo Wcielone przychodzi do nas jako prawda uosobiona w Jezusie Chrystusie (J 14, 6) nakłada na chrześcijan szczególny obowiązek ukazywania głębokiego sensu i obiektywnych wartości w świecie rozmytych ideałów i deprecjonowanych wzorców. Zgodnie z przytoczonym wyżej cytatem dziedzinę naszej szczególnej troski określa doświadczenie prawdy, piękna, wartości moralnych, osoby drugiego człowieka, zachwyty samym faktem istnienia czy umiejętnością otwarcia na transcendentny Boży Absolut. Wartości te wywołują nierzadko zainteresowanie naszych współczesnych. Bywa to jednak często zainteresowanie na poziomie fenomenu. Piękno pozostaje wtedy sprowadzone do estetycznej fascynacji, prawda utożsamiona z sezonowym guru, wartości duchowych szuka się w medytacji transcendentalnej lub w New Age, pozory kontaktu z boskim Absolutem można kreować dzięki środkom chemicznym prowadzącym do zmienionych stanów świadomości. Doświadczenie religijne może wtedy zostać sprowadzone do poziomu deklaracji o prywatnych objawieniach. Najgłębszy poziom sensu prowadzący ku Bożym paradoksom poprzez misterium cierpienia i krzyża zostaje w tej płaszczyźnie zignorowany, gdyż siła oddziaływania fenomenów okazuje się znacznie bardziej intensywna niż dążenie do poznania fundamentów. Dlatego też jednoznacznie brzmi konstatacja encykliki: „Nie można zatrzymać się na samym doświadczeniu; także wówczas gdy wyraża ono i ujawnia we-

wnętrznosc człowieka i jego duchowosc, refleksja racjonalna winna docierac do poziomu istoty duchowej i do fundamentu, który jest jej podlozem" (FeR, 83).

W rozwoju mysli ludzkiej wystepowaly zarowno etapy fascynacji fenomenami, jak i proby poszukiwania falszywej glębi. W okresie, gdy prekursorzy nauki nowozytnej usilowali odkrywac nieobserwowalne bezposrednio prawa przyrody, wspolhistniala rowniez tendencja, by intelektualne zainteresowanie przyroda ograniczyc do poziomu poetyki kontemplujacej piekno flory i fauny. Przełomowe odkrycia dokonaly sie jednak wóczas, gdy następcy Galileusza i Newtona potrafili poszukiwac bardziej wyrafinowanych form piekna, które występuja chocby w prostocie matematycznych formuł wyrazajacych prawa przyrody. Wędrówka od fenomenu do ukrytego fundamentu przyniosla rozwój nauk, bez którego niemożliwe bylyby wspolczesne osiagnięcia techniki. Nie zawsze jednak samo poszukiwanie ukrytej glębi prowadziło do wartosciowych programów badawczych. Czasem wprowadzalo ono w swiat złudzeń, które dopiero posrednio prowadziły do intelektualnego rozwoju ludzkości. Jako przyklad można wskazać próby poszukiwania kamienia filozoficznego czy wiarę w istnienie tajemnych energii wywoływajacych natychmiastowe transformacje.

Wezwanie Jana Pawła II do refleksyjnej wędrówki od fenomenu do fundamentu stanowi zachęte do intelektualnej Odysei, w jakiej nasza wierna pamieć nie pozwoli nam w nurcie glębokich przemian zagubic swiadomości Itaki, która zapoczątkowala kulturowy rozwój gatunku ludzkiego. Dokonuje sie to przez podejmowanie wielkich filozoficznych pytań, jakie bynajmniej nie ulatwiły biologicznej walki o byt. Na terenie fizyki wędrówka od obserwowanych fenomenów do ukrytego fundamentu teorii przyniosla nam odkrycie wnętrza atomu i struktury wszechświata. Na jej szlaku możliwe stalo sie wyzwolenie energii jądrowej i poznanie procesów kosmicznej ewolucji sprzed 20 mld lat. Na terenie biologii intelektualna wędrówka w stronę ukrytych niewidzialnych struktur przyniosla odkrycie kodu genetycznego i środków przeciwdziałania wielu chorobom, wobec których bezradna byla medycyna pozostajaca na powierzchni fenomenów. Na progu trzeciego tysiaclecia istnieja ważne racje, by za Janem Pawłem powtarzac, iż wyzwanie do filozoficznej wędrówki od fenomenu do fundamentu pozostaje zarazem „nieuniknione i pilne”. Aby nasza cywilizacja mogła przetrwac w nurcie glęboko zróżnicowanych postaw kulturowych, potrzeba nam elementarnej wspólnoty sensu, która nie pozwoli rozmyc podstawowych wartosci. Aby wiek XXI mógł uniknac dramatów, które staly sie udziałem naszego stulecia, potrzeba nam integrujacej roli autentycznych wartosci duchowych odkrywanych w metafizycznej refleksji, która rodząc sie w zadziwieniu fenomenem prowadzi do ontycznego fundamentu, jakim jest transcendentny Absolut Boga.

BETWEEN PHENOMENA AND FOUNDATIONS.
THE IMPORTANCE OF METAPHYSICAL STUDY OF BEING ACCORDING
TO ENCYCLICAL *FIDES ET RATIO*

S u m m a r y

As a great intellectual challenge for our epoch John Paul II presents the importance of metaphysical search for ontological foundations to explain the empirically given world of physical phenomena. Why this transition from phenomena to foundations seems so important to the Pope? In contemporary philosophical research, one could easily notice the domination of pure pragmatism in which basic axiological and ethical question are ignored. On the other hand, the contemporary ideologies proclaiming the so called „death of philosophy” would like to eliminate important metaphysical questions from the domain of our intellectual concern. In such a framework, our culture shaped for centuries by grand metaphysical problems, characteristic for the human species, could be substantially impoverished and reduced to pre-Socratic level. For this reason, our intellectual solidarity in the search for the meaning of human existence remains one of the main challenges of our time.