

mie świadomości społecznej, w której próbuje się poszukiwać wolności człowieka poprzez tak wielkie instytucje jak Unia Europejska. A jeśli mowa o relacji, to jednocześnie o doświadczeniu, odczuwaniu i oczekiwaniach. W całej „mechaniczności” i „technicyzacji” życia zbiorowego, człowiek przestaje być panem, a zaczyna być sługą, nawet do tego stopnia, że jego życie skupia się wokół dramatycznego instynktu przetrwania, który w tym wypadku związany jest z głęboką świadomością o konieczności parcia naprzód, której może podołać już tylko *homo faber*, i w której człowiek jakiś czas temu zaginął. Groza instytucji, to także groza niejako wpisana w jej struktury, stąd z szacunku dla człowieczeństwa nasuwa się pytanie: co wtedy, gdy przedmiot relacji (Unia Europejska) jakimś sposobem – w odczuciu jednostek „niepojętym” – wymyka się spod kontroli? I co wtedy, gdy człowiek staje się coraz bardziej zależny od przedmiotu tej relacji?

WANDA WYRWIŃSKA  
Poznań

#### ABSTRACT

*The terror of integration is inherent in the very process of institutionalization: it is a fear of the consequences of the loss of human subjectivity, or putting it differently, of the objectification of the citizen – a fear that bureaucracy will replace the sense of human solidarity. One can say Weber's message about man ceasing to be the "master" and gradually turning into a "servant" is not far from becoming real, similarly as Jonas' claim of the "urge forward", which however does not stop resounding in human nature. The European family today is called "an institution modeled on the state", and not described in terms of bonds and relations. The dread is amplified by legally sanctioned modes of coercion and violence as inseparable correlates of formal institutions of common life. The European Union as an institution in "macro" scale can contribute to a sense of alienation and confusion of the human being in the world of public life.*

## RELACJA POMIĘDZY WIARĄ A ROZUMEM DWA SKRZYDŁA DUCHA LUDZKIEGO

Z wielkim oczekiwaniem i zainteresowaniem spotkała się zapowiedź napisania encykliki przez papieża Jana Pawła II, która miała się stać uwieńczeniem jego myśli filozoficznej i dowartościowaniem jej w dokumencie tej rangi. Tematyzacja filozofii jako fundamentu uprawiania teologii oraz metarefleksji nad wynikami nauk szczegółowych stanowi zapewne „filozoficzny testament” papieża, który wierny swojej dotychczasowej pracy naukowej, próbuje dokonać syntezy myśli filozoficznej i teologicznej, zostawiając niejako swój testament filozoficzny. 14 września 1998 r. w święto Podwyższenia Krzyża podpisuje swój dokument, którego *arenga* brzmi: *Fides et ratio*, nie zostawiając wątpliwości, że zajmie się w nim mądrością przyrodzoną i nadprzyrodzoną<sup>1</sup>. Oficjalna prezentacja tekstu

<sup>1</sup> *Arenga* jest tytułem encykliki i są to pierwsze słowa dokumentu w j. łacińskim. Zwyczaj ten w odniesieniu do encyklik został wprowadzony przez papieża Grzegorza XVI encykliką *Miramini vos*

odbyła się 15 października 1998 r. w Watykanie i została dokonana przez kard. Józefa Ratzingera i abpa Józefa Życińskiego. Od samego początku spotkała się z wieloma komentarzami zarówno prasowymi, jak i filozoficzno-teologicznymi, co było potwierdzeniem zainteresowania i oczekiwań<sup>2</sup>. Dokument tej rangi zajmujący się bezpośrednio relacją pomiędzy wiarą i rozumem stanowi wielką nobilitację filozofii i przyczynek do dalszych badań, analiz i dociekań na temat tej nie zawsze łatwej relacji. Tylko właściwe ustawienie relacji może pomóc, aby nie stała się ona destrukcyjną dla człowieka, lecz dającą właściwą syntezę spojrzenia na Boga, człowieka, rzeczywistość ziemską i cały kosmos. Papieska refleksja jest bardzo ważnym głosem wyrażonym w formie urzędowej w dyskusji, która ma miejsce na łamach publikacji naukowych, sal wykładowych, ale i w każdym człowieku, który dostrzeżga wzajemne przenikanie się wiary i rozumu. Jan Paweł II chciał kontynuować dyskusję podjętą przez myślicieli starożytnych, jak i nowożytnych. Wśród tej drugiej grupy papież wymienił m.in. Edytę Stein, dając ją jako przykład „owocnej relacji między filozofią a słowem Bożym”<sup>3</sup>. Dlatego interesujące wydaje się być pytanie o podobieństwa i różnice z wykazaniem ewentualnych recepcji w koncepcji stosunku wiary do rozumu w przypadku Edyty Stein i Jana Pawła II.

W pierwszej części artykułu punktem wyjścia będzie wiara, która poszukuje zrozumienia, w następnej centralnym zagadnieniem będzie rozum, który otwiera się na światło wiary. Czy możliwy jest dialog pomiędzy nimi i w jaki sposób należy go prowadzić?

#### CREDO UT INTELLIGAM<sup>4</sup>

Jan Paweł II sięga w swoim dyskursie na temat wiary poszukującej zrozumienia do doświadczenia Pisma świętego, wskazując na przekonanie że „istnieje głęboka i nierozzerwalna jedność między poznaniem rozumowym a poznaniem wiary”<sup>5</sup>. Owa jedność zakłada zdolność człowieka do przeprowadzenia procesów poznawczych nie wykluczając przy tym wiary. Dlaczego nie należy odrzucać wiary w poznaniu rozumowym? Przede wszystkim zapewniając rozumowi potrzebną mu autonomię w zastosowaniu środków i wyborze materii, nie należy zakładać bezpośrednio, że ta

(1832). Więcej na ten temat zob. G. Chojnacki, *Sumienie w świetle prawdy, Komparatywna analiza koncepcji sumienia w encyklice „Veritatis splendor” i „Corpus Paulinum”*, Poznań 2003, s. 50-53. W niniejszym przedłożeniu wykorzystano polskie wydanie encykliki: Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, Poznań 1998 (dalej: FR). Dlaczego Jan Paweł II wybrał święto Podwyższenia Krzyża Św. jako dzień uroczystego podpisania tekstu encykliki wyjaśnia T. Styczeń, *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?*, Lublin 2001, s. 212-214.

<sup>2</sup> Zob. niektóre wybrane komentarze. *Per una lettura dell' Enciclica „Fides et ratio”*, Quaderni di „L'Osservatore Romano”, Collana diretta da Mario Agnes 45, Citta del Vaticano 1999; T. Styczeń, *Rozum i wiara wobec pytania...*, s. 153-212; K. Mąder, *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, Kraków 1999; H. Waldenfels, *Mit zwei Flügeln, Kommentar und Anmerkungen zur Encyklika „Fides et ratio” Papst Johannes Pauls II.*, Paderborn 2000.

<sup>3</sup> FR nr 74. W tekście wykorzystano własne tłumaczenia dzieł Edyty Stein.

<sup>4</sup> Nawiązanie do wypowiedzi św. Augustyna: „Wierzę, aby rozumieć, i rozumiem, aby głębiej wierzyć”, Sermones, 43, 7, 9, w: *Patrologia latina I-CCXVII (I-IV Indices)*, wyd. J.P. Migne, Paris 1878-90, s. 38, 258.

<sup>5</sup> FR nr 16.

autonomia zostanie poprzez wiarę ograniczona. Uzmysłowanie sobie, że istnieje poznanie wiary jest oczywiście wezwaniem dla człowieka, żeby uświadomił sobie, że rozum nie jest jedynym źródłem poznawczym i skorzystał z propozycji poznania nadprzyrodzonego. Tę propozycję może człowiek przyjąć lub ją odrzucić. Ale czy wtedy będzie możliwe „dogłębne poznanie świata i dziejowych wydarzeń”?<sup>6</sup>

Nasuwa się poza tym pytanie czy pomiędzy wiarą i rozumem istnieje jakaś rywalizacja<sup>7</sup>. Oba źródła poznania mają własny przedmiot badań i odmienny punkt wyjścia, posługując się właściwą dla nich metodą. Jednakże istnieje przestrzeń, w której się one przenikają, gdyż naturą ich jest chęć odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące sensu i egzystencji człowieka. Stąd może się rodzić wrażenie konkurencji pomiędzy tymi sposobami poznania, gdyż można próbować ustalić hierarchię źródeł poznawczych i sposób ich przyporządkowania. Można też inaczej rozwiązać problem rywalizacji poprzez określenie zależności zwrotnej: im bardziej poznaję rozumowo, tym bardziej muszę w to uwierzyć co poznałem w naturalny sposób, gdyż wszelka wiedza zakłada przesłanki, które przyjmujemy *a priori*, a zarazem nauki szczegółowe i filozoficzne nie wyczerpują całego spektrum poznawczego. Papież argumentuje to istniejącą w człowieku intuicją, która oparta na nieprzebranych siłach poznawczych, ukierunkowuje go w stronę granicy rozumu i wiary dając przekonanie, że za nią znajdzie on pełną, a nie częściową prawdę dającą mu poczucie całkowitego szczęścia po całym trudzie poznawczym<sup>8</sup>. Zależność odwrotna musi być zachowana w takim samym stopniu. To zagadnienie będzie stanowiło jeszcze punkt do dalszych rozważań.

Poznanie na drodze wiary jest poznaniem pewnym. Bez niego nie mielibyśmy dostępu do tajemnic zawartych w Objawieniu, które dla rozumu są wiedzą nieosiągalną. Także w stosunku do prawd, które możemy poznać na drodze rozumowej, wiara stanowi poznanie bez niebezpieczeństwa błędu. Chodzi bowiem o to, że skażona natura ludzka, więc i rozum może błędzić, poznając prawdy moralne i religijne<sup>9</sup>. Tę prawdę zawarł już w swojej encyklice *Humani generis* Pius XII, odnosząc się do łatwości poznania, jaką daje nam wiara<sup>10</sup>. Naturalnie odrzucając wiarę, trudno przyjąć, że poznanie na jej drodze daje nam pewność i jest wolne od błędu.

Powracając do wątku roli wiary w procesie poznania rozumowego dowodem na ścisły związek pomiędzy nimi są wypowiedzi zawarte na kartach Starego Testamentu, które odzwierciedlają podobieństwa do starożytnej myśli Orientu. Jan Paweł II przywołuje tu starotestamentalną prawdę o tym, że poznanie ludzkie jest procesem permanentnym, przypominającym ludzką wędrówkę nie mającą końca. Aby na tej

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Zob. FR nr 17.

<sup>8</sup> Tamże. „Pragnienie poznania jest tak wielkie i rozbudza takie energie, że ludzkie serce, choć natrafia na nie przekraczalną granicę, tęskni za nieskończonym bogactwem ukrytym poza nią, przeczuwa bowiem, że w nim zawarta jest wyczerpująca odpowiedź na każde dotąd nie rozstrzygnięte pytanie”.

<sup>9</sup> FR nr 22: „W następstwie nieposłuszeństwa, przez które człowiek postanowił nadać sobie całkowitą i absolutną autonomię w stosunku do Tego, który go stworzył, utracił tę zdolność sięgania rozumem do Boga Stwórcy. (...) Oczy umysłu nie mogły już widzieć wyraźnie: stopniowo rozum stał się więźniem samego siebie”.

<sup>10</sup> „by nawet prawdy religijne i moralne, które same przez się nie są niedostępne rozumowi, w obecnym stanie rodzaju ludzkiego mogły być poznane przez wszystkich w sposób łatwy, z zupełną pewnością i bez domieszki błędu”. H. Denzinger, A. Schoenmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 3875.

drodze osiągnąć jakiś sukces poznawczy, należy wyzbyć się pychy, że wszystko zawdzięczamy rozumowi. Do tego dochodzi jeszcze bojaźń Boga, charakterystyczna dla starotestamentalnego mędrca, uznającą transcendencję Boga i wiarę w to, że Bóg Izraela nie jest Bogiem w wydaniu deizmu. Wręcz przeciwnie, jego miłość kieruje immanentnie światem. Jeśli te prawdy zaakceptuje rozum, bo nie są one mu wrogie lecz odpowiadają jego naturze, to wtedy zostanie zażegnany jakikolwiek konflikt pomiędzy nim a wiarą (por. FR nr 18)<sup>11</sup>.

Kolejnym krokiem w lepszym rozumieniu nieodzownej roli wiary w procesie poznania rozumowego jest odniesienie do tajemnicy Ukrzyżowania i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Jan Paweł II określa tajemnicę paschalną jako rafaę, o którą może się rozbić relacja pomiędzy wiarą i rozumem. Nie oznacza to, że tylko rozbiście grozi ich spotkaniu. Krzyż i Zmartwychwstanie wyznaczają dokładnie miejsce spotkania tych dwóch rzeczywistości poznawczych. Dlatego, aby je właściwie zinterpretować należy misterium paschalne uznać za nieodzowne, gdyż w Jezusie Chrystusie nastąpiła idealna jedność wiary i rozumu. „Rozum nie może sprawić, że straci sens tajemnica miłości, której symbolem jest Krzyż, natomiast Krzyż może dać rozumowi ostateczną odpowiedź, której ten poszukuje” (FR nr 23). Von Balthazar zaznacza, że tajemnica Jezusa Zmartwychwstałego pomaga aplikować relację wiary i rozumu do właściwego rozpoznania norm życia chrześcijańskiego, aby w ten sposób nastąpiła jedność wiary i etosu<sup>12</sup>. T. Styczeń podkreśla tu fakt udzielenia człowiekowi daru transcendentalnej wolności, która polega na przyjęciu lub odrzuceniu szansy płynącej z tajemnicy Paschalnej<sup>13</sup>. Na pewno nie jest ta tajemnica łatwa do zrozumienia dla osoby, której obce są chrześcijańskie prawdy wiary, ale i ona może otworzyć się na działanie Boga, który wzbudza łaskę wiary.

Przytaczając teraz wypowiedzi Edyty Stein dotyczące wiary, poszukującej zrozumienia, chciałbym wykazać podobieństwo merytoryczne pomiędzy myślami Jana Pawła II i Edyty Stein, które wyróżnia obojga autorów w dyskursie na temat relacji wiary i rozumu. Edyta Stein podkreśla, że całe życie można by spędzić nad tym, aby ciągle szukać legitymacji doświadczeń religijnych. Konieczne wg niej jest jednak podjęcie decyzji fundamentalnej: za lub przeciw Bogu. Oczywiście zakłada to wielką odwagę, gdyż podejmujemy tę decyzję bez jakichkolwiek gwarancji. Stein nawiązuje do wypowiedzi Anzelma z Canterbury: „Wierzę, żeby poznać”, która wpisuje się w liczne wypowiedzi filozofów chrześcijańskich o potrzebie intelektualnego przeniknięcia przyjętych prawd wiary<sup>14</sup>. W tym kontekście podkreśla jeszcze raz, że filozoficzne i teologiczne spojrzenie na prawdę, o ile są one prawidłowo dokonane tzn. zgodnie z przyjętą metodą i źródłami nie konkurują ze sobą, lecz się wzajemnie uzupełniają. Prawdy wiary nakłaniają rozum, aby on je wyjaśniał i strzegą go przed błędami oraz wyjaśniają rzeczy, które on pozostawia niewyjaś-

<sup>11</sup> Komentarz do tej kwestii zob. H. Waldenfels, *Mit zwei Flügeln...*, s. 34. Odwołanie do starotestamentalnej myśli jest na pewno ponownym zaproszeniem, aby dokonać refleksji nad współczesną dyskrepancją pomiędzy wiarą i rozumem oraz znakiem otwartości Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na dyskusję na ten temat.

<sup>12</sup> Więcej na temat norm życia wypływających z wiary oraz rozumu zob. G. Chojnacki, *Spór o „Heilethos” i „Weltethos”*, w: *Facere veritatem in caritate. Księga Jubileuszowa ku czci Bpa Pawła Sochy CM*, ks. A. Brenk (red.), Poznań 2005, s. 427-435.

<sup>13</sup> Por. T. Styczeń, *Rozum i wiara wobec pytania...*, s. 80.

<sup>14</sup> Anzelm z Canterbury, *Proslogion* I.

nione<sup>15</sup>. Stein porusza tym samym bardzo ważne zagadnienie, które można by określić jako decyzję fundamentalną za lub przeciw Bogu. Ta decyzja pojawia się zawsze, jeśli mamy do czynienia z poszukiwaniem prawdy, gdyż częścią prawdy jest uznanie prawdy religijnej o istnieniu Absolutu jakim jest Bóg. Wraz z decyzją za Bogiem pojawia się zdolność, którą fenomenologia nazywa oglądem (*Schauen*). Poprzez ten ogląd, który zakłada wiarę mamy większą pewność i jasność poznania. To na pewno jest zachętą do tego, aby nie szukać uparcie argumentów legitymujących słuszność poznania na drodze wiary, lecz wzbudzić w sobie zaufanie, że choć bez gwarancji rozumowych, droga ta najlepiej prowadzi nas do poznania całej prawdy. Świadectwo takiego zrozumienia dają wielcy mistycy, jak np. Teresa z Avila oraz Jan od Krzyża<sup>16</sup>. Także J. H. Newman podkreśla, że prawda religijna i jej poznanie nie jest tylko sprawą refleksji, myślenia, lecz wewnętrznego pojmowania i pozwolenia na ogarnięcie się przez nią<sup>17</sup>.

Jeszcze wyraźniej artykułuje E. Stein potrzebę decyzji za Bogiem w korespondencji z Romanem Ingardenem, podobnie jak ona uczniem Husserla<sup>18</sup>. Korespondencja ta zawiera wiele wątków osobistych, jak i naukowych, pokazując że możliwy może być dialog pomiędzy osobą wierzącą i niewierzącą. Oczywiście podjęcie takiej decyzji nie musi naruszać „godności filozofa”. Jeśli ktoś chce poruszać się po polu, które wybiega poza poznanie filozoficzne musi zastosować inne środki poznawcze niż te filozoficzne. Niekonsekwentnym byłoby stosowanie filozoficznych narzędzi w obszarze uznanym przez filozofię za wybiegające poza poznanie naturalne<sup>19</sup>. E. Stein jest jednak bardzo oburzona na to, że Ingarden sprowadza wiarę do dogmatycznego aparatu władzy nad masami. Na taki osąd nie może sobie pozwolić ktoś, kto wyznaje ostre reguły filozofowania. E. Stein tłumaczy to

<sup>15</sup> Por. E. Stein, *Probleme der neueren Mädchenbildung*, w: *Edith Stein Gesamtausgabe* (ESGA) 13, s. 165: (Teologiczne i filozoficzne sposoby postrzegania, gdy są prawidłowo rozumiane i dokonane, nie konkurują ze sobą, lecz się uzupełniają i ubogacają. *Credo ut intelligam. Fides quarens intellectum*. Prawdy wiary zadają filozofującemu rozumowi zadanie, aby on uczynił je zrozumiałymi. Z drugiej strony bronią go przed błędem i odpowiadają na pewne zagadnienia, które on pozostawia otwartymi).

<sup>16</sup> Por. E. Stein, List 117, w: ESGA 4, s. 191, („Nie jest konieczne, abyśmy na koniec naszego życia osiągnęli legitymizację doświadczenia religijnego. Ale jest konieczne, abyśmy podjęli decyzję za Bogiem lub przeciw niemu. Tego się bowiem od nas wymaga: podjęcia decyzji bez jakiegokolwiek gwarancji. To jest wielka odwaga wiary. Droga prowadzi od wiary do oglądu, a nie odwrotnie. Kto jest zbyt dumny, aby przejść przez tę wąską furtkę, nigdy tego nie doświadczy. Kto jednak przez nią przejdzie, ten już za życia doświadczy jaśniejszej klarowności i sensowności twierdzenia *credo ut intelligam*. Że nie mamy tu do czynienia ze skonstruowanymi lub opartymi na fantazji przeżyciami, wierzę podobnie. Tam gdzie brak jest własnego doświadczenia, powinniśmy skorzystać ze świadectw *homines religiosi*. Czyniąc to, nie odnosimy żadnego uszczerbku. Moim zdaniem najbardziej przekonujące są świadectwa mistyków hiszpańskich, św. Teresy i Jana od Krzyża”).

<sup>17</sup> *Bis zur Abschiedspredigt in Littlemore*, w: ESGA 22, s. 202. („Prawdę religijną nie można rozeznąć poprzez refleksję, lecz poprzez wewnętrzne uchwycenie. Każdy jest zdolny do refleksji, ale tylko wyszkolone, wykształcone i uformowane duchy mają zdolność wewnętrznego ujęcia”).

<sup>18</sup> Zob. tom, który zawiera listy E. Stein do Romana Ingardena, ESGA nr 4.

<sup>19</sup> Zob. E. Stein, List 121, w: ESGA 4, s. 195. (Odnosnie mojej godności filozofa [do której mam wiele znaków zapytania], muszę przyznać, że zgodnie z moim religijnym, jak i filozoficznym przekonaniem istnieją rzeczy, które znajdują się poza granicą naturalnych zdolności poznawczych. Filozofia jako nauka bazująca na poznaniu czysto rozumowym, z czym Pan się na pewno zgadza, potrafi właśnie te granice rozpoznać. W takim bądź razie filozoficznie konsekwentnym byłoby respektować te granice i bezsensownym wyciągnąć jakieś wnioski poza tą granicą stosując czysto filozoficzne środki”).

typowym zachowaniem intelektualisty, który z różnych powodów wykazuje brak socjalizacji religijno-kościelnej. Ale ten problem można zobaczyć jeszcze szerzej, mianowicie może on wyphywać z ignorancji osoby, która za mało czasu poświęciła na zbadanie prawd dogmatycznych i wydaje jakiś nieuzasadniony kategoriyczny osąd. Na tym przykładzie widać proporcjonalną zależność krytyki od posiadanej wiedzy. Im większa krytyka, tym bardziej trzeba być poinformowanym w danej materii. I jest to także problem sumienia, które wzywa nas do tego, abyśmy zastanowili się czy wyczerpaliliśmy całą wiedzę na ten temat, aby pozwolić sobie na jednostronną ocenę. A poza tym nie można ludzi takiego formatu jak Augustyn, Bonawentura, Tomasz z Akwinu uznać za głupców czy oszustów<sup>20</sup>. E. Stein wysuwa także wniosek, że trzeba naprawdę zacząć kształcić się w prawdach wiary. Wiele osób (także i księża) głosi tezy, które nie mają związku z tym co głosi Kościół, przez co rozpowszechniają nieprawdę na skutek swojej ignorancji, co prowadzi u wielu osób do konfliktu pomiędzy wiarą a rozumem<sup>21</sup>. Ostatecznie dla E. Stein definicja wiary jest bardzo prosta. Wiara nie jest rzeczą fantazji lecz intelektualnym ujęciem oraz wolitywnym uchwyceniem odwiecznej prawdy. Oczywiście zarówno zmysły, jak i sfera emocjonalno-uczuciowa mają swój udział w akcie wiary. Jednakże pozostanie na ich poziomie nie prowadziłoby do pełnego aktu wiary, który angażuje ostatecznie całego człowieka wraz z wszystkimi siłami jego ducha<sup>22</sup>.

Wobec takiego opisu wiary, poszukującej zrozumienia nasuwa się pytanie o materię poszukiwań rozumu, prowadzące do wiary.

<sup>20</sup> Por. E. Stein, List nr 85, w: ESGA 4, s. 153-154. („Gdy przeczytałem ostatnie zdania, zapytałam się, jak jest to możliwe, że człowiek z takim naukowym wykształceniem, który żąda wielkiej rzeczowości i bez dokładnego zbadania nie pozwoliłby sobie na osąd nawet na najmniejsze pytanie filozoficzne – komentuje jeden z najważniejszych problemów fraż, która przypomina styl jakiejś pokatnej gazetki. Chodzi mi o stwierdzenie 'wymyślony aparat dogmatyczny do opanowania mas'. Proszę nie odczytywać tego jako personalny zarzut. Pana zachowanie jest typowe dla intelektualistów, jeśli nie mają kościelnego wychowania, a ja osobiście przed paru laty też zachowałabym się podobnie. Proszę jednak pozwolić przy całej starej przyjaźni, że ten ogólny problem sformułuje wobec Pana jako problem sumienia. Ile czasu [od czasu lekcji religii w szkole] poświęcił Pan na studium katolickich dogmatów, ich teologicznego uzasadnienia i ich historycznego rozwoju? I czy postawił sobie Pan pytanie, w jaki w sposób można to wytłumaczyć, że tacy mężczyźni jak Augustyn, Anzelm z Canterbury, Bonawentura, Tomasz – nie patrząc na tysiące innych, których nazwiska niewtajemniczonym są obce, a którzy nie byli mniej mądry i są jak my oświeconymi ludźmi, że ci mężczyźni w lekceważonych dogmatach widzieli coś najwyższego, co jest dostępne dla ducha ludzkiego i co jako jedyne zasługuje, aby poświęcić mu swoje życie? Jakim prawem nazywa Pan wielkich nauczycieli i wielkich świętych Kościoła głupcami lub przebiegłymi oszustami? Człowiekowi wolno wypowiedzieć takie straszne podejrzenie, które jest zawarte w Pana słowach, tylko po najdokładniejszym zbadaniu wszystkich możliwych faktów”).

<sup>21</sup> Zob. E. Stein, List nr 215, w: ESGA 2, s. 228. („Jesteś, jak mi pokazują Twoje uwagi w Twoich ostatnich listach, bardzo niedoinformowana. [Kazanie nie należy do mszy św., jeśli jest głupie, to nie umniejsza ono wartości ofiary Mszy św.]. Poza tym duchowni często głoszą coś, co nie jest nauczaniem Kościoła. Aby to wszystko dobrze zrozumieć, należy gruntownie poznać naukę wiary, a specjalnie nauczanie Kościoła. Twoja żona jest na pewno wierząca, ale nie posiada wystarczającą wiedzę, aby wytłumaczyć Ci zagadnienie wiary”).

<sup>22</sup> Por. E. Stein, *Aufgabe der Frau als Führerin der Jugend zur Kirche*, w: ESGA 13, s. 215. („Wiara nie jest rzeczą fantazji i nie jest pobożnym uczuciem, lecz intelektualnym ujęciem [jeśli nie racjonalnym przeniknięciem] i wolitywnym ogarnięciem odwiecznej prawdy, jako pełna, uformowana wiara jest jednym z najgłębszych aktów osoby, w którym wszystkie jego siły stają się aktualne”).

## INTELLIGO UT CREDAM

Zgodnie z przyjętą kolejnością chciałbym najpierw rozpatrzeć refleksje Jana Pawła II na temat rozumu i celu jego działania. Papież określa człowieka jako poszukiwacza prawdy. Jest to jedno z podstawowych zadań rozumu ludzkiego, gdyż „człowiek to jedyna istota w całym widzialnym stworzonym świecie, która nie tylko zdolna jest wiedzieć, ale także zdaje sobie sprawę z tego, że wie, i dlatego pragnie poznać istotną prawdę tego, co postrzega (FR nr 25). Jak widać autorefleksja jest jedną z cech charakterystycznych tylko dla człowieka i jest podstawą do zdolności poszukiwawczej. Poza tym należy wspomnieć, że człowiek ma zdolność i pragnienie, aby jego poznanie było prawdziwe, chyba że jest pod wpływem ignorancji niepokonywalnej lub oszukuje samego siebie.

Poszukiwania prawdy dokonuje się nie tylko w sferze intelektualnej, ale ma ogromny wpływ na życie praktyczne człowieka. Tu łączy się element prawdy z dobrem. Jan Paweł II jako etyk zajmuje się często ukazywaniem prawdy o dobru człowieka, poświęcając jej jedną ze swoich najważniejszych encyklik *Veritatis splendor*. Poznanie prawdy o dobru człowieka jest wg Sokratesa konieczne do właściwego życia: „Nie chodzi o to, by żyć, lecz o to, by dobrze żyć”<sup>23</sup>. Czy to, jak dobrze żyć, może człowiek odnaleźć w sobie, czy też ostateczna odpowiedź o sens jego życia i przeznaczenie znajduje się poza nim. Papież odpowiada na to pytanie ukazując perspektywę transcendencji, bez niej nie ma ostatecznej prawdy o człowieku, bez niej nie można odkryć źródła prawdy i dobra<sup>24</sup>.

Jan Paweł II zwraca też uwagę na to, że współczesny człowiek przeżywa kryzys egzystencjalny także z tego powodu, że niejako „zabija” w sobie pragnienie poszukiwania prawdy. Przekłada się to następnie na wewnętrzne niezadowolenie, które mimo prób zagłuszenia lub zaspokojenia go, w sytuacjach ważnych egzystencjalnych wyborów staje się boleśnie aktualne<sup>25</sup>. W poszukiwaniu prawdy człowiek spotyka się z jej różnymi kategoriami. Najbardziej podstawowe i związane z codziennym życiem są prawdy pochodzące z osobistego doświadczenia lub badań eksperymentalnych. Ich zdolność przekonywania bazuje na bezpośrednim oglądzie, który poddany refleksji rozumowej staje się źródłem częściowej prawdy. Kolejną kategorią prawdy są prawdy filozoficzne, zawarte zarówno w traktatach naukowych będących owocem refleksji filozoficznej specjalistów z tej dziedziny, jak i w tzw. „filozofiiach życiowych”, rezultatach refleksji każdego człowieka, który stawia sobie podstawowe pytania filozoficzne. Trzecią kategorią są prawdy religijne oparte na różnych tradycjach religijnych, które stają się odpowiedzią na najbardziej podstawowe pytania. Porównując te trzy kategorie prawdy można zauważyć, że człowiek w każdej z nich choć dąży do osobistego poznania i przeświadczenia o ich słuszności, mimo wszystko jest zmuszony do wiary, że odkryte prawdy przez innych, do których nie ma osobistego dostępu poznawczego, są „prawdziwe”. W takim wypadku ważny jest autorytet, który staje się gwarantem ich prawdziwości. Jeśli więc potrafimy zaufać drugiemu człowiekowi, że ma rację, o ile większym gwarantem jest Bóg. Poza tym zaufanie jest wynikiem relacji międzyosobowych,

<sup>23</sup> Platon, *Gorgiasz*, Warszawa 1958, s. 56.

<sup>24</sup> FR nr 25: „Człowiek nie znajduje prawdziwych wartości zamykając się w sobie, ale otwierając się i poszukując ich także w wymiarach transcendentnych wobec siebie samego”.

<sup>25</sup> FR nr 29: „Pragnienie prawdy jest tak głęboko zakorzenione w sercu człowieka, że gdyby musiał się go wyrzec, prowadziłyby to do kryzysu egzystencjalnego”.

które w przypadku człowiek-Bóg skutkują możliwością odwołania się do absolutnego „pewnika” na co zresztą wskazuje intuicja człowieka, pomagająca rozumowi człowieka, aby nie zabrnął w ślepy zaułek<sup>26</sup>. Ostatecznie papież konkluduje, że istnieją dwa porządki poznania, które prowadzą do pełni prawdy. Pełnia prawdy jest przez niego rozumiana jako jedność prawdy, która jest gwarantowana przez fakt przyjęcia prawdy religijnej opartej na pewności poznania nadprzyrodzonego. Przykład wypowiedzi Galileusza potwierdza możliwość koegzystencji rozumu i wiary, aby w ten sposób zwrócić uwagę na istnienie twórcy wszelkiej prawdy: „Pismo Św. i przyroda pochodzą od Słowa Bożego. Pierwsze jako podyktowane przez Ducha Świętego, a ta druga jako wierna wykonawczyni nakazów Bożych”<sup>27</sup>.

Rzeczywistość istnienia dwóch porządków poznania prawdy nie jest obca myśli Edyty Stein. Relacja pomiędzy nimi jest relacją zależną w dwojaki sposób. Z jednej strony widzi Stein zależność materialną polegającą na tym, że wiara podaje nam prawdy, których nie można odkryć na innej drodze poznania. Jeśli więc filozofia mówi, że dąży do poznania całkowitej prawdy, to nie może ignorować prawd teologicznych jako prawd cząstkowych, gdyż przez te brakujące części może się wkraść błąd. Z drugiej strony dostrzegamy zależność formalną, która polega na tym, że poznanie poprzez wiarę jest najbardziej pewnym poznaniem. Jeśli filozofia dąży do takiej pewności, to nie może zrezygnować z pewności wiary. Dlatego religijne prawdy mają się stać dla filozofii ostatnim kryterium oceny<sup>28</sup>. Ale zanim to nastąpi rozum musi uznać granice, które można określić w dwojaki sposób: poprzez włączenie do tego procesu wiary lub też stwierdzenie, że rozum sam potrafi określić w autonomiczny sposób swoje granice poznawcze<sup>29</sup>. Poznanie na drodze rozumowej dokonuje się poprzez ogląd tzn. czytanie we wnętrzu rzeczy, które w procesie przygotowawczym jest poprzedzone jakimś działaniem rozumu. Wszystko to jest inspirowane poprzez istniejącą w człowieku intuicję, która ma swoje uzasadnienie zarówno filozoficzne (fenomenologiczne) jak i teologiczne (poprzez scholastykę). Henri Bergson, na którego powołuje się E. Stein definiuje intuicję jako połączenie duchowej zdolności przewidywania z siłą rozumu<sup>30</sup>.

Pojęcie intuicji nie jest też obce poznaniu na drodze wiary. Intuicja daje nam bowiem częściowy udział w pełnym poznaniu, o czym zapewnia scholastyka. W fenomenologicznym i scholastycznym rozumieniu intuicji można wyróżnić elementy wspólne. Wśród nich należy najpierw wyróżnić tezę, że każde poznanie rozpoczyna się od zmysłów. Jest to teza św. Tomasza, z którą nie zgadza się E. Husserl, w sensie, że fenomenolog nie potrzebuje żadnej doświadczalnej podstawy. Nie potrzebuje on aktualnego doświadczenia materialnej rzeczy. Może to być pewien rodzaj fantazji, ale musi on być klarowny. Dla jasności należy dodać, że

<sup>26</sup> Por. FR nr 29: „Nie uważa owej pierwotnej intuicji za bezużyteczną tylko dlatego, że nie osiągnął swojego celu; słusznie uznaje raczej, że nie udało mu się dotąd znaleźć właściwego rozwiązania”.

<sup>27</sup> FR nr 34, przypis nr 29.

<sup>28</sup> Zob. E. Stein, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino, Versuch einer Gegenüberstellung*, w: *Festschrift Edmund Husserl, zum 70. Geburtstag gewidmet*, Tübingen 1974, s. 315-338 zwł. 320.

<sup>29</sup> Zob. E. Stein, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino...*, s. 319.

<sup>30</sup> Por. E. Stein, List nr 41, w: *ESGA 4*, s. 93. („Ona jest stopieniem ślepego instynktu, mówiąc lepiej duchowej siły przewidywania i rozumu, która dziś jeszcze mało znana, ale może stać się siłą poznawczą przyszłości”).



i św. Tomasz nie zakładał w przypadku intuicji, że jest tu konieczne aktualne zewnętrzne postrzeganie<sup>31</sup>.

Drugim momentem wspólnym w opisie intuicji jest stwierdzenie, że każde ludzkie poznanie jest owocem intelektualnej obróbki materiału postrzeganego przez zmysły. Problemem jest tutaj że obydwaj zgadzają się na intelektualną obróbkę materiału poprzez intelekt, jednak czy te obróbkę rozumieją w identyczny sposób. Fenomenologia uważa że do poznania istoty rzeczy nie można dotrzeć poprzez indukcję czy dedukcję. Prawdziwa abstrakcja nie opiera się na tych metodach, jest ona bowiem z jednej odrzuceniem tego, co danej rzeczy dane jest w dowolny sposób, tzn. co może nawet nie istnieć, a dana rzecz bez tego pozostanie sobą, z drugiej strony jest to spojrzenie na to, co jest *ratio materialnej rzeczy* lub co jest jej idea. Podobnie myśli Tomasz, jeśli jego pojęcie *intellectus dividens* et *componens* nie uprościmy sprowadzając po prostu do indukcji i dedukcji. Wg niego intelekt czyta we wnętrzu rzeczy, a nie wyciąga wnioski z analizy zdań. To czytanie jest czymś identycznym, co E. Husserl nazywa intuicją. Takie więc jeśli proces myślenia zawiera w sobie to czytanie, a nie jest jak niektórzy racjoniści tylko procesem logicznym, to na pewno intuicja, czyli ogląd istoty nie jest z nim sprzeczne. Intuicja staje się wynikiem pracy intelektu<sup>32</sup>.

Trzecim elementem wspólnym jest ustalenie czy intuicja ma aktywny czy też pasywny charakter. Odpowiedź na to pytanie znajduje się zarówno u Tomasza, jak i E. Husserla, a mianowicie intuicja ma charakter pasywny. Jedną różnicę można zauważyć u Tomasza, gdzie pasywne czytanie we wnętrzu rzeczy poprzedza działanie *intellectus agens*. Jednakże najważniejsze jest intus legere (czytanie wewnątrz), które ma pasywny charakter. Fenomenologia też to potwierdza mówiąc, że działanie *ratio* nie może być konstruowaniem, jakąś kreatywnością rozumu<sup>33</sup>.

Dyskusja o różnicy pomiędzy fenomenologiczną intuicją a tradycyjną abstrakcją pokazuje, że trudno klócić się o to, która z tych metod jest prawdziwie filozoficzna. E. Stein definiuje intuicję jako poznanie, które prowadzi do wyodrębnienia z konkretnych przedmiotów ich ogólną strukturę<sup>34</sup>. Jednakże podkreśla ona, że w stosunku do metody fenomenologicznej Tomasz nie miał problemów natury formalnej, aby uzyskać pełnię poznania, gdyż oprócz naukowej metody posługiwał się pewnością i całkowitością poznania przez wiarę<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Zob. E. Stein, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino...*, s. 330.

<sup>32</sup> Zob. tamże, s. 331n.

<sup>33</sup> Zob. więcej na temat czynności poznawczych rozumu G. Chojnacki, *Czy intelektualiści są przewodnią siłą narodu? Edyty Stein analiza struktury społeczeństwa w wykładzie „Intelekt i intelektualiści”*, w: *Studia Paradyskie*, XV (2005), s. 17-30.

<sup>34</sup> Por. E. Stein, *Probleme der neueren Mädchenbildung*, w: ESGA 13, s. 156. („Fenomenologia określiła tę właściwą funkcję poznawczą jako intuicję lub ogląd istoty. Te pojęcia są jednak obciążone historycznie i dlatego przyczyniły się do powstania niektórych błędnych interpretacji. Myślę tu o zdolności poznawczej, która potrafi na konkretnych przedmiotach wydobyć ich ogólną strukturę: przez co mamy możliwość powiedzieć co jest rzeczą materialną, co rośliną, co zwierzęciem lub co kryje się pod tymi nazwami. To co tutaj nazywamy intuicją, ma ścisły związek z tym co tradycyjna filozofia nazywa abstrakcją. Gruntowna analiza fenomenologiczna intuicji i abstrakcji mogłaby pokazać, że nie ma sensu klócić się o to, którą z nich jest prawdziwą metodą filozoficzną”).

<sup>35</sup> Zob. E. Stein, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino...*, s. 322. („Filozof, który stoi na gruncie wiary, od samego początku ma absolutną pewność, którą potrzebuje, aby zbudować solidny gmach; inni muszą dopiero szukać takiego punktu wyjścia, a tym samym jest zrozumiałe, że w nowoczesnej filozofii podstawową dyscypliną musi być krytyka poznania i że głównie

## ZAKOŃCZENIE

Spoglądając na spuściznę myśli Jana Pawła II, szczególnie w jego encyklice *Fides et ratio* oraz na nieustanne poszukiwanie prawdy w pracy naukowej Edyty Stein, nasuwa się refleksja, że relacja pomiędzy wiarą i rozumem należy do jednych z ważniejszych zagadnień filozofii i teologii. Zwłaszcza pytanie o pewność metody poznawczej, aby na jej podstawie zdobyć prawdziwą wiedzę, jest aktualne w każdym okresie zmieniających się systemów naukowych.

W przypadku tych dwojga wielkich ludzi nauki zauważa się, że wyznają oni pogląd o zwrotnej relacji pomiędzy wiarą i rozumem. Im bardziej chce się uwierzyć, tym bardziej należy odnaleźć do tego rozumowe uzasadnienie. Im bardziej poznajemy rozumowo, tym bardziej musimy uwierzyć, aby w ten sposób otrzymać absolutną pewność poznania, gwarantowana nam przez Boga, źródło wszelkiej prawdy. Relacja pomiędzy wiarą i rozumem jest pełna twórczego napięcia, punkt wyjścia oraz metoda są w obydwu wypadkach różne od siebie, ale punkt dojścia jest jeden: absolutna prawda.

Pragnienie jej poszukiwania bazuje na autorefleksji, że człowiek ma świadomość poznawania wiedzy i dąży aby ta wiedza była prawdziwa. Żaden z ludzi nie jest stworzony do tego, aby siebie samego oszukiwać. Tylko prawda może dać człowiekowi ostateczne zadowolenie poznawcze, co wyraźnie konkluduje Jan Paweł II.

W przypadku metod jakimi posługuje się filozofia chrześcijańska i fenomenologia można odkryć, że zarówno metoda abstrakcji, jak i intuicja, czyli ogląd istoty, mają wiele cech wspólnych i obydwie są metodami naukowymi, które dążą do odkrycia istoty rzeczy. E. Stein podkreśla jednak, że ostatecznie droga prowadzi od wiary do oglądu, a nie odwrotnie, gdyż wiara ma absolutnego gwaranta prawdziwości wiedzy zdobytej na drodze Objawienia.

Dowartościowanie rozumu i filozofii, jakie nastąpiło w dokumencie papieskim o takiej randze oraz wnikliwa analiza działania rozumu ludzkiego w wielu dziełach. E. Stein wskazują na nieodzowność włączenia rozumu do wszelkich rozważań na temat prawdy, także religijnej. Co jednak przy całym uznaniu wobec rozumu należy zauważyć, że nie musi on respektować swoich granic. Poza granicami wiedzy nie dostępnej dla rozumu nie można metodologicznie stosować charakterystycznej dla niego metody, gdyż w ten sposób usurpuje on sobie prerogatywy poznawcze, które mu nie przysługują. Pozostaje więc krok, który wydaje się być w nieznanne, ale dzięki niemu otrzymujemy pewność wiary. Ryzyko kroku w stronę wiary jest większe w przypadku ludzi, którzy nie mają socjalizacji religijno-kościelnej. Choć mają oni w tym względzie trudności, to jednak one nie uprawniają ich do zbyt pochopnych osądów na temat poznania na drodze wiary, gdyż to świadczyłoby o ich często zawinionej ignorancji. Fenomenologiczne *epoché* (powstrzymanie się od osądu) wydaje się być w takim wypadku najlepszym rozwiązaniem.

Duch ludzki potrzebuje dwóch skrzydeł, potrzebnych do kontemplacji prawdy<sup>36</sup>. Niezależnie od wybranej drogi poznawczej punktem dojścia jest Bóg. „Jest mi obce

zmagania wielkich filozofów musiały być jej poświęcone. To samo przeżywał Husserl. Wychodząc od specjalnych pytań, był zmuszony krok po kroku cofać się, aby w ten sposób zapewnić sobie skonstruowanie absolutnie pewnej metody”).

<sup>36</sup> Por. FR Wstęp.

myślenie, że Boże miłosierdzie zamyka się w widocznych granicach Kościoła. Bóg jest prawdą. Kto szuka prawdy, szuka Boga, niezależnie od tego, czy jest to dla niego jasne czy też nie<sup>37</sup>.

GRZEGORZ CHOJNACKI  
Zielona Góra

#### ABSTRACT

*The relation between faith and reason is one of man's deepest existential concerns, as everyone seeks in some way to attain certainty about the meaning of one's life, based on the truth about oneself. John Paul II and Edith Stein are in the mainstream of this quest since both take up reflection on the human spirit which "rises on two wings" – faith and reason, in the attempt to know the truth, not partial but absolute, that takes into account the truth of particular sciences, philosophical truth and religious truth, so as to show the value of seeking the truth as such. Faith and reason start from different points of reference and use different methods of cognition, but they can enrich each other because these two distinct orders ultimately lead to a knowledge of God – the creator of all truth.*

### ZWALCZANIE TERRORYZMU WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Zakończenie zimnej wojny nie uwolniło ludzkości od wyzwań i zagrożeń w obszarze bezpieczeństwa międzynarodowego. Istniejące struktury i organizacje bezpieczeństwa międzynarodowego okazały się nieskuteczne, nie zapobiegły bowiem takim wydarzeniom jak 11 września 2001 r. Siła militarna, imponujący arsenał najpotężniejszych i najbardziej technologicznie zaawansowanych, inteligentnych broni, tak skutecznych w zwalczaniu zagrożenia zewnętrznego, nie były w stanie zapewnić bezpieczeństwa wewnętrznego<sup>1</sup>. 11 września 2001 r. okazał się punktem zwrotnym w postrzeganiu bezpieczeństwa narodowego. Konsekwencje tragicznych wydarzeń udowodniły, iż dotychczasowe przypuszczenia i „czarne” scenariusze nie są tylko projekcją osób, które starają się znaleźć wymagowanego wroga, czyhając na fundusze podatników państw wysoko rozwiniętych<sup>2</sup>. Społeczność międzynarodowa otrzymała widoczny sygnał, iż dostęp do broni nuklearnej, chemicznej, bakteriologicznej, radiologicznej oraz możliwość jej użycia w zamachach terrorystycznych stały się realnym zagrożeniem dla bezpieczeństwa<sup>3</sup>. Rzeczywistość zweryfikowała i potwierdziła w krytycznym momencie potrzebę zacieśnienia współpracy międzynarodowej

<sup>37</sup> E. Stein, List nr 542, w: ESGA 3, s. 300.

<sup>1</sup> J. Symonides, *Prawnomiędzynarodowe aspekty walki z międzynarodowym terroryzmem*, „Sprawy Międzynarodowe” 2001, nr 4, s. 23.

<sup>2</sup> J. Fox, *Religion and Terrorism in the World System*, w: *Transnational Terrorism in the World System Perspective*, pod red. R. Stemplowski, Warszawa 2002, s. 97.

<sup>3</sup> Y. Aleksander, M. S. Swetmen, *Siewcy śmierci Osama bin Laden i inni szefowie Al-Qaidy*, Warszawa 2001, s. 193 i n.