

1998.09.14
Ioannes Paulus PP.II

Fides et ratio

Do Biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem



VII. POTRZEBY I ZADANIA CHWILI OBECNEJ *Niezbywalne wymogi słowa Bożego*

80. W Piśmie Świętym znaleźć można cały zespół elementów, dostępnych bezpośrednio lub pośrednio, które pozwalają zbudować wizję człowieka i świata o znacznej wartości filozoficznej. Chrześcijanie stopniowo uświadomili sobie, jakie bogactwo kryje się na tych świętych stronicach. Ukazują one, że rzeczywistość, którą postrzegamy, nie jest absolutem: nie jest niestworzona i nie zrodziła się sama. Tylko Bóg jest Absolutem. Ze stronic Biblii wyłania się ponadto wizja człowieka jako imago Dei, która zawiera konkretne wskazania dotyczące jego istoty i wolności oraz nieśmiertelności jego ducha. Skoro świat stworzony nie jest samowystarczalny, to wszelkie złudne poczucie autonomii, ignorujące zasadniczą zależność każdego stworzenia w tym także człowieka od Boga, prowadzi do dramatów, które udaremniają tego stworzenia - w tym także człowieka

Także problem zła moralnego najtragiczniejszej formy zła zostaje podjęty w Biblii, która mówi nam, że jego źródła nie można znaleźć w jakiejś niedoskonałości związanej z materią, ale że jest ono raną zadaną przez człowieka wyrażającego w sposób nieuporządkowany swoją wolność. Słowo Boże stawia wreszcie pytanie o sens istnienia i udziela na nie odpowiedzi, kierując człowieka ku Jezusowi Chrystusowi, Wcielonemu Słowu Bożemu, które w pełni urzeczywistnia ludzką egzystencję. Lektura świętego tekstu pozwoliłaby dostrzec inne jeszcze aspekty, jednakże na pierwszy plan wysuwa się odrzucenie wszelkich form relatywizmu, materializmu i panteizmu.

Fundamentem tej "filozofii" zawartej w Biblii jest przekonanie, że życie ludzkie i świat mają sens i zmierzają ku pełni, która urzeczywistnia się w Chrystusie Jezusie. Wcielenie pozostanie zawsze centralną tajemnicą, do której należy się odwoływać, aby zrozumieć

zagadkę istnienia człowieka, świata stworzonego i samego Boga. Tajemnica ta stawia najtrudniejsze wyzwania przed filozofią, każe bowiem rozumowi przyswoić sobie logikę zdolną obalić mury, w których on sam mógłby się uwięzić. Tylko tutaj jednak sens istnienia osiąga swój szczyt. Zrozumiała staje się bowiem najgłębsza istota Boga i człowieka: w tajemnicy Wcielonego Słowa zostaje zachowana natura Boska i natura ludzka oraz autonomia każdej z nich, a zarazem ujawnia się relacja miłości, która jednoczy je ze sobą, oraz jedyna w swoim rodzaju więź, która unikając wymieszania natur ujmuje je we wzajemnym odniesieniu⁹⁷.

81. Można zauważyć, że jednym z najbardziej znamienych aspektów naszej obecnej kondycji jest "kryzys sensu". Powstało tak wiele perspektyw poznawczych, często o charakterze naukowym, z których można patrzeć na życie i świat, że mamy w rzeczywistości do czynienia z coraz powszechniejszym zjawiskiem fragmentaryzacji wiedzy. Właśnie to sprawia, że tak trudne, a często daremne jest poszukiwanie sensu. Co więcej i jest to zjawisko jeszcze bardziej dramatyczne w tym gąszczu informacji i faktów, wśród których żyjemy i które zdają się stanowić samą treść życia, wielu zastanawia się, czy ma jeszcze sens samo pytanie o sens. Wielość teorii, które prześcigają się w próbach rozwiązania tego problemu, a także różne wizje i interpretacje świata i ludzkiego życia pogłębiają tylko tę zasadniczą wątpliwość, która łatwo może stać się źródłem sceptycyzmu i obojętności albo też różnych form nihilizmu.

W konsekwencji duch ludzki zostaje często opanowany przez jakąś bliżej nie określoną formę myślenia, wiodącą go do jeszcze większego zamknięcia się w sobie, w granicach własnej immanencji, bez żadnego odniesienia do transcendencji. Filozofia, która nie stawiałaby pytania o sens istnienia, byłaby narażona na poważne niebezpieczeństwo, jakim jest sprowadzenie rozumu do funkcji czysto instrumentalnych oraz utrata wszelkiego autentycznego zamiłowania do poszukiwania prawdy.

Aby dobrze współbrzmieć ze słowem Bożym, filozofia musi przede wszystkim odzyskać wymiar mądrościowy jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia. Ten podstawowy wymóg jest w istocie bardzo potrzebnym bodźcem dla filozofii, gdyż każe jej przystosować się do własnej natury. Idąc tą drogą, filozofia stanie się bowiem nie tylko decydującym autorytetem krytycznym, który wskazuje różnym dyscyplinom wiedzy, jakie są ich podstawy i ograniczenia, ale także ostateczną instancją jednoczącą ludzką wiedzę i działanie przez to, że pod jej wpływem zmierzają one do jednego najwyższego celu i sensu. Ten wymiar mądrościowy jest dzisiaj tym bardziej nieodzowny, że ogromny wzrost technicznego potencjału ludzkości każe jej na nowo i z całą ostrością uświadomić sobie najwyższe wartości. Jeśli te środki techniczne nie będą podporządkowane jakiemuś celowi, który wychodzi poza logikę czystego utilitaryzmu, rychło mogą ujawnić swój charakter antyludzki, a nawet przekształcić się w potencjalne narzędzia zniszczenia rodzaju ludzkiego⁹⁸.

Słowo Boże objawia ostateczny cel człowieka i nadaje całościowy sens jego działaniu w świecie. Właśnie dlatego wzywa filozofię, by starała się znaleźć naturalny fundament tegoż sensu, którym jest religijność wpisana w naturę każdego człowieka. Filozofia, która podważałaby możliwość istnienia ostatecznego i całościowego sensu, byłaby nie tylko nieprzydatna, ale wręcz błędna.

82. Tej roli mądrościowej nie mogłaby ponadto odgrywać filozofia, która sama nie byłaby autentyczną i prawdziwą wiedzą, to znaczy taką, która interesuje się nie tylko szczegółowymi i relatywnymi aspektami rzeczywistości funkcjonalnymi, formalnymi lub praktycznymi ale także jej prawdą całkowitą i ostateczną, to znaczy samym bytem przedmiotu poznania. Dochodzimy tu zatem do drugiego postulatu: należy wykazać, że człowiek jest zdolny dojść do poznania prawdy; chodzi przy tym o poznanie, które dociera do prawdy obiektywnej poprzez *adaequatio rei et intellectus*, o której mówią Doktorzy Scholastyki⁹⁹. Ten wymóg, właściwy dla wiary, został jednoznacznie potwierdzony przez Sobór Watykański II: "Umysł bowiem nie jest zacieśniony do samych zjawisk, lecz może z prawdziwą pewnością ująć rzeczywistość poznawalną, mimo że w następstwie grzechu jest częściowo przyciemniony i osłabiony"¹⁰⁰.

Filozofia o charakterze zdecydowanie fenomenalistycznym czy relatywistycznym nie byłaby w stanie pomóc w poznawaniu bogactw zawartych w słowie Bożym. Pismo Święte bowiem zakłada zawsze, że człowiek, choć splamiał się nieuczciwością i kłamstwem, jest w stanie pojąć czystą i prostą prawdę. W świętych księgach, a zwłaszcza w Nowym Testamencie znaleźć można teksty i stwierdzenia dotyczące kwestii w ścisłym sensie ontologicznych. Natchnieni autorzy pragnęli bowiem zawrzeć w nich twierdzenia prawdziwe, to znaczy takie, które wyrażają obiektywną rzeczywistość. Nie można utrzymywać, że tradycja katolicka popełniła błąd, interpretując niektóre teksty św. Jana i św. Pawła jako twierdzenia dotyczące samego bytu Chrystusa. Teologia, gdy próbuje zrozumieć i wyjaśnić te stwierdzenia, potrzebuje zatem pomocy jakiejś filozofii, która nie zaprzecza, że możliwe jest poznanie obiektywnie prawdziwe, nawet jeśli zawsze można je nadal doskonalić. Wszystko, co tu powiedzieliśmy, dotyczy także osądów sumienia, co do których Pismo Święte zakłada, że mogą być obiektywnie prawdziwe¹⁰¹.

83. Z dwóch powyższych wymogów wynika trzeci: potrzebna jest filozofia o zasięgu prawdziwie metafizycznym, to znaczy umiejąca wyjść poza dane doświadczone, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego. Wymóg ten wpisany jest zarówno w poznanie o charakterze mądrościowym, jak i analitycznym; w szczególności zaś jest to wymóg typowy dla poznania dobra moralnego, którego ostatecznym fundamentem jest najwyższe Dobro, sam Bóg. Nie chcę tutaj mówić o metafizyce jako o konkretnej szkole lub określonym nurcie powstałym w przeszłości. Pragnę jedynie stwierdzić, że rzeczywistość i prawda wykraczają poza granice tego co faktyczne i empiryczne; chcę też wystąpić w obronie ludzkiej zdolności do poznania tego wymiaru transcendentnego i metafizycznego w sposób prawdziwy i pewny, choć niedoskonały i analogiczny. W tym sensie nie należy uważać metafizyki za alternatywę antropologii, jako że

to właśnie metafizyka pozwala uzasadnić pojęcie godności osoby, wskazując na jej naturę duchową. Problematyka osoby stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem, a tym samym z refleksją metafizyczną.

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. Wielkie wyzwanie, jakie stoi przed nami u kresu obecnego tysiąclecia, wyzwanie równie nieuniknione jak pilne, polega na przejściu od fenomenu do fundamentu. Nie można zatrzymać się na samym doświadczeniu; także wówczas gdy wyraża ono i ujawnia wewnętrzność człowieka i jego duchowość, refleksja racjonalna winna docierać do poziomu istoty duchowej i do fundamentu, który jest jej podłożem. A zatem refleksja filozoficzna, która wykluczałaby wszelkie otwarcie na metafizykę, byłaby zupełnie nieprzydatna do pełnienia funkcji pośredniczącej w zrozumieniu Objawienia.

Słowo Boże nieustannie odwołuje się do tego, co wykracza poza granice doświadczenia, a nawet ludzkiej myśli; ale ta "tajemnica" nie mogłaby zostać objawiona ani teologia nie mogłaby uczynić jej w pewien sposób zrozumiałą¹⁰², gdyby ludzkie poznanie było ograniczone wyłącznie do świata doświadczeń zmysłowych. Dlatego metafizyka odgrywa szczególnie ważną rolę w poszukiwaniach teologicznych. Teologia pozbawiona wymiaru metafizycznego nie potrafiłaby wyjść poza analizę doświadczenia religijnego, a intellectus fidei nie mógłby z jej pomocą poprawnie wyrazić uniwersalnej i transcendentnej wartości prawdy objawionej.

Kładę tak wielki nacisk na element metafizyczny, gdyż jestem przekonany, że tylko tą drogą można przezwyciężyć kryzys, jaki dotyka dziś wielkie obszary filozofii, a w ten sposób skorygować pewne błędne postawy rozpowszechnione w naszym społeczeństwie.

84. Potrzeba autorytetu metafizyki staje się jeszcze bardziej oczywista, jeśli weźmiemy pod uwagę współczesny rozwój nauk hermeneutycznych i różnych form analizy językowej. Rezultaty tych poszukiwań mogą być bardzo przydatne dla rozumienia wiary, ujawniają bowiem strukturę naszego myślenia i mowy oraz sens zawarty w języku. Jednakże niektórzy przedstawiciele tych nauk skłonni są ograniczać swoje poszukiwania jedynie do pytania, w jaki sposób człowiek rozumie i wyraża rzeczywistość, nie próbują natomiast ustalić, czy rozum jest w stanie odkryć jej istotę. Czyż nie należy dostrzec w tej postawie jeszcze jednego przejawu współczesnego kryzysu zaufania do zdolności rozumu? Kiedy zaś pod wpływem apriorycznych założeń nauki stwierdzenia te próbują przesłonić treści wiary lub podważyć ich uniwersalną prawdziwość, nie tylko okazują lekceważenie rozumowi, ale same uznają własną bezradność. Wiara bowiem zakłada jednoznacznie, że ludzki język potrafi wyrazić w sposób uniwersalny choć w kategoriach analogicznych, ale przez to nie mniej doniosłych rzeczywistość Boską i transcendentną¹⁰³. Gdyby tak nie było, słowo Boże które jest przecież słowem Boga wyrażonym w ludzkim języku nie mogłoby przekazać żadnej wiedzy o Bogu. Próby zrozumienia tego słowa nie mogą bez końca odsyłać nas od interpretacji do

interpretacji, nie pozwalając nam dotrzeć do żadnego prawdziwego stwierdzenia; w przeciwnym razie nie byłoby możliwe Boże Objawienie, a jedynie wyrażanie ludzkich przekonań dotyczących Boga oraz Jego zamysłów wobec nas.

85. Zdaję sobie sprawę, że te wymogi, stawiane filozofii przez słowo Boże, mogą się wydawać trudne dla wielu osób, które bezpośrednio zaangażowane są w prace badawcze w dziedzinie filozofii współczesnej. Właśnie dlatego pragnę wyrazić tutaj głębokie przekonanie opierając się na tym, czego nauczali konsekwentnie papieże ostatnich pokoleń i co potwierdził także Sobór Watykański II że człowiek jest w stanie wypracować sobie jednolitą i organiczną koncepcję poznania. Jest to jedno z zadań, jakie myśl chrześcijańska będzie musiała podejmować w nadchodzącym trzecim tysiącleciu ery chrześcijańskiej. Wycinkowość wiedzy wiąże się z częściową wizją prawdy i prowadzi do fragmentaryzacji sensu, a przez to uniemożliwia współczesnemu człowiekowi osiągnięcie wewnętrznej jedności. Czyż Kościół mógłby pozostać na to obojętny? Sama Ewangelia nakłada na jego Pasterzy zadanie szerzenia wizji mądrościowej i dlatego nie mogą oni uchylić się od tego obowiązku.

Jestem przekonany, że filozofowie próbujący dziś podjąć zadania, jakie słowo Boże stawia przed ludzką myślą, powinni oprzeć swoją refleksję na powyższych postulatach i nawiązywać konsekwentnie do wielkiej tradycji zainicjowanej przez starożytnych, kontynuowanej przez Ojców Kościoła oraz mistrzów scholastyki i obejmującej także fundamentalne zdobycze myśli nowożytnej i współczesnej. Filozof, który będzie umiał czerpać z tej tradycji i znajdować w niej inspirację, z pewnością okaże się wierny wymogom autonomii myśli filozoficznej.

Dlatego też jest szczególnie ważne w obecnej sytuacji, aby niektórzy filozofowie stali się promotorami ponownego odkrycia decydującej roli tradycji w kształtowaniu poprawnej formy poznania. Nawiązywanie do tradycji nie jest bowiem tylko wspomnianiem przeszłości; raczej wyraża ono uznanie wartości dziedzictwa kulturowego, należącego do wszystkich ludzi. Można by wręcz powiedzieć, że to my należymy do tradycji i nie mamy prawa samowolnie nią rozporządzać. Właśnie to zakorzenienie w tradycji pozwala nam dziś sformułować myśl oryginalną, nową i otwierającą perspektywy na przyszłość. Zasada więzi z tradycją w jeszcze większym stopniu dotyczy teologii. Nie tylko dlatego, że jej pierwotnym źródłem jest żywa Tradycja Kościoła¹⁰⁴, ale także dlatego, że ten właśnie fakt każe jej na nowo przyswoić sobie zarówno głęboką tradycję teologiczną, która odegrała tak doniosłą rolę w poprzednich epokach, jak i nieprzemijającą tradycję tej filozofii, która dzięki swej rzeczywistej mądrości zdołała przekroczyć granice przestrzeni i czasu.

86. Nacisk kładziony na potrzebę zachowania ścisłej ciągłości między współczesną refleksją filozoficzną a myślą wypracowaną przez tradycję chrześcijańską ma zażegnać niebezpieczeństwo, jakie kryje się w niektórych nurtach myślowych, dzisiaj szczególnie rozpowszechnionych. Uważam, że warto je omówić choćby pokrótce, aby zwrócić uwagę na zawarte w nich błędy i wynikające stąd zagrożenia dla filozofii.

Pierwszy z tych nurtów określany jest mianem eklektyzmu, który to termin oznacza postawę kogoś, kto w swoich poszukiwaniach, w nauczaniu i w argumentacji, także w sferze teologii, ma zwyczaj posługiwać się izolowanymi ideami zaczerpniętymi z różnych filozofii, nie bacząc ani na ich spójność i systematyczne powiązanie, ani na ich kontekst historyczny. W ten sposób pozbawia się możliwości odróżnienia części prawdy zawartej w danej myśli od tego, co może w niej być błędne lub chybione. Pewną skrajną postać eklektyzmu można dostrzec także w retorycznym nadużywaniu terminów filozoficznych, do jakiego uciekają się czasem niektórzy teolodzy. Tego rodzaju praktyka nie pomaga w poszukiwaniu prawdy i nie kształtuje nawyku myślenia zarówno teologicznego, jak i filozoficznego opartego na poważnej i naukowej argumentacji. Systematyczne i głębokie studium doktryn filozoficznych, właściwego im języka oraz kontekstu, w jakim powstały, pomaga uniknąć zagrożeń eklektyzmu i pozwala poprawnie je wykorzystać w argumentacji teologicznej.

87. Eklektyzm jest błędem metodologicznym, ale może także zawierać w sobie ukryte tezy historyzmu. Aby zrozumieć poprawnie jakąś doktrynę powstałą w przeszłości, trzeba ją osadzić we właściwym kontekście historycznym i kulturowym. Natomiast zasadniczą cechą historyzmu jest to, że uznaje on wybraną filozofię za prawdziwą, jeśli odpowiada ona wymogom danej epoki i spełnia wyznaczone jej zadanie historyczne. Podważa się w ten sposób przynajmniej pośrednio trwałą wartość prawdy. To co jest prawdziwe w jednej epoce twierdzi historysta może nie być prawdziwe w innej. W konsekwencji historia myśli staje się dla niego jedynie zbiorem zabytków, z którego może czerpać przykłady dawnych poglądów, dzisiaj już w znacznej mierze przestarzałych i pozbawionych wszelkiego znaczenia dla teraźniejszości. W rzeczywistości należy przyjąć, że nawet jeśli sama formuła jest w pewien sposób związana z określoną epoką i kulturą, zawsze można dostrzec i rozpoznać prawdę lub błąd w niej zawarte, niezależnie od dystansu czasowego i przestrzennego.

W refleksji teologicznej historyzm przejawia się zwykle w postaci swego rodzaju "modernizmu". Pod wpływem słusznej skądinąd troski o aktualność refleksji teologicznej i jej przystępność dla współczesnego człowieka, teolodzy skłonni są posługiwać się wyłącznie najnowszymi formułami zaczerpniętymi z żargonu filozoficznego, nie zachowując wobec nich odpowiednio krytycznej postawy, jaką w świetle tradycji należałoby przyjąć. Ta forma modernizmu mylnie utożsamia aktualność z prawdą i dlatego nie jest w stanie spełnić wymogów prawdy, jakim powinna sprostać teologia.

88. Kolejnym niebezpieczeństwem, jakie należy rozważyć, jest scjentyzm. Ta koncepcja filozoficzna nie uznaje wartości innych form poznania niż formy właściwe dla nauk ścisłych, spychając do sfery wytworów wyobraźni zarówno poznanie religijne i teologiczne, jak i wiedzę z dziedziny etyki i estetyki. W przeszłości tę samą ideę głosił pozytywizm i neopozytywizm, według których twierdzenia o charakterze metafizycznym są pozbawione sensu. Krytyka epistemologiczna wykazała bezpodstawność tego poglądu, teraz jednak odrodził się on w nowej postaci scjentyzmu. Sprowadza on wartości do poziomu zwykłych wytworów uczucia i odsuwa na bok pojęcie bytu, pozostawiając miejsce tylko i wyłącznie dla tego, co należy do sfery faktów. W tym ujęciu nauka, korzystając z postępu techniki,

przygotowuje się do zdominowania wszystkich aspektów ludzkiego życia. Niezaprzeczalne osiągnięcia nauki i współczesnej techniki przyczyniły się do rozpowszechnienia mentalności scjentyistycznej. Jej oddziaływanie wydaje się niczym nie ograniczone, gdy widzimy, jak przeniknęła ona do wielu różnych kultur, wywołując w nich radykalne przemiany.

Trzeba niestety stwierdzić, że scjentyzm zalicza wszystko, co dotyczy pytania o sens życia, do sfery irracjonalnej lub do domeny wyobraźni. Trudno też pogodzić się ze stosunkiem tego nurtu myślowego do innych wielkich zagadnień filozofii, które albo całkowicie ignoruje, albo też poddaje analizie opartej na powierzchownych analogiach, pozbawionych racjonalnych podstaw. Prowadzi to do zubożenia ludzkiej refleksji przez usunięcie z jej zasięgu owych fundamentalnych pytań, które animal rationale od początku swego życia na ziemi nieustannie sobie zadawał. Uporawszy się w ten sposób z krytyką opartą na wartościowaniu etycznym, mentalność scjentyistyczna zdołała wpoić wielu ludziom pogląd, iż wszystko to, co technicznie wykonalne, staje się tym samym także dopuszczalne moralnie.

89. Źródłem nie mniejszych zagrożeń jest pragmatyzm sposób myślenia tych, którzy dokonując wyborów nie widzą potrzeby odwołania się do refleksji teoretycznej ani do ocen opartych na zasadach etycznych. Ten nurt myślowy ma doniosłe konsekwencje praktyczne. W szczególności doprowadził do ukształtowania się pewnej koncepcji demokracji, w której nie ma miejsca na jakiegokolwiek odniesienie do zasad o charakterze aksjologicznym, a więc niezmiennych: o dopuszczalności lub niedopuszczalności określonego postępowania decyduje tu głosowanie większość- sposób¹⁰⁵. Konsekwencje takiego założenia są oczywiste: 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.

90. Poglądy omówione do tej pory prowadzą z kolei do koncepcji ogólniejszej, wyznaczającej dziś jak się zdaje wspólny horyzont wielu filozofii, które straciły wrażliwość na zagadnienia bytu. Mam na myśli wizję nihilistyczną, która jest jednocześnie odrzuceniem wszelkich fundamentów i negacją - jak się Nihilizm nie tylko pozostaje w sprzeczności z wymogami i z treścią słowa Bożego, ale przede wszystkim jest zaprzeczeniem człowieczeństwa człowieka i samej jego tożsamości. Nie wolno bowiem zapominać, że usunięcie w cień zagadnień bytu prowadzi nieuchronnie do utraty kontaktu z obiektywną prawdą, a w konsekwencji z fundamentem, na którym opiera się ludzka godność. W ten sposób stwarza się możliwość wymazania z oblicza człowieka tych cech, które ujawniają jego podobieństwo do Boga, aby stopniowo wzbudzić w nim destrukcyjną wolę mocy albo pogrążyć go w rozpacz osamotnienia. Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną¹⁰⁶.

91. Komentując wymienione wyżej nurty myślowe, nie próbowałem przedstawić pełnego obrazu obecnej sytuacji filozofii: trudno zresztą byłoby ująć ją w ramy jakiejś jednolitej wizji. Muszę podkreślić, że w rzeczywistości w wielu dziedzinach zasoby wiedzy i mądrości znacznie się wzbogaciły. Wystarczy tu wymienić logikę, filozofię języka, epistemologię, filozofię przyrody, antropologię, pogłębioną analizę poznania poprzez uczucia, egzystencjalne ujęcie zagadnienia wolności. Z drugiej strony, szeroka akceptacja zasady immanencji, stanowiącej centralny element roszczeń racjonalistycznych, wzbudziła już w ubiegłym stuleciu falę reakcji, które doprowadziły do radykalnego podważenia postulatów uważanych za nienaruszalne. Powstały w ten sposób nurty irracjonalistyczne, natomiast analiza krytyczna wykazała daremność dążeń do absolutnego samouzasadnienia rozumu.

Nasza epoka została określona przez niektórych myślicieli mianem "epoki postmodernizmu". Termin ten, stosowany często w bardzo różnych kontekstach, wskazuje na pojawienie się całego zespołu nowych czynników, których oddziaływanie jest tak rozległe i silne, że zdołało wywołać istotne i trwałe przemiany. Pierwotnie posługiwano się tym określeniem w odniesieniu do zjawisk natury estetycznej, społecznej czy technologicznej. Później znalazło ono zastosowanie w sferze filozofii, zachowując jednak pewną dwuznaczność, zarówno dlatego że ocena tego co "postmodernistyczne" jest czasem pozytywna, a czasem negatywna, jak i dlatego że nie istnieje powszechnie przyjęte rozwiązanie trudnego problemu granic między kolejnymi epokami historycznymi. Jedno wszakże nie ulega wątpliwości: nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu zasługują na uwagę. Niektóre z nich głoszą bowiem, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności. Wielu autorów, dokonując niszczycielskiej krytyki wszelkich pewników, zapomina o niezbędnych rozróżnieniach i podważa nawet pewniki wiary.

Nihilizm ten znajduje swego rodzaju potwierdzenie w straszliwym doświadczeniu zła, jakie dotknęło naszą epokę. W obliczu tragizmu tego doświadczenia załamał się racjonalistyczny optymizm, który odczytywał historię jako zwycięski pochód rozumu, źródła szczęścia i wolności; w konsekwencji jednym z największych zagrożeń jest dzisiaj, u kresu stulecia, pokusa rozpacz.

Pozostaje jednak prawdą, że nadal istnieje pewnego rodzaju mentalność pozytywistyczna, która nie wyzbyła się złudzenia, iż dzięki zdobyczom nauki i techniki człowiek może niczym demiurg zapewnić sobie całkowitą kontrolę nad swoim losem.

97. *Por. Sobór Chalcedoński, Symbolum, Definitio: DS 302.*

98. *Por. Jan Paweł II, Enc. Redemptor hominis (4 marca 1979), 15: AAS 71 (1979), 286-289.*

99. Por. na przykład Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, 16, 1; Św. Bonawentura, *Coll. in Hex.*, 3, 8, 1.

100. *Konst. duszpast. o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, 15.

101. Por. Jan Paweł II, *Enc. Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993), 57-61: AAS 85 (1993), 1179-1182.

102. Por. Sobór Wat. I, *Konst. dogm. o wierze katolickiej Dei Filius*, rozdz. IV: DS 3016.

103. Por. Sobór Laterański IV, *De errore abbatis Ioachim*, II: DS 806.

104. Por. Sobór Wat. II, *Konst. dogm. o Objawieniu Bożym Dei verbum*, 24; *Dekr. o formacji kapłańskiej Optatam totius*, 16.

105. Por. Jan Paweł II, *Enc. Evangelium vitae* (25 marca 1995), 69: AAS 87 (1995), 481.

106. *W ten sposób pisałem w mojej pierwszej Encyklice, komentując słowa Ewangelii św. Jana: "poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (8, 32) (...). W słowach tych zawiera się podstawowe wymaganie i przestroga zarazem. Jest to wymaganie rzetelnego stosunku do prawdy jako warunek prawdziwej wolności. Jest to równocześnie przestroga przed jakąkolwiek pozorną wolnością, przed wolnością rozumianą powierzchownie, jednostronnie, bez wnikięcia w całą prawdę o człowieku i o świecie. Chrystus przeto również i dziś, po dwóch tysiącach lat, staje wśród nas jako Ten, który przynosi człowiekowi wolność opartą na prawdzie, który człowieka wyzwala od tego, co tę wolność ogranicza, pomniejsza, łamie u samego niejako korzenia, w duszy człowieka, w jego sercu, w jego sumieniu". *Redemptor hominis* (4 marca 1979), 12: AAS 71 (1979), 280-281.*