



PIERWODRUK: Forum teologiczne 12 (2011) s. 7-21. Tutaj w wersji nieco poszerzonej.

© Jacek Salij

JAKIEJ FILOZOFII POTRZEBUJE TEOLOGIA?

Wstępne wyjaśnienie, czym jest teologia

Wyjaśnijmy na początku oba istotne w powyższym pytaniu pojęcia. Będziemy tu mówić o teologii chrześcijańskiej, przede wszystkim katolickiej. Otóż teologia „jest to świadomie podjęty przez osobę wierzącą wysiłek słuchania autentycznego, historycznie ogłoszonego słowa objawienia Bożego”¹.

Celowo przedstawiam tu teologię nie tyle jako owoc refleksji nad Bożym objawieniem, ale raczej jako dokonywanie tej refleksji, gdyż umożliwi to mocniejsze podkreślenie trzech następujących jej wymiarów:

1. Uprawianie teologii jest to praca rozumu człowieka wierzącego nad treścią wyznawanej przez niego wiary. Otóż rozum może być do tej pracy przygotowany lepiej lub gorzej, może się nawet zdarzyć, że jest do niej przygotowany fatalnie źle. Rzecz jasna, zarówno dobro wiary, jak godność rozumu ludzkiego domaga się tego, żeby refleksja nad wiarą dokonywała się możliwie jak najporządniej.
2. Nie jest teologią – w każdym razie nie jest teologią w całym tego słowa znaczeniu – taka refleksja nad treścią wiary, która dokonywana jest poza wiarą. Skoro zaś autentyczna refleksja teologiczna dokonywana jest w wierze, jej celem jest nie tylko coraz lepsze zrozumienie doktrynalnej treści wiary. Głębszym celem wszystkich aktów wiary, a zatem

¹ Karl Rahner – Herbert Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987 s.466.

również głębszym celem uprawiania teologii, jest coraz większe poznanie samego Boga, ostatecznie zaś – poznanie Go twarzą w twarz. W genialnym skrócie wyraził to św. Tomasz z Akwinu: *Kresem aktu wiary nie jest zdanie ją wyrażające, ale rzeczywistość, na którą ono wskazuje*². Otóż osobę – a coś dopiero osobowego Boga! – głębiej można poznać dopiero w miłości. Najprostszym sposobem okazywania miłości Bogu jest wierność Jego przykazaniom, korzystanie z sakramentów, modlitwa, cierpliwe znoszenie przeciwności, itd. Teolog powinien tego wszystkiego pilnować nie tylko ze względu na elementarną przyzwoitość, ale również dlatego, że autentyczne życie wiarą jest warunkiem rzetelnego uprawiania teologii. Ten wymiar teologii św. Piotr Damiani wyraził w znanym obrazie, że teologię należy uprawiać na kolanach.

3. Jeśli wiara jest naszym „tak” dla dającego się nam Boga i jeśli teologia jest to wsłuchiwanie się w to Boże dawanie się człowiekowi, to autentyczna teologia możliwa jest tylko w Kościele i dla Kościoła. Przecież właśnie Kościołowi Boże Objawienie zostało powierzone – rzecz jasna, dla dobra całej ludzkości. Toteż niewątpliwie nie jest teologią takie zajmowanie się Bożym Objawieniem, które polega na jego przeinaczaniu i uniezależnianiu go od Kościoła. I tak np. nie byli teologami, tylko antyteologami ci, którzy przeczyli prawdzie, iż „Jezus Chrystus przyszedł w ciele ludzkim” (2 J 7; por. 1 J 4,2), ani „Hymenajos i Filetos, którzy odpadli od prawdy, mówiąc, że zmartwychwstanie już nastąpiło” (2 Tm 2,18). Przy okazji zwróćmy uwagę na to, że prawda objawiona jest dostatecznie niezgłębiona, ażeby postulat zgodności teologa z wiarą Kościoła w żaden sposób nie naruszał jego osobowej niepowtarzalności ani nie utrudniał żadnemu z katolickich teologów uprawiania teologii naprawdę oryginalnej.

Pułapka postawy antyfilozoficznej

Czym natomiast jest filozofia? Przypomnijmy, jak doszło do tego, że ludzie zaczęli się filozofią zajmować. Mądrość, czyli rozumienie świata oraz samego siebie, jest poniekąd naturalną ludzką potrzebą – chciałoby się ją mieć samemu, albo przynajmniej móc ją podziwiać u kogoś innego. Otóż Pitagoras, jeden z pierwszych mędrców greckich, zdecydowanie sprzeciwiał się temu, żeby nazywano go mędrce. Nie jestem mędrce (*sophos*) – mówił – jestem zaledwie kimś przyjaznym mądrości (*philosophos*), kimś spragnionym mądrości, kimś jej poszukującym.

Te dwie cechy charakteryzują większość filozofii, jakie w ciągu wieków były i są uprawiane – niezależnie od tego, jak głęboko się one różnią między sobą wzajemnie: że filozofia jest to poznanie

² „Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem” (*Suma teologiczna*, 2-2 q. 1 a. 2 ad 2).

całościowe, próbujące ogarnąć całość tego, co ludzkim władzom poznawczym dostępne. Oraz cecha druga: że jest to poznanie wciąż niedokończone, wciąż czekające na jakieś uzupełnienie lub pogłębienie, na jakąś korektę, a nawet na zakwestionowanie. Tak rozumieli filozofię zarówno Platon jak Arystoteles, zarówno sceptycy jak stoicy, zarówno Kant jak Husserl, zarówno Whitehead jak Wittgenstein.

Ogromny rozwój nauk szczegółowych, jaki miał miejsce w ciągu ostatnich trzech stuleci, oraz idący w ślad za tym bezprecedensowy rozwój techniki doprowadził jednak – żeby to wyrazić skrótowo – do instrumentalizacji ludzkiego rozumu i poniekąd do zapomnienia o tym, że jego podstawową zdolnością i zadaniem jest kontemplacja prawdy oraz poszukiwanie ostatecznych wymiarów świata i człowieka. Wskutek tego – jak trafnie zauważa Jan Paweł II – filozofia „straciła status uniwersalnej mądrości i wiedzy, aby stać się stopniowo tylko jedną z wielu dziedzin ludzkiego poznania; pod pewnymi względami została wręcz sprowadzona do roli zupełnie drugoplanowej. Inne formy racjonalnego poznania zdobywały w tym samym czasie coraz większe znaczenie, podkreślając jeszcze bardziej marginesowy charakter wiedzy filozoficznej”³.

Ta degradacja filozofii, tak jakby była ona tylko jedną z nauk szczegółowych, ale również wzrastające skomplikowanie podejmowanej przez nią problematyki i hermetyczność jej języka, istotnie przyczyniły się do tego, że wśród teologów współczesnych zainteresowanie filozofią znacząco zmalało. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, w instrukcji z 20 stycznia 1972 r. na temat nauczania filozofii w seminariach duchownych, podaje jeszcze trzecią przyczynę dystansowania się współczesnych teologów wobec filozofii: „Czasem nawet teologowie uważają filozofię za bezużyteczną i w konsekwencji szkodliwą dla formacji kapłańskiej. Uważają oni, że czystość orędzia ewangelicznego została w ciągu historii narażona na szkodę przez wprowadzenie do nauk świętych spekulacji greckiej; myślą, że filozofia scholastyczna przeładowała teologię spekulatywną wielką liczbą fałszywych problemów. Są więc zdania, że nauki teologiczne winny być uprawiane wyłącznie przy użyciu metody historycznej”⁴.

³ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 47. Odtąd: FR.

⁴ Pismo Kongregacji Nauczania Katolickiego na temat nauczania filozofii w seminariach, tłum. Stanisław Czerwik, w: Edward Szafrowski, *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, Warszawa 1974 t. 5 z. 2 s. 75. Odtąd: KWK.

W cytowanej przed chwilą instrukcji wymienione trzy przyczyny wzrastającej nieufności teologów wobec filozofii uznaje się za realne, zarazem jednak za zdecydowanie nieusprawiedliwiające tej nieufności. Jeśli idzie o zarzut sformułowany w powyższym cytacie, owszem – odpowiada się w instrukcji – jeszcze niedawno zajmowano się przesadnie teologią spekulatywną, zaniedbując studia biblijne i patrystyczne, „jednak obecnie, gdy w naukach biblijnych oraz w innych działach teologii pozytywnej została osiągnięta właściwa równowaga i dokonał się znaczny postęp, jest rzeczą możliwą i konieczną, aby uzupełnić i zakończyć tę pracę historyczną przez rozumową refleksję na temat danych objawienia” (KWK s. 85-86).

Jeśli hasło zrezygnowania z filozofii i ograniczenia się do samych wyłącznie danych Objawienia jest atrakcyjne⁵, to warto jednak zauważyć, że jest to atrakcyjność demagogiczna. Przecież wszelkie ludzkie myślenie jest zanurzone w jakiejś filozofii. Dotyczy to również Pisma Świętego, dzieł Ojców Kościoła oraz dokumentów Magisterium. Dotyczy to również wypowiedzi tych chrześcijańskich pisarzy, którzy wzywali do odrzucenia filozofii z nauczania wiary. Dość przypomnieć, jak często Kościół musiał bronić się przed herezjami, które wyrastały z różnych błędnych filozofii⁶.

Innymi słowy: Jeżeli jakiś teolog lub głosiciel wiary postanawia odciąć się od wszelkiej filozofii, wówczas to tylko osiągnie, że nie będzie już świadom tej filozofii, w jakiej jego aktywność teologiczna jest zanurzona (co będzie groźne zwłaszcza w przypadku, kiedy będzie to filozofia błędna i z wiarą niezgodna). O niebezpieczeństwie tym Jan Paweł II tak pisał: „Na przykład w niektórych współczesnych nurtach teologicznych dochodzi znów do głosu pewien racjonalizm, zwłaszcza wówczas gdy twierdzenia, które zostały uznane za filozoficznie uzasadnione, są traktowane jako wiążące dla badań teologicznych. Zdarza się to przede wszystkim w przypadkach, gdy teolog nie mający należytej kompetencji filozoficznej ulega bezkrytycznie wpływowi twierdzeń, które weszły już

⁵ Należy jednak skorygować popularną tezę, jakoby zwolennikami takiej tezy byli w starożytnym Kościele Tacjan oraz Tertulian. Jeżeli ci starochrześcijańscy pisarze niekiedy rozstawiali po kątach nawet Platona i Arystotelesa, to jednak nie rozum krytykowali, ale czynili to w przeświadczeniu, że upominają się o prawa rozumowi należne, a przez pogańskich filozofów, ich zdaniem, lekceważone. Tezę tę rzetelnie udowadnia Dariusz Karłowicz, *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Warszawa 2005. W książce pokazano m.in. jednoznaczne wypowiedzi Tertuliana w obronie ludzkiego rozumu, gruntownie niezgodne z obowiązującym stereotypem tego pisarza jako skrajnego irracjonalisty.

⁶ Przykładową listę takich herezji podaje FR 52.

do języka potocznego i do kultury masowej, ale pozbawione są wystarczających podstaw racjonalnych” (FR 55).

Taki teolog staje się wówczas – może bezwiednie, jednak nie bez winy – współsprawcą dechrystianizacji świata, w którym Opatrzność Boża go umieściła. W jakimś sensie również o nim mówił Zbawiciel, przedstawiając postawę najemnika, który „widząc nadchodzącego wilka, opuszcza owce i ucieka, a wilk je porywa i rozprasza” (J 10,12).

Zdolność rozumu naturalnego do poszukiwań ostatecznych

Ten jedyny raz, kiedy w Piśmie Świętym pojawia się wyraz „filozofia”, ma on zabarwienie jednoznacznie negatywne: „Baczenie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie” (Kol 2,8). Jak widzimy, chodzi tu jednak o filozofię gnostycką, która zamiast szukać prawdy karmiła się różnymi mitami, np. mitami o walce świata duchowego z mocami ciemności i materii.

Filozofia autentyczna, czyli dążność do ogarnięcia rozumem ostatecznych horyzontów świata, w którym żyjemy, jest przez Pismo Święte przedstawiana z aprobatą i oceniana wysoko. Nigdy dość podkreślania, że biblicyzm, czyli traktowanie Pisma Świętego jako jedynego i wykluczającego wszystkie inne źródła prawdy Bożej, jest niezgodny z Biblią nie tylko dlatego, że odrzuca świętą Tradycję (por. 1 Kor 11,2; 2 Tes 2,15), ale również dlatego, że odmawia naszemu rozumowi zdolności bycia realnym narzędziem w naszych poszukiwaniach ostatecznych.

Otóż tę zdolność Biblia zdecydowanie rozumowi przyznaje. Przypomnijmy najbardziej znaną biblijną wypowiedź na ten temat: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1,20). „Bo z wielkości i piękna stworzeń – pisał wcześniej autor Księgi Mądrości – poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13,5). Krótko mówiąc, biblicyzm nie wytrzymuje konfrontacji z świadectwem Biblii, która mocno podkreśla zarówno znaczenie Tradycji, jak godność ludzkiego rozumu naturalnego.

Trzeba jeszcze zauważyć, że w obu wypowiedziach, z których zaczerpnięte są powyższe teksty, mówi się o tym, że wskutek naszych grzechów naturalna zdolność rozpoznania Boga może ulec osłabieniu i wypaczeniu, ale przecież nawet grzech nie niszczy jej zupełnie. W roku 1870, Sobór Watykański I przypomniał autorytatywnie, że również w naszej obecnej sytuacji grzeszników „Boga,

początek i cel wszystkich rzeczy, na pewno można poznać z rzeczy stworzonych naturalnym światłem rozumu ludzkiego”⁷.

Na wszelki wypadek przypomnijmy, że zawartość powyższego cytatu stanowi uchwalony wówczas dogmat wiary, a miarą ważności tego dogmatu w świadomości Ojców tamtego soboru jest fakt, że w tej samej soborowej konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej umieszczono ponadto następujący kanon II, 1: „Gdyby ktoś mówił, że jednego i prawdziwego Boga, Stwórcę i Pana naszego, nie można poznać ze stworzeń w sposób pewny z pomocą naturalnego światła rozumu ludzkiego – niech będzie wyklęty”⁸.

Dlaczego dogmat ten jest tak ważny?

W pierwszym odruchu powyższy dogmat budzi zdziwienie: Czy nie doszło tu do pomieszania porządków? Przecież dogmat jest to zdanie należące do porządku wiary! Czy pytanie o możliwość poznania Boga na drodze naturalnego rozumu – a więc za pomocą metod właściwych filozofii – w ogóle podlega rozstrzygnięciom dogmatycznym?

A ponadto: Przecież w wierze – wsłuchując się w słowo Boże, modląc się, uczestnicząc we wspólnocie Kościoła, zwłaszcza Kościoła gromadzącego się na Eucharystii – Boga można poznać niewyobrażalnie więcej, niż siłami samego tylko rozumu! Nawet w owym dogmacie stwierdza się, że naturalnym światłem rozumu można rozpoznać Boga zaledwie jako „początek i cel wszystkich rzeczy”! Czy wobec tego w ogóle warto kłopotać się o tę drogę Jego poznania, skoro mamy do dyspozycji możliwość poznawania Go w wierze? Dlaczego sobór Kościoła katolickiego zdecydował się uchylać aż dogmat, że nawet poza wiarą poznanie Boga jest możliwe?

Otóż religijny sens tego dogmatu najpierw w tym się wyraża, że broni on godności naszej ludzkiej natury. Mianowicie grzech istotnie osłabia nasze możliwości poznania Boga siłami tylko naturalnymi. Mówi o tym m.in. apostoł Paweł w Rz 1,18-25, natomiast Sobór Watykański I wymienia we wspomnianej konstytucji – zresztą za św. Tomaszem – cztery aspekty, w których to osłabienie się wyraża: że wskutek grzechu rozpoznajemy Boga nie wszyscy, nie od razu, nie zawsze z całą pewnością i niekiedy z domieszką błędu. Religijny sens rozpatrywanego teraz dogmatu leży w stanowczej pewności Kościoła, że grzech – chociaż jego moce destrukcyjne są wielkie – przecież źródłowej

⁷ Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej, rozdz. 2, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t.4 opr. Arkadiusz Baron i Henryk Pietras, Kraków 2005 s. 895.

⁸ Tamże, s. 907.

dobroci, jaką zostaliśmy obdarzeni przez Stwórcę, nie jest w stanie zniszczyć gruntownie. Grzech nie jest również w stanie pozbawić nas całkowicie możliwości poznawania Stwórcy, jakie zostały wszczepione w naszą naturę.

Jednak przede wszystkim, podkreślając realną możliwość naturalnego poznania Boga, prawdę o Bogu Kościół głosi całościowo. Bóg prawdziwy jest zarówno Stwórcą, który „na początku stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1), jak Zbawicielem, który „wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś przez proroków, a w końcu przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1n). Toteż poznajemy Go zarówno w wierze, która otwiera nas na Jego Objawienie, jak naturalnymi władzami poznawczymi, badając Jego dzieło stwórcze – ale jednym i drugim sposobem poznajemy tego samego Boga. Poznajemy inaczej, ale tego samego Boga.

Zlekceważenie naturalnych możliwości poznania Boga przez fideizm – pod wpływem skądinąd prawdziwego argumentu, że prawda o Bogu, dostępna nam dzięki Objawieniu zbawczemu, jest nieporównywalnie bogatsza, niż to, co możemy o Nim poznać rozumem naturalnym – pociągało za sobą zagrożenie nawet dla wiary w Boże Objawienie. Wierząc bowiem w Boga wyłącznie na podstawie Bożego Objawienia, jest czymś niemal nieuchronnym narazić się na pokusę zamknięcia Go w przestrzeni tylko naszej psychiki, czyli na pokusę zwątpienia w samą nawet realność Jego istnienia. Mówiąc krótko, obrona oferowana przez fideistów wierze, którą w XIX wieku siły „rozumu” atakowały wyjątkowo potężnie, logicznie prowadziła do sytuacji, kiedy obrona ta łatwo stawała się bezprzedmiotową.

Trudniejszą, ale jedynie słuszną drogę wybrał wówczas Sobór Watykański I, przypominając naukę Tomasza z Akwinu, że niemożliwy jest trwały i nieprzezwycięzalny konflikt między poznaniem naturalnym a poznaniem w wierze, a to właśnie z tego powodu, że jeden i ten sam Bóg jest Stwórcą świata dostępnego naszemu poznaniu naturalnemu oraz Zbawicielem, który udziela się nam przez łaskę⁹.

⁹ „Mimo że w istocie wiara przewyższa rozum, to jednak nigdy nie może istnieć rzeczywista niezgodność pomiędzy wiarą i rozumem, gdyż ten sam Bóg, który objawia tajemnice i wlewa wiarę, wzniecił też światło rozumu w duszy ludzkiej; Bóg zaś nie może zaprzeczać samemu sobie, ani prawda nie może nigdy sprzeciwiać się innej prawdzie. Fałszywe pozory takiej sprzeczności powstają szczególnie wtedy, gdy dogmaty wiary są rozumiane i wyjaśniane niezgodnie z rozumieniem Kościoła, albo gdy zmyślane opinie są uznawane za twierdzenia rozumu” (Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej, rozdz. 4, dz. cyt., s.903).

Wzajemna niezależność oraz powiązania filozofii i teologii

Jak widzimy, przedstawioną wyżej tezę na temat relacji między obu rodzajami poznawania „tego co Nieuwarunkowane” Ojcowie Vaticanum I wyrazili w sposób obronny, tzn. jedynie wykluczyli możliwość nieusuwalnego konfliktu między wiarą a rozumem naturalnym. Jan Paweł II umiał już o tym mówić w sposób jednoznacznie pozytywny: „...istnieje głęboka i nierozrwalna jedność między poznaniem rozumowym a poznaniem wiary. (...) Nie ma więc powodu do jakiegokolwiek rywalizacji między rozumem a wiarą: rzeczywistości te wzajemnie się przenikają, każda zaś ma własną przestrzeń, w której się realizuje” (FR 16n).

Zarazem trzeba jasno podkreślić – jak to zwięźle formułuje dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej z roku 1988 – że chociaż „język dogmatyczny Kościoła uformował się w debacie nad pewnymi systemami filozoficznymi, to jednak nie jest związany w żaden sposób z określonym systemem filozoficznym”¹⁰.

W gruncie rzeczy, w powyższym zdaniu zawarty jest dokonany z perspektywy teologii opis jej relacji z filozofią. Otóż teologia może się wiązać z takim lub innym (na pewno nie z każdym) systemem filozoficznym, do żadnego jednak systemu nie jest przywiązana. Możliwość otwierania się teologii na filozofię wynika stąd, że dotyczy ona tego samego człowieka i tej samej rzeczywistości, która jest zgłębiana w poznaniu filozoficznym. Natomiast autonomia w stosunku do filozofii należy się teologii dlatego, że podstawowym przedmiotem jej poszukiwań jest nadprzyrodzone, zbawcze udzielanie się Boga swojemu stworzeniu, jakie dokonało się ostatecznie w Jezusie Chrystusie i kontynuowane jest w założonym przez Niego Kościele.

W historii Kościoła nie brakowało teologów, którzy tak bezkrytycznie utożsamiali się z jakimś systemem filozoficznym, że rezygnowali z autonomii uprawianej przez siebie dyscypliny i zniekształcali prawdę wiary, byleby „pogodzić” ją z wyznawaną przez siebie filozofią. W ten sposób – żeby ograniczyć się do przykładu najstarszego i zupełnie niedawnego – dokeci podporządkowali wiarę gnostyckiej tezie o radykalnej opozycji między duchem a materią, a teologowie wyzwolenia usiłowali wprowadzić do Kościoła marksistowską tezę o walce klas.

Rzecz jasna, również filozofia jest dyscypliną autonomiczną w stosunku do wiary i do teologii. Ostatni sobór – zresztą powołując się na naukę Vaticanum I, „że istnieje dwojaki, różny porządek

¹⁰ „Interpretacja dogmatów” (1988), C III 3. W: Od wiary do teologii. Dokumenty 1969-1996, red. Janusz Królikowski, Wydawnictwo Księży Sercanów 2000 s.297.

poznania, mianowicie wiary i rozumu” – przypomniał generalnie o „prawowitej autonomii kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauk” (KDK 59). Autonomii dla filozofii domaga się sam rozum, który jest ze swej natury zwrócony ku prawdzie niby rośliny ku światłu, „a ponadto został wyposażony w niezbędne środki, aby do niej dotrzeć” (FR 49).

Wzajemny stosunek do siebie obu tych autonomicznych dyscyplin przypomina nieco relacje między państwem i Kościołem. Tak jak państwo i Kościół służą temu samemu społeczeństwu, a ich rozdział może być przyjazny ale również może mieć postać ostrej separacji, podobnie filozofia i teologia mają zgłębiać prawdę ostateczną, zaś autonomia obu tych dyscyplin nie wyklucza współpracy, chociaż możliwe jest również między nimi oddalenie i zupełna obcość¹¹.

Warto pamiętać, że w ciągu dziejów z wzajemnego otwarcia na siebie teologii i filozofii wynikło sporo dobra. Dość przypomnieć, jak istotnie filozoficzne wykształcenie Ojców Kościoła pomogło w wyklarowaniu się nauki Kościoła na temat Trójcy Świętej. Później, właśnie narzędzia dostarczone przez filozofię pomogły przezwyciężyć kryzys wiary w Eucharystię, jaki się ujawnił w związku ze sporem berengariańskim. Również wkład teologii w rozwój filozofii europejskiej wydaje się znaczący. Augustyn, Tomasz z Akwinu czy kard. Newman są pełnoprawnie obecni w podręcznikach historii filozofii. Teologia istotnie wpłynęła na kształtowanie się w europejskiej filozofii refleksji na temat osoby ludzkiej, wolności czy zła. Nawet całkiem niedawno politologia przejęła z katolickiej nauki społecznej naukę o zasadzie pomocniczości.

W przemówieniu, jakie 17 stycznia 2008 r. na Uniwersytecie Sapienza jedynie odczytano, Benedykt XVI tę wzajemną zależność i niezależność teologii i filozofii porównuje do pary bliźniąt, z których „żadne nie może być całkowicie odrębne od drugiego, a każde musi jednak zajmować się własnym zadaniem i zachować własną tożsamość”. Papież przypomniał wówczas, że to św. Tomasz z Akwinu „wskazał na autonomię filozofii, a wraz z nią na prawo i odpowiedzialność rozumu, który docieka o własnych siłach”. Obie te dyscypliny łączy „badanie bytu ludzkiego jako całości, a tym samym zadanie podtrzymywania wyczulenia na prawdę, (...) niedopuszczanie do tego, żeby człowiek zaniechał poszukiwania prawdy”. Można nawet zaryzykować – napisał w tym przemówieniu

¹¹ Poważną, choć kontrowersyjną propozycję współpracy filozofii z teologią przedstawił, z perspektywy człowieka niewierzącego, Karl Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec Objawienia*, Kraków 1999.

Benedykt XVI – zastosowanie do teologii i filozofii formuły Soboru Chalcedońskiego i oczekiwać tego, żeby relacja między tymi dwiema dyscyplinami dokonywała się „bez zmieszania i bez rozłączania”.

Filozoficzna odwrotność fideizmu

Jednak co najmniej od trzech wieków relacjom między filozofią a teologią daleko do ideału, jaki wyżej zarysował Benedykt XVI. Zresztą znacznie wcześniej, bo już w XIV wieku Ockham próbował obie te dyscypliny oddzielić od siebie gruntownie. Z upływem wieków, filozofia (w swoich głównych nurtach) nie tylko zerwała jakąkolwiek łączność z teologią, ale – pod wpływem takich myślicieli, jak Dawid Hume, Immanuel Kant czy August Comte – zaczęła się odcinać również od metafizyki, która tradycyjnie była najważniejszym przedmiotem jej zainteresowań. Niemało europejskich filozofów oparło się dogmatycznie na założeniu, jakoby metody badań, jakimi posługują się nauki przyrodnicze i techniczne, stanowiły „najwyższą regułę odnajdywania całej prawdy” (KDK 57).

W rezultacie zamknięcia się na metafizykę w filozofii nowożytnej i współczesnej zapanował agnostycyzm, czyli postawa „nie wiemy i prawdopodobnie nigdy tego wiedzieć nie będziemy” w odniesieniu do takich podstawowych pytań, jak: czy istnieje Bóg? czy jest On kimś osobowym? skąd się wziął świat? jaki jest sens istnienia świata i człowieka? czy będziemy żyli po śmierci? na czym polega i skąd się bierze to, że nasze czyny są dobre lub złe?¹² Okazuje się jednak, że agnostycyzm ten z łatwością przemienia się w postawy agresywne wobec wiary religijnej, a nawet wobec samych

¹² Por. godną zauważenia ocenę nowożytnej i współczesnej filozofii w FR 5: „Nowoczesna filozofia zapomniała, że to byt winien stanowić przedmiot jej badań, i skupiła się na poznaniu ludzkim. Zamiast wykorzystywać zdolność człowieka do poznania prawdy, woli podkreślać jego ograniczenia oraz uwarunkowania, jakim podlega. Doprowadziło to do powstania różnych form agnostycyzmu i relatywizmu, które sprawiły, że poszukiwania filozoficzne ugrzęzły na ruchomych piaskach powszechnego sceptycyzmu. (...) Uprawniona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, opartemu na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość: jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy, obserwowanego we współczesnym świecie. (...) W wyniku tego ukształtowała się w ludziach współczesnych, a nie tylko u nielicznych filozofów, postawa ogólnego braku zaufania do wielkich zdolności poznawczych człowieka”.

zainteresowań metafizycznych, czego skrajny przykład dało Koło Wiedeńskie, którego przedstawiciele wszelkie pytania i problemy metafizyczne i religijne uznali za zwyczajny bełkot¹³.

Owszem, pojawiali się filozofowie, którzy usiłovali zasypywać tę przepaść, jaką wykopano między filozofią a metafizyką (np. Henri Bergson czy Edmund Husserl), a nawet między filozofią a teologią¹⁴. Jednak w głównych nurtach filozofii europejskiej stosunek do wiary i teologii był mniej więcej taki, jak stosunek Sokratesa, Platona i Arystotelesa do starogreckiej mitologii. Radykalnie dystansujący się wobec chrześcijaństwa filozofowie zdawali się w ogóle nie zauważać tego, że 1) religia starogrecka nie znała samego nawet pojęcia wiary¹⁵, 2) wydarzenie historycznego Objawienia, będące podstawą wiary chrześcijańskiej, jest radykalnym przeciwieństwem mitu, 3) o ile porzucenie mitu na rzecz poznania metafizycznego było postępowaniem mądrości, to porzucenie metafizyki na rzecz agnostycyzmu jest zamykaniem się na mądrość.

Przecież nawet nie potrafimy do tego stopnia skrępować swojego rozumu, żeby na trwałe uwierzyć, jakoby pytań dla nas najważniejszych – takich jak: „Sens czy bezsens jest ostatecznym horyzontem naszego życia?”, „Skąd się to bierze, że jestem człowiekiem w sposób piękny albo że sam siebie marnuję?” – nie wolno nam było podejmować albo jakoby pytania takie w żaden sposób nie mogły nas przybliżyć do prawdy. Owszem, „niektórzy filozofowie – zauważa Jan Paweł II – rezygnując z poszukiwania prawdy dla niej samej, za jedyny cel swoich poszukiwań uznali subiektywną pewność lub praktyczną użyteczność. W konsekwencji stracili z oczu prawdziwą godność rozumu, któremu nie pozwala się już poznawać prawdy i szukać absolutu” (FR 47).

¹³ Stanowczy sprzeciw wobec pomysłów Koła Wiedeńskiego, a zarazem próbę zrozumienia tego stanowiska podjął Karl Popper: „ludzie ci poszukiwali kryterium demarkacji nie tyle nauki od pseudonauki, ile nauki od metafizyki” (Karl Popper, *Nieustanne poszukiwania*, Kraków 1997 s. 109n). Z kolei Eric Lionel Mascall zwracał uwagę na to, że tak skrajne tezy mogą głosić jedynie ludzie, którzy nie próbowali wejść w środowisko językowe, gdzie pytania takie i twierdzenia stawiane są w trakcie rozumnej rozmowy (por. E.L. Mascall, *Otwartość bytu*, Warszawa 1988 s. 45n).

¹⁴ Problem ten wielokrotnie podejmował Etienne Gilson, por. zwłaszcza jego książki *Filozof i teologia*, Warszawa 1968; *Bóg i filozofia*, Warszawa 1974; *Bóg i ateizm*, Kraków 1996.

¹⁵ Por. Włodzimierz Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994 s.168n; Jacek Salij, *Wiara i wierzenia*, w: tenże, *Dylematy naszych czasów*, Poznań 1998 s.20-35.

Wszak nawet wtedy – zauważa Papież w innym miejscu swojej encykliki – kiedy prawdy unikamy, ona wywiera wpływ na nasze życie: „Człowiek nie może przecież oprzeć swego życia na czymś nieokreślonym, na niepewności albo na kłamstwie, gdyż takie życie byłoby nieustannie nękanie przez lęk i niepokój. Można zatem określić człowieka jako *tego, który szuka prawdy*. Jest nie do pomyślenia, aby poszukiwanie tak głęboko zakorzenione w ludzkiej naturze było całkowicie bezcelowe i pozbawione sensu¹⁶” (FR 28n).

Rzecz jasna, filozofia programowo odrzucająca wiarę, a nawet zamknięta na metafizykę, nie będzie właściwym partnerem dla teologii. „Aby dobrze współbrzmieć ze słowem Bożym, filozofia musi przede wszystkim odzyskać *wymiar mądrościowy* jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia” (FR 81). Już tylko dla porządku zauważmy, że aby mogło zaistnieć owocne partnerstwo teologii z filozofią, obu stronom musi na tym naprawdę zależeć: „Niech zatem nie wyda się niestosowne – woła Jan Paweł II w encyklice, która stanowi poniekąd źródłowy tekst dla niniejszego artykułu – moje głośne i zdecydowane wezwanie, aby wiara i filozofia odbudowały ową głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą i respektującego wzajemną autonomię. Odpowiedzią na odwagę (*parresia*) wiary musi być odwaga rozumu” (FR 48).

Fakt faktem, że chyba po raz pierwszy w historii Kościoła najwyższy duchowy autorytet chrześcijaństwa zaapelował do filozofów, również do tych nienależących do Kościoła, aby nabrali więcej zaufania do ludzkiego rozumu: „...pragnę gorąco zachęcić filozofów, zarówno chrześcijańskich, jak i innych, aby zachowali ufność w zdolności ludzkiego rozumu i nie stawiali nazbyt skromnych celów swojej refleksji filozoficznej” (FR 56). Apel swój Jan Paweł II powtórzył jeszcze pod koniec encykliki: „Apeluję także do *filozofów* i do *wykładowców filozofii*, aby idąc śladem zawsze aktualnej tradycji filozoficznej, mieli odwagę przywrócić myśli filozoficznej wymiary autentycznej mądrości i prawdy, także metafizycznej” (FR 106).

¹⁶ Również do postawy ściśle scjentystycznej rozum nasz jest wewnętrznie niezdolny, gdyż wcześniej czy później musi stanąć wobec pytań, które go przekraczają i nie podlegają metodologii przyrodoznawczej. Zwrócił na to uwagę Benedykt XVI, w przemówieniu, jakie 12 września 2006 r. wygłosił na uniwersytecie w Ratyźbonie: „Rozum musi po prostu zaakceptować racjonalną strukturę materii i zgodność między naszym duchem a strukturami rozumowymi działającymi w przyrodzie jako fakt zadany, na którym opiera się jego droga metodyczna. Ale pozostanie przecież pytanie, dlaczego tak jest, i nauki przyrodnicze muszą je przekazać na inne poziomy i sposoby myślenia – filozofii i teologii”.

Czy również dzisiaj możliwa jest filozofia jako szukanie mądrości?

Warto przypomnieć, że starożytne rozumienie filozofii było bardzo odmienne od naszych popularnych wyobrażeń na ten temat i od jej współczesnego rozumienia, jakie ukształtowało się w Europie pod wpływem scholastyki. Studia P. Hadot¹⁷ i J. Domańskiego¹⁸ ustaliły ponad wszelką wątpliwość, że istotę filozofowania starożytni widzieli nie tyle w poszukiwaniach teoretycznych, ile raczej w intelektualnych i moralnych ćwiczeniach, poprzez które chcieli nauczyć się życia na serio i uszlachetniać samych siebie. Słowem, uprawianie filozofii polegało u starożytnych na poszukiwaniach przede wszystkim praktycznej odpowiedzi na pytanie, jak być prawdziwym człowiekiem¹⁹.

¹⁷ Pierre Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, Warszawa 2000; tenże, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 2003.

¹⁸ Juliusz Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996; tenże, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, wyd. 2 Kęty 2005.

¹⁹ Choćby tylko tytułem przykładu warto spojrzeć na *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza* Jana Chryzostoma. Polski tłumacz aż kilkadziesiąt razy podaje w nawiasie grecki wyraz *philosophia*, sygnalizując, że miał problem z jego przetłumaczeniem, a oddaje go, zależnie od kontekstu, jako *cnotę, cnotę doskonałą, mądrość, pokorę, rozsądek, doskonałość, dojrzałe pojmowanie, panowanie nad sobą*, itp.

Benedykt XVI zwraca uwagę na to, że w tym właśnie kluczu sam Chrystus Pan był przedstawiany jako Filozof: „Postać Chrystusa przedstawiają na antycznych sarkofagach przede wszystkim dwa obrazy: filozofa i pasterza. Na ogół filozofia nie była wówczas rozumiana jako trudna dyscyplina akademicka, jak przedstawia się ją dzisiaj. Filozof był raczej tym, który potrafił nauczać podstawowej sztuki: sztuki bycia prawym człowiekiem, sztuki życia i umierania. Oczywiście, ludzie od dawna zdawali sobie sprawę, że wielu z tych, którzy podawali się za filozofów, za mistrzów życia, było jedynie szarlatanami, dla których nauka była tylko źródłem utrzymania, podczas gdy o prawdziwym życiu nie mieli nic do powiedzenia. Tym bardziej poszukiwano prawdziwego filozofa, który rzeczywiście potrafiłby wskazać drogę życia. Pod koniec trzeciego wieku po raz pierwszy spotykamy w Rzymie, na sarkofagu pewnego dziecka, w scenie wskrzeszenia Łazarza, postać Chrystusa jako prawdziwego filozofa, który w jednej ręce trzyma Ewangelię a w drugiej kij wędrowca, typowy dla filozofa. Za pomocą tej laski zwycięża śmierć; Ewangelia niesie w sobie prawdę, jakiej wędrowni filozofowie daremnie szukali. W tym obrazie, który długo powracał w sztuce sarkofagowej, jawi się to, co zarówno ludzie wykształceni, jak i prości odnajdywali w Chrystusie: On mówi nam, kim w rzeczywistości jest człowiek i co powinien czynić, aby prawdziwie być człowiekiem. Wskazuje nam

Toteż pisarze starochrześcijańscy w swoich polemikach z filozofami pogańskimi chętnie przedstawiali się sami jako filozofowie, którzy głoszą naukę nieporównanie doskonalszą od tej, jakiej można się nauczyć od platoników czy stoików. „Nie dlatego jestem chrześcijaninem – deklarował w połowie II wieku św. Justyn – jakoby nauka Platona była zgoła odmienną od nauki Chrystusa, tylko dlatego, że niezupełnie jest do niej podobna; podobnie jak do wszystkich innych [filozofów]. Każdy z nich bowiem z rozsianego Słowa Bożego widział tylko cząstkę i tyle też tylko mówił prawdy”²⁰.

Pojawiały się nawet ostrożne głosy, że filozofia była – nieprzeczuwanym przez filozofów, ale przewidzianym przez Opatrzność – przygotowaniem do przyjęcia wiary w Jezusa Chrystusa. „Przed przyjściem Pana na świat – wyjaśniał na przełomie II i III wieku Klemens z Aleksandrii – filozofia była niezbędna dla Hellenów, aby ich prowadzić ku sprawiedliwości. Teraz natomiast przydaje się do tego, aby ich prowadzić ku bojaźni Bożej”²¹.

Znamienne, że pogańscy wrogowie chrześcijan nie kwestionowali ich prawa do nazywania się filozofami. Jedynie nie mogli pogodzić się z tym, że tę „filozofię” uprawiają nawet ludzie zupełnie niewykształceni, nawet szewcy i przekupki. Na co chrześcijanie odpowiadali argumentem dla filozofów ogromnie kłopotliwym, gdyż mieli go w najwyższej cenie: Ta filozofia potrafi nawet szewca i

drogę, a tą drogą jest prawda. On sam jest jedną i drugą, a zatem jest także życiem, którego wszyscy poszukujemy. On też wskazuje drogę poza granicę śmierci. Tylko ten, kto to potrafi, jest prawdziwym nauczycielem życia” (encyklika *Spe salvi*, 6).

²⁰ *Apologia*, II 13,2n, w: Święty Justyn, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. Arkadiusz Lisiecki, Poznań 1926 s. 93. Por.: „Filozofia jest niewątpliwie dobrem bardzo wielkim i cennym w oczach Bożych bo ona jedna prowadzi nas do Boga, a ci, co w filozofii cały swój umysł zagłębili, to ludzie naprawdę święci. Ale co to jest filozofia i dlaczego posłano ją do ludzi, tego wielu nie wie”. I natychmiast Justyn wyjaśnia, iż platonicy, stoicy czy perypatetycy nie znają filozofii w całym tego słowa znaczeniu, dostępna jest im ona tylko cząstkowo – *Dialog z Żydem Tryfonem*, I 2,1; w: *Dz. cyt.*, s. 99.

²¹ *Kobierzec*, I 5,28,1; w: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. Janina Niemirska-Pliszczyńska, t.1 Warszawa 1994 s. 20.

przekupkę nauczyć takiego zapanowania nad namiętnościami, że odważnie i spokojnie idzie na śmierć! Mistrzem tej Szkoły Filozoficznej jest, rzecz jasna, Jezus Chrystus²².

W świetle powyższych przypomnień łatwiej nam będzie sformułować, czego ludzie szukający prawdy – nie tylko teologowie, a nawet nie tylko chrześcijanie – oczekiwaliby dzisiaj od filozofii:

1. Podstawowym zadaniem filozofii jest szukanie prawdy, inne cele – takie jak subiektywna pewność czy praktyczna użyteczność – mogą być dla filozofa co najwyżej celami drugorzędnymi.
2. Filozofia nie powinna unikać pytań o ostateczny sens świata i człowieka. „Rzeczywistość i prawda wykraczają poza granice tego co faktyczne i empiryczne” (FR 83), toteż nie wolno filozofii aż tak podkreślać ograniczenia oraz uwarunkowania ludzkiego rozumu, ażeby w ogóle stracić wiarę w zdolność człowieka do poznania prawdy.
3. „Nie należy zapominać, że także rozum potrzebuje oprzeć się w swoich poszukiwaniach na ufnym dialogu i szczerej przyjaźni. Klimat podejrzliwości i nieufności, towarzyszący czasem poszukiwaniom spekulatywnym, jest niezgodny z nauczaniem starożytnych filozofów, według których przyjaźń to jedna z relacji najbardziej sprzyjających zdrowej refleksji filozoficznej” (FR 33).
4. Nigdy dość podkreślania, że prawda dotycząca naszego ludzkiego „być” musi być dopełniona miłością i dobrem. Mówił o tym Benedykt XVI podczas swojej pielgrzymki do Oświęcimia: „Bóg, w którego wierzymy, jest Bogiem rozumu – takiego jednak rozumu, który na pewno nie jest tylko naturalną matematyką wszechświata, ale który stanowi jedność z miłością i

²² Benedykt XVI zwraca uwagę na powracający w sztuce starochrześcijańskiej motyw Chrystusa, jedyne Filozofa, który do końca „potrafi nauczyć podstawowej sztuki: sztuki bycia prawym człowiekiem, sztuki życia i umierania”: Chrystus „w jednej ręce trzyma Ewangelię a w drugiej kij wędrowca, typowy dla filozofa. Za pomocą tej laski zwycięża śmierć; Ewangelia niesie w sobie prawdę, jakiej wędrowni filozofowie daremnie szukali. W tym obrazie, który długo powracał w sztuce sarkofagowej, jawi się to, co zarówno ludzie wykształceni, jak i prości odnajdywali w Chrystusie: On mówi nam, kim w rzeczywistości jest człowiek i co powinien czynić, aby prawdziwie być człowiekiem. Wskazuje nam drogę, a tą drogą jest prawda. On sam jest jedną i drugą, a zatem jest także życiem, którego wszyscy poszukujemy. On też wskazuje drogę poza granicę śmierci. Tylko ten, kto to potrafi, jest prawdziwym nauczycielem życia” (Encyklika *Spe salvi*, nr 6),

dobrem. Prosimy Boga i wołamy do ludzi, aby ten rozum – rozum miłości i afirmacji mocy pojednania i pokoju – przeważał nad grożącym nam irracjonalizmem czy rozumem fałszywym, oderwanym od Boga”.

5. Również filozof prawdy powinien szukać z pokorą. W poszukiwaniu prawdy rozum jest instancją ogromnie ważną, nie jest jednak instancją ostateczną: „Rozum nie może sprawić, że straci sens tajemnica miłości, której symbolem jest Krzyż, natomiast Krzyż może dać rozumowi ostateczną odpowiedź, której ten poszukuje” (FR 23).
6. Na odnowę zasługuje intuicja starożytnych, że niezbędnym warunkiem autentycznego poszukiwania prawdy jest moralna prawość poszukującego. Również apostoł Paweł przypominał, że można „przez nieprawość nakładać prawdzie pęta” (Rz 1,18).