

KS. BERNARD HAŁACZEK

FILOZOFIA – NAUKĄ ZADUMY I ROZUMIENIA, SZKOŁĄ TEOLOGICZNEGO MYŚLENIA

I. UWAGI WPROWADZAJĄCE

Wolfhard Pannenberg, czołowy reprezentant współczesnej teologii protestanckiej, wieńczy w 1996 r. swe długoletnie doświadczenia naukowo-dydaktyczne pokazną, bo prawie 400-stronicową rozprawą na temat stosunku teologii do filozofii (*Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996). A podjęcie trudów redakcyjnych motywuje dwoma przekonaniem. Po pierwsze i zasadniczo tym, że bez znajomości filozofii niezrozumiała jest tradycyjna teologia chrześcijańska. Po drugie zaś i z perspektywy praktyki tym, że na wydziałach teologii protestanckiej – w przeciwieństwie, jego mniemaniem, do wydziałów katolickich – za mało miejsca poświęcano dotąd nauczaniu filozofii; pozbawiona zaś refleksji filozoficznej teologia łatwo gubi się w ślepych zaułkach religijnego fideizmu lub fundamentalizmu.

Ukłony teologiczne Pannenberg'a w stronę filozofii są wymowne i zastanawiające. Godne bacznej uwagi są choćby dlatego, że w tymże 1996 r. dały się w Polsce słyszeć głosy o zgoła krańcowo odmiennej treści. Zakodowana w podświadomości wielu Polaków wzorcowość Zachodu zdołała najwidoczniej spenetrować również mentalność niektórych przełożonych seminaryjnych i w dyskusji nad zreformowaną wersją „Ratio Studiorum” podszeptuje im wprowadzenie okrojonego z filozofii modelu nauczania. Kierowani autentyczną troską o wzmocnienie duchowości kandydatów do kapłaństwa, proponują kosztem zajęć z filozofii zwiększenie liczby godzin wykładowych z przedmiotu zwanego teologią duchowości. Jak gdyby poziom duchowości był funkcją liczby wypowiedzianych o niej słów...

Glupotą byłoby oczywiście obarczać tok studiów odpowiedzialnością za agonialny stan powołań kapłańskich w krajach zachodnich. Studia te dostarczały niemniej w minionych dziesięcioleciach swoistej pożywki dla przekonania o wyizolowanej od życia teologii i z nią splecionego kapłaństwa. A czyniły to poprzez teoretycznie w pełni zasadne podkreślanie nie tylko samoistności, lecz również samowystarczalności teologii. Owego znamienego wyobcowania doświadczyłem parokrotnie w gronie studentów teologii Uniwersytetów w Mainz i w Tübingen. Ich zainteresowanie moimi gościnnymi wykładami było z tej prostej racji zaskakujące duże, gdyż po raz pierwszy skonfrontowani zostali z problematyką przyrodniczych rekonstrukcji początków ludzkości. Tymczasem tamtejsze Zakłady Antropologii, mieszczące się w bezpośrednim sąsiedztwie Wydziałów Teologicznych, właśnie tą problematyką od wielu lat i na co dzień się zajmowały ...

Tendencje izolacjonistyczne przejawia każda nauka. Fizykę niewiele interesuje geografia, matematykę niewiele geologia. Teologia podziela w tym względzie los innych nauk, i jak każda inna reaguje okresowym nasileniem takich tendencji na swą uprzednią zaborczość. O izolacjonizmie teologii można by przeto milczeć, gdyby nie fakt, że praktyka duszpasterska domaga się teologii bliskiej ludzkiemu życiu. Chociaż więc teologia jako dyscyplina naukowa dystansować się musi od treści zawartych w pojęciu „duch czasu”, to jako punkt wyjścia i drogowskaz pracy duszpasterskiej winna właśnie te treści dostrzegać, z nimi się liczyć i bacznie je analizować.

Prawdopodobnie nawet zwolennicy – jeśli tacy istnieją – filozofii z przymiotnikiem „wieczysta” byliby skłonni przyznać, że obiegowie rozumienie wyrażań „duch czasu” i „filozofia” zawiera sporo wspólnej treści. Właśnie rozpoczynają się dopiero przy ustalaniu tego, na ile filozofia jest tylko sejsmografem i wyrazicielem, a na ile inspiratorem i sterownikiem ducha czasu. Bezsprzeczne wydaje się natomiast, że teksty filozoficzne określonego czasu są znakomitym, choć nie jedynym i wyłącznym odzwierciedleniem jego ducha.

Filozofia jest zatem – wbrew nagminnie kolportowanym pomówieniom – skutecznym lekarstwem na wyobcowanie od rzeczywistości. Teolog oczekuje od niej jednak więcej niż tylko informacji na temat „ducha czasu”. Ze zrozumiałych względów zainteresowany jest filozofią, która treści teologiczne wspiera, uprawdopodobnia, wyjaśnia. Czy jednak w każdym okresie najskuteczniej czyni to wypróbowana w afirmacji prawd teologicznych filozofia okresu minionego? Czyż np. refleksja filozoficzna Romano Guardiniego mniej służyła teologii tylko dlatego, że mieściła się poza ramami „urzędowo” z teologią sprzymierzonej filozofii neoscholastycznej? Jak teologia pierwszych wieków chrześcijańskich czerpała wybiórczo z różnych odmian filozofii greckiej: platońskiej, stoickiej, plotyńskiej, tak chyba czynić wolno również teologii współczesnej. Jej refleksję użyźniać może intelektualnie poczucie odpowiedzialności egzystencjalistów, realizm fenomenologów, szacunek dla języka i mowy strukturalistów i hermeneutyków, dowartościowanie ludzkiego wnętrza psychoanalityków, symbioza cielesności z duchowością teilhardystów, a także tolerancyjny pluralizm postmodernistów.

Teologia posiada niemniej niezbywalne prawo do preferowania ściśle określonej, ma prawo posiadania „własnej” filozofii. Ponieważ jednak nie dysponuje instancją, która ogólnie rozstrzyga, jaka filozofia taką jest czy być powinna, dlatego każdą ofertę służebną poszczególnych filozofii traktować może jedynie jako ofertę „do wyboru”. Z tej prostej racji nigdy nie doszło i dojść nie może do harmonijnej zgodnej odpowiedzi na pytanie, jaka filozofia najlepiej teologii służy. Znacznie większą zgodność ujawniają natomiast odpowiedzi na pytanie nieco prostsze i skromniejsze, choć dla teologicznego myślenia i nauczania niezmiernie istotne: czy w refleksji filozoficznej „jako takiej”, czyli w filozofii na etapie przedsystemowym, jest coś, co służy człowiekowi, a w konsekwencji również teologii? Tym zdaje się być w każdym wypadku to, co stanowi punkt wyjścia i rdzeń wszelkiego filozofowania: intelektualna ciekawość, umiejętność zadumy, potrzeba rozumienia oraz chęć racjonalnego postępowania.

II. OD PYTAŃ DO ZADUMY

Zaistnienie gatunku ludzkiego utożsamia zarówno Biblia, jak i przyrodnicza antropologia z umiejętnością władania nazwami. Człowiek jest bowiem – wyjaśnia przyrodnik – biologicznie gorzej przystosowany do życia niż jakikolwiek inny gatunek zwierzęcy. Swoją egzystencję i wzrastającą dominację w świecie zawdzięcza sprawnej, faworyzującej współpracę komunikacji. Ta zaś przekroczyła progi komunikacji zwierzęcej właśnie poprzez zdolność nadawania imion i nazywania rzeczy.

Jaka grupa istot wpaść mogła na pomysł, by nadawaniem imion usprawnić współdziałania, a nazywaniem rzeczy udoskonalić orientację w otaczającym świecie? To udać się mogło tylko populacji, której ciekawość poznawcza przybrać potrafiła formę zapytań: kto to? – co to? Zdolność stawiania pytań zainaugurowała zatem istnienie rodzaju Homo. I zagwarantowała jego rozwój. Podobnie jak gwarantuje rozwój osobniczy każdego pojedynczego człowieka. Bo choć pytania nie są pierwszą zdobyczą dziecka, to przecież są pierwszym motorem i jednoznacznym wyrazem jego dojrzewania. Może dlatego Bóg Biblii objawia się stworzonemu Człowiekowi w roli Pytającego: chce od Adama wiedzieć, jakie nazwy nada przedstawianym mu stworzeniom (Rdz 2,19).

Dziecko zgłasza swą obecność w społeczności ludzkiej reakcjami, których równoznacznikiem językowym są imperatywy. Jego pierwsze umiejętności słowne przybierają postać stwierdzających odpowiedzi. Do stawiania pytań dorasta około drugiego roku życia. Początkowo interesuje go tylko pytanie „co”, i dopiero jako czteroletnie zaczyna pytać „dlaczego?” Istnienie człowieka nie stawiającego żadnych pytań jest zatem realną możliwością. Istnienie takie utożsamia się wszakże z istnieniem na poziomie umysłowym gaworzącego dziecka. Albo też sygnalizuje starość z definitywnie zastygłym rozwojem. Taka starość cechuje się bowiem w hermeneutycznej wykładni przede wszystkim tym: powielać odpowiedzi, rugować nowości, utrzymywać nawyki; utożsamia się przeto w każdym wypadku z unikaniem i eliminowaniem pytań.

Człowiekotwórczą rolę pytań dokumentuje zarówno historia ludzkości, jak również osobnicza historia każdego pojedynczego człowieka. Ta druga poucza zarazem, że potrzeba dawania odpowiedzi jest bardziej pierwotna, genetycznie głębiej w człowieku zakodowana niż chęć stawiania pytań. Umiejętność pytania jest zdobywana i kształtowana w kontekście społecznym. Jako taka podlegać może albo rozwojowi, albo erozji. By nie wędla, nie zamierać, musi być świadomie pielęgnowana. A świadomie pielęgnuje człowiek tylko to, co uznaje za wartościowe, za wskazane, za konieczne.

Skondensowana w przysłowiu „kto pyta, nie błądzi” mądrość ludowa wyraża ważną, choć merkantylnie zawężoną, kupiecko niemal wyważalną korzyść pytań. Wielorakie praktyczne i teoretyczne doświadczenia ludzkie poświadczają jednoznacznie, że pytania skracają i rozświetlają drogę do celu. To jest jednym z powodów, dla którego w dziedzinie nauki moc wiążącą zyskało przekonanie, że swoistość pytań, a nie trafność odpowiedzi jest znamię samodzielności i gwarantem efektywności każdej pojedynczej dyscypliny naukowej. Każda z nich zawdzięcza swą egzystencję wyłącznie faktowi, że badana przez nią rzeczywistość nieustannie narzuca nowe, coraz to inne pytania. Brak pytań oznaczałby, że dostępny jej metodom badawczym wycinek rzeczywistości został definitywnie rozszyfrowany, w całej pełni poznany. W takiej zaś sytuacji nic nie

usprawiedliwiałoby dalsze istnienie określonej nauki szczegółowej. Dotąd jednak ani jedna z nich nie wymarła, stale natomiast rodzą się nowe. Nieustannie wzrasta zatem liczba pytań kierowanych przez człowieka pod adresem rzeczywistości. Z biegiem czasu wie człowiek coraz lepiej, jak skomplikowana jest rzeczywistość, jak niezbywalna jest tym samym postawa pytająca.

Dzięki nauce wie człowiek, że pytania są czymś więcej niż tylko drogowskazem, tylko światłem na drodze: one same są drogą! Pytania są drogą do rzeczywistości. Kto nie pyta, ten upraszcza, nie dostrzega złożoności, nie dociera do rzeczywistości. A jeśli ktoś nie potrafi dostrzec rzeczywistości, którą zmysłami i rozumem „widzieć” można, jak dotrzeć będzie mógł do „rzeczywistości, której nie widzimy” (Hbr 11,1), czyli do wiary? Skoro bowiem wiara jest w ujęciu poznawczym pewnością istnienia rzeczywistości niewidzialnej, to jej autentyczność zakłada pewność dysponowania wyczerpująco pełną i krytyczną znajomością rzeczywistości widzialnej. Wtedy dopiero i na ten sposób realizuje się w porządku poznawczym zasada: „gratia supponit naturam”.

Istotą wiary autentycznej jest w pełni świadoma akceptacja swoistej wizji rzeczywistości i w pełni dobrowolna afirmacja proponowanego w tej wizji modelu myślenia, zachowania, działania. Wiara taka jest czymś więcej niż logicznie zwartym poglądem na świat i życie ludzkie, czymś więcej zarazem niż zgodą na tradycyjnie utrwalony kodeks ogólnych ustaleń i dyrektyw, niż z pietyzmem pielęgnowaną wiarą ojców. Jednym i drugim jest ubocznie, dopiero wtórnie. W swej pierwotnej strukturze jest autentyczna wiara wyrosłym z osobistych doświadczeń przekonaniem, że oferowane w prawdach wiary rozwiązania są najlepszą odpowiedzią na pytania nękające każdego człowieka: zarówno tego sprzed wieków, jak również dziś żyjącego. Nie byłoby jej, gdyby przodkowie natarczywie nie pytali; nie ma jej, kto pytać nie potrafi.

Dlatego tak bardzo cenne jest, co filozofia czyni: uczy sztuki pytania. Filozofia jest w swej istocie szkołą stawiania pytań. Tej osobliwości zawdzięcza swe istnienie. W swych odpowiedziach prezentuje się przecież jak wewnętrznie rozdarta wieża Babel. Stąd też niejednokrotnie już obwieszczano jej definitywną zagładę. Jak dotąd jednak fiaskiem kończył się każdy zamach na filozofię. Najgroźniejszy z nich, zorganizowany przez dziewiętnastowiecznych pozytywistów, obnażył jedynie nieudolność intelektualną zamachowców: proklamujący zagładę wszelkiej filozofii pozytywizm stał się sam filozofią. Oczywiście filozofią inną i nową, czyli potęgującą jeszcze bardziej zastraszająco już dużą rozbieżność dotychczasowych odpowiedzi filozoficznych. Ta rozbieżność przestaje razić i od filozofii odstręczać dopiero wtedy, gdy zrozumiałe staje się, że jej powodem jest zarazem trafność jak i trudność stale tych samych, przez człowieka nieustannie wznawianych pytań. Cała historia filozofii uczy dobitnie jednego: istnieją pytania, które pozostają bez odpowiedzi. Mimo to pomijać ich nie wolno. Bo kto z nich rezygnuje, ten ograbia człowieka z tego, co nurtuje jego wnętrza najgłębiej, co decyduje o swoistości jego istoty i tajemniczości jego istnienia.

Sytuacje brzemiennie w pytania bez odpowiedzi są udziałem każdego człowieka. Dla niejednego oznaczają one kres własnych wysiłków poznawczych, definitywny koniec ludzkiej przygody intelektualnej. Bo rezultująca z braku odpowiedzi niepewność bywa jako coś nazbyt bolesnego chętnie spychana do podświadomości. Na poziomie świadomości pozostaje jedynie pewność jednoznacznych odpowiedzi, jakkolwiek cudzych; własnych przestaje się szukać. In-

dywidualną przygodę poznawczą kontynuuje natomiast i ubogaca ten, kto przyznać potrafi: nie wiem, odpowiedzi nie znam. Wyznanie takie może wprowadzić być również oznaką rezygnacji i kapitulacji. Tym staje się wszak tylko wtedy, gdy zespolone jest z tendencją pomniejszania czy przekreślania narzucających się problemów, gdy jest tchórzliwą ucieczką w bezproblemową obojętność. Zazwyczaj jednak jest ono bezkompromisową rejestracją faktycznego stanu rzeczy i własnych możliwości poznawczych, tego mianowicie, że cały szereg pytań i problemów mimo maksymalnych wysiłków pozostaje bez rozwiązań, bez odpowiedzi. Pierwszym skutkiem takiego stwierdzenia, takiego wyznania jest to nastawienie, które już starożytni zwali początkiem mądrości: zdziwienie. Ono jest zarazem owocem, jak też przyczyną pytań, jest ich przejawem i wyrazicielem. Naturalnym zaś następstwem zdziwienia jest zamyślenie, jest zaduma. Zaduma nad zagadkowością świata, życia, człowieka; zaduma nad sobą samym.

III. OD ZADUMY DO ROZUMIENIA

Droga pytań jest tylko jedną z dróg do zadumy. Każde przeżycie, każda konfrontacja, każdy widok spowodować może stan zwany zadumą. I stąd pochodzą być może trudności w określeniu tego, czym zaduma jest. Dla jednych jest kamieniem węgielnym, warunkiem filozofii, dla innych jest jej dzieckiem, konsekwencją, tworem, a są i tacy, którzy zadumę po prostu utożsamiają z filozofią. Pewne jest, że zaduma zakłada brak gotowych odpowiedzi. Nie ma jej tam i wtedy, gdzie i kiedy wszystko jest oczywiste. Zbędna i wręcz niedostępna jest w sytuacjach, w których wszystko jest lub zdaje się być zrozumiałe. Relacja między kapralem a szeregowcem jest klasyczną sytuacją tego typu. Zaduma dojrzewa w atmosferze możliwości i gotowości rozumienia niezrozumiałego.

Za wzorcową ilustrację genezy i mechanizmu zadumy służyć od stuleci bajki Ezopa. Jedną z nich jest ta o starym drwalu z kłodą ściętego drzewa. „Starzec kłodę na barki włożył i w daleką drogę wyruszył. Wycieńczony zbyt długim i zbyt uciążliwym marszem zwałił się na ziemię i śmierci począł wzywać. Ta w mиг przybywa i o powód wezwania pyta. W odpowiedzi starzec jej rzecze: pomóż mi zwalony ciężar na ramiona zarzucić”.

Baśń może zafascynować zwartością i zwięzłością swej treści, może zaskoczyć swym nieoczekiwanym zakończeniem. Może, lecz nie musi. Do refleksji skłania tylko tego, kto się w nią spokojnie wsłucha. U takiego stan zadumy niemal wymusza. A treścią tego stanu jest całościowo zespolone i czasowo równoczesne przeżycie doniosłości jakiegoś problemu z nagłą potrzebą jego rozwiązania, jest połączenie chęci dogłębnego poznania ze zgodą na uciążliwość wahań i wątpliwości. Zaduma żywi się napięciem istniejącym między ważnością problemów a trudnością rozwiązań. Trwa u człowieka tak długo, jak długo frapuje go zagadkowość świata i ludzkiej egzystencji, jak długo jego własna niepewność egzystencjalna nie grzęźnie w pewności natychmiastowych, i już z tego powodu pokaźnie spłyconych rozwiązań.

Wspólnym mianownikiem tego typu rozwiązań jest postawa głęboko zakodowanego i zwykle odgórnie jakoś zaprogramowanego „wiem”. Owo „wiem” zdolne jest skutecznie zapobiec nawet zaczątkom refleksji nad losem Ezopowego starca. Ono też sprowadza wykładnię niejednej znakomitej przypowieści ewangelicznej do moralizatorsko zawężonego i w tej samej formie treściowej co-

rocznie powtarzanego kazania. Ono jest głównym powodem pochopnych osądów i niewyważonych ocen w życiu prywatnym, a w polskim życiu publicznym jest dziś między innymi konstruktorem bardzo apodyktycznych, choć zbyt mało przemyślanych dyrektyw edukacyjnych i strategii zachowań proekologicznych. Ono w sposób szczególnie wypacza lub zgola fałszuje niejedno wyobrażenie w sprawie motywów indywidualnego czy grupowego postępowania. To wszystko czyni postawą „wiem”. Postawa ta uprzedza bowiem i odgórnie likwiduje możliwość tych wszystkich wysiłków, których uwieńczeniem staje się znacznie skromniejsze i mniej spektakularne wyznanie: „rozumiem”.

Powyższa krytyka postawy „wiem” nie oznacza wszak ani gloryfikacji niepewności osobistej, ani negacji naturalnej potrzeby dysponowania wyrazistymi kryteriami myślenia i postępowania, ani tym mniej zgody na brak pewności i brak kryteriów. Formułowanie tego typu zastrzeżeń było zresztą do niedawna rzeczą zupełnie zbędną. Niezbędne stało się z racji tych hasel czy takich wersji postmodernizmu, w których kapitulację przed zalewem wiedzy sprzedaje się w strojnych piórkach pochwał dla niczym nieskrępowanego relatywizmu i pozbawionego ideałów pluralizmu. Postmodernistyczne „nie wiem” różni się od Sokratesowego tym, że ruguje autentyzm wewnętrznej niepewności i zastępuje ją niepewnością uwarunkowaną określonymi koniecznościami zewnętrznymi. Pokorę poznawczą podmiotu i subiektywne wrażenie braku prawdy i wartości rzutuje postmodernizm w świat uzasadnień przedmiotowych. Logiczną konsekwencją takiej wizji rzeczywistości jest przekonanie o jednakowej ważności, a zatem również o obiektywnej dowolności i dozwoloności wszystkiego.

Dla wielu współczesnych teologów jest postmodernizm taką samą zmorą intelektualną jaką onegdaj był modernizm, pozytywizm, scjentyzm. Ich obawy są zrozumiałe, ich zarzuty w dużej mierze zasadne. Może jednak powinni agresywność swych krytyk studzić kojącą świadomością tego, że i dziewiętnastowieczni pozytywści, i dzisiejsi postmoderniści są w gruncie rzeczy tylko marionetkami figlarnej gry, jaką każdemu człowiekowi płać lubi wiedza. Dla jednych i drugich jest przecież wiedza, i to w szczególności wiedza przyrodniczych nauk szczegółowych tym, co rozstrzyga o prawdzie: o tym, czy człowiek prawdę posiada, czy jej nie posiada. Pierwszym wydawało się, że człowiek jest niepodzielnym panem prawdy, bo zdolny jest – jeśli nie dziś, to jutro – wiedzieć wszystko o świecie i samym sobie. Drugi natomiast zanegowali możliwość poznania i posiadania prawdy dlatego, że naukowo-techniczna wiedza nie spełniła pokładanej w niej nadziei. Jedni i drudzy związali prawdę – pozytywnie lub negatywnie – z wiedzą. Tymczasem filozofia od kilkunastu wieków uczy, że nie wiedza lecz rozumienie jest tą drogą, która wiedzie do prawdy.

Współczesny człowiek wie dużo, wie niewątpliwie więcej niż kiedykolwiek wiedzieli jego przodkowie, i z dnia na dzień coraz więcej wie. Wzrost wiedzy nie utożsamia się jednak nigdy ze wzrostem zrozumienia. Dobrze znana jest natomiast prawidłowość odwrotna: natłok informacji gubi, przerost wiedzy o świecie zewnętrznym powoduje regresję samowiedzy. Dlatego też coraz częściej udziałem współczesnego człowieka staje się wiedza goła, wiedza pozbawiona zrozumienia. Taką właśnie wiedzą dysponuje dziś niejeden pracownik nauki, w szczególności zaś niejeden przedstawiciel szczegółowych nauk przyrodniczych. A ograniczając się do niej, staje się jej ofiarą. Jej ofiarą jest np. biolog, który nawet w śnie potrafi recytować szczegóły systematyki zoologicznej, repetować wiedzę z zakresu anatomii porównawczej i wyliczać wszystkie

argumenty na rzecz teorii ewolucji. Ale jak domek z kart wali się gmach jego wiedzy, gdy skonfrontowany zostanie choćby z metodologicznie oczywistą tezą, że oponentem teorii ewolucji nie jest kreacjonizm, lecz teoria stałości gatunków.

Nie tylko dla teologów, również dla wielu dzisiejszych biologów, chemików, fizyków jest ich dyscyplina czymś w rodzaju olbrzymiego skarbcza, zapelnionego po brzegi drogocennymi i niepodważalnymi odpowiedziami. Czerpanie z tego skarbcza gotowej wiedzy tak bardzo pochłania, że zwykle nie starcza czasu i sił ani na przyswajanie sobie wiedzy innych dyscyplin, ani nawet na osobistą refleksję nad zbiorem pewników swej własnej dziedziny wiedzy. A do tych trudności zewnętrznych dochodzi u każdego bodaj człowieka jedno niebezpieczeństwo wewnętrzne. Jest nim fascynacja możliwością stwierdzenia „wiem”. Wymiary tej fascynacji mogą być tak duże, że na „rozumiem” nie pozostaje żadnego miejsca. I to niebezpieczeństwo jest tym większe, im większa jest w danej dyscyplinie liczba wypowiedzi stwierdzających, czyli wypowiedzi typu „jest tak i tak, inaczej być nie może”. W naukach przyrodniczych jest takich wypowiedzi sporo. Czy w teologii jest ich mniej?

Religia zawiera więcej „tak i nie inaczej”, dostarcza więcej jednoznacznych odpowiedzi niż każda dziedzina wiedzy. Ale swoistością wytycznych religijnych jest właśnie to, że nie wyrastają z wiedzy, nie są rezultatem wiedzy. Ich źródłem jest wiara. Ta wiara jest wszakże w ugruntowanym przekonaniu chrześcijańskim nierozzerwalnie spleciona z rozumieniem. Już św. Augustyn charakteryzował ów splot jako relację obopólnej zależności treściowej: ze zrozumienia do wiary i z wiary do zrozumienia. I do dziś zgodni są myśliciele chrześcijańscy w podkreślaniu tej zależności, i to nawet wtedy, gdy w sprawach innych dalecy są od zgody. Tak np. Eugen Drewermann ostrzega zarówno przed myśleniem bez wiary (*glaubenloses Denken*), jak i przed wiarą bez myślenia (*gedankenloser Glaube*). A kardynał Ratzinger poucza: rozum nie zbawi człowieka bez wiary, lecz wiara bez rozumu nie jest wiarą ludzką.

Ponieważ niegodna człowieka jest wiara bez rozumu, ponieważ wiara na ludzką miarę jest wiarą rozumną, przeto do jednego z centralnych i niezmiennie trudnych zadań teologii należy troska o łączenie wiary w nadprzyrodzone tajemnice z naturalną sprawnością rozumienia. Zadanie to bardzo trafnie, lecz nazbyt ogólnikowo formułuje obiegowa w teologii katolickiej dewiza negatywna: nie zastępować wiary rozumem, ani rozumu wiarą. Dla jej ukonkretnienia w dyrektywach o pozytywnej treści wskazane byłoby skorzystać z wiedzy filozoficznej hermeneutyki na temat powiązań myślenia z mową, rozumienia z językiem. Bo jeśli faktycznie jest tak, że człowiek tylko to rozumie, co potrafi wyrazić własnymi słowami, jeśli nie ma bezsłownego rozumienia, to oczywistością staje się niewypowiadalność tajemnic wiary. Wtedy jednak oczywistością wydaje się być również to, że o niezrozumiałości tajemnic mówić wolno tylko temu, kto o zrozumiałej doczesności nie mówi słowami cudzymi, kto do granic zrozumiałości dociera własnymi sformułowaniami językowymi. Kto bowiem mówi o rzeczywistości przyrodzonej nie rozumiejąc jej, ten automatycznie zaciera granicę dzielącą nadprzyrodzoność od przyrodzoności.

Teologia jako służebnica wiary winna uczyć zrozumienia. Jako dyscyplina naukowa jest jednak stale narażona na przesadne akcentowanie wiedzy, na obstawanie przy raz zdobytych rozwiązaniach, na lokowanie tajemnic w gąszczu fikcyjnych problemów. Dlatego domaga się stałego wsparcia krytycznej refleksji filozoficznej. Tej refleksji, która wyrasta z ustawicznej zadumy nad światem,

życiem, człowiekiem, która krytyce poddaje możliwości poznawcze człowieka i sprawczą moc ludzkiej wiedzy, i której ostatecznie tylko o jedno chodzi: o zrozumienie rzeczywistych problemów.

IV. OD ZROZUMIENIA DO DZIAŁANIA

Gdyby rola filozofii kończyła się na teoretycznym rozumieniu dostrzeganych problemów, wtedy niewątpliwie za realistyczny uchodzić mógłby obraz przedstawiający filozofa jako zamkniętego w becze specjalistę od rozwiązywania trudnych łamigłówek. Jeśli jednak dostrzegane przez filozofię problemy są tym, czym być powinny, czyli rzeczywistymi problemami, to trudno wyobrazić sobie w miarę zdrowego człowieka, który z umiejętnością ich odkrywania nie łączyłby gotowości ich rozwiązywania. Tę prawidłowość usiłuje Karl Popper afiszować tytułami swych ostatnich, w języku niemieckim wydanych książek (*Auf der Suche nach einer besseren Welt*, Piper, München 1984; *Alles Leben ist Problemlösen*, Piper, München 1994). Z namiętną uporczywością powtarza w nich swoje życiowe credo, według którego jedynym usprawiedliwieniem uprawiania filozofii jest istnienie rzeczywistych problemów, a podstawowym zadaniem filozofującego jest szczere poszukiwanie rozwiązań. Dostyc bliskie tym przekonaniom zdaje się być powiedzenie Stefana Świeżawskiego, że filozofia jest wprawdzie za słaba, by móc budować pogląd na świat, ale bez niej budować go nie sposób.

Rozwiązywanie rzeczywistych problemów jest w życiu ludzkim nierozdzielnie związane z działaniem. W jego najszerszym znaczeniu, obejmującym całość intelektualnej i manualnej aktywności człowieka, wolno przeto działanie utożsamiać z rozwiązywaniem problemów. Jest to wszakże tożsamość, w której czasowy i logiczny prymat przyznać należy myśleniu, choćby z racji kompletnego fiaska, jakim w praktyce zakończyła się ideologia propagująca prymat praktyki. Jedynym niemniej sprawdzianem realności myślnych rozwiązań i jedyną formą ich realizacji jest właśnie działanie. W tym ujęciu są zatem działania swoistym tworem filozofii. Jak jednak filozofia kształtować może działania, skoro jej kamieniem węgielnym jest zaduma, jej codziennością – pytające poszukiwanie prawdy, a jej celem – zrozumienie?

W odróżnieniu od bezpośredniego oddziaływania religii, filozofia potrafi tylko pośrednio kształtować działanie i postępowanie człowieka. To jednak potrafi czynić skutecznie z dwóch co najmniej powodów: stawiając logos nad praxis, umacnia podwaliny szczegółowych wytycznych etyki religijnej, a poprzez racjonalną mobilizację ludzkiej skromności i odpowiedzialnego zaangażowania pomaga wytyczne te wdrażać w życie.

Filozofia, która w dziedzinie ludzkiego działania stawia logos przed i ponad praxis, jest filozofią na wskroś realistyczną. Aż nazbyt realna jest przecież swościę ludzka zdolność antycypowania przyszłości, czyli ta zdolność myśli, która zezwala człowiekowi wybiegać w przyszłość, sprowadzać przyszłość do teraźniejszości. Jej zawdzięcza człowiek niespotykaną w świecie pozaludzkim skuteczność działań, ona jest gwarantem jego istnienia. Ponadto zaś chodzi o filozofię zespalałą abstrakcyjną myśl z konkretnie uchwytną realnością słowa. W filozofii tej jest jakoś ludzkich działań w jednakowym stopniu warunkowana myślą i słowem, gdyż jakoś działań zależna jest od zrozumienia, a do tego dochodzi człowiek jedynie na drodze słownego formułowania swych myśli. Czy

taka filozofia nie jest wsparciem dla teologii, w której Logos jest początkiem wszystkiego, a Wcielenie Logosu historyczną realnością?

Sprawność antycypowania przyszłości zapobiega niejednemu z tych zawodów codzienności, które człowiek przywykł kwitować wyznaniem „a nie pomyślałem...”. Zapobiega tym przysłowiowym sytuacjom życiowym, w których człowiek dopiero po wbiciu gwoźdza do ściany dostrzega, że w innym miejscu miał być wbity. Sprawność tę wyrabia i doskonali filozofia, ucząc sztuki ustawicznego zapytywania. A ze wzrostem gotowości stawiania pytań wzrasta szansa udzielania poprawnych odpowiedzi i podejmowania trafnych decyzji. Im częściej ktoś zatem pyta, tym bardziej wyważone stają się jego oceny, tym bardziej właściwe podejmowane działania. Ponieważ zaś często pytający żywi się świadomością możliwych pomyłek i błędzeń, przeto samokrytyczna skromność staje się jego udziałem. Pytania uczą pokory.

Bez zdolności antycypowania przyszłości i obejmowania pamięcią przeszłości niemożliwa byłaby zaduma. To właśnie w niej ogniskują się na teraźniejszości doświadczenia przeszłości i plany przyszłości. Z tej racji jest ona znakomitym zapleczem każdej aktywności człowieka, każdego ludzkiego działania. W jakimś stopniu akceptowała to nawet filozofia głosząca prymat działania nad myślą, skoro niektórzy jej zwolennicy odczuwali potrzebę analizowania zależności między „vita activa” a „vita contemplativa”. Działania pozbawione zadumy przybierają charakter odruchów sterowanych bodźcami biologicznymi lub przygodnością stanów emocjonalnych. Zacisze zadumy podnosi i doskonali jakość działań z tego prostego powodu, że rodzące się w nim zrozumienie jest nieodzownym przedśmionkiem angażującej i człowieka uszlachetniającej miłości.

Ucząc zrozumienia, ukazuje filozofia niejedno z tego, co chrześcijańska miłość zakłada:

uporządkowaną ważność wszelkiego rodzaju dóbr;
hierarchiczność potrzeb własnych i cudzych, społeczeństwa i państwa, przyrody i życia;
użyteczność krytycznej znajomości własnych możliwości i niedostatków;
niezbędność innych ludzi dla osobistego życia i rozwoju;
solidarność współdziałań w realizacji dobra jednostkowego i dobra wspólnego.

Ucząc zrozumienia, buduje filozofia podwaliny dla działań motywowanych miłością, czyli dla działań podejmowanych w tym duchu, który stanowi rdzeń chrześcijańskiej teologii.

DIE PHILOSOPHIE ALS WEGBEREITERIN EINES THEOLOGISCHEN DENKENS

Zusammenfassung

Auf drei Ebenen fördert die Philosophie ein Denken, von dem die Theologie Nutzen ziehen kann: auf der Ebene der Fragestellung, auf der Ebene des Verstehens und auf der Ebene der Nachdenklichkeit. Und ein auf diesen Ebenen aufgebautes Handeln erfüllt die Bedingungen, die ein christliches Handeln voraussetzt.

Die Wichtigkeit des Fragens wird mit Hinweisen auf die Entwicklung der menschlichen Sprache und die Ergebnisse der modernen Wissenschaftstheorie belegt. Hervorgehoben wird zudem die Ansicht, daß die Philosophie, die beim Antwortgeben fast völlig

zerstritten ist, ihre dauerhafte Existenz allein dem unaufhörlichen Fragen verdankt. Indem aber die Philosophie das Wertvolle des Fragenkönnens beweist und lehrt, trägt sie dazu bei, daß der Mensch vom Antwortgeber zum Fragenden wird, daß er aus der fixfertigen Abgeschlossenheit in eine aufnahmebereite Offenheit tritt. Und genau dies ist sowohl für die Entfaltung des Menschen, wie auch für einen authentisch persönlichen Glauben nötig.

Zur Bereicherung des Menschen und seines Glaubens trägt entscheidend das bei, was seit der Antike den Kern einer jeden Philosophie ausmacht: das staunende Nachdenken. Doch die Haltung der Nachdenklichkeit setzt ein Verlangen nach dem Verstehen voraus. Erst dieses Verlangen macht die Bereitschaft und Fähigkeit zum Fragen lebendig. Dabei wird ein Verstehen-wollen, bzw. -können nicht selten mit einem Wissen, das als ein sicheres Wissen erscheint, verwechselt. Tatsächlich aber stirbt jedes Verstehen-wollen an der Selbstherrlichkeit eines vermeintlich ganz sicheren Wissens. Denn wo alles gewußt wird, dort gibt's kein Fragen mehr und folglich auch kein Geheimnis mehr.

Die mangelnde Bereitschaft zum und um Verstehen vermindert im Endeffekt die Qualität des menschlichen Handelns. Alle Grausamkeiten und Mißerfolge der selbstsicheren, allein vom Wissen besessenen Ideologien des XX. J., sind dafür ein Beweis. Doch auf die fälschliche Ersetzung und Verwechslung des Verstehen mit dem Wissen sind auch viele kleine Fehlleistungen des täglichen Lebens zurückzuführen. Wenn nämlich jedes menschliche Handeln die Verwirklichung eines Lebensproblems darstellt, dann muß jedem Handeln genauso wie jeder Problemlösung eine Befragung und ein Verstehen-wollen vorangehen. Ein Handeln und Wirken dem der Geist der Nachdenklichkeit fehlt, kann kaum auf ein menschenwürdiges, und noch schwieriger auf ein christliches Niveau erhoben werden.