

orientacje

JERZY W. GAŁKOWSKI

W tym szaleństwie jest nadzieja

W potocznym języku i potocznym rozumieniu filozofia nabiera różnorodnych znaczeń — od najogólniejszej wizji rzeczywistości, mieszczącej w sobie całość ludzkiej wiedzy i przekonań (niekoniecznie płynących tylko z poznania), co obdarzone jest niefortunnym mianem światopoglądu, poprzez mądrość życiową, łączącą rozległą wiedzę z dobrocią, dalej zasadę życia i działania, określenie naczelnego celu i podstawowych zasad funkcjonowania różnych dziedzin rzeczywistości (można spotkać się na przykład z określeniami „filozofia sportu”, „filozofia transportu”), aż do określenia filozofii jako wiedzy specyficznej, wyznaczonej kanonami metodologii, która zresztą też do filozofii należy (tutaj raczej mówi się o wielu filozofiach niż o jednej). Pomijam rozumienie filozofii jako np. niezdrowej i bezsensownej gry intelektualnej albo używanie nazwy „filozof” jako synonimu szaleńca. Przy takiej różnorodności trudno jest znaleźć kogoś na tym łez padole, kto by nie miał wyrobionego zdania na temat filozofii, a filozofów jest przynajmniej tylu, ilu lekarzy znalazł ongiś Stańczyk.

Wziąwszy to wszystko pod uwagę, widać jak bardzo odpowiedzialna jest praca zajmujących się filozofią, jak wielkiej wymaga ona rzetelności, precyzji i jasności, tym bardziej że jest zasadą życiowych decyzji o nieodwołalnych nieraz skutkach.

Ostatnio w Polsce można zauważyć nawrót do dyskusji na temat filozofii, szczególnie tzw. filozofii chrześcijańskiej, jej charakteru, celów, metod i znaczenia dla człowieka. Łączy się to z przeżywanym od kilkudziesięciu lat kryzysem, przez co można rozumieć i negowanie tradycyjnych form filozofii, i *aggiornamento*, czyli powrót do źródeł i próbę ujęcia ich na nowo oraz próby tworzenia nowych zasad. Oczywiście zjawisko takie jest trwałe, ale w pewnych okresach nasila się, czego właśnie jesteśmy teraz świadkami.

Dyskusje takie przybierają najrozmaitsze kształty, jak to między ludźmi bywa. Jedni bronią swojego stanowiska i „swoich” autorów, inni atakują stanowiska przeciwne lub nawet osoby takie stanowiska utrzymujące. Takie dyskusje nieraz bardziej przypominają widowiska sportowe — kto kogo wyeliminuje z gry. Choć jako widowiska mogą być ciekawe, bo można

w nich pochwalić się uczonością, błyskotliwością i inteligencją, to jednak nie zawsze wnoszą to, co istotne w filozofii. A jest nią prawda. Co więcej, prawda jako zasada i cel filozofii i wszelkiego poznania też bywa kwestionowana. Przed kilku laty można było przeczytać w „Tygodniku Powszechnym” niewielki artykuł, którego teza była mniej więcej taka: współczesna nauka nie pyta już, „czym to jest”, ale „jak to można zrobić”. Jeśli więc obecna filozofia i teologia chce być nowoczesna, to takie też winna pytania stawiać. Jeśli zauważyć, że głównym pytaniem teologii jest pytanie o Boga, to teza ta ukazuje pełnię niezrozumienia i bezsensu. Ale przecież prawda bywa i w sposób jawny wyrzucana z filozofii i wszelkiego innego poznania. Niedawno podczas dyskusji usłyszałem, że prawda jako „paradygmat” filozofii jest już zużyta i należałoby ją zastąpić innym „paradygmatem”. Czym?...

Odejście od prawdy jako zasady poznania i zasady życia nie tylko nie może wyjść na dobre poznaniu, ale stanowi zagrożenie dla ludzkiego sposobu życia człowieka, o czym nieraz już się przekonano. Piękne hasła, wysuwające inne wartości przed prawdę, bywają złudne. To właśnie prawda jest miarą miłości, dobra, solidarności, a nie na odwrót. Dlatego też jedyną rzeczywistą korzyścią wszelkich dyskusji filozoficznych może być wspólne dążenie do prawdy. W tych zmaganiach liczą się tylko argumenty rozumowe, nie ma pokonanych, a tylko zwycięzcy. W tym też duchu przystępuję do dyskusji z artykułem Marka Jędraszewskiego, pt. *Między szaleństwem a nadzieją filozofii* („W drodze” 8/1985).

W swoim artykule Marek Jędraszewski w sposób barwny zajął się krytyką pewnego stylu filozofowania oraz podał nową, jego zdaniem, propozycję. Piszę „w sposób barwny”, oprócz bowiem powoływania się na słowa Pascala i Kierkegaarda ilustruje go opisem trzech dzieł mistrzów pędzla: Rembrandta (*Medytujący filozof*) oraz Rafaela (*Szkola Ateńska* i *Dysputa o Najświętszym Sakramencie*). Chociaż napisałem, że Autor posługuje się tymi dziełami jako ilustracjami, to może właściwsze byłoby napisać, że posługuje się nimi jako swoistymi argumentami filozoficznymi, choć może to brzmieć nieco dziwnie. Ale i uznane dzisiaj autorytety filozoficzne, jak Heidegger, przypisują sztuce (w tym wypadku poezji) jakieś niezwykle, a konkurujące ponoć skutecznie z filozofią własności poznawcze (co, jako żywo, przepomina ulubioną lekturę Pana Podbiپیęty). Co prawda on sam jako poeta jednak nie jest znany. Inni wszakże, będący również uznanymi autorytetami w filozofii, jak Ingarden, śmiało twierdzić, że dzieło sztuki to nie dzieło naukowe i charakteryzuje się innymi walorami; że jest ze swej natury wieloznaczne (niedookreślone) i dopiero odbiorca przez zetknięcie z nim ujednoznacza sobie jego treść i sens. Jako argument naukowy i racjonalny w sporze o istnienie świata nie ma więc większej mocy i lepiej go „używać” w innych celach. Tym niemniej Marek Jędraszewski użył go właśnie tak. Kłopot jednak z tym, że ja odbieram te dzieła inaczej niż on i wcale się nie upieram przy tym, że to jest jedynie „prawdziwy” sposób odbioru. No i dyskusja już jest niemożliwa, bo mówimy innymi językami,

a zresztą *de gustibus non est disputandum*. Może więc lepiej poszukać innych argumentów, bo oddziaływanie obrazami, nastrojami, emocjami ma raczej charakter agitacyjny niż perswazyjny. Wpływa bardziej na poczucie piękna niż prawdy, przemawia bardziej do uczuć i dążeń niż do rozumu. Jeśli z filozofii usunie się rozum, to gdzie on znajdzie miejsce i co z niej zostanie? Jeśli sól zwietrzeje... Miejmy szacunek dla rozumu przynajmniej w filozofii, jeśli gdzie indziej już go nie ma.

Marek Jędraszewski wysuwa wobec filozofii trzy zarzuty lub, jak mówi, wydobywa jej trzy słabości. Pierwszą słabością filozofii, „a dokładniej rzecz biorąc tego, który ją uprawia”, jest to, że „pozostanie dzieckiem swej epoki”. Jest to „niewspółmierność między ogromem stale rozwijającej się wiedzy a wiedzą osobistą, która w tej konfrontacji okazuje się niewiedzą (...) Pierwsza słabość filozofii, to dramat filozofa, którego ona przerasta” (s. 54). Drugą słabością jest „niewspółmierność między celami filozofii a jej osiągnięciami. Ostatecznych rozwiązań nigdy nie zdobędzie” (s. 55–56). Autor stawia tu dramatyczne pytania: „Co się jednak stanie, jeśli filozofia zapomni o swych granicach? (...) Jeżeli sama będzie się uważała za ostateczną prawdę?” (s. 56) Trzecią słabością jest możliwość ulegania „złudzeniu, że osiągnęła pełnię prawdy i w konsekwencji — że sama jest tą prawdą”, co powoduje „tragedię utraty tego, co najważniejsze — fundamentu sensowności człowieczego istnienia i działania” (s. 57). Skutkiem tego filozofia jest zaślepiona, zarozumiała, kłamliwa (s. 58). Zdaniem Marka Jędraszewskiego wszystkie trzy pytania sprowadzają się do jednego: „jaki jest ostateczny fundament sensowności filozofii? jaki jest sens pełnego nadziei miłosego poszukiwania prawdy?” (s. 59).

Po analizie Rafaelowskich fresków — *Szkoły Ateńskiej* i *Dysputy o Najświętszym Sakramencie* — oraz porównaniu ich treści, Autor dochodzi do wniosku, że „filozofii potrzebna jest konfrontacja z religią. To w niej znajduje człowiek zrozumienie kruchości własnego bytu i sensowności (...) wysiłków w poszukiwaniu prawdy (...) Filozofia, która znajdzie się wobec religii i zajmie wobec niej uczciwą postawę, może stać się na powrót pokorna — tzn. ma wtedy szansę poznania i uznania swych własnych granic i ograniczeń. Jaka to będzie filozofia?” (s. 60) Nawiasem mówiąc, dla filozofii będzie lepiej, jeśli będzie dążyć do prawdy niż do pokory. Tym bardziej, że według tradycyjnego a szacownego pojęcia tej cnoty pokora to uznanie prawdy o sobie, a więc i tutaj prawda jest miarą.

Autor analizując pojęcie filozofii — miłość mądrości — pisze, iż do czasu wystąpienia Lutera „więź między filozofią a religią wydawała się niepodważalna” (s. 60). Daje tu przykład filozofii Tomasza z Akwinu. Jego zdaniem wszakże, dzisiaj filozofia mądrościowa przeszła już do historii. Współczesna filozofia przekształciła się w dyscyplinę w wysokim stopniu technicyzowaną i niebywale krytyczną, świadomą swych kompetencji” (s. 61), co wydaje się nie podobać Autorowi. No, ale jeśli filozofia ma być racjonalną dziedziną poznania, dotyczącą spraw najistotniejszych, a do tego dbała o swą wartość i stosowane narzędzia, świadomą swych celów, to nie

może poprzestać jedynie na potocznych mniemaniach i najprostszych sposobach myślenia.

Marek Jędraszewski dla uzdrowienia ukazywanych słabości proponuje tworzenie „filozofii religijnej” (a nie filozofii religii, która jego zdaniem gubi specyficzne właściwości religii). Aby było to możliwe „filozofia musi najpierw uznać swoje granice (...), filozofia musi uznać swoją faktyczność, swoje «już–tutaj–znajdywanie–się», *sein Vorfindliches*. Filozofia musi uznać fakt, iż nie jest czymś, co tworzy swój początek, lecz co ten początek otrzymało” (s. 61). Wtedy dopiero może „podjąć religię chrześcijańską” w pewnych konkretnych sformułowaniach i problemach — „stworzenie *ex nihilo*, osoba Jezusa Chrystusa, *opus operandum* sprawowanych przez Kościół Sakramentów” (s. 61). Wówczas, zdaniem Marka Jędraszewskiego, będzie „to filozofowanie autentyczne, tak jak autentyczna powstawałaby wiara chrześcijańska, gdyż zarówno filozofia, jak i wiara cieszyłyby się pełnią autonomii” (s. 62).

Po tym krótkim przedstawieniu artykułu Marka Jędraszewskiego chcę poczynić kilka uwag, które częściowo mają charakter polemiczny, częściowo uzupełniający. Jedną z nich zawarłem w uwagach wstępnych, a tutaj chcę uwypuklić. Chodzi o sposób przedstawiania czy dyskusowania problemów filozofii, co zakłada pewną koncepcję filozofii. Mianowicie: czy jest ona dyscypliną czysto intelektualną i poznawczą, mającą właściwe sobie rygory metodologiczne, poznawcze i strukturalne, czy też jest ekspresją swojej postawy, przyjętego stylu życia. Jeśli jest tym pierwszym, to poddaje się ona krytyce, sprawdzaniu i jest intersubiektywnie zrozumiała, choć nie musi przez to być powszechnie przyjmowana. Można jednakże w niej szeroko stosować reguły rozumu, obiektywne kryterium prawdy, może być narzędziem społecznego porozumienia i można ją społecznie kontrolować, poprawiać, uzupełniać. Jeśli jest zaś tym drugim, to reguły rozumu mają zastosowanie w o wiele mniejszym stopniu, dotyczą raczej sposobów rozwijania się myśli i łączenia poszczególnych zagadnień, a nie przyjmowania zasad i celów. Dopuszcza się w niej kryteria inne niż obiektywne i rozumowe, bo subiektywne i oparte często na uczuciach i dążeniach, przez co nie zawsze jest ona intersubiektywnie sensowna i dopuszcza obok argumentów racjonalnych również pozaracjonalne, agitacyjne. Pierwsza jest uprawiana głównie w sposób „akademicki”, wymaga specjalnych studiów (niekoniecznie rozumianych formalnie), wymaga znajomości pewnych „technik”, erudycji, metod, specjalnego języka (czasem mówi się: żargonu) itp. Druga zaś jest bardziej „popularna”, bliższa sztuce i potocznym mniemaniom, odbija w sobie bieżące prądy kulturalne, ale za to jest bardziej żywiołowa i spontaniczna, bardziej intuicyjna, mniej „sztywna” i „uczona”, choć też mniej rygorystyczna i mniej poddająca się kontroli rozumu. Oczywiście podział ten jest w dużej mierze sztuczny i umowny i wcale nie przesądza *a priori* o wartości danego typu filozofii. Najlepszym tego dowodem jest filozofia egzystencjalizmu, która uwypukliła, jak mało która, problemy ludzkie, choć z samoświadomością metodologiczną i teoriopoznawczą jest tam

o wiele gorzej. Jednakże jeśli filozofia nie ma być tylko prywatnym *hobby* i prywatnym poglądem przedstawianym jedynie w domowych rozmowach, ale głoszona publicznie, to nie można uprawiać jej ignorując osiągnięcia „akademickie” i „techniczne”. Nie znaczy to, z drugiej strony, że wszystkie te „techniki” są zawsze i przez wszystkich przyjmowane bezdyskusyjnie, że mają takie wartości i zastosowania, jakie im nadają ich twórcy. Czas zawarty w historii filozofii weryfikuje (lub falsyfikuje) je i sprowadza do właściwych wymiarów, choć ludzka subiektywność nie zawsze się z tym liczy.

Minęły czasy encyklopedystów, gdy jeden umysł mógł objąć całą ludzką wiedzę. Coraz bardziej zmuszani jesteśmy godzić się z sytuacją dyletantyzmu w wielu dziedzinach, a kompetencji w jednej tylko (czy to dobrze, to inna rzecz, ale czy może być inaczej?...) Ma to i dobre strony, bo jeśli chcemy poznać jakąś dziedzinę, a mamy po temu możliwości wewnętrzne i zewnętrzne, możemy to zrobić o wiele pełniej i dogłębniej. Z podziwem i niedowierzaniem nieraz patrzymy na wyrafinowane „sztuczki” matematyki, fizyki, biologii, medycyny, ale nie odrzucamy ich tylko dlatego, że nie są przez ogół zrozumiałe. Z filozofią sprawa jest zarazem podobna i zupełnie inna. I to właśnie jest jedną z przyczyn jej trudności, niepowodzeń i nieporozumień. Z jednej bowiem strony filozofia (ta opisywana w akademickich monografiach i podręcznikach) jest w ciągłym rozwoju i tworzy coraz to bardziej złożone metody, których zrozumienie i stosowanie wymaga specjalnego przygotowania i sprawności, rozszerza ona swoją dziedzinę i zmienia sposoby podejścia. Z drugiej zaś strony, ponieważ podejmuje problemy najbardziej podstawowe i „ogólnoludzkie”, jest przedmiotem powszechnego zainteresowania. Każdy bowiem, w sposób bardziej lub mniej uświadomiony, pragnie te problemy, które są zarazem jego własnymi problemami, rozwiązać osobiście i dla siebie, pragnie bowiem racjonalnie pokierować swoim życiem. W medycynie, ekonomii, w dziedzinach techniki oddajemy się w ręce specjalistów, nie zawsze, co prawda, z najlepszymi skutkami. Tutaj zaś uważamy się wszyscy za specjalistów i pragniemy swoje życie trzymać we własnym ręku. I nie może być inaczej, bo swojego rozumu, sumienia i wolności nie jesteśmy w stanie nikomu przekazać, choć często inni je nam zatruwają z naszą wzajemnością zresztą. Ta dwoistość filozofii — jej prywatność i „osobistość” oraz jej intersubiektywność, wyspecjalizowanie i „techniczność” — powoduje, że spotykamy się często ze zdziwieniem, a nawet niedowierzaniem, iż nie można wytłumaczyć niektórych jej problemów „jednym zdaniem”, że trzeba zacząć od wytłumaczenia, choćby zarysowego, zasad i metod, że trzeba zacząć od pewnego przygotowania. Dlatego też pewne typy filozofii są bardziej popularne od innych, ale też — przypominał to wielokroć ks. prof. Stanisław Kamiński, niedawno zmarły znakomity filozof i znawca metodologii nauk — nie należy mierzyć wartości filozofii jej popularnością. To gorzka prawda i nie każdemu idzie w smak. Współczesna filozofia ma bardzo wiele twarzy: jest „mądrościowa” lub „uczona”, „techniczna” lub dyletancka, obiektywistyczna lub subiektywistyczna, rygorystyczna lub ekspresyjna itd., itd. Na doda-

tek wszystkie te aspekty mogą się łączyć w rozmaitych układach. Dlatego też przeciwstawianie sobie filozofii mądrościowej — filozofii „stechnicyzowanej”, jak to czyni Marek Jędraszewski, jest pewnym uproszczeniem, być może spowodowanym jedynie charakterem i krótkością artykułu.

Druga sprawa to odczytywanie symboli zawartych w dziele sztuki. Symboliczne ukazywanie idei filozoficznych to rzecz i umowna, i wieloznaczna. Dlaczego więc Markowi Jędraszewskiemu w odczytywaniu fresków Rafaela zawsze jednoznacznie wychodzi negatywna ocena filozofii? Podejrzewam, że po prostu takiej oceny szukał. Poza tym, nawet gdyby ten symbol należało tak odczytywać, to dlaczego Rafael ma być autorytetem w sprawach filozofii? Znane są lepsze. Inna sprawa z opiniami Pascala i Kierkegaarda, choć to i tak nie zmienia istoty rzeczy. Pascal był znakomitym matematykiem i naukę tę, zgodnie z duchem swej epoki, uznał za wzorzec dla wszystkich innych, także dla filozofii. Rychło się jednak przekonał, że tworzenie filozofii *more geometrico* jest nieskuteczne, szczególnie zaś jeśli chodzi o rozwiązywanie problemów egzystencjalnych. Odwrócił się więc i od filozofii w ogóle, i od rozumu, a ocalenia szukał w „sercu” i wierze. Kierkegaard zaś mówiąc o filozofii miał przed oczyma jej heglowski model, uważany wówczas za szczyt możliwości ludzkiego rozumu. Obaj więc popełnili ten sam błąd — *pars pro toto*. Obawiam się, że Marek Jędraszewski również.

Trzecia sprawa ma nieco inny charakter. Autor ukazuje trzy „słabości filozofii”, przyjrzyjmy się im bliżej. Pierwsza słabość to dramat filozofa, którego ona przerasta. *Remedium* na tę, jak i następne, ma być „filozofia religijna”, czyli wzmocnienie filozofii, kiedy naturalne siły rozumu człowieka się kończą, przez energię religii. Jest w tym kilka niedopowiedzeń i niejasności. Użycie przez Autora obrazu wznoszącej się spirali jako symbolu poznania filozoficznego może sugerować (choć nie musi, ale ta wieloznaczność...), że chodzi tu o model filozofii scjentyistycznej, czyli syntezę nauk szczegółowych. Potwierdzają to i inne zdania, mówiące o wiedzy, a nie filozofii. Mamy więc tu znowu doczynienia z jednym modelem, a nie z filozofią po prostu. To właśnie w scjentyzmie nasza wiedza filozoficzna zrelatywizowana jest do naukowych osiągnięć epoki. Ale nawet gdyby chodziło o całość filozofii, to tworzenie nowej „filozofii religijnej” nic tu nie pomoże, gdyż Objawienie, będące fundamentem religii, również przerasta ludzki umysł — i to każdej epoki — a odczytujemy je też tylko na miarę swoich własnych możliwości i możliwości swojego czasu. Jesteśmy tylko ludźmi...

Druga słabość to „niewspółmierność między celami filozofii a jej osiągnięciami. Ostatecznych rozwiązań nigdy nie osiągnie”. Zabrakło tutaj precyzji, owego „stopnia stechnicyzowania”. Co bowiem znaczy „ostateczne rozwiązanie” — poznanie prawdziwe, ujęcie wszystkich prawd (poznanie pełne, adekwatne), uzyskanie pewności, ostateczne uzasadnienie? Nie jest to jasne. Poza tym druga i trzecia słabość określona jest jako możliwość upadku („Co się stanie, jeśli filozofia zapomni o swoich granicach?”... „Filozofia może ulec złudzeniu...”), a z tego Autor wyciąga wniosek, że

faktycznie upadła. *Non sequitur*. Jeśli filozofia jest podatna na te słabości — a o tym nikt nie wie lepiej niż sami filozofowie — to należy się strzec, by im nie uległa, a nie wylewać dziecka z kąpielą, bo nic innego w zamian na poziomie poznania naturalnego nie mamy, a nie jest to rzecz błaha.

Przy okazji trzeciej słabości Marek Jędraszewski pisze, że „filozofia musi uznać swoje granice (...) filozofia musi uznać fakt, iż nie jest czymś, co tworzy swój początek, lecz co ten początek otrzymało” (s. 61). Nie jest jasne, jakie znaczenie nadane jest pojęciu „początek”. Kontekst sugeruje przynajmniej dwa jego możliwe znaczenia, ale i tego nie można być pewnym, bo nadmierna alegoryczność wypowiedzi nie sprzyja jednoznaczному rozumieniu. Pierwsze rozumienie początku to uznanie przygodności świata i człowieka, uznanie istnienia Boga oraz uznanie egzystencjalnej zależności świata i człowieka od Boga. Wtedy dopiero filozofia „pozna ontologiczne racje swojej faktyczności — jako Stworzenie, które wyszło z rąk Stwórcy” (s. 61–62). Stawianie takich postulatów to po prostu wyważanie otwartych drzwi. Czyż tego nie uznali już dawno św. Augustyn, św. Anzelm, św. Tomasz, Duns Szkot? Czyż tego nie uznają współcześni filozofowie z kręgu kultury chrześcijańskiej? Ale to jeszcze nie rozwiązuje problemu „początku” filozofii, który stawia Marek Jędraszewski, bo stawia go jakoś dziwnie — zaczyna filozofię od „uznania”. Jednak żeby coś uznać, trzeba wpierw to poznać, żeby zaś poznać, to musi istnieć działający rozum i poznawalna rzeczywistość. Dlatego też, według mnie, a nie jestem chyba w tym przekonaniu osamotniony, „początkiem” filozofii jest działanie rozumu i istnienie poznawalnej rzeczywistości, a nie „uznanie” pewnych tez o tej rzeczywistości i to na dodatek pochodzących z pozanaturalnego źródła poznania (np. tezy o „*opus operandum* sprawowanych przez Kościół sakramentów”). Zresztą działanie rozumu jest również i „początkiem” wiary.

Marek Jędraszewski o przygodności świata i człowieka, o istnieniu Boga itd. pisze, że „filozofia musiałaby podjąć to”, że to „filozofia musi najpierw uznać”, sugerując, że tego jeszcze nie zrobiła. Filozofowie i teologowie scholastyczni chętnie używali powiedzenia *oportet distinguere*, należy rozróżnić. Być może nawet nadużywali go, przez co byli wyśmiewani, że dzielą włos na czworo. Ale rozróżnienie to może być wielce pomocne, bo od razu nasuwa się pytanie — jaka filozofia? Przecież nie ta, której twórców wymieniałem wyżej. I znowu *pars pro toto*.

W ujęciu Marka Jędraszewskiego ta ostatnia teza wydaje się pochodna albo zależna od innej. Funkcjonuje ona bowiem w kontekście Anzelmiańskiego *adagium* — *Fides querens intellectum*, wiara szukająca zrozumienia, oraz takich alegorycznych określeń, jak: „chodzi więc jedynie (i aż) o to, by błękit nieskończonej dali filozofowania był stale oświecany złotem tajemnicy religijnej, a nie żył złudzeniem, że z siebie wydobywa to światło, dzięki któremu jest błękitem (...) Błękit nieskończonej filozoficznej dali jest jedynie możliwy dzięki złocistym promieniom tej Prawdy, która świeci z wysoka” (s. 62). Drugie więc znaczenie „początku” to źródło poznania, a źródłem tym — przynajmniej jeśli chodzi o prawdy najważniejsze —

jest religia (wiara, Objawienie). Inaczej mówiąc, filozofia (wiedza, poznanie naturalne) albo nie ma swego właściwego (naturalnego) źródła poznania, albo jest ono tak niepewne, że nie można z niego bezpiecznie czerpać. W takim rozumieniu filozofia byłaby jedynie „techniką myślenia” w służbie wiary — *ancilla theologiae* — a jej punktem wyjścia i dojścia byłaby wiara (religia, Objawienie). Marne widoki miałaby taka filozofia, zostałaby zdegradowana do narzędzia teologii. Dlatego też zadziwia wnioski eseju — „Byłoby to filozofowanie autentyczne, tak jak autentyczna pozostawałaby wiara chrześcijańska, gdyż zarówno filozofia jak i wiara cieszyłyby się pełnią autonomii” (s. 62). Ja tutaj autonomii nie widzę — proponowana filozofia jest albo narzędziem teologii, albo też, jeśli ująć ją razem ze źródłem poznania i wynikami, do jakich dochodzi, zostaje po prostu zlikwidowana, bo utożsamiona z teologią. Lepiej od razu nazwać rzecz po imieniu, a nie mamicić ułudami.

Marek Jędraszewski pisze, że dzisiaj filozofia pełni funkcję krytyczną wobec religii (s. 61), natomiast dawniej jej więź z religią była pozytywna (s. 60). Kontekst wydaje się wskazywać, że funkcję krytyczną rozumie jako negację. Ale przecież wcale tak nie musi być ani tak nie zawsze jest — zależy to od rodzaju filozofii. Hegel, na którego się powołuje, rzeczywiście religię ujął jako system czysto racjonalny, znaturalizował ją. Jednak nie jeden Hegel istniał. Poza tym krytyka może pełnić również funkcję „oczyszczającą”, może być sposobem głębszego wniknięcia, lepszego rozumienia religii. Filozofia nie zamknięta apriorycznie na nadprzyrodzoność, świadoma swoich możliwości i granic, będzie mogła, i ze względów racjonalnych powinna, zatrzymać się przed Tajemnicą. A filozofie takie istnieją. Religia jest, o czym należy pamiętać, również tworem ludzkim i jako taka jest w pełni dostępna dla poznania przez naturalny i krytyczny rozum ludzki. Dlatego też rezygnowanie z góry z możliwości poznania filozoficznego i tworzenie „filozofii religijnej”, czyli dołączanie do poznania naturalnego źródeł poznania ponadnaturalnego oraz prawd wiary, wydaje mi się i niezbyt rozsądne, i pewnym nadużyciem. Jest niezbyt rozsądne, bo w imię czego mamy rezygnować z możliwości, jakie daje rozum? Jakie są tego racje? Jest nadużyciem pojęcia filozofii, jeśli pod tę nazwę podszywa się coś, co tą filozofią — tworem naturalnego umysłu — nie jest. Nie chcę przez to powiedzieć, że nie widzę żadnej więzi między filozofią a religią. Ale i tu *oportet distinguere* — mianowicie między filozofią a filozofem, podmiotem filozofującym. Wydaje się, że Marek Jędraszewski pod pojęciem filozofii ukrywa i filozofię, rozumianą jako zbiór tez metodycznie uporządkowanych, wraz z określeniem źródeł wiedzy, przedmiotu, metod, oraz żywy akt filozofowania czy pewne poznawcze sprawności osoby filozofującej.

Jeśli chodzi o to pierwsze, to filozofia winna sama dojść do określenia swoich możliwości, zasad, przedmiotu, metody oraz granic. Jest to zarazem odgraniczeniem jej i od wiary, szczególnie przez wskazanie właściwego źródła poznania, naturalnego, w przeciwieństwie do wiary czy łaski, i od innych typów poznania naturalnego, przez wskazanie odmiennego aspektu poznania,

odmiennego przedmiotu formalnego. Nie znaczy to, że filozofia nie może mieć w części wspólnego przedmiotu poznania z wiarą (teologią), ale dochodzi do wspólnych prawd nie przez zapożyczenia pojęć, lecz w oparciu o własne źródło poznania i właściwe sobie metody. Z metodologicznego punktu widzenia niemożliwe jest proste przeniesienie pojęć lub też „uzupełnianie” zbioru swoich pojęć przez czerpanie ze zbioru pojęć uzyskanych dzięki wierze, bez ich filozoficznego uprawomocnienia, czyli bez dojścia do tych prawd przez naturalne poznanie, przez naturalne doświadczenie i metody jego opracowania wskazane rozumem. Dlatego też można (teoretycznie) wykreślić dość wyraźną granicę między filozofią a religią (wiarą, Objawieniem).

Inaczej nieco przedstawia się ta sprawa, jeśli patrzeć na nią od strony podmiotu filozofującego. Filozofowanie to sprawa intelektu, choć zapewne w praktyce w prawdy uznawane intelektem ingerować mogą, i często ingerują, również i inne władze człowieka. Jednakże człowiek dokonuje również osobowych aktów wiary — pozytywnych lub negatywnych — osobowych, czyli takich, w które zaangażowana jest cała osoba. Treść wiary zaś, ponieważ człowiek jest jednością, stanowi impuls dla jego filozofowania. Jest inspiracją do poszukiwań odpowiedników prawd wiary na płaszczyźnie filozoficznej. Jest to impuls psychologiczny, wewnątrz-podmiotowy, istniejący w świadomości człowieka. Rzetelność poznawcza nakazuje dokonanie, w momencie filozofowania, pewnego zabiegu metodycznego, a mianowicie „wzięcia w nawias” prawd wiary i nieuznawania ich za prawdy filozoficzne tak długo, jak długo nie zostaną one filozoficznie uprawomocnione. Wiara więc stanowi dla człowieka filozofującego wyzwanie, a nie zbiornik gotowych (filozoficznych) tez lub prawd. Wiara wyznacza chrześcijaninowi zadania na płaszczyźnie naturalnego, filozoficznego poznania. Lecz wykonanie tego zadania, ze względu na odmiennność wiary i rozumu, jest złożone i zależne od tego, których prawd wiary dotyczy. Na dodatek należy się liczyć również i z odmiennością różnych systemów filozoficznych. Ogólnie rzecz biorąc można stwierdzić, że filozofia własnymi metodami i wychodząc z właściwego sobie źródła poznania dochodzi do części tych samych prawd, które podaje Objawienie; że część prawd wiary, z filozoficznego punktu widzenia, jest niesprzeczna z prawdami filozoficznymi, choć bezpośrednio ich ujęcie nie jest możliwe; wreszcie, że o części prawd wiary filozofia nie może nie powiedzieć, że filozofia (rozum. poznanie naturalne) w tym zakresie jest „za słaba” i nie może wydać żadnego sądu. Całościowe określenie stosunku wiary i rozumu jest złożone i nie można go ująć i ocenić nie biorąc pod uwagę tego zróżnicowania.

Marek Jędraszewski pisze o „więzi między filozofią a religią”, o „otwarceniu się filozofii na religię chrześcijańską”. Nie jest to całkiem jasne. Czy Autorowi chodzi o inspirację wiarą osoby filozofującej; czy o tworzenie systemu hybrydowego, łączącego elementy sobie obce, co by podważało jego wartość; czy też wreszcie o faktyczne przekształcenie filozofii w teologię, o likwidację filozofii?

Jest wszakże jeszcze inne wyjście i być może miał je Autor na myśli.

Pisze o nim, choć nie całkiem jasno, Josef Pieper w swojej znakomitej książce *W obronie filozofii* (Warszawa 1985, I. W. Pax). Na początku tego artykułu pisałem o różnych rozumieniach potocznych pojęcia filozofii, między innymi o filozofii jako najogólniejszej wizji rzeczywistości. Podobny temat rozwija J. Pieper. Zadaje on frapujące pytanie: „Czy do swojskie filozoficznych rozważań należy włączyć informacje o świecie i istnieniu ludzkim, które nie płyną z doświadczenia i nie są wsparte argumentami rozumowymi, lecz pochodzą z dziedziny, którą należałoby określić jako „Objawienie”, „przekaz Świętej Tradycji”, „wiarę”, „teologię”? Czy możliwe jest prawomocne włączenie do filozofowania takich wypowiedzi, których to prawomocności nie można wykazać empirycznie i racjonalnie?” I odpowiada: „jest to nie tylko możliwe i uprawnione, lecz zarazem konieczne” (s. 73). Argumenty, jakie za tym stwierdzeniem podaje, nie są bezdyskusyjne i być może należałoby je inaczej sformułować lub znaleźć bardziej trafne. Nie to jednak jest ważne. Chcę zwrócić uwagę na coś innego — „nie mówi się tutaj o «filozofii», lecz (...) o filozofowaniu zakorzenionym w ludzkim istnieniu oraz o osobie filozofującego. A więc nie chodzi o to, czy w systematycznym przedstawieniu problemów filozofii powinny, czy też nie powinny znaleźć miejsce twierdzenia teologiczne. Być może, że i na to pytanie można odpowiedzieć po prostu przecząco” (s. 73). Ważne są tutaj słowa „filozofia” i „osoba filozofującego” i na nie właśnie zwracam, za J. Pieperem, uwagę, a nie na filozofię, czyli „systematyczne przedstawienie problemów filozofii”. J. Pieperowi chodzi o to, że każdy chrześcijanin, każdy człowiek subiektywnie zmuszony jest niejako do tworzenia syntezy wiary i naturalnego poznania, w tym także i filozofii. Syntezy nie rozumiem tutaj jako tylko „dodawania” danych pochodzących z wiary i z naturalnego poznania oraz wyciągania z tego wniosków. Jakość tej syntezy zależy od stopnia samoświadomości wiary i filozofii, gdyż wymaga oceny i właściwego umiejscowienia poszczególnych tez, ich hierarchicznego ułożenia, określenia przedmiotu danych prawd, ujrzenia odmienności płaszczyzn, na których funkcjonują. Dopiero wówczas można z nich tworzyć jakąś całość. Synteza taka dokonuje się wewnątrz podmiotu myślącego, jest kształtowaniem jego wewnętrznych, „prywatnych” przekonań, a nie metodologicznie jednolitego i w pełni racjonalnie uzasadnionego systemu („systematycznego przedstawiania problemów”). Jeśli dla oznaczenia tego procesu J. Pieper używa nazwy „filozofowanie”, to nie w sensie ścisłym i właściwym, ale metonimicznie. Każdy z nas tworzy taką syntezę i warto sobie uświadomić, co naprawdę czynimy, by być bardziej krytycznym wobec siebie samego i swojego myślenia. Daje to nadzieję intelektualnej rzetelności wobec wiary i filozofii, wobec prawd i Prawdy.

Jerzy W. Gałkowski