

WYKŁAD INAUGURACYJNY PO CO WIERZE FILOZOFIA?

dr Joanna Barcik

Katedra Filozofii Religii

Wydział Filozoficzny UPJP II w Krakowie

Zatytułowałam swoje wystąpienie właśnie tak, a nie: po co teologii filozofia, gdyż ta druga kwestia jest znakomicie opracowana i to z różnych perspektyw. Tymczasem wydaje się, że współcześnie bardziej problematyczna staje się relacja wiary religijnej i filozofii.

Pierwsza szybka odpowiedź na tak zadane pytanie, jaka przychodzi na myśl i która z pewnością ucieszy studentów, brzmi: po nic, wiara świetnie sobie radziła i radzi bez filozofii. Martin Heidegger twierdzi: „jako człowiek religijny nie potrzebuję nawet cienia filozofii religii”. Nawet jeśli nie jest świadomie wspierana przez refleksję, wiara religijna osiąga swój cel, jakim jest – ogólnie mówiąc – zjednoczenie z Bogiem. Stąd fenomen „wiary prostaczków”, którzy chronieni są przed popadnięciem w grzech idolatrii poprzez szczególną cechę ducha ludzkiego, którego francuski filozof religii Henry Duméry nazwie „kontestatorem” – jest on bowiem nieustannie niezadowolony z tego, co już osiągnął. Ta transcendencja ducha nie pozwala człowiekowi religijnemu zatrzymać się na żadnym z konkretnych określeń Absolutu, żadnego jego przedstawienia uznać za ostateczne i adekwatne. Niemiecki filozof i teolog Paul Tillich mówi w tym kontekście o tzw. „zasadzie protestanckiej”, która jest elementem krytycznym w samej wierze, nakazującym zachowanie oczyszczającego dystansu wobec wszelkich przedstawień, jakimi się posługujemy w odniesieniu do Boga i uznanie ich relatywnego charakteru. Wiara zatem nie tylko ma swoje własne

korzenie, nie potrzebuje filozofii, aby się pojawić, ale w dodatku rozwijała się i często rozwija się swobodnie i dojrzewa niezależnie od filozofii.

Nie będzie to jednak zakończenie wykładu, czas na ale. Wiara radzi sobie bez filozofii, ale nie zawsze i nie w każdych warunkach i o tych szczególnych warunkach, w jakich wiara się dziś znalazła, chciałabym powiedzieć kilka słów.

Zacznijmy zatem od ustalenia zakresu tych – tak naprawdę niezmiernie trudnych do zdefiniowania – pojęć: wiary i filozofii. Czym jest wiara? Na potrzeby tego krótkiego wykładu chcę rozumieć wiarę na sposób aktowy, jako całościowy stosunek osoby ludzkiej do Absolutu. Chodzi mi tu o wiarę religijną, choć nie sposób zapomnieć, że wiara odnosi się także do rzeczywistości „ziemskich” – Karol Tarnowski pisze, że pojęcie to jest nie tylko analogiczne, ale i wielopromienne¹. Warto przywołać tu klasyczne rozróżnienie na *fides qua creditur* i *fides quæ creditur*, gdyż ono od razu pokazuje, że wiara jest nie tylko pewną postawą czy też, jak powiedziałam, aktem, ale istotne jest w niej odniesienie przedmiotowe, a więc także odniesienie do prawdy. Człowiekowi naprawdę religijnemu nie jest wszak obojętne, w co lub też komu wierzy, stąd też nieuchronne dla wiary jest formułowanie konkretnych twierdzeń. Należałoby w tym momencie dodać: takie rozumienie wiary narodziło się w kręgu biblijnym i wydaje się niezrozumiałe poza tym kręgiem.

Co mam na myśli, mówiąc o filozofii? Szeroko rozumianą refleksję racjonalną, prowadzoną w sposób systematyczny. Za francuskimi filozofami refleksji odróżniam ten rodzaj myślenia od myślenia spontanicznego, które nieustannie towarzyszy przecież naszemu działaniu. Gdy napotykamy rozróżnienie: filozofia-życie, to czyha na nas pokusa, by te dwie dziedziny uznać za nie mające ze sobą styku. Filozofia swoją drogą, życie swoją. Jako

¹ Zob. Karol Tarnowski, *Usłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005, s. 25.

rzządzające się własnymi prawami, dla wielu osób wydają się one całkowicie autonomiczne, niezależne od siebie nawzajem. Ale przecież tak nie jest. Życie nie jest wszak bezmyślne, całkowicie pozbawione elementu racjonalnego, myśl nie jest zaś wyłączną domeną filozofii. W gruncie rzeczy nie byłibyśmy w stanie działać nie posługując się jakąś teorią. Teoria ta jednakże pełni przede wszystkim funkcję praktyczną – ma służyć efektywności działania, jest światłem, jakie rozjaśnia nasze poruszanie się w świecie. Po co zatem filozofia? Czyż nie wystarcza nam ten logos immanentny życiu? Ma on podstawowy brak: nie jest w stanie oświetlić samego siebie. Myśl, jaka towarzyszy życiu, domaga się uchwycenia w sposób metodyczny, domaga się dystansu, jakiego sama nie może osiągnąć, gdyż z natury cechuje ją bezpośredniość. Wszystko jest już przeżywane, ale jednocześnie wszystko domaga się zrozumienia. A rozumienie w sposób pogłębiony dokonuje się w refleksji jako krytycznej analizie świadomości spontanicznej. Dopiero taka całościowa analiza wydobywa na światło dzienne sens działania, a poprzez to jest w stanie wzbogacić życie, nakierować je na właściwe ścieżki. I tak ostatecznym celem filozofii jest „powrót do życia”.

Chciałabym wyrazić tu przekonanie, że tak rozumiana filozofia odnosi się do całego życia ludzkiego, a więc także do jego szczególnego modusu, jakim jest życie wierzące. Choć refleksja filozoficzna nad wiarą nie jest łatwa, gdyż stanowi próbę teoretycznego ujęcia przeżyć i relacji, które uprzedmiotowić się łatwo nie dają, to jednak również wiara domaga się myślenia filozoficznego, gdyż również wiara pragnie być rozumiana, aby mogła być dojrzalsza i bardziej świadoma, zwłaszcza, że religia nadal dla wielu osób jest tym, co odpowiada na pytanie o sens, który z konieczności powiązany jest z jego rozumieniem.

Nawiasem mówiąc, ojcom Kościoła postawione przeze mnie pytanie wydawałoby się absurdalne. Jak przekonująco pokazuje to Krzysztof Mech², w okresie patrystycznym nie odnaj-

² Krzysztof Mech, *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008.

dujemy jeszcze bowiem, tak oczywistego dla współczesnej myśli, przeciwstawienia wiary i rozumu. Rozum był pojmowany jako to, co boskie w człowieku, a tym samym wiara chrześcijańska była z gruntu czymś racjonalnym, była „prawdziwą filozofią”. Myśliciele epoki patrystycznej różnili się jedynie w poglądach na to, jaki jest stosunek filozofii greckiej do tej mądrości chrześcijaństwa, czy to jedynie mądrość ludzka, która jest głupotą w oczach Boga, czy jakoś uczestniczy już w Logosie. Przełom dokonał się dopiero w myśli św. Tomasza z Akwinu, który – przeciwstawiając sobie dwa porządki: przyrodzony i nadprzyrodzony – usytuował rozum po stronie tego, co naturalne, zaś wiarę po stronie tego, co nadnaturalne. W ten sposób Doctor Angelicus de facto zapoczątkował nowożytny rozdział rozumu i wiary. Radykalny ich rozdział dzisiaj jest już pewnym faktem myślowym.

Karol Tarnowski, wybitny krakowski filozof wiary, w wielu swoich pracach twierdzi, że stosunek do wiary we współczesnym świecie cechuje się przede wszystkim problematycznością, a ja dodałabym: w dużym stopniu także nieufnością. Nie chciałabym tutaj badać przyczyn takiego stanu rzeczy, gdyż są one zbyt złożone jak na ramy tego krótkiego wykładu, który wszak nie ma zniechęcać, lecz zachęcać do podjęcia wysiłku myślenia; chciałabym jedynie zwrócić uwagę na trzy, jak sądzę najważniejsze, problemy, jakie człowiek współczesny (można zawsze zapytać: kim on tak naprawdę jest?) ma z wiarą.

Po pierwsze: religia nie jest już uniwersalnym zjawiskiem, wiara i chrześcijaństwo straciły swą oczywistość. Co ciekawe, kryzys wiary wydaje się iść w parze z kryzysem zachodniej metafizyki, która przez wieki dostarczała namysłowi nad wiarą podstawowych pojęć i narzędzi. Jacques Derrida uważa, że wiąże się to ze wzrastającą świadomością pluralizmu hierarchii wartości i z utratą wiary w jakąkolwiek prawdę o wartościach. A skoro tak, to wiara religijna, jako przekonana o „posiadaniu” jedynej, uniwersalnej prawdy, od początku jawi się jako mocno

podejrzana. W takiej sytuacji pytanie o istotę wiary, o to, co w niej rzeczywiście ważne, a co drugorzędne, staje się jeszcze bardziej palące. Filozofia zresztą w tym miejscu przypomina, że nieustannie jesteśmy „w drodze” do pełnego zrozumienia prawdy, a więc także żadna z religii nie jest jej posiadaczką (co zresztą powtarza Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*).

Druga sprawa to przypadłość zdiagnozowana przez Charlesa Taylora, który wskazuje na fakt, że religia wiązana jest dziś przede wszystkim z emocjonalnością człowieka. Tym, co liczy się najbardziej, jest autentyzm przeżycia, znacznie mniejszą wagę przywiązuje się do sfery instytucjonalnej czy dogmatycznej. Intensywny rozwój nowych ruchów religijnych, zarówno w obrębie chrześcijaństwa, jak i czerpiących z innych tradycji religijnych, jaki możemy dziś zaobserwować, pokazuje, że wzrzec duchowości zależy coraz bardziej od osobistych decyzji. Religijne życie czy praktyki, w których zaczynam uczestniczyć, nie tylko muszą być przede mną wybrane, ale muszą też przemawiać do mnie, mieć sens w kontekście mojego rozwoju duchowego, tak, jak go pojmuję. Sytuacja przypomina nieco tę, którą znamy z supermarketu. Liczy się przede wszystkim mój indywidualny wybór, w którym kieruję się moim własnym pożytkiem. W konsekwencji ludzie szukają własnych ścieżek duchowych całkowicie niezależnie od Kościołów czy synagog, w sposób dowolny czerpią z różnych tradycji religijnych.

Gdyby próbować oceniać tę sytuację, to można byłoby powiedzieć, że ma ona swoje dobre i złe strony. Dobre, gdyż pokazuje, że religia to wydarzenie, angażujące także uczucia, która zawsze mają charakter „napędzający”. Moment indywidualnej decyzji w każdej tradycji religijnej jest kluczowy. Ostatecznie to ja mam przyjąć Jezusa jako mojego osobistego Pana i Zbawiciela, to ja jako jednostka mam się nawrócić i uwierzyć, na wezwanie Boga muszę odpowiedzieć osobiście, nikt nie może mnie zastąpić w tej decyzji. A jednak, mimo tych wszystkich plusów, nie można nie zauważyć, że jest to ujęcie jednostronne.

W ujęciu tym nie mieści się przekonanie, że to, co można by nazwać więzią religijną – łączność między wiernym a tym, co boskie – może być autentycznie zapośredniczone przez zbiorowe życie wspólnoty religijnej. Czy nie jest jednak tak, że w relację z Bogiem wchodzi się (również) za pośrednictwem wspólnoty, a nie wyłącznie jako jednostka? Póki co możemy przynajmniej powiedzieć, że wielu ludzi nadal tak postrzega swoje życie religijne, a na pewno przekonują o tym mistrzowie różnych tradycji duchowych. Co więcej: życie oparte na oddaniu Bogu, na osobistym zaangażowaniu, na praktyce czy sakramentach potrzebuje pewnego minimum artykulacji tego, o co w nim tak naprawdę chodzi: nieuniknione jest, jak już powiedziałam, formułowanie pewnych twierdzeń – na temat Boga, stworzenia, Chrystusa itd. Podobnie jak nie sposób oddzielić religijnego życia od jego zbiorowego przejawu, tak też nie można go odseparować od pewnego minimum wyrażonych formuł. Wiara i nadzieja pokładane są w czymś. Wynika to z samej idei doświadczenia, które nie może mieć żadnej treści, jeśli nie można o nim nic powiedzieć.

Tutaj zatem filozofia przypomina (zresztą za mistrzami wszystkich tradycji duchowych), że wiara jest nie tylko postawą, ale ma także swoją treść. Że wypełnia nie tylko sferę emocjonalną człowieka, ale również angażuje rozum i wolę, innymi słowy: że ma nie tylko swoją wewnętrzną, ale i stronę zewnętrzną i że działa w sposób zobowiązujący. Trudno więc utrzymać przekonanie, że religia jest w pierwszym rzędzie niewyraźnym doświadczeniem. Wiara jest raczej koniecznie powiązana z pewnymi strukturami, które „wcielają” niewypowiadalne przeżycie.

Nie sposób przy tej okazji, gdy mówimy o różnorodnych wyrażeniach wiary, nie wspomnieć o fanatyzmie, pojęciu przywoływanym szczególnie często po wydarzeniach 11 września, ale również na naszym podwórku, przy okazji sporu o miejsce krzyża po tragedii smoleńskiej. Bernhard Welte nazywa fanatyzm jedną z form „bezistocia” religii. Z bezistociem

mamy do czynienia wówczas, gdy z religii pozostaje jedynie forma, natomiast jej istota się „ulatnia”, bądź zostaje zdradzona. Bezistocie religii jest czymś, co grozi ludziom religijnym nieustannie, przede wszystkim z trzech powodów: z powodu różnicy pomiędzy zewnętrżnością i wewnętrżnością religii, ze skłonności człowieka do przywiązywania się do możliwych do konkretnego uchwycenia aspektów rzeczywistości i z pokusy, by „stać się jak Bóg.” Dystans, jaki w relacji religijnej rozwiera się pomiędzy człowiekiem a niemożliwym do ostatecznego ogarnięcia Bogiem powoduje, jak nazywa to Rudolf Otto, mysterium tremens. Uczucie to bywa czasami nieznośne i może popchnąć do uciekania się do tego, co „na miarę” człowieka, np. do konkretnych słów i rytów, które odtąd nie będą już wyrażać Boga, ale zabsolutyzowaną wolę mocy samego człowieka. Pisze Welte: „Tak jak prawdziwa wiara w Boga wierzy z Bogiem we wszystko i we wszystkich, osiągając w ten sposób wielką wolność, tak fanatycznie wypaczona wiara w Boga nie wierzy w nic poza samą sobą, nikomu nie ufa i wszystkim grozi, skutkiem czego staje się zamknięta, ciasna i represyjna. Dlatego będzie się skłaniać ku rozpaczliwemu terrorowi – i to w imię prawowitej wiary”³.

Ośmielam się wyrazić nadzieję, że skuteczną odtrutką na różnorakie problemy, jakie mamy dziś z wiarą, może stać się uczciwa refleksja filozoficzna. Oczywiście pod pewnymi warunkami.

Przede wszystkim trzeba przypomnieć o zależności filozofii od życia. Filozofia jest zawsze wtórna, a zatem jej celem nie jest zastąpienie wiary, ale próba jej zrozumienia i rozjaśnienia. Jedyna filozofia godna tego miana może snuć swoje rozważania tylko w bliskiej relacji z tym, co przeżywane. Refleksja karmi się konkretnym życiem, co nie oznacza jednak, że pasożytuje ona na nim. Raczej przyswaja sobie w pewien sposób to, co przeżywane, w konkretnym celu: aby rozświe-

³ Bernhard Welte, *Filozofia religii*, przeł. Grzegorz Sowinski, Kraków 1996, s. 250.

tlić pierwotną bezpośredniość, rozjaśnić idee i wartości zawarte implícite w działaniu, po czym zwrócić to samemu życiu, nie przetrawione na papkę, ale rozumniejsze, wyraźniejsze. Filozofia nie stoi zatem, jak wyobrażał to sobie Hegel, wyżej w hierarchii od religii, jest od niej raczej w pewien sposób zależna. Nie należy do niej konstruowanie pojęcia wiary, czy nawet jego dekonstruowanie, jak chcieliby tego myśliciele nurtu nazywanego postmodernistycznym, ale raczej jego opis, re-konstruowanie, które umożliwia, jak mówi Max Scheler, sympatia, czyli rozumiejące otwarcie na specyficzny przedmiot. To również oznacza, że wierze ze strony filozofii należy się szacunek ze względu na jej specyfikę, która nie daje się łatwo (a nie wiadomo, czy w ogóle) spojęciować.

Taka filozofia, mocno sprzęgnięta z życiem, a nie będąca jedynie abstrakcyjnym konstruktem, może, mam nadzieję, działać oczyszczająco na wiarę, a na nas otrzeźwiająco; dzięki niej bowiem, gdy brakuje już sił samej wierze, której wszak trudno zachować dystans w stosunku do siebie samej, odkrywamy, co ma być rzeczywiście istotą wiary, co w niej jest ważne, a z czego, być może, można chwilowo zrezygnować, na przykład na rzecz dialogu. Pozwolę sobie jeszcze raz przywołać Bernharda Weltego: „również zaniechanie krytycznej refleksji filozoficznej i próba niezreflektowanej bezpośredniości życia religijnego są groźne dla religii. Zaniechanie krytycznej refleksji filozoficznej może – zwłaszcza w czasach, gdy maleje siła źródeł religii, a rośnie siła myślenia refleksyjnego – łatwo prowadzić do wniosku, że religia, nie poddana refleksji i kontroli, przeradza się w dowolność, która nie ma już nic wspólnego z istotą religii”⁴.

Wiara, wsparta refleksją, byłaby odporniejsza na zepsucie, łatwiej broniłaby się przed idolatrią, sentymentalizmem, różnymi formami fanatyzmu, jej ideologizacją wreszcie. Filozofia zatem mogłaby umożliwić (ułatwić) narodzenie się wiary w pełni dojrzałej, strzegąc ją przed podstawianiem pod „Boga”

⁴ Tamże, s. 36.

własnych wyobrażeń, konstruktów intelektualnych czy własnej jaźni. Czy zatem proponuję powrót do klasycznej koncepcji filozofii jako służebnicy teologii? Filozofia rzeczywiście pełni funkcję służebną, jednak nie w stosunku do jakiegokolwiek z nauk (choćby to miała być sama teologia!) jak chcieliby tego niektórzy, ale jedynie w stosunku do samego przeżywającego i działającego człowieka. Filozofia służy człowiekowi w tym sensie, że oddaje mu przysługę: może spowodować, że jego życie stanie się pełniejsze, głębsze, bardziej świadome, bo lepiej rozumiane, a działanie jako takie skuteczniejsze.