

KS. DOMINIK KUBICKI

TEOLOGIA KATOLICKA WOBEC KOŃCA POSTMODERNIZMU (II) I TENDENCJI ZMIERZAJĄCYCH KU WYPRACOWANIU ROZUMU PLURALISTYCZNEGO AVANT-DEMAIN

WPROWADZENIE

Pomimo wybuchu rewolucji technologiczno-informatycznej, współczesność zdaje się jeszcze stać przed równie ważnymi przełomami w sferze kultury, ekonomii, myśli, nauki itd. oraz samej techniki i technologii. Aktualne komponenty współczesności, a pośród nich m.in. globalizacja, obecna coraz widoczniej we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia pod postacią ujednolicania formy komunikacji międzyludzkiej, stawek ekonomicznych czy norm (prawno-ekonomicznych i innych), podlegają zróżnicowanej ocenie oraz interpretacji. Jednym z powodów tejże niejednoznaczności w ocenie wydarzającej się współczesności jest niewątpliwie brak pewnego rodzaju rozliczenia się z przeszłością, a przede wszystkim kwestia zamknięcia tzw. okresu postmodernizmu¹. Wydaje się, że to właśnie ona powoduje np. niemożność jasnego rozróżnienia konsekwencji nowożytności czy komponentów czasu postmodernistycznego od *nowości* nastającego czasu. Zagadnienie to jest o tyle istotne, że

¹ Określamy okres postmodernizmu za A. J. Toynbee. Był on jednym z pierwszych, który użył terminu „po-nowożytność” (*post-modern*). W *A Study of History* napisał: „Istnieje poważny powód, by mniemać, iż otwiera się nowy rozdział [historii], którego początek można umiejscowić około roku 1875”. Z pewnością nie potrzeba przypominać, że ów nowy „rozdział” [historii] dotyczy wyłącznie historii Europy Zachodniej, a nie historii świata. Biorąc określenie według jego ścisłego znaczenia, „era po-nowożytna” byłaby zatem fenomenem kultury Zachodu. O ile termin „renesans” miał służyć jako figura okresu „odrodzenia”, a oświecenie – epoki iluminacji, o tyle „po-nowożytność” jest figurą czasu „upadku”, załamania, rozpadu. Termin oznacza „czas kłopotów” (*time of troubles*), fazę, którą musi przejść każde społeczeństwo, stające wobec momentu i faktu swego rozpadu/końca. Za charakterystyczne cechy tego końca okresu nowożytnego Toynbee uznał załamywanie się racjonalistycznej wizji świata i „wiary” w Kartezjańskie *ratio*, natomiast w sferze społecznej dominację klasy średniej i przejście do społeczeństwa masowego, kultury masowej oraz masowej edukacji, a w sferze etycznej relatywizmu i upadku dotychczasowych wartości (dotąd respektowanych). Por. A. J. Toynbee, *A Study of History*, Abridgement of volumes I–VI by D. C. Somervell, New York and Londyn, Oxford University Press 1958, s. 39.

z jednej strony dotyka sprawy rozeznania elementów i komponentów współczesności, warunkując poprawność ustosunkowania się do nich, a z drugiej strony pozwala konstruować w pozytywny sposób dalszy rozwój myśli ludzkiej, towarzyszącej postępowi cywilizacyjnemu, myśli, która przecież w pewnym sensie wpływa na wyznaczanie jego perspektywy rozwoju oraz obieranie czasu realizacji kolejnych etapów w osiągnięciu zamierzonego celu². Konieczne jest zatem ustosunkowanie się do przeszłości. Chodziłoby więc nie tyle o zamknięcie okresu postmodernizmu³, co przede wszystkim określenie aktualnego stanu myśli ludzkiej (w tym myśli teologicznej, a więc teologii [katolickiej]) i jej możliwości rozwoju, który stanowiłby wkład w wypracowanie przyszłości. Problem ten stanowić będzie przedmiot niniejszej refleksji. Zostanie ona przeprowadzona w następujących etapach. Najpierw przyjrzymy się temu, co można by określić jako świat procesów postmodernistycznych, charakteryzujących się jako pewnego rodzaju „wzmagająca się fala”, zwrócona ku przyszłości⁴; problem bowiem, jaki dostrzegamy, to możliwość nakładania się na siebie dwóch płaszczyzn: z jednej strony nowości czasu, wprowadzanego przez aktualną w ekspansji cywilizację komunikacyjno-informatyczną i naukowo-technologiczną, a z drugiej strony elementów postmodernizmów: (I) i (II)⁵ oraz aktualnego modernizmu w praktyce życia

² Chcielibyśmy w tym miejscu zaakcentować – być może – zapomniane rozróżnienie, czynione przez starożytnych Greków w V wieku przed Chr. Byli oni bowiem świadomi różnicy między światem ludzi (*oikoumene*) i światem przyrody (*physis*) oraz między porządkiem (*kosmos*) i chaosem (*kaos*). Por. R. Mortley, *The Idea of Universal History From Hellenistic Philosophy to Early Christian Historiography*, Lewiston/Queenston/Lampeter 1996. Autor zwraca uwagę na fakt, że historia uniwersalna dotyczyła tylko historii człowieka, mówiącej o tym, jak człowiek stał się tym, kim jest. Mielibyśmy zatem do czynienia z dualistyczną wizją rzeczywistości natura *versus* kultura. Na uwagę zasługuje także recepcja idei Hegla przez historyków, według której „nie istnieje historia poza historią ludzkiego życia” i że „natura nie ma historii” (por. R. G. Collingwood, *The Idea of History* [1946], Oxford–New York 1994, s. 103–115, 433). Czyżbyśmy odziedziczyli po niemieckim filozofie dwie różne opowieści: jedną dotyczącą naturalnej historii ziemskiego globu, drugą – kulturowej (ludzkiej) historii świata ludzkich cywilizacji? (por. E. Domańska, *Historia uniwersalna i postmodernizm*, w: *Świat historii*, red. W. Wrzóska, Poznań 1998, s. 166–167).

³ Wychodzenie z nowożytności wydaje się ciągle jakby niezrealizowane – tak jakby współczesność nie potrafiła wyjść z tego, co dotychczas dominowało i wyznaczało dotychczasowe możliwości postrzegania rzeczywistości świata i człowieka oraz ludzkiej działalności techniczno-technologicznej w nim.

⁴ W tym sensie w tytule niniejszej refleksji został zawarty (w terminie *avant-demain*) pewien projekt przewidujący dalszy rozwój racjonalności, nie ograniczającej się do zamknięcia w ramach własnej natury racjonalności.

⁵ Określamy za: L. Hutcheon na temat nieporozumień związanych z użyciem terminów *postmodernizm* i *ponowoczesność*. Według współczesnych myślicieli istniałyby co najmniej dwa postmodernizmy: *postmodernizm I* (po-nowoczesność czy po-nowoczesność), rozumiany w szerokim sensie jako epoka, która rozpoczęła się około 1875 r. i nastąpiła w historii Europy Zachodniej po okresie nowożytnym, zapoczątkowanym przez renesans, oraz *postmodernizm II* – w wąskim sensie, rozumiany jako specyficzna forma krytyki kultury współczesnej, która uwidoczniła się na arenie intelektualnych debat około 1975 r. Przyjęło się, że ten ostatni stanowi rezultat kondensacji cech, które akumulowały się od umownego 1875 r. i które sto lat później zostały poddane krytyce przez poststrukturalizm, dekonstrukcjonizm, narratywizm,

ludzkich społeczności. Następnie podejmiemy analizę stanu myśli filozoficznej, zapytując o możliwość „stworzenia” rozumu pluralistycznego (wielopostaciowego i wielowymiarowego oraz nie ograniczającego się do zamkniętych racjonalności⁶) na bazie aktualnie obowiązującego konceptu racjonalności jako *Verstehen*, stanowiącego przewyżczenie nowożytnego idealizmu. Jest to o tyle ważne, gdyż koncepcja teologii jako wiary *in statu scientiae* Akwinaty została związana z podlegającym przemianie i transformacji konceptem racjonalności⁷. Z kolei, zapytamy nie tyle o stan współcześnie wypracowywanej koncepcji teologii po jej przedsoborowej (*Vaticanum Secundum*) odnowie, ile o możliwość dalszego rozwoju koncepcji teologii w jej wysiłku badawczym nad opracowywaniem danych objawienia chrześcijańskiego. Wreszcie zapytamy się o zdolność ze strony teologii wsparcia myśli filozoficznej w dostarczaniu jej idei (nowego) opisywania rzeczywistości świata i człowieka wewnątrz ludzkości. W takim bowiem sensie należałoby rozumieć aktualne zapotrzebowanie ze strony teologii na filozofię, która z jednej strony wykraczałaby poza charakter zdecydowanie fenomenalistyczny i relatywistyczny współczesnej filozofii, a z drugiej strony niezaprzeczałaby możliwości poznania obiektywnie prawdziwego (nawet, jeśli można je nadal udoskonalić) – zapotrzebowanie tak dobitnie nakreślone przez papieża Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio*⁸.

I. CECHY AKTUALNEGO MODERNIZMU I PROCESY POSTMODERNISTYCZNE JAKO KOMPONENTY WSPÓŁCZESNOŚCI

Przez pojęcie „postmodernizm” przyjęło się rozumieć tę fazę dziejów nowożytnych, która rozpoczęła się nastaniem społeczeństwa industrialnego w realiach XIX stulecia. Postmodernizm stanowi więc w pewnym sensie przestrzeń cza-

nową falę feminizmu, badań kulturowych, badań nad postkolonializmem itd. O ile postmodernizm byłby nie tyle programem, ile kondycją kultury, która wywołała istotne pytania i ujawniła problemy charakterystyczne dla okresu przejściowego, o tyle postmodernizm II zdaje się bardziej kwestią akademickich dyskusji i artystycznych projektów, które można by uznać za specyficzną odpowiedź na trudy owego przejścia. Por. L. Hutcheon, *The politics of postmodernism*, London and New York, Routledge 1989, s. 1–29; D. Harvey, *The Condition of postmodernism. An Enquiry into the Origin of Cultural Change*, Cambridge 1993; G. Vattimo, *The End of Modernity*, Baltimore 1988; F. Jameson, *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham 1991; J. McGowan, *Postmodernism and Its Critics*, Ithaca and London 1991; S. Best, D. Kellner, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, Macmillan 1991; N. Carrol, *Periodizing Postmodernism?*, *Clio*, vol. 26, n° 2, 1996, s. 127–158.

⁶ Por. T. Buksiński, *Dwa rozumy filozofii*, w: *Rozumność i racjonalność*, red. T. Buksiński, Poznań 1997, s. 199–202. Zdaniem Autora współczesne krytyki ograniczeń tradycyjnych ujęć rozumu oraz racjonalności przygotowują również grunt do powstania i działania nowej *noesis*, zdolnej do wykroczenia poza *ratio* (por. *ibidem*, s. 201–202).

⁷ Jednocześnie dodajmy, że sama koncepcja teologii Akwinaty została osadzona na Arystotelesowskiej epistemologii.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 82–83. Zob. także: D. Kubicki, *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach*, Poznań 2004, s. 9nn.

wo-historyczną. W ocenie W. Beinerta, współczesnego teologa niemieckiego, impulsy, będące wyznacznikami czasów nowożytnych, są nadal aktywne, a ich skutki zagrażają ludzkiemu podmiotowi nie tylko w niespodziewany sposób, lecz także z dużą skutecznością. Płynęłyby one z dwóch płaszczyzn: *globalizacji*, kwestionującej wolność człowieka, oraz *rewolucji biomolekularnej*, podającej w wątpliwość jego człowieczeństwo⁹. Owe potencjalne zagrożenia cywilizacji informatyczno-komunikacyjnej i technologicznej¹⁰ wypływają z następujących nowych realiów współczesności¹¹: 1) bycia pochłoniętym, jeśli chodzi o poszczególne człowieka, przez złożoność rzeczywistości, odzwierciedlającej się w obfitości dostępnych informacji, których treść zmieszana jest najczęściej z ideologicznym komentarzem o różnej jakości moralnej, 2) oddemokratyzowaniem społeczeństw, przejawiające się umniejszonym wpływem legalnie wybieranych rządów w stosunku do potęg kapitałowych, zarządzanych przez osoby, których funkcje prezesów zarządów nie wymagają legitymizacji ze strony społeczeństw, 3) restrukturyzacją rzeczywistości ludzkiej pracy, 4) zaburzeniami ekosystemu, eksplozją demograficzną oraz przedłużaniem się przeciętnej długości życia, które z punktu widzenia ekologii i ekonomii zdają się być najłatwiej równoważone przy zastosowaniu instrumentarium techniczno-biologicznego¹², 5) możliwością ingerencji molekularno-biologicznej w ludzki organizm ze strony samego człowieka.

Powyższe komponenty współczesnej cywilizacji informatyczno-komunikacyjnej i technologicznej w pewnym sensie nakładają się na cechy aktualnego modernizmu. Nie trudno zauważyć, że niektóre z cech tego modernizmu stanowią dość dobre podłoże dalszego wzrostu osiągnięć cywilizacyjnych, a również odwrotnie: warunki współczesności sprzyjają niektórym tendencjom zawartym w modernizmie. Przyjmuje się, że główną cechą charakteryzującą aktualny modernizm jest nieograniczony indywidualizm. Jednak dostępne jednostce opcje o wymiarze uniwersalnym i dość dużej osobistej mobilności, mogą stać się przedmiotem manipulacji większej, niż gdyby ona zaistniała bez współczesnych możliwości techniki. Wykształcona w nowożytności i nabyta przez poszczególne ludzki podmiot autonomia jednostki (subiektywizm) wywołuje postawę antyświato-

⁹ Zapropomowano czasowe ograniczenie „postmodernizmu” nastaniem społeczeństwa informacyjnego. Por. W. Beinert, *Wyzwalająca prawda. Orędzie chrześcijaństwa na nowe stulecie [Befreiende Wahrheit. Die Botschaft des Christentums für das neue Jahrhundert]*, w: *Chrześcijaństwo jutra*. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii fundamentalnej. Lublin, 18–21 września 2001, Lublin 2001, s. 489–495.

¹⁰ Zaznaczmy, że globalizacja stała się możliwa dzięki opasaniu świata siecią komunikacyjną, która wymaga globalnych systemów regulacji. Por. *ibidem*; J. Joblin, *Aktualität des Christentums im Globalisierungsprozess*, „Communio” 29 (2000), s. 199; J. Wiemeyer, *Globalisierung der Wirtschaft als sozialetische Herausforderung*, „Communio” 29 (2000), s. 210–221.

¹¹ Podajemy rozpoznanie charakterystyki procesów postmodernistycznych za: W. Beinert, *op.cit.*, s. 500–508.

¹² Za W. Beinert por. M. Kaku, *Zukunftsvisionen. Wie Wissenschaft und Technik des 21. Jahrhunderts unser Leben revolutionieren*, München 2000.

poglądową, wytwarzając synkretyzm tego, co cielesnie przyjemne i ulubione oraz tego, co zasłyszane (opinia, reklama) lub uchodzące jako własne zdanie. Z punktu widzenia moralności konsekwencję tego trendu stanowi aprioryczne odrzucanie autorytetów, której miejsce zdaje się zajmować wytworzone poczucie własnej odpowiedzialności. Inny wektor zmian dotyczy faktu radykalnego przewartościowania roli kobiety jako konsekwencji zmiany wzajemnych stosunków pomiędzy płciami oraz rasami (zniesienie niewolnictwa). Powyższe procesy zdają się prowadzić do całkowitego rozpadu jednolitego społeczeństwa na wyodrębnione i usamodzielnione sfery funkcjonalne, rozdrobnione i istniejące obok siebie. Dlatego może wydawać się, że ujęcie całości nie jest już możliwe¹³. Jednak, czy rzeczywiście zostały bezpowrotnie utracone możliwości poznania obiektywnego oraz uniwersalnego spojrzenia i ujmowania rzeczywistości świata i człowieka wewnątrz ludzkości?

II. DZIEWIĘTNASTOWIECZNE ŹRÓDŁA FILOZOFICZNEJ HERMENEUTYKI XX STULECIA¹⁴

O ile pozytywizm stanowił próbę przeniesienia metod nauk przyrodniczych do nauk społecznych, o tyle historyzm rozwinął się na bazie poglądu na poznanie zakładającego istnienie zasadniczej różnicy między zjawiskami natury a zdarzeniami świata ludzkiego, która wymagałaby odmiennego podejścia do przedmiotu w naukach społecznych od podejścia nauk przyrodniczych. Akcentując, że natura w przeciwieństwie do człowieka nie przejawia świadomości, że zjawiska natury podlegają prawu powtórzeń oraz to, że świat człowieka jest w stanie ciągłej zmiany i tylko w bardzo wąskich ramach można w nim ustalić pewne prawidłowości strukturalne (w ramach działań jednostek, instytucji, narodów), historyzm starał się wykazać nieprzydatność abstrakcyjnych metod klasyfikacji z nauk przyrodniczych w naukach społecznych i humanistycznych. Inaczej, historyzm poszedł w odmiennym kierunku niż pozytywizm. Starając się wykazać, że nauki społeczne i humanistyczne zajmują się czymś jednostkowym, niepowtarzalnym i nie dadzą się ująć za pomocą praw ogólnych, historyzm podkreślił więc rolę wartości, kultury, norm¹⁵. Aby jednak poznać to, co jednostkowe, postawił on konsekwentnie

¹³ Por. W. Beinert, *op.cit.*, s. 498–499.

¹⁴ Por. D. Kubicki, *op.cit.*, s. 126–134.

¹⁵ Po raz pierwszy terminu „historyzm” użył w 1878 roku K. Werner na określenie filozofii G. Vico, a w szczególności jego poglądu, że „l'esprit humain ne connaît d'autre réalité que l'histoire, parce que la fait” (G. Antoni, *L'historysm*, Genewa 1963, s. 2). Historyzm znalazł pełny wyraz w twórczości szkoły historycznej, szerokiego nurtu badań humanistycznych w zakresie historii, filozofii, teorii i historii prawa, religii, literatury i sztuki (Schlegel, Niebuhr, Grimm, Savigny, Eichhorn, Ranke, Guizot, Tocqueville, Burcke). Por. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922; A. Schaff, *Historia i prawda*, Warszawa 1970; J. Topolski, *O dochodze-*

teorię rozumienia (*Verstehen*), czyli metodę badań w „wychwytywaniu” tego, co niepowtarzalne i co ma wymiar wartościujący. Prowadziło to do powstania hermeneutyki w nurcie historyzmu¹⁶. Tak oto, jakby z cienia i towarzysza refleksji naukowej wcześniejszej, średniowiecznej teologii i filozofii, tej *ancilla theologiae*, hermeneutyka wydobywała się na pierwszy plan, przybierając stopniowo postać koncepcji filozofii praktycznej, usiłującej przezwyciężyć dominację metafizycznej wizji rzeczywistości świata i człowieka.

Opracowana przez Rankego, Diltheya, Richerta oraz Webera, metoda rozumienia (*Verstehen*) w naukach humanistycznych, społecznych i historycznych miała na celu chwytać (poprzez wczucie) to, co jednostkowe, niepowtarzalne w działaniach człowieka. Uznano bowiem, że ludzkie działania nie są neutralne aksjologicznie, a w konsekwencji rozpoznano, że i wyniki badań, nie będąc neutralne, są (więc) zależne od wartości, jak to uprzednio zakładała myśl nowożytna. Wychodząc z tych pozycji Heidegger, Gadamer, Ricoeur uznali ponownie, że poznanie sfery działań ludzkich może dostarczać normatywnych wskazówek, działań. Lecz ukształtowana w ten sposób wiedza nie stanowiła już systemu twierdzeń ogólnych o charakterze dedukcyjnym, tylko pewien model składający się z twierdzeń partykularnych i jednostkowych oraz pojęć kulturowych o konotacji opisowej oraz aksjologicznej.

W latach sześćdziesiątych XX wieku problem hermeneutyki stał się powodem nie tyle twórczych poszukiwań, ile powodem sporów, które wykroczyły poza dotychczasowe dyskusje w obozie egzegetów i teologów¹⁷. W dyskusję egzegetyczno-teologiczną włączyli się psychoanalitycy, lingwiści, etnolodzy i filozofowie, a dotyczyła ona problemu wspólnego dla przedstawicieli tylu różnych dyscyplin, czyli problemu języka¹⁸. Oczywiście, jedną z możliwości rozwiązania

niu do prawdy w historii, Warszawa 1970; T. Buksiński, *Problem obiektywności wiedzy historycznej*, Poznań–Warszawa 1979.

¹⁶ M. Heidegger powiązał problematykę rozumienia z problematyką mowy, z racji wzajemnej zależności rozumienia sytuacji mowy i środowiska artykulacji mowy. Teologia jako interpretacja uwzględniła konsekwencje dekonstrukcji metafizyki próbując rozgraniczyć między „teologicznym” pochodzącym z tradycji onto-theo-logicznej Zachodu i „teologicznym” z tradycji judeo-chrześcijańskiej (por. C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, s. 47). Heideggerowskie *Verstehen*, w którym „zrozumieć” nie oznacza aktu poznania noetycznego, lecz egzystencjalnego. Kontynuujący dzieło swego mistrza, Gadamer, wykazał, że zrozumienie nie jest zachowaniem subiektywnym w stosunku do danego, pewnego „przedmiotu”. „Le comprendre lui-même doit être considéré moins comme une action de la subjectivité que comme une insertion dans le procès de la transmission où se médient constamment le passé et le présent” (H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, Paris 1976, s. 130).

¹⁷ Por. R. Winling, *Teologia współczesna 1945–1980* [*La théologie contemporaine (1946–1980)*], Paris 1983], tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 131–134.

¹⁸ Rozważania nad językiem wraz z poglądem, że filozofia jest równocześnie krytyką języka mają w kulturze śródziemnomorskiej rodowód sięgający Parmenidesa, Platona i Arystotelesa. Dość żywe były dyskusje nad językiem w średniowieczu (XII/XIII i XIV w.) i XVII stuleciu; dostrzegano wówczas fakt narzędziowego potraktowania języka, zdolnego zniekształcać poznanie świata.

problemu hermeneutycznego stanowiło badanie przedmiotów humanistycznego typu z punktu widzenia ich formy, tworzonej przez hierarchiczne układy relacji. Zapoczątkowany przez językoznawców (ok. 1930 r.), strukturalizm znalazł zwolenników u niektórych przedstawicieli innych dyscyplin humanistycznych i psychologiczno-społecznych¹⁹. Według C. Lévi-Straussa przedmiotem prawdziwej nauki byłyby struktury, których znajomość pozwalałaby odsłonić „ład” w tym, co pozornie niestałe i ulegające zmianie – jednak chodziłoby nie o struktury i normy ustalone w sposób świadomy, lecz o struktury głębokie, które w świecie pozornie będącym w trakcie stawania się, zapewniają trwałość, organizację i spójność. Logika przyjętego założenia doprowadziła Lévi-Straussa nie tylko do odrzucenia różnicy między naturą ludzką i naturą jako taką oraz do sprowadzenia wiedzy humanistycznej do pewnego rodzaju nauki przyrodniczej, ale także do wykluczenia perspektywy sensu ostatecznego oraz braku jakiejkolwiek formy transcendencji. W konsekwencji rozwoju powyższego stanowiska został odmówiony historii jakiegokolwiek sens, chociaż wcześniej wraz z metodą historyczno-krytyczną historia jako dyscyplina nauk humanistycznych mogła być pewna posiadania instrumentu analizy dokumentów, pozwalającego ustalać fakty oraz ich powiązania w sposób niezbity²⁰.

Sama filozofia, stwierdzając, że po nowożytności (oświeceniu) zachowana została jedynie połowa uprzedniej racjonalności²¹, stanęła wobec konieczności wypracowania nowej racjonalności, wykraczającej poza dotychczasowe zamknięte racjonalności. Jej stan w początkach XX stulecia prezentował się bowiem następująco. Otóż tzw. filozofia życia okazała się jednym z ważnych etapów w

Współcześnie badań nad językiem nie uważa się za wybrany i dowolny fragment pomocniczych analiz w ramach filozofii lub za jedną z wielu dyscyplin filozoficznych, lecz za właściwy, zasadniczy przedmiot filozofii, a nawet za samą filozofię. Dokonany we współczesnej filozofii „zwrot w kierunku języka” (por. *The Linguistic Turn. Recent essays in philosophical method*, ed. R. Rorty, Chicago 1967) sprawił, że miejsce rozważań ontologicznych i epistemologicznych zajęła analiza języka, badania nad językiem przestały być czymś przypadkowym i marginalnym, dosięgły samych problemów filozoficznych, a w konsekwencji istoty filozofii, jej podstaw. Por. K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1975; Id., „Sprache”, w: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Hrsgs. H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild, München 1974, s. 1383–1402.

¹⁹ Por. S. Kamiński, *Strukturalizm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 485–487.

²⁰ Pomimo troski o obiektywność, historycy (pozyskani dla metody historyczno-krytycznej) pozostają zależni od filozofii (mniej lub bardziej deterministycznej) i scjentystycznej ideologii. Rozróżniły się dwie szkoły historyczne: jedna, zajmująca się badaniem wydarzeń, oraz druga, stawiająca sobie za zadanie zdeterminowanie praw kierujących historią społeczeństw. Historycy XX wieku zdają sobie sprawę, że wiedza historyczna nie polega na wywołaniu w umyśle historyka świadomości czynników historycznych, leżących u podstaw wydarzeń; uprzywilejowali metody analizy pretendujące do miana naukowych, traktując ludzi raczej jako „przedmiot” niż jako „podmiot”. Por. R. Winling, *op.cit.*, s. 235.

²¹ Por. T. Buksiński, *Dwa rozumy...*, s. 202.

ograniczaniu roli rozumu, otrzymanego w spadku po Heglu²². O ile historyzm – twór romantyzmu, konkretyzujący jego idee, był w stanie przyjąć w wymiarze ontologicznym istnienie Boga lub rzeczywistości duchowej pozaempirycznej jako bytu rozumowego, nadającego zjawiskom indywidualne sensy, o tyle filozofia życia podawała w wątpliwość rozumność struktur metafizycznych. Tak więc rozum metafizyczny został zastąpiony przez istotności pozarozumowe, natomiast rozsądek poznawczy i praktyczny został zredukowany do roli służebnej wobec czynników pozarozumowych²³. W sumie irracjonalizmowi ontologicznemu myśli Schopenhauera i Nietzschego towarzyszył irracjonalizm poznawczy i praktyczny. U Schopenhauera świat jest właściwie wyrazem woli, natomiast według Nietzschego, odrzucającego prawdę wraz z możliwością racjonalnego odkrywania natury świata, wiedza racjonalna nie byłaby prawdziwa, lecz jedynie albo użyteczna lub nieużyteczna dla życia, władzy, albo odpowiadająca lub nieodpowiadająca potrzebom, gustom, opiniom²⁴.

W duchu filozofii życia tworzył Z. Freud, rozpoznający rozum jedynie jako narzędzie obronne organizmu przed zbyt destrukcyjnymi irracjonalnymi popędami tkwiącymi w podświadomości. Jednak najpełniejszy wyraz swej teorii poznania i metodologii filozofia życia znalazła w doktrynie Diltheya. Właśnie ten myśliciel okazał się jednym z najbardziej znanych krytyków metafizyki poprzez rozpoznanie nie bytu, lecz życia jako faktu pierwotnego i zawsze obecnego. Z takiego założenia wynika, że ekspresji życia nie można poznać, lecz jedynie zrozumieć, a to oznaczałoby z kolei uchwycenie jego sensu poprzez umiejscowienie doznań, uczuć, woli, wyobrażeń, przedmiotów w całości życia. Można by tego dokonać za pomocą wczucia (*Einfühlung*), stanowiącego jedną z postaci przeżycia. Rozumienie w koncepcji Diltheya ukazuje się zatem jako proces odczuwania przedmiotu od wewnątrz, poprzez wnikanie weń całą osobowością i wartościowaniem ze strony podmiotu ludzkiego. Tak oto rozumienie zostało rozpoznane jako proces emocjonalny, a nie intelektualny, nie dostarczający prawdy o życiu, lecz interpretujący je zgodnie z wymogami praktycznymi aktualnych przeżyć²⁵.

Ten irracjonalizm ontologiczny i poznawczy tzw. filozofii życia został przejęty przez Heideggera, który zaproponował porzucenie tradycyjnych idei metafizycznych i poznawczych, opartych na rozumie, a wraz z nimi filozofii, jakoby

²² Por. *ibidem*, s. 182 i nast.

²³ *Ibidem*. Postawa ta znalazła swój pełny wyraz w myśli Schopenhauera (utożsamiającego istotę świata z naturą), będąc kontynuowaną przez Nietzschego (rozpoznającego wolę mocy jako istotę świata). Por. F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, Warszawa 1991; idem, *Wola mocy*, Warszawa 1911.

²⁴ Por. T. Buksiński, *Dwa rozumy...*, s. 183.

²⁵ Por. W. Dilthey, *O istocie filozofii*, Warszawa 1987; także Z. Kuderowicz, *Światopogląd a życie u Diltheya*, Warszawa 1966.

zakrywającej Bycie²⁶. Heidegger próbował wyjść poza *ratio* i poza intelekt, aby je oświecić, co miałyby być możliwe dzięki badaniu pochodzenia metafizyki i analizie jej założeń. Niektóre jego tezy zostały zradykalizowane przez Sartre'a i Camusa, opierających się na założeniu, że człowiek miałby jakoby być istotą nierozumną, a jego wybory nieuzasadnione, przypadkowe, sytuacyjne, natomiast wolność polegałaby na spontaniczności działań i porzuceniu/porzucaniu norm moralnych oraz norm rozumu uniwersalnego. Konsekwencją tej założonej i zdefiniowanej bezsilności rozumu jest jego niemoc w określeniu sensu świata i sensu życia ludzkiego. Rozum miałby jakoby narzucać światu arbitralne kategorie, podporządkowując go sobie według kryteriów użyteczności²⁷.

Powyższe spojrzenie na kontekst stanu myśli filozoficznej początku XX stulecia, chcielibyśmy zakończyć taką oto uwagą. Chociaż myśl filozoficzna nie rozwijała się jedynie, opierając się na konsekwencjach i dialektyczności przyjmowanych stanowisk lub założeń, to jednak fakty pozafilozoficzne również odgrywały niemałą rolę w refleksji filozoficznej. Jednak w odniesieniu do nowożytności jest zauważalny pewien paradoks. Podczas gdy w wymiarze teoretycznym filozofowie i inni myśliciele dokonują coraz ostrzejszej i bezwzględniejszej deprecjacji rozumu, a po nim rozsądku, ograniczając możliwości tych władz, czyli zarówno władzy poznawczej, jak i praktycznej (moralnej, normatywnej), to poza filozofią w wymiarze zastosowań rozsądku jest obserwowalny postęp poznawczy i techniczny aż do tego stopnia, że nauka stała się głównym źródłem wiedzy o rzeczywistości. Rozwój nauk przyrodniczych pociągnął za sobą rozwój techniki, która z kolei spowodowała rozwój przemysłu, rolnictwa, wymiany i komunikacji²⁸. Czy zatem w tej perspektywie nie należałoby postrzegać pewnej transformacji we wnętrzu samej nauki, która byłaby zainteresowana rozwojem instrumentalnej zdolności ludzkiej?

²⁶ Heidegger, ignorując podział na rozsądek i rozum, starał się wykazać, że *nous* poznający Platona ma cechy *logosu* lub że otrzymał takie cechy u następców Platona, ponieważ *nous* jako narzędzie widzenia bytu wyraża ten byt w postaci idei lub kategorii językowych. W rzeczywistości *nous* Platona i Arystotelesa stanowiłoby to samo, co *ratio* nowożytnej nauki i techniki. A ponieważ jest to rozum rachujący, więc Heidegger poszukiwał jeszcze wcześniejsze i pierwotniejsze źródło, mogące stanowić podstawę normatywnej orientacji życia praktycznego i teoretycznego. Znalazł je w postawach myślicieli przedplatońskich, dla których było ważniejsze słyszenie bytu niż jego widzenie. W koncepcji Heideggera Bycie (*Sein-einai*) i myśl (*Denken-noein*) miałyby być tożsame w okresie przedplatońskim, co oznaczało, że myśleć stanowi odbierać, percypować Bycie. W sumie filozofia zakrywałaby Bycie, zamiast je odkrywać/przyczyniać się do jego odkrywania/odkrycia. Por. T. Buksiński, *Dwa rozumy...*, s. 185.

²⁷ *Ibidem*, s. 186.

²⁸ W terminologii Arystotelesowskiej znamionowałoby to rozwój obszaru *poiesis* według zasady *techne*, *ibidem*, s. 189.

III. PRZEJŚCIE OD KONCEPCJI METAFIZYKI BOSKIEGO BYTU DO KONCEPCJI TEOLOGII [KATOLICKIEJ] JAKO INTERPRETACJI

Jednak powrót do średniowiecznej koncepcji *teologii jako nauki* nie był już możliwy, nawet kiedy okazywało się, że Akwinatowska teologia jako nauka *in statu scientiae* nie została zakwestionowana w swej podstawie metodologicznej, lecz jedynie jej błędne postacie z metafizyką *Boskiego Bytu* na czele jako pochodną tzw. „teologii barokowej”, teologii kontrowersyjno-pozytywnej, konstruującej się na pewnego rodzaju *anty-* (wobec luterkańskiej koncepcji objawienia, wiary, źródeł objawienia itd.). Prowadzone badania nad naturą teologii wykazywały nadto, że średniowieczni twórcy *teologii jako dyscypliny naukowej* ze św. Tomaszem z Akwinu na czele związali refleksję teologiczną z ulegającym/podlegającym transformacji konceptem racjonalności. Zatem powrót w perspektywę wyznaczonej refleksji nad treścią objawienia chrześcijańskiego przez koncepcję teologii jako wiary *in statu scientiae*, nie mógł nie uwzględniać aktualnie obowiązującej koncepcji epistemologicznej. Tak więc *teologia*, jako wielka nieobecna w nowożytności, powracała nie do tego samego świata wiedzy i nauki, który opuściła na przełomie wieków XV i XVI, zamykając się wpierw przed nową niearystotelesowską koncepcją nauki i racjonalności, a następnie pogłębiając swe skupienie się na samej sobie kontrowersją z reformą luterką Kościoła (głównie stulecia: XVI–XVII). Teologia powracała w całkiem nową rzeczywistość nauki, której ponowożytne dziedzictwo stanowiło m.in. poddanie metafizyki bezwzględnej krytyce Kanta czy przejście przez tzw. niemiecki *idealizm*. Odnowa teologii, stanowiąca więc pewnego rodzaju powrót Akwinatowskiej koncepcji teologii w perspektywę nauki, oznaczała zatem przyjęcie aktualnie obowiązujących kategorii racjonalności jako *Verstehen*. W sumie więc wobec owoców dyskusji ze strony nie-egzegetów i nie-teologów²⁹, a dotyczącej hermeneutyki rozumianej już jako koncepcja filozoficzna, a zwłaszcza stanu i sytuacji we współczesnej myśli filozoficznej oraz rozwoju myśli chrześcijańskiej, próba ukształtowania koncepcji teologii opartej na współcześnie wypracowywanym paradygmacie nauki ogranicza się (w najogólniejszym przedstawieniu) do jedynie dwóch typów hermeneutyki – oczywiście w jej odniesieniu do teologii: chodziłoby o realistyczną hermeneutykę w koncepcji Paula Ricoeura (A) oraz subiektywistyczną hermeneutykę Hansa-Georga Gadamera (B).

W sumie teologia (niestety podzielona na teologię: katolicką i protestancką) zrealizowała swą odnowę; zdołała wyjść z niewoli metafizycznego myślenia i biernego traktowania ludzkiego podmiotu (jedynie jako odwzorowującego w swym życiowym *praxis* metafizyczne tezy o boskim Absolucie) i jakby dogonić współcześnie obowiązujące kategorie racjonalności jako *Verstehen*. Opierając się na wypracowanym przez filozofię (w łonie nauk humanistyczno-społecznych)

²⁹ Por. R. Winling, *op.cit.*, s. 131–135; 136–139, wraz z odniesieniami bibliograficznymi.

koncept racjonalności (*Verstehen*), współcześnie uprawiana teologia zdaje się przybierać postać nieustannie nowej i nieustannie ponawianej „interpretacji” Wydarzenia Jezus-Chrystus, dzięki krytycznej współzależności między doświadczeniem chrześcijańskim fundamentalnym (Tradycja) a doświadczeniem historycznym wydarzającego się „dziś” i „teraz”³⁰. Jednak, chociaż tego rodzaju koncepcja zdaje się wpisywać w perspektywę wyznaczoną teologii przez Akwinatę (czyli uzależnienia refleksji teologicznej od podlegającego zmianie konceptu rozumienia i racjonalności), to jednak pojawiają się wątpliwości, czy jednocześnie jest ona zdolna zagwarantować teocentryczność teologii oraz jej ścisły związek z wiarą nadprzyrodzoną, gdyż np. oparcie teologii na *fides humana* powoduje jej transformację w dyscyplinę stanowiącą jedynie dział/wycinek nauki o religii?

IV. WOBEC WYZWANIA AVANT-DEMAIN

Zorientowana globalistycznie, a zarazem globalistycznie zorientowująca aktualnie realizująca się cywilizacja informatyczno-komunikacyjna stawia w niespotykanym *tworząc w twarz* poszczególnego człowieka żyjącego wewnątrz lokalnej społeczności wobec wielu innych ludzkich podmiotów, tkwiących wewnątrz ich własnych wspólnot i społeczności. Fakt ten oznacza, że współczesna cywilizacja początków XXI stulecia ery chrześcijańskiej, wyrażająca się swoim wektorem kulturowym, stawiając wierzącego wobec nowych realiów *praxis* ludzkiego życia, stawia tym samym chrześcijaństwo wobec intensywnego spotkania z kulturami niezachodnimi, ściśle powiązanych z wielkimi tradycjami religijnymi i religiami historycznymi, niechrześcijańskimi. Teologia natrafia zatem na nowe wyzwania. Nie chodziłoby jedynie o wypracowanie koncepcji teologii bardziej opisującej czy zdolnej uczynić refleksję nad *Słowem* objawionym w dziejach, ale także o nowe, pogłębione być może (?) rozumienie samego objawienia chrześcijańskiego, o takie bowiem odczytanie wcielenia czy *kenozy* Słowa może wzbogacić się samo chrześcijaństwo, a więc i teologia (chrześcijańska [katolicka]), np. przyrównując dwojakość momentów wcielenia Słowa wpływającą z przyrównania objawienia chrześcijańskiego i objawienia koranicznego³¹. Jednocześnie wyrażenie ze strony teologii

³⁰ Por. C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1983; idem, *Le réalisme de l'incarnation dans la théologie du Père M.-D. Chenu*, w: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1985 (69), s. 388–399; D. Kubicki, *Logika i realizm Wcielenia. Ku inspiracji, aby Kościół w Polsce w nowej rzeczywistości ukazał społecznie widzialnym zbawienie w Jezusie Chrystusie*, „Chrześcijańsin w Świecie”, Zeszyty ODİSS, 2 (201) 1995, s. 3–12.

³¹ Por. J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997; C. Geffré, *Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne*, „Revue théologique de Louvain”, 31 (2000), s. 3–32; idem, „Le christianisme face à la pluralité des cultures [Chrześcijaństwo wobec wielości kultur (tłum. A. Pilorz)]”, w: *Chrześcijaństwo jutra*, Lublin 2001, s. 609; idem, *Mission et inculturation*, „Spiritus” 109 (1987), s. 406–427; H. Teissier, *Une histoire sainte dans la Maison de l'Islam (dâr ul-islam)*, „Concilium” 116 (1976), s. 69–74.

jej zapotrzebowania na filozofię, wykraczającej poza charakter zdecydowanie fenomenalistyczny i relatywistyczny współczesnej filozofii, a także niezaprzeczającej możliwości poznania obiektywnie prawdziwego, jest znakiem nowej żywotności teologii, uprawianej współcześnie. Już samo bowiem wyrażenie swego zapotrzebowania wobec filozofii, która jest przecież *philosophia perennis* (w znaczeniu jakie jej nadał Platon), oznacza inspirację oraz inicjatywę samej teologii pobudzającej inne dyscypliny naukowe do poszukiwań i badań. Jednocześnie sama filozofia stoi przed zadaniem/koniecznością stworzenia rozumu pluralistycznego, wielopostaciowego i wielowymiarowego, nieograniczającego się do zamkniętych racjonalności³². Czy teologia, w jej odnowionej postaci, nie jest w stanie udzielić myśli filozoficznej swego wsparcia, poprzez swe własne dążenie wypracowania koncepcji pełniej i głębiej opisującej oraz czyniącej refleksję nad objawieniem chrześcijańskim w jego odniesieniu tak do wspólnoty Kościoła, jak do poszczególnego wierzącego wewnątrz lokalnej wspólnoty wiary Kościoła?

Wydaje się zatem, że w pewnym sensie „interesy” teologii oraz filozofii łączą się. Nadto atutem teologii, jaki mogłaby wnieść w dalszy rozwój myśli filozoficznej i naukowej (oraz swej własnej), może okazać się jej nowożytny „zamknięcie się” wobec rozwoju tej myśli ludzkiej; chodziłoby bowiem o fakt, że np. scholastyka tomistyczna została uchroniona przed przechodzeniem przez oświeceniowy idealizm oraz że nie musiała wyrzekać się metafizyki, kiedy ta została poddana bezwzględnej krytyce ze strony Kanta. Jednocześnie nie sposób nie zauważyć, że postmodernizm w pewnym względzie wymógł na teologii (a w konsekwencji na chrześcijaństwie, a zwłaszcza na Kościele katolickim), zmianę jej koncepcji, kształtującej postawy religijne (czyli zewnętrzne, moralne działania, postępowania), które nie były dość szczęśliwe dla życia autentyczną ewangeliczną wiarą wspólnot chrześcijańskich i poszczególnych wierzących wewnątrz nich. Czyniła bowiem pewnego rodzaju karykaturę wiary, sprowadzając ją do posłuszeństwa doktrynie chrześcijańskiej oraz realizowania w postawie życiowej (a więc działaniu i postępowaniu zewnętrznym) określonych odgórnie norm religijnych. Wydaje się zatem konieczne pilne wypracowanie koncepcji teologii, uwzględniającej nową sytuację życiową ludzkiego podmiotu oraz osiągnięcia współczesnej epistemologii. W tym względzie pojawia się dość realna możliwość wypracowania bardziej udoskonalonego modelu dialogu wiary ludzkiego podmiotu z *misterium Boskiego Przedmiotu*, na bazie koncepcji *teologii jako interpretacji*, wpisanej w perspektywę Akwinatowskiej koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae*³³. Niewątpliwie właśnie taki model dialogiczności, charakteryzujący się przecież

³² Właśnie one miałyby przygotować „grunt do powstania i działania nowej *noesis*, zdolnej do wykroczenia poza *ratio*. Rozumność bowiem zawsze zawiera moment samo refleksji, ujmuje „szerzej” oraz „głębiej” niż racjonalności” (T. Buksiński, *Dwa rozумы...*, s. 202).

³³ Chodziłoby o możliwość nie tyle statycznego opisu, lecz jednocześnie opisu dynamicznego. Zob.: D. Kubicki, *Dwudziestowieczne poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na Słowie objawionym w dziejach*, s. 225–235.

możliwością opisywania dynamicznego podmiotu ludzkiego i jego wzrastania w dojrzałości, mógłby uzupełnić ów Akwintowski opis aktu wiary, czyniony przecież z wykorzystaniem Arystotelesowskiej statyki opisu rzeczywistości świata i człowieka. Stoimy zatem przed nowym, twórczym etapem, pewnego rodzaju *avant-demain* zarówno dla świata jako całości społeczności kontynentalnych i narodowych, jak i dla nauki (z filozofią na szczycie), a wewnątrz niej teologii.

CATHOLIC THEOLOGY IN THE FACE OF THE END OF POSTMODERNISM (II) AND TENDENCIES AIMING TOWARDS THE ELABORATION OF A PLURALISTIC REASON AVANT-DEMAIN

Summary

The author takes on the question of defining the state of Catholic theological thought in the context of current (scientific-philosophical) thought, and the possibility of a development of Catholic theology, which would at the same time constitute a contribution toward the elaboration of the future (*avant-demain*). In the first stage of reflection there follows an analysis of what could be described as a world of postmodern processes, with the characteristics of a certain kind of “increasing wave”, turned toward the future. In the second stage an analysis is undertaken of the state of contemporary philosophical thought – referring to the question of the possibility of the “creation” of a pluralistic reason (polymorphic and multidimensional, and not limited to closed rationalities) grounded in the currently valid concept of rationality as *Verstehen*, which constitutes the overcoming of modern idealism. In the final stage, the question is undertaken of the possibility of a further development of the concept of theology (after its pre-conciliar (Vatican II) renewal) in its researching effort concerning the elaboration of the data of Christian Revelation and in the capacity, on the part of theology, to support philosophical thought in inspiring the creating of new ways to describe the reality of the world and of man within humanity.

Nota o Autorze: ks. dr **DOMINIK KUBICKI** – studiował *teologię katolicką i historię sztuki* na Uniwersytecie w Strasburgu, gdzie doktoryzował się w 1994 roku na podstawie pracy: *La logique de l'incarnation selon M.-D. Chenu*. Studiował również *ochronę dóbr kultury i zabytkoznawstwo oraz zabytkoznawstwo i konserwatorstwo sztuki kościelnej* na Wydziale Sztuk Pięknych Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autor publikacji: *Kołobrzeska konkatedra* (Pelplin 2000), *Gotyckie świątynie powiatów: koszalińskiego i kołobrzeskiego* (Pelplin 2001), *Poszukiwania projektu teologii katolickiej opartej na realizmie Słowa objawionego w dziejach* (Poznań 2004), *Listy do Jezusa. W poszukiwaniu istoty orędzia ewangelicznego* (Poznań 2004).

Słowa kluczowe: modernizm, teologia, filozofia współczesna, hermeneutyka filozoficzna, hermeneutyka teologiczna, historyzm, postmodernizm.