

człowiek  
myśl  
rzeczywistość

Biblioteka Główna i OINT  
Politechniki Wrocławskiej



100100253071

Jan Wadowski

Encyklika  
*Fides et ratio*  
a świat współczesny

Prace Naukowe Studium Nauk Humanistycznych  
Politechniki Wrocławskiej

Człowiek – Myśl – Rzeczywistość  
Monografie

2  
1

**Jan Wadowski**

**Encyklika**  
***Fides et ratio***  
**a świat współczesny**



Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej  
Wrocław 2010

Kolegium wydawnicze serii *Człowiek–Myśl–Rzeczywistość*  
Jerzy MACHNACZ (przewodniczący), Andrzej CHMIEL,  
Krzysztof SERAFIN, Marek SIKORA

Recenzenci  
Kazimierz WOLSZA  
Waldemar IREK

Opracowanie redakcyjne i korekta  
Marzena CZAPOROWSKA

Projekt okładki  
Zofia i Dariusz GODLEWSCY

Adres do korespondencji  
e-mail: [jan.wadowski@pwr.wroc.pl](mailto:jan.wadowski@pwr.wroc.pl)

Wszelkie prawa zastrzeżone. Żadna część niniejszej książki, zarówno w całości, jak i we fragmentach, nie może być reprodukowana w sposób elektroniczny, fotograficzny i inny bez zgody wydawcy i właściciela praw autorskich.

© Copyright by Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 2010

OFICYNA WYDAWNICZA POLITECHNIKI WROCŁAWSKIEJ  
Wybrzeże Wyspiańskiego 27, 50-370 Wrocław  
[www.oficyna.pwr.wroc.pl](http://www.oficyna.pwr.wroc.pl); e-mail: [oficwyd@pwr.wroc.pl](mailto:oficwyd@pwr.wroc.pl)

ISBN 978-83-7493-529-6

Drukarnia Oficyny Wydawniczej Politechniki Wrocławskiej. Zam. nr 552/2010.

*Być człowiekiem naprawdę wolnym – to być nieustannie otwartym  
na triadę: prawdy, dobra i piękna, poprzez fides et ratio.*

ks. Wojciech Cichosz



## Spis treści

Wprowadzenie .....	7
1. Wstęp .....	9
2. Problematyka encykliki.....	15
3. Niektóre problemy współczesnego świata a encyklika .....	43
4. Potrzeba filozofii i prawdy.....	75
5. Pytania egzystencjalne jako droga do wiary .....	81
5.1. Antyredukcjonizm w filozofii .....	81
5.2. Charakterystyka pytań egzystencjalnych.....	96
5.2.1. Pytania w ludzkiej egzystencji.....	97
5.2.2. Pytania „wertikalne”.....	99
5.3. Unikanie pytań egzystencjalnych .....	101
5.4. Konwencjonalne odpowiedzi na pytania egzystencjalne .....	103
5.5. Fałszywe odpowiedzi na pytania egzystencjalne.....	106
5.5.1. Odpowiedzi pozorowane .....	106
5.5.2. Odpowiedzi niepełne .....	109
5.6. „Graniczność” pytań egzystencjalnych .....	110
5.6.1. Człowiek istotą „graniczną” .....	111
5.6.2. Różni ludzie, różne pytania.....	112
5.6.3. Pytanie a sytuacja problemowa.....	115
5.6.4. Pytania egzystencjalne jako pytania metafizyczne .....	116
5.6.5. Nihilizm .....	117
5.6.6. Próba klasyfikacji pytań egzystencjalnych .....	123
6. Kategorie wiary i rozumu .....	135
6.1. Wiara – <i>Credo ut intelligam</i> .....	138
6.2. Rozum – <i>Intelligo ut credam</i> .....	145
7. Filozof i mędrzec .....	151
7.1. Księgi mądrościowe .....	152
7.2. Od umiłowania mądrości do miłości Mądrości .....	155
7.3. Z powrotem do wiary .....	165
8. Zakończenie.....	187
Literatura.....	189
Streszczenie w języku angielskim.....	193



## Wprowadzenie

„Wiara i rozum (Fides et ratio) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy” – tym zdaniem rozpoczyna Jan Paweł II encyklikę ukazującą komplementarność wiary i rozumu. Można powiedzieć, że człowiek jako osoba jest „skazany” na prawdę – tak od strony ontycznej, jak i poznawczej – ponieważ całym sobą pragnie żyć w prawdzie swego bytu przez to, że poznaje prawdę swego istnienia oraz prawdę istnienia otaczającej go rzeczywistości. Zmierzenie do prawdy stanowi o człowieku. Ono znaczy jego istnienie w każdym czasie i w każdej kulturze. Zmierzenie do prawdy własnego istnienia zostało ujęte w tzw. pytaniach egzystencjalnych: Skąd przyszedłem? Dokąd zmierzam? Co powinienem? Czego mogę się spodziewać? Aby odpowiedzieć na te pytania, trzeba znać odpowiedź na pytanie fundamentalne: Kim jestem? Każdy człowiek i każde pokolenie musi dać własną, osobistą odpowiedź na te pytania, ponieważ życie każdego jest darem i zadaniem.

Jest sprawą oczywistą, że odpowiedzi na pytania dotyczące bytu–życia człowieka często są jednostronne, aspektowe, stawiane przedmiotem zainteresowania. Takie pytania są usprawiedliwione, nawet konieczne. Odpowiedzi na nie powiększają naszą wiedzę o człowieku, przyczyniają się do poprawy jego życia.

W pytaniach egzystencjalnych nie chodzi o przedmiot, tylko o podmiot, czyli o istnienie nas samych, o sens naszego bycia ludźmi. Dlatego częściowe odpowiedzi, tak ze strony niewzruszonego fideizmu, jak i bezkrytycznego racjonalizmu, nie odpowiadają duchowi człowieka, ponieważ nie uwzględniają jego istnienia i istoty. Kontemplacja nie jest tylko podziwianiem prawdy. Podziw jest jednocześnie wejściem w obszar prawdy, jest uczestniczeniem w prawdzie. Dlatego wszelkie zamyślenie nad istnieniem osoby ludzkiej musi uwzględniać filozofię bytu, czyli dziedzictwo myśli starożytnej i średniowiecznej oraz filozofię świadomości, czyli dziedzictwo myśli nowożytnej i współczesnej. Musi to być zamysł obejmujący całość człowieka.

Praca J. Wadowskiego jest głosem w dyskusji dotyczącej rozumienia osoby ludzkiej. Znajdujemy w niej szeroką analizę pytań egzystencjalnych oraz opisy relacji, w jakich mogą czy powinny pozostać z sobą rozum i wiara. Sama wiara, jak i sam rozum stanowią swoistego rodzaju zagrożenie dla osoby ludzkiej.



Wyrażam radość, że praca J. Wadowskiego ukazuje się w serii wydawanej przez Studium Nauk Humanistycznych Politechniki Wrocławskiej. Mam też głęboką nadzieję, że skłoni ona wielu do podjęcia „problemu”, jakim jest człowiek, a jeszcze bardziej do uświadomienia sobie tajemnicy własnego istnienia i jej najgłębszego przeżywania.

Wrocław, 15 marca 2010 r.

*Jerzy Machnacz*  
Dyrektor Studium Nauk Humanistycznych PWr.

# 1. Wstęp

Epoka, która wydaje się kończyć, to w przekonaniu wielu ludzi czas „śmierci Boga”, masowy charakter nie tyle ateizmu świadomego, ile indyferentyzmu, eksplozji wolności rozumianej często na zasadzie „będziecie jako bogowie”.

Epokę tę zwiastował Fryderyk Nietzsche, filozof, który nie rozumiał chrześcijaństwa (albo raczej rozumiał je przez pryzmat oportunistycznej interpretacji), mimo że intuicje polityczno-społeczne miał na pewno częściowo słuszne. Po hekatombach XX i początków XXI wieku uzurpatorska filozofia Nietzschego trochę przybladła<sup>1</sup>. Natomiast niekłamany entuzjazm, z jakim spotykał się w świecie Jan Paweł II, świadczy o tym, że głód wiary wcale nie zanikł, a wręcz przeciwnie<sup>2</sup>. O Boga bać się nie musimy. Wydaje się, że można ogłosić koniec pewnej epoki, epoki „nietzscheańskiej”; można ją nazwać „postnietzscheańską”. Postnietzscheanizm nie oznacza, że myśl samotnego filozofa nie ma nam już nic do przekazania, przede wszystkim jednak odnosi się do tezy myśliciela, że nikt już nie wierzy<sup>3</sup>. Można pokusić się o stwierdzenie, że Boga nie da się „wyrzucić”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Żywotność myśli Fryderyka Nietzschego wynika raczej z pałki, niezależności myślenia, zaangażowania oraz z prowokatorskich i niejednoznacznych sformułowań, na pewno interesujących i ciekawych. Przykładem jest książka K. Michalskiego, *Plomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007.

<sup>2</sup> Trudno zrozumieć, dlaczego utożsamia się w naszej kulturze racjonalizm z ateizmem (tak np. na stronie internetowej [www.racjonalista.pl](http://www.racjonalista.pl)). Dlaczego racjonalizm musi być ateistyczny? Wniosek ma tu być jednoznaczny – teizm jest irracjonalny. To właśnie chcą nam powiedzieć ateiści. Wydaje się natomiast, że niezależne spojrzenie nie będzie wyrokować, które podejście jest bardziej racjonalne. Dowody irracjonalizmu reprezentujących opcję „naukową” są równie – jeśli nie bardziej – przygniatające, jak dowody na irracjonalność zachowań i przekonań niektórych wierzących. Można więc powiedzieć, że sam ten podział jest całkowicie niezasadny.

<sup>3</sup> Jeżeli „śmierć Boga” rozumieć psychologicznie i społecznie, to wystarczy pobieżny rzut na statystyki, aby stwierdzić fałszywość takiego stwierdzenia. Nawet jednak całkowity zanik wiary w Boga niczego nie dowodzi (ani niczemu nie zaprzecza). Jeżeli zaś ktoś chce rozumieć zanik wiary jako dowód na nieistnienie Boga, to stwierdzenie takie jest zwyczajnym błędem „przeniesienia”. Można nie uznawać żadnych dowodów na istnienie Boga, ale wiemy, że dowodzenie jego nieistnienia jest tak samo niepewne.

<sup>4</sup> J. Krasicki, S. Kijaczko, *Od „śmierci Boga” do „śmierci człowieka”*. Rodowody, konteksty, destrukcje we współczesnej myśli filozoficznej, Opole 2001.

Współczesny świat podlega wielorakim kryzysom i przemianom. Wyraźnie zaznacza się podział pomiędzy wąską grupą, której celem jest rozpasana konsumpcja i pomnażanie swego bogactwa kosztem innych, także środowiska, oraz rosnącą grupą tych, którzy nie mają podstawowych środków do życia. Proporcje te wynoszą 1 : 4<sup>5</sup>. Kryzys nie jest podyktowany tylko kwestiami ekonomicznymi, politycznymi – globalizacją itd. Jest to kryzys duchowy, aksjologiczny (etyczny). Coraz częściej demokracja przekształca się w twór korporacyjny, gdzie niewolnicza praca i równie niewolnicza konsumpcja stają się głównymi wyznacznikami sensu życia.

Sądzę, że kryzys, jaki dotyka cywilizację, ma głębsze przyczyny o charakterze aksjologicznym, a więc ostatecznie duchowym. Kryzys ten następuje na poziomie motywacji i celów dyktowanych przez wartości. Potęguje się chciwość i barbaryzacja stosunków międzyludzkich jako konsekwencja podejścia instrumentalno-eksploatacyjnego<sup>6</sup>.

Jest to więc kryzys człowieczeństwa. Kryzys Prawdy, Dobra, Piękna, które to człowieczeństwo tworzą. To także wynik upadku wiary w człowieka i jego rozumność, w siłę jego dobra i wewnętrznego duchowego piękna. W imię fałszywego sceptycyzmu proponuje się dzisiaj pseudowartości, wartości zastępcze, chwilowe, oparte na emocjach i kulcie idoli. Narzuca się, siłą pozorowanej większości, normy pracy i konsumpcji ponad ludzkie możliwości. Społeczeństwo wypłukane z wartości wyższych zatracza swój walor ludzki. Staje się organizacją bezdusznych, zmechanizowanych i kontrolowanych robotów.

Nauczanie Jana Pawła II to odpowiedź na współczesny kryzys w rozumieniu człowieka i Boga. Jest ono znacznie bardziej uniwersalne niż można przypuszczać. Dotyka olbrzymiego wachlarza problemów świata współczesnego, wskazując równocześnie rozwiązania, które łączą w sobie mądrość tradycji i ducha współczesności. Nauczanie to można określić nieco paradoksalnie jako nowoczesnie konserwatywne – w jak najbardziej pozytywnym rozumieniu obu tych pojęć. Konserwatywne, ponieważ trzyma się tradycji filozofii mówiącej o istocie rzeczywistości (człowieka, świata, Boga), nowoczesnie – ponieważ wskazuje na wielkość innych kultur i tradycji oraz nakłania do odwagi w poszukiwaniu nowych ścieżek. Pośród wielkiego bogactwa tego nauczania znajduje się encyklika *Fides et ratio*, jeden z przykładów wnikliwego jednoczenia tego, co „stare” z „nowym”, tutaj – w zakresie wiary i rozumu, religii i filozofii. Konserwatyzm Jana Pawła II nie wynika z lęku przed nowoczesnością, ale

---

<sup>5</sup> A. Bosacki, *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 7, Radom 2002, s. 52. Opis ten jest niestety zbyt optymistyczny, ponieważ dysproporcje między Północą a Południem wynoszą 70 : 1 (w roku 1995) i mają tendencję wzrostową. Trzystu pięćdziesięciu ośmiu najbogatszych ludzi świata posiada majątki mogące utrzymać przy życiu 2,5 mld ludzi.

<sup>6</sup> Słowa te były pisane przed wielkim krachem na giełdzie w 2008 r., który ma ewidentnie wymiar antropologiczny i jest rezultatem redukcjonizmu finansowego. Ogłaszanie jednak, że jedynym lekarstwem w tej sytuacji jest interwencjonizm państwowy jest tak samo nieroztropne jak poprzednia sytuacja liberalizmu wolnorynkowego.

z przekonania, że istnieją prawdy ponadczasowe, które człowiek jest w stanie rozpoznać<sup>7</sup>. Fenomen Jana Pawła II można postrzegać w świetle słów kardynała Stefana Wyszyńskiego. Prymas Tysiąclecia postrzegał osobę Papieża jako tego, który wprowadzi Kościół w trzecie tysiąclecie. Wydaje się, że do pewnego stopnia uczynił to Ojciec Święty na płaszczyźnie filozofii, szczególnie w obszarze integralnego myślenia o człowieku. Jedynie myślenie integralne może być lekarstwem na kryzysy, jakie nas spotykają, zarówno indywidualnie, jak i w wymiarze społecznym.

W tym kontekście można powiedzieć, że problemy podjęte przez Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio* są ponadczasowe. Szczególnie aktualny i „wiecznie” żywy jest problem wiary i rozumu. Przybrał on rozmiary, które będą domagać się rozwiązania dojrzałego i wszechstronnego. Ze strony świata nauki trudno spodziewać się jednoznacznych rozstrzygnięć, tym bardziej że teoria ewolucjonizmu okazuje się co najmniej niepewna<sup>8</sup>. Dyskusja na temat rozumu i wiary powinna być prowadzona w sposób bezstronny i uczciwy intelektualnie. Konieczna jest wzajemna otwartość i wczuwanie się w argumentację innych. Stroną, która może zaproponować optymalne rozwiązania jest ta, która reprezentuje wiarę. Leszek Kołakowski (myśliciel w dużym stopniu bezstronny) wyraźnie wskazuje, że religia nie tylko nie zginie, ale może nawet rozkwitnąć, ponieważ konsekwencją uporczywego ateizmu jest sceptycyzm i nihilizm<sup>9</sup>.

Można odnieść wrażenie, że wielu odebrało encyklikę powierzchownie i pospiesznie. Natomiast dokument ten jest książką filozoficzną wartą głębszych analiz. Więcej, encyklika ta stać się może bazą do opisanego programu badawczego, jak najbardziej bezstronnego i nieskażonego niegodną filozofii tendencyjnością, ale otwartego na „rzeczy stare i nowe”. Filozofia jest dziedziną, która nie podąża za nowinkami, nie działa pospiesznie, wymaga maksymalnej bezstronności i cierpliwości w poszukiwaniu prawdy, gdziekolwiek by się nam ukazywała.

Wielokrotnie stwarzano sztuczne konflikty między prawdą wiary a prawdą rozumu, zapominając o tym, że rzeczywistości te wzajemnie się przenikają, każda zaś ma własną przestrzeń, w której się realizuje (17)<sup>10</sup>. Najwyższy czas, aby uleczyć relacje wiary i rozumu, a także, by uwolnić się od uprzedzeń charakteryzujących nawet naj-

---

<sup>7</sup> Przekonanie takie jest dzisiaj mocno krytykowane z uwagi na silny ewolucjonizm i jego materialistyczną interpretację. Podobnie jednak, jak z wiarą w Boga, tak też i teza o nieistnieniu czynnika duchowego w człowieku jest poza sferą dowodzenia nauki. Wiele znamienitych odkryć dotyczących człowieka (jak i świata) może dowodzić właśnie, że taki czynnik istnieje, więcej, nawet – że jest podstawowy: P. Skórzyński, *Na obraz i podobieństwo. Paradygmat materializmu*, Toruń 2002. Nic dziwnego, że ktoś o tak odważnych i odosobnionych poglądach popełnił w 2008 roku samobójstwo w wieku 56 lat. Śmierć tego filozofującego publicyście jest ilustracją stanu świata współczesnego.

<sup>8</sup> Por. np. M. Ostrowski, *Kambryjska eksplozja życia: Biologiczny Big Bang*, [w:] <http://creationism.org.pl/artykuly/kambr.pdf> (stan na 2008 r.)

<sup>9</sup> L. Kołakowski, *Religia nie zginie*, [w:] „Dziennik. Europa”, 22–24.03.2008 r.

<sup>10</sup> Numery w nawiasach (w całym tekście) odnoszą się do punktów w encyklice *Fides et ratio*.

wybitniejsze umysły, czy to po stronie wiary, czy rozumu. Dla wspólnego dobra poszczególnych ludzi i całego społeczeństwa, również w perspektywie globalnej, trzeba podjąć trud poznawania adwersarzy bez utraty tożsamości. Do tego namawia nas Papież z Wadowic.

Wydaje się, że filozof nie może przejść obok encykliki papieskiej obojętnie. Bogactwo i głębia myśli są tam niezwykle. Jan Paweł II pisze o encyklice Leona XIII *Aeterni Patris*, że mimo upływu ponad 100 lat, wiele jej postulatów nie utraciło aktualności; można przypuszczać, że podobnie będzie z *Fides et ratio*.

Wiara może być filozofowi tylko pomocna, przez co niekoniecznie staje się on filozofem konfesyjnym. Tekst papieski nie jest instrukcją, ale inspiracją. Nie musimy się zgadzać ze wszystkim, co zostało w nim napisane, chociaż jest wymagający. Kogoś, kto ma odwagę mienić się filozofem, Jan Paweł II zaprasza do sokratejskich z ducha sugestii o wiedzy, która zna własną niewiedzę i o mądrości, którą osiąga się na wąskiej i stromej ścieżce. Bardzo podobna ścieżka prowadzi do bram świętości. Droga mądrości i droga wiary są sobie bardzo bliskie.

Na ostatnich stronach powstałej w 1990 roku pracy magisterskiej pt. *Związek filozofii i teologii wg Etienne Gilsona*, piszący te słowa postulował napisanie przez papieża encykliki na temat filozofii, jej roli w życiu ludzi i Kościoła<sup>11</sup>. Przewidywania te okazały się słuszne. *Fides et ratio* dotyczy wręcz tematu poruszonego we wspomnianej pracy, wszak zagadnienie związku teologii i filozofii jest innym kształtem pytania o związek wiary i rozumu. Problem poruszony przez Jana Pawła II w encyklice okazuje się jednym z tych, które wracają nieustannie. „Ludzie wiary” nie mogą się wyrzec rozumu, a „ludzie rozumu” nie mogą wyrzec się wiary. Również następna praca, dotycząca pytań egzystencjalnych, plasuje się blisko tematyki pisma papieskiego<sup>12</sup>.

Na samym początku swego dokumentu Jan Paweł II mówi o tych pytaniach, które są nieprzemijające. One właśnie stały się źródłem filozofii oraz poczyniły większości ludzi; zewnętrzne przejawy życia ludzi są tylko echem tego, co dzieje się w człowieku na linii interakcji z innymi, z sobą samym, ze światem i z Bogiem.

Temat związku wiary i rozumu, teologii i filozofii, jest tematem trudnym, szczególnie w czasach, kiedy wielu filozofów mówi o samowystarczalności filozofii, a niejeden scjentyista czy teolog kwestionuje wartość tej nauki. Encyklika *Fides et ratio* jest kolejnym darem dla nas, ludzi przełomu tysiącleci. Ma ona przywrócić wiarę w rozum i jego możliwości oraz w wartość prawdy, której pragnienie zaszczerpił Bóg w naszych sercach (1, 6).

Profesjonaliści w dziedzinie filozofii mogą zastanawiać się, dlaczego Jan Paweł II podejmuje zagadnienia niezwiązane ściśle z religią. Czyżby Papież chciał kontrolować badania filozoficzne? Filozofia jest przecież dziedziną niezależną i samowystarczalną.

<sup>11</sup> J. Wadowski, *Związek filozofii i teologii wg Etienne Gilsona*, Wrocław 1990, s. 87.

<sup>12</sup> Tenże, *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*, Wrocław 1997.

Czy Ojciec Święty chce sugerować „jedynie słuszne” rozwiązania? Oczywiście – nie! Podstawowe przesłanie tego tekstu dotyczy sugestii, iż filozofia popełnia błąd, zamykając się w wąskim kręgu specjalistycznych problemów, przez co naśladuje inne nauki, podczas gdy powołaniem jej jest zmaganie się z kwestiami zasadniczymi, takimi jak pytania egzystencjalne i problematyka bytu – inaczej mówiąc, chodzi o metafizyczny wymiar filozofii.

I oto Jan Paweł II jawi się jako obrońca szerszej koncepcji filozofii, koncepcji metafizycznej i sapiencjalnej, która nie ma poruszać się po powierzchni rzeczy, ale sięgać do samego bytu. Więcej, będąc obrońcą wiary „z urzędu”, staje się teraz obrońcą rozumu! Jest to paradoks końca XX i początku XXI wieku!

Filozofia nie chce być publicystyką ani doraźnym komentarzem bieżących wydarzeń, ale poszukuje źródeł tych zdarzeń, poszukuje teorii człowieka czy społeczeństwa (a także wyobrażeń na temat Boga i Jego sposobu istnienia), które określają działania ludzkie. Współcześni redukcjoniści nie przyjmują takiego spojrzenia. Szczególnie niektórym specjalistom nie będzie się podobać stwierdzenie, iż w zasadzie każdy człowiek jest z natury filozofem. Wielu uważa, że pytania egzystencjalne są bezprzedmiotowe, a sama filozofia powinna oddać pałeczkę poszukiwaniu prawdy naukom szczegółowym. I tak, niepostrzeżenie, wkrada się pycha filozoficzna, o której również jest mowa w encyklice. Pycha przejawia się nie tylko w zarozumiałości, wywyższaniu się ponad innych, lecz może przede wszystkim w lenistwie. Człowiek leniwy tworzy ideologię będącą rodzajem twierdzy broniącej przed rzeczywistością. Pycha filozoficzna miażdży dzisiaj największe filozoficzne talenty. Prowadzi nie tylko do ironii i kpiny, ale do przekonania, że ma się monopol na prawdę i słuszość. Pycha ogarnia oczywiście nie tylko „zawodowych” filozofów.

Sens mówienia o byciu filozofem z natury dotyczy kwestii tego rodzaju, iż to każdy człowiek, niezależnie od stanu, zawodu, wieku, narodowości, kultury czy religii, musi podjąć fundamentalne dla siebie problemy, jeżeli jest zainteresowany przeżyciem swego życia *jako człowiek*. Jak jednak inaczej może chcieć przeżyć swoje życie? Można nie być naukowcem, księdzem, politykiem, ale nie można nie być człowiekiem. Człowiek, który nie stwarza sobie masek i symulacji swego istnienia, musi filozofować. Filozofowanie należy do natury człowieka. Oczywiście istnieją filozofowie zawodowi, którzy uczynili z filozofowania wyłącznie pracę. Czy biegłość techniczna i wiedza czyni z nich jednak lepszych filozofów? Jak mierzyć wielkość filozofa jako człowieka, nie jako biegłego w ekwilibryście pojęciowo-ideowej lub w stopniu odczłowieczenia i cynizmu?



## 2. Problematyka encykliki

Można postawić pytanie: „Cóż papież ma do powiedzenia w filozofii?”. Przede wszystkim – Jan Paweł II napisał encyklikę nie tyle o samej filozofii, co o filozofii w kontekście wiary i teologii. Więcej, broni w niej integralnej wizji „umiłowania mądrości”, w której wiara i rozum wzajemnie się uzupełniają. Wizja taka jest niewątpliwie wyzwaniem dla współczesnego świata myśli filozoficznej. Encyklika *Fides et ratio* jest apelem o filozofię mającą nastawienie mądrościowe, a nie czysto teoriopoznawcze. Tekst ten jest reakcją na ślepą uliczkę, w jaką filozofia zapędziła samą siebie. Nie chodzi więc wyłącznie o filozofię ściśle związaną z wiarą, ale o filozofię oczyszczoną z uprzedzeń, wolną od niepotrzebnych presupozycji, nieredukcyjną, pełną pasji i odwagi.

Nie ulega wątpliwości, że *Fides et ratio* wypływa z osobistych zainteresowań naukowych Papieża. Jest to o tyle interesujące, że sam Wojtyła, jako filozof, a potem jako Jan Paweł II, koncentrował swoje nauczanie na człowieku. Kierował się prawdopodobnie przekonaniem, że sposób rozumienia człowieka w dzisiejszym świecie budzi wiele wątpliwości i jest źródłem zachowań antyludzkich. Śmierć milionów ludzi nie była przypadkowa. Wojny światowe i systemy totalitarne są dowodem na to, jak daleko cywilizacja zachodnia odeszła od pełnego obrazu człowieka. Człowiek stał się marionetką szalonych systemów politycznych. Przypomnijmy, że kardynał Karol Wojtyła napisał istotne dzieła z zakresu antropologii współczesnej, ze słynną pracą pt. *Osoba i Czyn* na czele. Myśl Wojtyły doczekała się wnikliwych opracowań<sup>13</sup>. Są to często książki o ludzkiej cielesności, seksualności. Sfera – wydawałoby się – tak dobrze poznana. A jednak obecność cielesności w różnych formach (od reklamy po „trupie rzeźby”) nie oznacza wcale zrozumienia i dojrzałości. Seksualność i cielesność opisywana przez kardynała Wojtyłę ujmowana jest przez pryzmat duchowości, godności, wolności, prawdy, dobra, itd.

---

<sup>13</sup> Por. np. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000.



„Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy” (1). Za pomocą jednego zdania Jan Paweł II obrazuje, na czym polega podejście komplementarne. Iluż współczesnych, zarozumiałych, pewnych siebie i butnych, nie zdaje sobie sprawy, że nigdy nie uda im się sztuka wzlotu na wysokie szczyty (dlatego być może ogłasza się koniec „wielkich narracji”) za pomocą jednego skrzydła lub nawet – w ogóle bez skrzydeł! Taka sztuka może skończyć się tylko upadkiem lub pozostaniem na ziemi.

Niejednokrotnie próbowano odrzucić rozum, podobnie jak się to czyni i dzisiaj, chociaż z zupełnie innych pobudek niż w epoce neopozytywizmu. Nie raz również usiłowano odrzucić wiarę. I dlatego tylu współczesnych pełza, zajmując się kwestiami drugorzędnymi. Bardzo nieliczni natomiast unoszą się ku prawdzie, którą można kontemplować.

Iluż z nas nawet nie wzleciało jak Ikar, nie potrafiąc odpowiedzieć sobie na podstawowe pytania: *Kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Dlaczego istnieje zło? Co mnie czeka po tym życiu?* Tak bardzo obawiamy się upadku, że wolimy pełzać. Tymczasem są to podstawowe pytania egzystencjalne, których filozofia dzisiejsza boi się podejmować, a które pojawiają się w każdej kulturze i cywilizacji. Świadczą o tym wielkie dzieła literatury, w tym głównie literatury religijnej i filozoficznej.

Już od pierwszych stron encykliki wyraźnie odczuwalny jest uniwersalizm papieskiego spojrzenia; w dzisiejszym świecie bardzo niewiele jest takich, których byłoby stać na tego rodzaju podejście. Uniwersalizm ten wpisany jest w jedno z zadań Kościoła – *diakonię prawdy* (2). To pełne miłości spojrzenie Jana Pawła II pozwala na dostrzeżenie wielości dróg ku prawdzie, zawsze częściowej, oraz na docenienie oryginalnej mądrości każdego narodu. Mądrość ta rodzi się z fundamentalnego *zadziwienia*, „bez którego człowiek popadłby w rutynę, przestałby się rozwijać i stopniowo stałby się niezdolny do życia naprawdę osobowego” (4). Obserwując współczesnych ludzi, niejednokrotnie można zauważyć, że tak właśnie się stało. Człowiek popada w rutynę, depersonalizuje się, gubi swoją tożsamość. Dla wielu przyzwyczajenie i automatyzm zdają się być najlepszym sposobem na przetrwanie. Jest to jedynie dowód, jak głęboko bezsens przeniknął ludzkie życie. Ilu współczesnych zdolnych jest tak naprawdę do życia w pełni spersonalizowanego? Bycie człowiekiem, bycie osobą zobowiązuje. Bycie rutyniarzem pozwala zaledwie przetrwać. Umożliwiają to różnego rodzaju maszyny, z których – nie ma co ukrywać – większość z nas korzysta. Można by jednak zastanawiać się: po co, w imię czego trwać? Jakie mogą być zasadne powody takiego trwania pośród spełnianych ze znużeniem obowiązków? Czy tylko w tym celu, aby uzyskać określone korzyści, zrealizować konkretne interesy? Za ich zasłoną czai się często pustka i rozpacz.

Oczywiście trzeba też zadać pytanie: co oznacza życie *naprawdę* osobowe. Jest to życie istoty spersonalizowanej. Jak można *zacząć* od zadziwienia, jeśli podlega się kultowi pracy, kariery i konsumpcji? Nikt przecież nie chce bezużytecznie marnować

czasu w świecie pragmatyzmu<sup>14</sup>. Gdzie jest sens i znaczenie takiego istnienia? Deprecjonowanie filozofii we współczesnym świecie, zaczynając od modelu kształcenia, a kończąc na statusie filozofii pośród innych nauk, świadczy o tym, że wielu, także naukowców, stało się niezdolnych do życia naprawdę osobowego. Czy jest to rezultat wąskiego pragmatyzmu? Czy to słuszna droga? Czy należy sentymentalnie wydobywać łabędzi śpiew filozofii? Nie wydaje się, aby filozofia, jako miłość mądrości, zginęła. Wręcz przeciwnie, można spodziewać się jej renesansu.

Socjoekonomiczna wizja człowieka okazała się równie poważnym błędem, jak religijny fundamentalizm. Ilu współczesnych, którym cywilizacja, bez ich większego wkładu, dostarczyła wszelkie możliwe udogodnienia, rzeczywiście rozwija się i jest zdolnych do prowadzenia życia jako osoby, a więc jako ludzie? Człowiek to jego człowieczeństwo, a człowieczeństwo syntetyzuje się w reakcji na drugiego człowieka i jego biedę (nie tylko materialną). Człowieczeństwo powstaje i rodzi się w rozwoju wrażliwości na prawdę, piękno i dobro. Jak inaczej można wyobrazić sobie rozwój? Renesans filozofii dokona się dzięki temu, że myślenie w duchu wąskiego pragmatyzmu po prostu się wypali. Coraz większa liczba ludzi uświadamia sobie tragiczne konsekwencje takiego postępowania. Nie trzeba nawet powoływać się na różnorodne dane dotyczące stanu środowiska czy społeczeństwa. Coraz powszechniejsze stają się odurzanie substancjami chemicznymi, agresja, nienawiść, bezprzyczynowe akty wandalizmu, brutalizacja zachowań, lęk, depresje itd. Obawa przed głębszym *zadziwieniem* rzeczywistością jest nie tylko obawą przed myśleniem, ale również przed zmianą stylu życia, przed głębszą świadomością, przed intelektualną uczciwością, a nawet możliwością wiary, która może całkowicie zrewolucjonizować czyjeś życie.

Papież zdaje się rozumieć człowieczeństwo jako wrażliwość na niezwykłość świata przyrody, Ziemi i kosmosu, człowieka i Boga, jako zdolność do wnikliwego stawiania pytań w obliczu niezliczonych zagadek rzeczywistości. *Zadziwienie* jest rodzajem zadumy, refleksją i zdystansowaniem w stosunku do nieustannego pośpiechu.

Zadaniem każdego, a filozofa w szczególności, winno być dążenie do pełni człowieczeństwa. W świecie praktycyzmu filozof może niejednokrotnie robić wrażenie kogoś zagubionego lub zdystansowanego i mało zaangażowanego w sprawy aktualne. Papieski tekst jest jednak równocześnie krytyką życia wyłącznie praktycznego, nastawionego na osobistą korzyść lub interes jakiejś grupy, życia ludzi – maszyn miotających się między katorżniczą pracą a pustą rozrywką<sup>15</sup>. Bycie człowieka jest kruche i pełne zagrożeń; musi on jednak dojść do wniosku, kiedy uświadomi sobie (przy

---

<sup>14</sup> Ten pragmatyzm, połączony z chciwością i lękiem, może stać się powodem naszej zguby jako cywilizacji, a być może również jako gatunku.

<sup>15</sup> Ilu młodych w różnych krajach Zachodu (a także i Wschodu) zmierza dziś do takiego odczłowieczonego „szczęścia”? Wydaje się być ich bardzo wielu, czego smutnym dowodem są fale samobójstw w Japonii, ale również w Polsce (od 4000 do 5000 osób rocznie, głównie mężczyzn). [http://www.viamedica.pl/gazety/gazetaO/darmowy\\_pdf.phtml?indeks=2&indeks\\_art=24](http://www.viamedica.pl/gazety/gazetaO/darmowy_pdf.phtml?indeks=2&indeks_art=24) (2009).

odrobinie wyobraźni), że nie można chować głowy w piasek, udawać i nieustannie tylko troszczyć się wyłącznie o „dobre samopoczucie”.

Nie jest możliwe, aby człowiek zamknął się w świecie tylko swoich potrzeb, interesów własnych lub grupy, z którą się utożsamia. Krytyka tego rodzaju redukcjonizmu była już tyle razy prezentowana, że nie ma powodu, aby do niej powracać. Warto jednak przypomnieć, że świat współczesnych społeczeństw, łatwej rozrywki i bezwzględnych interesów, jest światem nienasycenia, o którym tak sugestywnie pisał Witkacy, nie wyciągając jednak z tego faktu wniosków odnoszących się do możliwości „transcendencji pionowej” (Wojtyła).

Ponieważ człowiek jest istotą kruchą (często bardzo uzależnioną od innych), łatwo może zostać wyrzucony lub sam się wyłamać z kierunku rutyny. W takich okolicznościach może jeszcze próbować przywrócić stan wcześniejszy. Kiedy i to się nie udaje, zaczyna pytać, co na co dzień było mu obojętne. Stawianie takich pytań i poszukiwanie na nie odpowiedzi jest jednym z warunków rozwoju człowieczeństwa<sup>16</sup>.

Sam los człowieka określony jest przez sytuacje graniczne (Jaspers). Prędzej czy później pojawi się cierpienie, niepowodzenie, degradacja, utrata bliskich, choroba czy wreszcie śmierć. Kto wtedy przyniesie odpowiedzi, które zadowolą i uspokoją? Oświetlenie horyzontu życia, choćby pewnym tylko zarysem odpowiedzi, jest warunkiem ludzkiej godności.

Filozofia może być ogromnym wsparciem w poszukiwaniach odpowiedzi na te pytania. Poszukiwania te nie są ani całkiem subiektywne, ani całkiem obiektywne, ale personalne. W kwestiach „horyzontalnych” nie jest możliwy całkowity obiektywizm. Rezultatem poszukiwań jest określony światopogląd, przyjmowany świadomie lub nie, w sposób bardziej lub mniej zwerbalizowany, ale realizowany na co dzień. Każdy człowiek ma jakiś zarys odpowiedzi na te kwestie. Trzeba zauważyć, że brak odpowiedzi, unikanie ich, jest też jakąś odpowiedzią. Filozofia podejmuje się zadania tytanicznego i nie powinna rezygnować ze swego maksymalizmu.

U podstaw każdego systemu filozoficznego leży szczególnie rodzaj myślenia, które jest ponadczasowym dorobkiem ludzkości. Myślenie filozoficzne jest całościowym poszukiwaniem tego, co ostateczne, a może nawet absolutne. Człowiek przede wszystkim poszukuje prawdy. Owo poszukiwanie jest, podobnie jak stawianie ważkich egzystencjalnych pytań, elementem uniwersalnym natury ludzkiej, pojawia się we wszystkich kulturach. „Pragnienie prawdy jest tak głęboko zakorzenione w sercu człowieka, że gdyby musiał się go wyrzec, prowadziłoby to do kryzysu egzystencjalnego” (29). Można w tym kontekście postawić hipotezę, że duch postnowoczesnej epoki wykluczył ze swojego doświadczenia pragnienie prawdy, zadowolając się dowolnością, a w najlepszym razie pragmatyzmem. Użyteczność wyznaczana jest jednak

---

<sup>16</sup> Interesującą twórczość, bardzo wnikliwie potwierdzającą taką tezę, prezentuje w Polsce prof. Halińska Romanowska-Lakomy. Przykładowe prace to: *Droga do człowieczeństwa*, Kraków 2001; *Fenomenologia ludzkiej świętości*, Warszawa 2003; *Miłość i wolność – istota człowieka*, Olsztyn 2005.

przez horyzont prawdy, szczęścia, mądrości, zrozumienia. W atmosferze ogólnej użyteczności gubi się szerszy horyzont tego, co nie jest bezpośrednio przydatne, co pozornie należy do świata urojeń i niepotrzebnych nikomu ideałów. Losy społeczeństw „spełnionych” ekonomicznie dowodzą, że bez ideałów, marzeń o świecie bardziej ludzkim, bez humanistycznej wrażliwości i poczucia głębszego sensu życia – bez tych wartości zaczyna zamierać sam człowiek, który staje się coraz bardziej niezdolny do życia rzeczywiście osobowego, czyli duchowego. Wielu współczesnych umiera dzisiaj wewnątrz, nie prowadząc życia ludzi, ale wegetację półmaszyn nastawionych na produkcję i konsumpcję. Użyteczność zakłada mechanistyczną i materialistyczną wizję człowieka i jego życia, mając ułudą osiągnięcia spełnienia i szczęścia poprzez posiadanie (pieniędzy, rzeczy, znajomych). Z posiadania czegokolwiek nie można jednak w żaden sposób wyprowadzić trwalszego przekonania o szczęściu ani o rozwoju swego człowieczeństwa. Kult posiadania działa jak kleszcze, coraz bardziej zamykając na rzeczywistość bycia.

Humanistyczne i humanitarne reakcje ludzi zależą od stopnia ich wrażliwości i wolności wewnętrznej oraz od dążenia do czegoś więcej niż tylko przydatność. Mówiąc wprost, człowieczeństwo człowieka, jako coś zadanego, a nie danego, zależy od stopnia i charakteru jego odniesienia do transcendentaliów (Prawdy, Dobra, Piękna) i transcendencji. Tylko wtedy możliwa jest zmiana zachowań ludzi, jeśli od wewnątrz „prześwietlają” ich określone wartości jako zjawiska żywe. Wartości tylko deklarowane są po prostu martwe. Zadziwiający u Jana Pawła II jest to, że – owszem – mówił i pisał wiele, ale żadne z Jego słów nie pozostawało puste, przekładając się zawsze na działanie. Siła tych słów wynikała przede wszystkim z wewnętrznego przekonania mówiącego, z faktu, że słowo nie oderwało się tutaj od rzeczywistości. Papież wyrażał coś całą swoją osobą: postawą, zachowaniem, gestami i prostymi czynami. Ile słów filozofów czy pisarzy znajduje realizację w ich życiu? Ilu jest wiarygodnych? Ilu z nich jest naprawdę sługami prawdy?

Coś znacznie głębszego niż tylko chęć intelektualnej dezyntolury, zdobycia wiedzy i zabawy w słowa kieruje motywacją człowieka przy filozoficznym poszukiwaniu prawdy. Prawda jest nośnikiem sensu. Istnieje ponadczasowa tendencja popychająca człowieka do wyjaśnienia sobie natury wszechświata, sensu istnienia człowieka, Boga. Ponadczasowość oznacza tu określoną tendencję w konkretnych kontekstach. Konteksty są oczywiście za każdym razem inne, zależne od różnic geograficznych, historycznych, narodowościowych czy kulturowych. Jednak sama ta tendencja, samo poszukiwanie ma charakter ponadkontekstowy. To właśnie chce nam powiedzieć Jan Paweł II<sup>17</sup>.

W epokach wielokształtnego kryzysu, autorytety intelektualne, w odniesieniu do palących kwestii egzystencjalnych, bardzo często idąc z duchem Wittgensteina, ogłaszają ich bezzasadność. Postępują tak w przekonaniu, że istnieje tylko to, co możliwe

---

<sup>17</sup> Jest to wyraźna polemika z tezami postmodernistycznymi.

jest do praktycznego poznania. Prawdopodobnie chcą również wyrazić przekonanie o bezzasadności dążenia do odpowiedzi na te pytania. Idzie za tym zwykle kwestionowanie wszelkich religii i form wiary jako z definicji irracjonalnych<sup>18</sup>. Niewielu myślicieli skierowuje się wprost ku zagadnieniom nurtującym ludzi. W wyniku presji pewnych nurtów kulturowych i filozoficznych ceni się wiedzę jako określoną siłę, jako czynnik wspierający walkę z przyrodą i konkurencję z innymi. Kult wiedzy jest zamiennikiem kultu prawdy. Wiedza do prawdy ma się tak, jak błędzenie po lesie w celu odnalezienia źródła wody i samo przebywanie u źródła. Niektórzy z takiego błędzenia uczynili cel. Więcej, potrafią nawet nim się chlępić, prezentując swoją postawę jako owoc rzekomo wnikliwych poszukiwań. Błędzenie bywa na swój sposób twórcze i konstruktywne, jednak w dalszej perspektywie może prowadzić do zagubienia jakiegokolwiek sensu filozofowania.

Zacytowane przed chwilą zdanie (29) może być w pewnym sensie ilustracją współczesnego świata, który popadł w egzystencjalny kryzys<sup>19</sup>. Świat ten przestał pytać o prawdę, a pyta tylko o własny interes, korzyść, wygodę, bezpieczeństwo, zysk, itp. Albo raczej – tylko to uważane jest za prawdę, co przynosi wymierne korzyści.

Przyczyną kryzysu współczesnego świata jest redukcjonizm ilościowy, gdzie – owszem – wszelkie przedmioty osobistej wygody namnażane są w coraz większych ilościach, ale nie zmienia to jakościowo ludzkiego życia, wręcz przeciwnie, pogrąża je w bylejakości. Można odnieść wrażenie, że oficjalna propaganda celowo sączy agnostycyzm i sceptycyzm, aby zniechęcić ludzi do filozofowania uznawanego za zajęcie jałowe i nieproduktywne<sup>20</sup>.

Papież podkreśla, że filozofia jest jakby znamięm człowieczeństwa w jego rdzeniu. Kościół pierwotny ignorował często filozofię, później jednak zwrócił się do niej w osobach nawróconych na chrześcijaństwo myślicieli, w celu obrony wiary, ale

---

<sup>18</sup> Mamy ogromną ilość publikacji filozoficznych i naukowych, które chlępią się swoją zdolnością do unikania tematów i problemów rzeczywiście ważnych. Filozofia chce naśladować nauki szczegółowe. Perfekcjonizm metodologiczny idzie tu często w parze z jałowością tematyczną i daleko idącą specjalizacją.

<sup>19</sup> Kryzys współczesnego świata ma różnorodne aspekty: metafizyczne, epistemologiczne, etyczne, społeczne, religijne, ekonomiczne, ekologiczne itd. Wszystkie one są istotne, jednak niniejsze rozważania bazują głównie na tekście papieskim, dlatego nie możemy poruszyć wszystkich tych aspektów, które i tak globalnie nie mogą być rozważone. Nie ulega natomiast wątpliwości, że tego rodzaju kryzys ma miejsce. Por. np. twórczość Mikołaja Bierdiajewa, Ortegi y Gassetta czy wnikliwą pracę Edmunda Husserla, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Warszawa 1993, oraz wielu innych.

<sup>20</sup> Brak filozoficznej refleksji daje się zauważyć niemal w każdej dziedzinie życia społecznego. Większość sądzi, że filozofia nie jest przydatna. Ideologia wąskiego pragmatyzmu i przesadnej wiary w naukę doprowadzą nas do zupełnego wyjałowienia społeczeństw z człowieczeństwa. To zaś będzie oznaczać konflikty, wojny, neoniewolnictwo, lekceważenie życia ludzkiego, a nawet samozniszczenie cywilizacji. Na szczęście wyzwania współczesności są na tyle palące, że filozofia musi zareagować.

również ze względu na wzniosłość przedsięwzięcia, jakim jest ta nauka<sup>21</sup>. Ta ponadczasowa praca rozumu leży w polu zainteresowania Kościoła, który postrzega filozofię nie jako zagrożenie dla swej misji, ale właśnie jako niezbędną pomoc w rozumieniu i przekazywaniu Ewangelii (5). Czy filozofia nie była tu traktowana zbyt instrumentalnie? Nawet jeśli tak się niekiedy działo, to ostatecznie przyznano filozofii właściwe jej miejsce, dbając o to, aby pozostała w kręgu własnych poszukiwań. Mimo uznania wielkiej wartości myślenia filozoficznego, Papież przestrzega przed *horyzontalizmem*, w którym nie ma miejsca na spostrzeżenie, że prawda przekracza człowieka. Jest to krytyka określonego podejścia, które uzurpuje sobie prawo do ogłaszania się jedyną możliwą i słuszną filozofią. Jest to także przewijająca się przez cały dokument (47, 81) krytyka rozumu technicznego. Już więc na początku *Fides et ratio* pojawia się krytyka relatywizmu i postmodernizmu, w którym wszystko sprowadzone jest do rangi lokalnej opinii (5). Teza sprowadzająca wszelkie sądy do poziomu opinii jest wyrazem subiektywizmu i ustawiania wszelkich wartości na poziomie płytkiej popularności. Jan Paweł II występuje ze zdecydowanym sprzeciwem wobec zjawiska, sprowadzającego wszelkie filozofowanie do płaszczyzny mody i tego, co jest arbitralnie „trendy”.

Filozofia rozgrywa się w sferze poszukiwań tego, co absolutne. Nikt i nic nie może odmówić jej tego prawa<sup>22</sup>. Bez takiego poszukiwania traci ona swoje żywotne soki. Nie chodzi o to, aby „królowa nauk” była poprawna politycznie i by była koniecznie związana z religią. Filozofia powinna mieć *zamierzenie* maksymalistyczne, uczciwe intelektualnie oraz niefragmentaryczne. Można powiedzieć, że dla Papieża największe zagrożenie leży właśnie we fragmentaryzmie, w myśleniu kawałkowym, ograniczonym wyłącznie do pewnych aspektów rzeczywistości. Filozofia nie jest imitacją nauki. To nauka zrodziła się z filozofii i do niej powraca nie tylko w chwilach kryzysów, ale również w chwilach tryumfów, kiedy zdaje się, iż ma szansę stworzyć teorię wszystkiego (Hawking, Weinberg i in.).

Papieska krytyka jest krytyką filozofii zredukowanej, która w duchu pozytywistycznym unika wspomnianych wcześniej podstawowych pytań egzystencjalnych. Jest to także apel do filozofii, która nie zdaje sobie sprawy z wielkiej odpowiedzialności, jaka na niej ciąży i tym samym z powołania, którego nie powinna zdradzać. Jej po-

---

<sup>21</sup> Kiedy Paweł Apostoł wyraża się krytycznie o filozofii, ma również na myśli, że może ona prowadzić do pychy rozumu, który jest przekonany, że ma zdolność rozwikłania wszelkich problemów i tajemnic.

<sup>22</sup> Oczywiście nie oznacza to, że jakaś określona filozofia ma być traktowana absolutystycznie. Absolutyzm nie oznacza również totalizmu i monopolizmu. Jest to raczej intuicyjno-racjonalne przekonanie o istnieniu prawdy jako immanentnej uniwersalnej cechy całego bytu, jakkolwiek by on nie był. Maksymalizm oznacza gotowość na poszukiwanie prawdy na najtrudniejszych szczytach oraz odwagę rezygnacji z własnego przekonania, jeśli okaże się fałszywe. Maksymalizm wyraża się w samej nazwie filozofii jako miłości mądrości, a nie tylko intelektualnej wiedzy.

wołanie to właśnie odważne odniesienia się do kwestii zasadniczych, a nie ograniczanie się do komentarzy i przyczynków<sup>23</sup>. Do kwestii tej jeszcze powrócę.

Obok tej drogi poznania naturalnego Ojciec Święty stawia poznanie charakterystyczne dla wiary, płynące z Objawienia, którego szczytem jest osoba Jezusa Chrystusa (10). Są to dwa porządki poznania, wzajemnie się uzupełniające, szczególnie jeśli uświadomimy sobie, że „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (12). Pytanie o to, kim jest człowiek, pozostaje w oczach Papieża tajemnicą. Żadna nauka, filozofia, ideologia, nawet najbardziej szczegółowa i dokładna, nie wyczerpuje tej tajemnicy. Tylko Bóg – zdaje się mówić Jan Paweł II – jest w stanie rzucić człowiekowi promień światła na niego samego i na jego życie. Dlaczego nie rozpatrzyć takiej możliwości, o jakiej mówi osoba i dzieło Jezusa z Nazaretu?

Rozum staje tutaj w obliczu wielkiej tajemnicy, również tajemnicy Jezusa Chrystusa. Pomimo Objawienia, nadal mamy do czynienia z cząstkowością poznania (20). Człowiek pozostaje dla siebie tajemnicą (14), dlatego potrzebuje Tajemnicy<sup>24</sup>. Charakterystyczne jest to, że Papież cytuje tu pascalskie z ducha rozważania wielkiego św. Anzelma, autora ontologicznego dowodu na istnienie Boga<sup>25</sup>. Jeśli więc chodzi o poszukiwanie ostatecznego sensu i celu ludzkiego istnienia, filozofia i teologia mają ten sam przedmiot badań i chociaż każda z nich idzie swoją ścieżką, to drogi ich wzajemnie się dopełniają<sup>26</sup>. W takim sformułowaniu problemu nie ma negacji słusznej autonomii filozofii i nauk szczegółowych, ale stwierdzenie prostego faktu, iż w ich perspektywie tajemnica człowieka się nie wyczerpuje. Jałowa i zubażająca wydaje się tu argumentacja, że tajemnica człowieka wyjaśnia się w perspektywie biologiczno-społecznej (socjobiologia)<sup>27</sup>. Tego typu myślenie jest bardziej irracjonalne niż podejście niektórych fundamentalistów religijnych, zapomina bowiem o perspektywie osobowej i osobistej, ale także o kwestiach początków człowieka, jego miejsca we wszechświecie a w związku z tym tajemnicy samego wszechświata. W podejściu redukcjonistycznym wszystko jest wytłumaczalne, a pytania egzystencjalne odrzucane są jako urojenia. Taki ogląd charakteryzuje jednostronność i skrajne uproszczenie, które w ostateczności sprowadzają człowieka do ruchu cząstek elementarnych. Redukcjonizm jest zaw-

<sup>23</sup> Powstaje coraz więcej prób takiego właśnie tworzenia filozofii. Dzieła zwiastujące być może nową epokę w filozofii to np. K. Wilbera, *Krótką historią wszystkiego*, Warszawa 1997 czy, na innej płaszczyźnie, P. Sloterdijka, *Krytyka cynicznego rozumu*, Wrocław 2008 lub, na gruncie polskim, S. Judyckiego, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin 2004.

<sup>24</sup> Horyzontu tajemnicy nie zniwelujemy, jako istoty skończone. Nie jest konstruktywne ani nieustanne podkreślanie faktu tajemnicy, ani też jej kwestionowanie. Encyklika zdecydowanie krytykuje zarówno fideizm, jak i skrajny racjonalizm.

<sup>25</sup> Por. J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, Kraków 1994, s.129–144; s.155 nn.

<sup>26</sup> Bardzo klarownie przedstawił ten problem w swoich pismach Etienne Gilson, którego myśl wydaje się być niedoceniona. Opierając się na myśli św. Tomasza z Akwinu, Gilson rozwija racjonalnie ujętą koncepcję filozofii, która prowadzi do teologii.

<sup>27</sup> E. O. Wilson., *Konsilencja. Jedność wiedzy*, Poznań 2002.

sze niekonsekwentny. W zależności od pomysłu redukcjonisty, może on sprowadzać człowieka do społeczeństwa, do biologii, do historii, do chemii, fizyki itd. Która z tych redukcji będzie właściwa? Nie ulega wątpliwości, że człowiek tym wszystkim jest, ale czym w swej istocie? Czy nie bardziej słuszne jest spotykane niezwykle rzadko podejście integralne?

Począwszy od trzeciego rozdziału encykliki *Fides et ratio*, wchodzimy na teren ksiąg mądrościowych Starego Testamentu. Ludzkie poznanie postrzegane jest tam jako jedność rozumu i wiary. Wiara nie może zostać z tego procesu wyłączona. „Wiara wyostrza wewnętrzny wzrok i otwiera umysł, pozwalając mu dostrzec w strumieniu wydarzeń czynną obecność Opatrzności” (16). Zdanie to jest niezwykle, ponieważ ukazuje, iż wiara nie tylko nie zaciemnia umysłu (chyba że jest wiarą fideistyczną), ale wręcz przeciwnie – rozjaśnia go.

Człowiek może intelektualizować poszukiwanie prawdy, jego serce wyrывa się jednak ku prawdzie o znamieniu nieskończoności (17). Czy w rozważaniach tych nie kryje się odrobina inspiracji płynąca z myśli żydowskiego filozofa współczesnego – Emmanuela Levinasa, który swoje fundamentalne dzieło zatytułował *Całość i nieskończoność*<sup>28</sup>? Poznanie ludzkie jest mozolne, trudne, jest ono nieustanną wędrówką, jednak na drogę tę nie może wejść umysł zarozumiały, który nie uznaje bojaźni Bożej (18). Pycha doprowadza myśliciela do rozpacz i upadku. Problem w tym, że bardzo trudno wykręć ukrytą pychę; wydaje się jednak, że ktoś, kto chociaż raz zmierzył się z tajemnicą rzeczywistości umysłem otwartym i wewnętrznie wolnym, ten musi pozostać pokorny<sup>29</sup>. Ojciec Święty wspomina oczywiście o tej granicy ludzkiego rozumu, który dociera do odkrycia Boga z obserwacji Jego dzieła (19). Poszukujący prawdy musi odnaleźć Boga, jeśli tylko kieruje się pokorą zarówno w stosunku do rzeczywistości, jak i w stosunku do siebie. Jakże wymownym świadectwem jest w tym kontekście życie i poszukiwanie Edyty Stein. Jej życie stanowi wręcz modelowy przykład konsekwencji całkowitej pokory i poddania się prawdzie<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Warszawa 1998. Oczywiście, można się w encyklice doszukiwać całego szeregu innych inspiracji, choćby dziełem wielkiego Blaise’a Pascala czy Gabriela Marcela (rozdzielenie – problem i tajemnica). G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1986, s. 100–101 oraz tenże, *Tajemnica bytu*, Kraków 1995, s. 221–222. Wymienione przykładowe źródła inspiracji dotyczą w tym miejscu kwestii nieskończoności, której pragnieniem naznaczony jest ludzki umysł. Rozum i wiara są skrzydłami pozwalającymi wzbic się ku nieskończoności.

<sup>29</sup> Wystarczy podać przykład Alberta Einsteina, który niewątpliwie był człowiekiem wielkiej pokory wobec tajemnicy wszechświata. Por. np. S. Butryn, *Zarys filozofii Alberta Einsteina*, Warszawa 2006.

<sup>30</sup> Bardzo trudno jest określić do końca, czym jest pokora. Na pewno natomiast można wymienić niektóre właściwości umysłu pokornego, jak np. gotowość do rezygnacji z własnych przekonań w obliczu nowych faktów, determinacja i odwaga w poszukiwaniu odpowiedzi na najtrudniejsze pytania, świadomość, że rzeczywistość wciąż pozostaje dla nas tajemnicą; cierpliwość i brak egoizmu oznaczający, że poszukujący nie szuka siebie, zaspokojenia własnej próżności, nie oczekuje uznania, ale jest całkowicie oddany prawdzie, pięknu i dobru. Natomiast największym przeciwieństwem pokory jest umysłowe leniwość. S. Butryn, *Zarys...*, dz. cyt., szczeg. rozdz. IV: *Człowiek – społeczeństwo – moralność*.



Trochę dalej Papież odwołuje się do drugiego podstawowego tekstu w Piśmie Świętym, dotyczącego możliwości poznania Boga z Jego stworzeń, zawartego w Liście św. Pawła do Rzymian (22). Św. Paweł, który miał styczność z „horyzontalnie” myślącymi, walczy z pychą filozofów niechęcych dostrzec Mądrości, jaką jest Jezus Chrystus. Człowiek, udrczony bezsilnością rozumu wobec fundamentalnych pytań, powinien zwrócić się ku Mądrości Krzyża. Nie musi to prowadzić od odrzucenia rozumu (jak u Pascala). Niezwykle jest to, że Jan Paweł II nie postrzega wiary i rozumu jako stojących na antypodach, tak jak to widział np. Lew Szestow<sup>31</sup>, ale właśnie jako sfery wzajemnie się uzupełniające, głęboko powiązane.

Nie można długo egzystować, karmiąc się fałszywymi wartościami. Wartości skończone prędzej czy później wyczerpią swoją siłę atrakcyjności. Natura umysłu ludzkiego jest taka, że ostatecznie musi on zadać pytanie o sens życia i jego cel. Ojciec Święty wyraźnie dostrzega dramatyzm ludzkiej sytuacji, w której życie codzienne zmusza do postawienia tego pytania. Nie jest to pytanie akademickie. Słychać tu echo nie tylko Księgi Hioba, ale także rozważań współczesnych egzystencjalistów, którzy dobrze rozpoznali chorobę współczesności, ale nie wyprowadzili odpowiednich wniosków, pogrążając się – w większości – w jałowej rozpacz, nihilizm i w obojętności tak sugestywnie opisanej przez Alberta Camusa czy Samuela Becketta. Pytania egzystencjalne powinny stać w centrum zainteresowania filozofii. Tym bardziej jest to konieczne, że człowiek „szuka ostatecznej odpowiedzi, najwyższej wartości” (27). Nie może on zostać zaspokojony niejasną obietnicą czy hipotezą, lecz poszukuje prawdy, która będzie prawdą absolutną. Przez ten fakt pytania, formułowane często w języku filozoficznym, swymi korzeniami sięgają religii. Już na płaszczyźnie pytań odnoszących się do różnych szczegółów, wiele odpowiedzi udzielanych jest w oparciu o wiarę, która jest zwykle wiarą „ze słuchania” (31–32)<sup>32</sup>. Zaufanie to wyływa z powiązań międzyosobowych. Odkrywamy tu z kolei echo filozofii dialogu. Papież podaje przykład świadectwa męczenników, którzy prawdę swego spotkania z Jezusem potwierdzili przelaną krwią i budzą nasze zaufanie (32). W ten sposób wyłania się pełniejszy obraz człowieka, który nie tylko poszukuje prawdy zakorzenionej w absolutie, ale także osoby, której mógłby zawierzyć (33). Sama abstrakcyjna prawda, choćby najbardziej wzniosła, nie zaspokaja jego tęsknoty,

---

<sup>31</sup> L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, Kraków 1993. We wstępie do tej książki C. Wodziński wymienia trzecie miasto, w którym mogłoby dojść do pojednania, miastem tym jest właśnie Rzym. Próbę takiego spotkania wiary i rozumu podjął, zdaniem C. Wodzińskiego, wspomniany wcześniej E. Levinas. Inną sprawą jest kwestia, czy L. Szestowa koncepcję wiary można uznać za miarodajną.

<sup>32</sup> Stawianie nadmiernej ilości pytań szczegółowych w miejsce pytań zasadniczych jest dowodem na to, iż błąd *pars pro toto* stał się błędem powszechnym. Pytania szczegółowe są oczywiście potrzebne, a nawet niezbędne, jednak odpowiedzi na te pytania tylko fragmentarycznie odnoszą się do rzeczywistej sytuacji egzystencjalnej człowieka. Stąd narastające poczucie frustracji, absurdu i bezsensu pośród młodzieży, która cierpi szczególnie na „głód Absolutu”. Por. R. Martin, *Głód Boga*, Kraków 1992.

ponieważ poza spotkaniem osobowym jest on istotą okaleczoną. Jakże znamienne jest w tym kontekście odwoływanie się do Galileusza, który odkrywał obecność Boga w swoich badaniach naukowych! (34, przypis 29). Zdziwiająca jest to, że tylu współczesnych uczonych nie dostrzega Boga w swoich poszukiwaniach<sup>33</sup>. Być może pasję poznawczą uśpił w nich aspekt praktyczny oraz ambicje i korzyści finansowe. Nie dostrzegają w swoich badaniach nic boskiego, a jedynie obecność *przypadku*. Tymczasem zagadnienie przypadkowości i konieczności okazuje się nie takie proste, jak to prezentował jeszcze J. Monod. Wnikliwość spojrzenia na to zagadnienie prezentuje chociażby A. Peacocke, a ostatnio F. S. Collins<sup>34</sup>. Można przypuszczać, że zawężenie horyzontu poznawczego pod kątem celów osiągniętych przez naukę spowodowało, że badacze nie interesuje już moc *Tajemnicy* ujawniająca się w przyrodzie, nie przeraża ich nieskończoność i fakt, że przyroda nieustannie wymyka się poznaniu. Możliwe też, że redukcjonizm ten jest jedną z głównych przyczyn bardzo trudnej sytuacji geopolitycznej i zagraża istnieniu milionów, jeśli nie miliardów<sup>35</sup>. Horyzontalizm oznacza zawężenie celów do realizacji ekonomicznych, wpasowujących się w płytką ideologię poszukiwania komfortu kosztem przyrody, a także kosztem ofiar tego nieopanowanego dążenia do luksusu. Wiadomo, że komfort jest możliwy tylko dla niewielkiej grupy ludzi, mimo że coraz większa liczba dochodzi do wysokiego standardu ekonomicznego<sup>36</sup>. Błąd, jaki popełniono kilkaset lat temu, wyraża się w upartym lansowaniu przekonania, że człowiek osiągnie spełnienie przez nadmierną konsumpcję. Jak można osiągnąć spełnienie na drodze ilościowej? Już na poziomie biologicznym nadmierne odżywianie się wcale nie służy zdrowiu, ale wręcz odwrotnie. Im więcej człowiek konsumuje w różnorodnych aspektach, tym bardziej może się czuć wyjałowiony i wewnętrznie pusty. Wydaje się, że nie trzeba przenikliwości Nikołaja Bierdiajewa, aby

---

<sup>33</sup> Nie chodzi tu oczywiście o narzucanie komukolwiek jakiejś religii czy określonej formy wiary. Chodzi natomiast przede wszystkim o określoną postawę, którą reprezentował np. A. Einstein; trudno posądzić tego myśliciela o jakąś odmianę intelektualnej zależności od jakiejkolwiek religii, jednak nie ulega wątpliwości, że był on człowiekiem głęboko religijnym (religia kosmiczna), chociaż nie w znaczeniu dzisiejszych publikatorów. Por. S. Butryn, *Zarys...*, dz. cyt., s. 228 nn.

<sup>34</sup> A. Peacocke, *Drogi nauki do Boga*, Poznań 2004. Por. również niezwykle artykuł M. Dakowskiego na temat ewolucjonizmu pt. *Czy ewolucjonizm jest nauką*, <http://www.dakowski.pl/> (2010); F. S. Collins, *Język Boga. Kod życia – nauka potwierdza wiarę*, Warszawa 2008.

<sup>35</sup> Naukowcy stali się w niektórych krajach kimś w rodzaju kapłanów posiadających najwyższy autorytet i możliwość obdarzenia rodzajem nieśmiertelności. Tekstem objawionym takiego scjentyzmu jest internetowy hipertekst i instrukcja obsługi, a liturgią czynności obsługiwanego urządzeń technicznych; etyką takiej religii jest przetrwanie najsilniejszych, czyli tych, którzy konsumują najwięcej dóbr produkcyjnych. Projektem jej jest niewątpliwie transhumanizm (R. Kurzweil, N. Bostrom, M. Moore i in.).

<sup>36</sup> Radykalne decyzje każdego człowieka mającego dostęp do urządzeń zużywających duże ilości energii będą koniecznością przetrwania. Czy zmieniają one jednak cokolwiek, jeśli równocześnie wzrasta intensywnie ilość osób korzystających z wszelkiego rodzaju urządzeń, a więc zużywających coraz więcej energii. Przyszłość świata (pomijając propagandystyczne hasła dotyczące emisji CO<sub>2</sub> jako głównej przyczyny globalnego ocieplenia) zależeć będzie przede wszystkim od *świadomości* ludzi i ich sposobu życia.

dostrzec błędną drogę konsumpcji. Znacznie bardziej poprawia się samopoczucie człowieka, kiedy wchodzi na drogę kontemplacji i czynnej miłości. Obserwując siebie, a nie ulegając presji reklamy i opinii publicznej, potrafimy zauważyć, na jakiej drodze możemy zdobyć trwałą satysfakcję, kiedy możemy się rzeczywiście czuć dobrze i być wszechstronnie zdrowymi. Trwała satysfakcja nie jest uzależniona od partykularnych kontekstów, a nawet nie od zdrowia czy życia, ale od faktu realizacji człowieczeństwa, aż po wymiar heroiczny.

Błąd polega więc na skróceniu perspektywy do wąskiego pragmatyzmu, utylityzmu, behawioryzmu i reizmu. Jest to błąd zapomnienia o wymiarze duchowym człowieka, o jego duchowości. Wielu, także w krajach najbogatszych, zaczyna poszukiwać – często na oślep – jakiejś duchowości, wyższego sensu, harmonii, miłości i pełni. Te dążenia wyrażają się poprzez pytania egzystencjalne i prowadzą nieraz do chaotycznych poszukiwań *jakiegokolwiek* sensu.

Wróćmy jednak do tekstu encykliki. Filozofia grecka odegrała rolę oczyszczającą w stosunku do mitologii i religii. Zgodnie z naturą ludzkiego rozumu wypracowała ona odmitologizowaną koncepcję boskości. Filozofia ta może przede wszystkim spełniać rolę obrońcy wiary, stając się „szańcem i murem obronnym winnicy” (św. Justyn) (38). Racjonalizm starożytnych filozofów zaowocował dialogiem Ojców Kościoła z myślą helleńską (36). Nie pozwolili oni jednak na podporządkowanie Objawienia myśli filozoficznej, która nadawała sobie miano wyższej wiedzy (gnoza) (37). Wręcz przeciwnie, chrześcijaństwo obalało poglądy o elitarnym charakterze prawdy dostępnej tylko dla wtajemniczonych, otwierając drogę dostępną dla wszystkich. Wśród wielu myślicieli chrześcijańskich Papież wymienia św. Augustyna, którego droga, będąca drogą filozofa poszukującego prawdy i świętego odnajdującego Boga, była miarodajna dla wielu przez wiele stuleci (40). Filozofia więc spełniała rolę oczyszczającą w stosunku do religii, wyzwalając ją z rozumienia mitologiczno-magicznego.

Niebezpieczeństwo pojawia się wtedy, kiedy racjonalnie myślący filozof nie zauważa swojej słabości w momencie wstąpienia na poziom, który – wydawać by się mogło – dotyka samego Boga. Słuszna autonomia filozofii zamienia się w jej słabość, jeśli programowo odrzuca ona możliwość transcendencji. Owa autonomia dotyczy ma przede wszystkim metodologii i wewnętrznej wolności oraz niezależności sądów filozofa. Samodzielność myślenia i kreatywność nie mogą być jednak dowolne. Mają się kierować busolą prawdy, intelektualną uczciwością. Poza tym filozof powinien być świadom skończoności, mimo całej swojej siły, siły swego ludzkiego rozumu. Rozum dochodzi do granicy poznania. Pojawia się poczucie, że całe to poszukiwanie może być jałowe. Dopiero doświadczenie braku w obliczu pytań egzystencjalnych może go zmusić do spojrzenia metaracjonalnego<sup>37</sup>. Mimo swoich wielkich możliwości rozum

---

<sup>37</sup> Pojęciem tym posługuje się prof. W. Stróżewski. Por. tegoż, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 396 nn.

natrafia na granice, które są dla niego nieprzekraczalne<sup>38</sup>, dlatego właśnie w swoich poszukiwaniach powinien kierować się miłością (42). To pokorna miłość umożliwia przyjęcie czegoś, co jest większe od samego rozumu, a jest to już tylko (i aż tylko) rzeczywistość Boga. Kierujący się miłością do prawdy rozum odkrywa prawdę miłości, czyli Boga, który nią jest.

W kontekście tej mądrości Papież powołuje się na św. Tomasza z Akwinu. Wyeksponowana zostaje nieprzemijająca nowość myśli Akwinaty. Tomasz jest mistrzem sztuki myślenia, a wiara w jego ujęciu jest m.in. „czynnością myśli” i nie upokarza go w najmniejszym wymiarze. Wręcz przeciwnie, to rozum zdany tylko na siebie popada w zagubienie maskowane pychą. Natomiast rozum związany z rzeczywistością nadprzyrodzoną może zejść o wiele dalej. Wzmacnia dojrzałą wiarę i odwrotnie, wiara stanowi wsparcie dla niego (78–79). Jan Paweł II podkreśla pentakostalny wymiar mądrości, która – będąc darem Ducha Świętego, nie jest cnotą intelektualną zdobywaną na drodze nauki. Mądrość filozoficzna opiera się na zdolności rozumu do badania rzeczywistości, natomiast mądrość teologiczna opiera się na Objawieniu (44). To właśnie św. Tomasz postrzegał filozofię jako dziedzinę autonomiczną, chociaż później niezależność ta doprowadziła do oderwania się poszukiwań filozoficznych od teologii i wiary. Narastający rozdział doprowadził do kwestionowania wiary przez jednych lub do kwestionowania rozumu przez drugich; szczyt tego procesu przypada na wiek XIX. W tej burzliwej epoce powstaje pozytywizm czy marksizm. Nieprzypadkowo pojawiają się ataki na wiarę i religię instytucjonalną, dokonywane zarówno ze strony zwolenników skrajnego indywidualizmu (Max Stirner, Fryderyk Nietzsche), jak i propagatorów socjologizmu, ekonomizmu oraz biologizmu (August Comte, Karol Marks, Herbert Spencer i in.) czy sceptycyzmu (Ernest Renan). Odrzucając religię, uznano ją – w imię nauki i postępu ludzkości – za czynnik zabobonny i hamujący rozwój. Wydawało się, że człowiek bez religii osiągnie szczęście i dobrobyt. Wiek XIX stał się podłożem rewolucji i wojen wieku XX. Wyzwolenie religijne okazało się katastrofalne. Można sądzić, że przyczyna nienawiści i wojen nie leży w religii, co najwyżej w religii pojętej w sposób wypaczony, przekształconej w ideologię. Prawdziwa religia nie niesie wojny, cierpienia i śmierci. Naukę również można oskarżać o przyczynianie się do rozwoju wojen, szczególnie w wieku XX i na początku XXI, a więc największych w historii.

Wydaje się jednak, że samo wskazywanie konkretnych „winowajców” jest błędne. Winę ponoszą raczej ludzkie przywary, takie jak: chciwość, nienawiść, żądza władzy itd. Wady te pojawiają się w każdej ludzkiej społeczności. Pontyfikat Jana Pawła II

---

<sup>38</sup> Można oczywiście spekulować, czy rozum jest władzą niezmienną, czy też, w wyniku ewolucji społecznej (w mniejszym stopniu biologicznej) nie poszerzy swoich granic poznawczych. Jest to nawet prawdopodobne. Zawsze jednak, nawet wsparty najbardziej fantastyczną techniką, będzie napotykał granice. Granice te mogą się oczywiście przesunąć, jednak dopiero istota, która przełamuje czasoprzestrzeń, ma nieograniczone możliwości poznawcze (dotyczy to np. Zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa).

udowodnił, na czym polega dobrze pojęta religia i wiara. Wydaje się, że dostrzega to każdy, nawet powierzchowny obserwator działalności apostolskiej papieża Polaka.

Filozofia zaabsorbowana przemianami epok zagubiła aspekt personalny człowieka, odrzuciła prawie zupełnie metafizykę i etykę. Dążenia te, poparte przez odkrycia naukowe i osiągnięcia techniczne, doprowadziły do powstania nihilizmu (47 i 90), o którym powiem więcej później. W dziedzinie antropologii miało to swoje szczególnie wstrząsające reperkusje praktyczne w postaci wojen i obozów z jednej, i pogłębiającej się rozpacz i bezsilności z drugiej strony; mimo obiektywnego bogacenia się i rozwoju gospodarczego.

Filozofia utraciła swój status uniwersalnej mądrości i wiedzy, a jej miejsce powoli zajmować zaczęły inne dziedziny, np. fizyka czy matematyka<sup>39</sup>. Nie wydaje się jednak, aby te wspaniałe skądinąd obszary naszego poznania przynosiły jakieś względnie prawdopodobne rozwiązania w sferze pytań egzystencjalnych. Człowiek mnoży swoją wiedzę i właściwie nie wie, po co. Nie rozumie sensu swojego istnienia i sensu śmierci<sup>40</sup>; umiera z dramatyczną świadomością niewiedzy o tym, co rzeczywiście było dla niego ważne. Żyjąc w sposób zrutynizowany, człowiek może nie wiedzieć, co tak naprawdę jest istotne w jego egzystencji. Prędzej czy później zostanie jednak „wybity” ze swej rutyny poprzez różne wydarzenia życiowe, cierpienia, choroby czy śmierć. Nawet jeśli przez jakiś czas udaje się mu uciec od niedogodności życia, to i tak pozostaje w sferze własnego sumienia, odniesień do dobra, prawdy czy piękna.

Dzisiaj dopiero widać konsekwencje redukcjonizmów, o których była mowa na początku tych rozważań. Rozum utracił światło prawdy i absolut. Papież ubolewa nad procesem, który pozbawił rozum wsparcia ze strony Objawienia, dlatego apeluje o odbudowanie głębokiej jedności obydwu ludzkich władz działających odważnie (48). Odwaga niesie z sobą ryzyko błędu, ale dzięki temu może być procesem rewolucyjnym. Chodzi o odwagę wiary, jak i odwagę rozumu.

Droga „rozumu wyzwolonego” jest drogą zniewolonego człowieka. To, co miało uwolnić od różnorodnych pęt, okazało się krępować jeszcze bardziej i wikłać w niekończące się poszukiwania. Poszukiwania te są bardzo chlubne, ale – z natury samego rozumu i rzeczy – niepełne. Podawane jako cała prawda, zwodzą ludzi, którzy dochodzą do przekonania, że prawdy w ogóle nie ma i dlatego można oddać się „rozkoszom”

---

<sup>39</sup> Na pewno nie tak widział rolę filozofii A. Einstein, który na początku swej drogi naukowej zniechęcił się do filozofii na skutek jej relatywizmu, pluralizmu i braku ścisłości; z czasem docenił filozofię i nie uważał, iż nauki szczegółowe „rozparcelowały” zagadnienia filozoficzne. Uważał filozofię za matkę wszystkich nauk. Fizyka stała się dla niego filozofią i religią równocześnie, a pewien rodzaj mistycznego doświadczenia o panteistycznym charakterze był dla tego uczonego rodzajem „prywatnej” religii dającej ukojenie i poczucie harmonii. Por. S. Butryn, *Zarys...*, dz. cyt., s. 154 nn.

<sup>40</sup> Ilustracją rozczarowania wiedzą i nauką jest arcydzieło J. W. Goethego, *Faust*, tłum. A. Pomorskiego, Warszawa 1999. Etos Fausta jest silnie obecny w naszej kulturze. Por. J. Wadowski, *Faust ponowoczesny – poznawczo-etyczne aspekty redukcjonizmu w nauce*, [w:] red. zbior., *Nauka – Etyka – Wiara 2005*. Konferencja Chrześcijańskiego Forum Pracowników Nauki, Wisła 29.04–3.05 2005, s. 89–101.

bierności i konsumpcji lub odwrotnie – co chyba jest znacznie rzadsze – namiętnemu pragnieniu wyrwania przyrodzie jej tajemnic w celu zawładnięcia nią i spieniężenia wszystkiego<sup>41</sup>. Każde podejście ma swoje konsekwencje, które mogą być niezauważalne na początku, niewidoczne dla tych, którzy z jakichś powodów ogłaszają wyniki swoich poszukiwań jako ostateczną prawdę. Ci zaś, krytykując niedociągnięcia innych, sami popełniają podobne błędy, wywyższając swoje własne teorie. Rzeczywistość natomiast jest wielowątkowa, wieloaspektowa. Potępiając innych, popełnia się często błąd wylewania dziecka z kąpielą. Odzegnując się od chrześcijaństwa (nie wiadomo dlaczego z takim uporem i determinacją), niszczy się wszystko to, co chrześcijaństwo przyniosło<sup>42</sup>. Dotyczy to również rozumienia człowieka, świata, a szczególnie Boga. W odniesieniu do człowieka chodzi o integralne rozumienie osoby ludzkiej, wolność, grzech, współczucie, miłość, dobro wspólne itd. W odniesieniu do świata nie chodzi oczywiście o konkretne rozumienie budowy tego świata<sup>43</sup>, ale o ostateczny sens jego istnienia; natomiast w odniesieniu do Boga można stwierdzić przynajmniej tyle, iż wszystkie religie wskazują na Boga jako Ducha i Miłość, chrześcijaństwo natomiast nie tylko to wyraża (w sposób nieprawdopodobnie prosty), ale uobecnia w Chrystusie.

Mimo docenienia św. Tomasza z Akwinu, Papież stwierdza jasno: „Kościół nie głosi żadnej własnej filozofii ani nie opowiada się oficjalnie po stronie jakiegoś wybranego kierunku filozoficznego, odrzucając inne” (49). Stwierdzenie to można potraktować jako zdecydowane odcięcie się od nieustannie powtarzanych, obiegowych opinii o „sztywności” Kościoła czy braku możliwości myślenia. Zaufanie, jakim Kościół obdarza filozofię, wynika z wiary w ludzki rozum poszukujący prawdy. Nie oznacza to, że Magisterium Kościoła będzie biernie patrzeć, jeśli jakieś filozofie głoszą tezy jawnie fałszywe, mącąc w umysłach ludzi. Przykładem takiej interwencji jest obrona integralnej koncepcji człowieka, tak często dzisiaj redukowanego do jednego wymiaru (biologicznego, społecznego itp.). Krytyka ze strony Kościoła ma polegać przede wszystkim na pobudzaniu, popieraniu i wspomaganiu filozofii, a nie na potępianiu i odrzucaniu (51). Żadna filozofia nie może twierdzić, że ujmuje całą prawdę,

<sup>41</sup> Można oczekiwać, że w najbliższej przyszłości będzie się płacić nie tylko za wodę czy mieszkanie, ale także za powietrze, drzewa, deszcz, słońce itd.

<sup>42</sup> Z niezrozumiałych powodów media i publikatory unikają tematów, które mogłyby dobrze świadczyć zarówno o Kościele, jak i o religii – jej roli w społeczeństwie. Tematy czy osoby nie do pominięcia (np. Jan Paweł II) są medialnie rozdrabniane i wyplukiwane z wszelkich głębszych treści (ten sam mechanizm dotyczy takich postaci jak św. Mikołaj).

<sup>43</sup> Nie wiadomo, dlaczego odkrycie Kopernika stało się punktem spornym w dyskusji nad prawdziwością Biblii, a dzisiaj przytaczane jest jako koronny przykład „ciemnoty” zarówno ludzi owych czasów, jak i samego Pisma. Podobnie wygląda sprawa z kwestią darwinizmu. Obydwa spory, z punktu widzenia zarówno zdroworozsądkowego, jak filozoficznego (nie mówiąc już o krytyce biblijnej), wydają się jałowe i zupełnie niepotrzebne. Do dzisiaj, niestety, niechlubne dzieje tych sporów używane są jako argumenty przez niechętnych religii ewolucjonistów (i często jej nie rozumiejących).

a każdy z tak wielu nurtów filozoficznych, jeśli potrafi dostrzec własną historyczność i niedoskonałość, musi stanąć u progu Tajemnicy, u bramy Chrystusa, w którym „ukryte są skarby mądrości wiedzy” (Kol 2, 3).

Było już wiele systemów czy nurtów w filozofii, które ogłaszały, że ujmują całą prawdę lub też, że w ogóle prawdy nie ma. Następne pokolenia miały tylko przyjąć do wiadomości myśl podającą się za niemal objawioną<sup>44</sup>. Być może Jan Paweł II ma na myśli marksizm, późniejszy neopozytywizm, filozofię analityczną, egzystencjalizm itd.? Papież zdecydowanie odrzuca niektóre nurty, takie jak fideizm, radykalny tradycjonalizm, racjonalizm i ontologizm; wszystkie te poglądy wymierzone są wprost przeciwko wierze katolickiej; podobnie potraktowane są fenomenalizm, agnostycyzm, immanentyzm, filozofia marksistowska i ateistyczny komunizm, ewolucjonizm, egzystencjalizm i historyzm (54, 87)<sup>45</sup>. W późniejszych partiach dokumentu krytyce poddawany jest eklektyzm (87) oraz scjentyzm (88), który popełnia wiele redukcjonistycznych błędów, na czele z odrzuceniem pytania o sens życia (a więc i w ogóle pytań egzystencjalnych) jako irracjonalnego, należącego do poezji i wyobraźni. Jedynym kryterium prawdziwości i skuteczności staje się w tym kontekście techniczna możliwość wytworzenia czegoś. Podobna sytuacja jest z pragmatyzmem (89), który wpłynął na powstanie, jeśli można tak powiedzieć, demokracji totalitarnej, w której wszelkie moralne wybory mają być człowiekowi dyktowane poprzez głosowanie manipulowaną większością<sup>46</sup>. Człowiek pozbawiony nierelatywnej prawdy gubi także swoją wolność, co widoczne jest w nihilizmie (90). Przy okazji tej papieskiej krytyki raz jeszcze mamy okazję przekonać się o uniwersalizmie i autentycznej tolerancji Papieża i Kościoła. Zalecane jest dobre poznanie wspomnianych kierunków, ponieważ aby wyleczyć chorobę, trzeba ją najpierw dobrze zdiagnozować. Jawnie fałszywe twierdzenia zawierają niekiedy odrobinę prawdy, którą można z nich wydobyć. Poprzez zaprzeczenie prawda często ukazuje się tym intensywniej.

---

<sup>44</sup> Niemal cała filozofia współczesna zachowywała się bardzo wstrzeźliwie w sensie zamierzeń systemowo-całościowych. Należy wyrazić ubolewanie, że myśl filozoficzna ostatniego stulecia została zminimalizowana przez neopozytywizm, sceptycyzm i nihilizm. Przykładów „niespełnionych” myślicieli, którzy nie zrealizowali pełni swego potencjału, jest bardzo wiele: wystarczy wskazać na Ludwiga Wittgensteina czy Martina Heideggera. Zarówno jeden, jak i drugi nie napisał dzieł, które byłyby godną i konsekwentną kontynuacją wielce obiecujących początków.

<sup>45</sup> W świetle późniejszych wypowiedzi Papieża, kiedy to stwierdził, że ewolucjonizm to więcej niż tylko hipoteza, można powiedzieć, że kwestionowany jest tutaj „twardy” ewolucjonizm, w którym przyjmuje się „zasadę ślepej siły”, przypadkowość *jako podstawową*. O wiele bardziej prawdopodobna jest zasada inteligentnego projektu, która nie musi klócić się z ewolucjonizmem, ten zaś z kolei nie wymaga, aby go uznać, przyjęcia równocześnie jego wersji „ślepej siły”. Podobnie wygląda kwestia związana z racjonalizmem. Nie odrzuca się rozumu, ale skrajną odmianę racjonalizmu.

<sup>46</sup> Demokrację totalitarną przewidywał jeszcze J. S. Mill, a później opisał ją J. L. Talmon.

Można też zauważyć, iż praktycznie wszystkie wskazane przez Jana Pawła II nurty stały się formą „politycznie poprawnych” ideologii, nurtów uprawianych w postawie obrony, rezygnacji, w tym także rezygnacji z rozumu albo odwrotnie – jego upartej gloryfikacji, pomimo tego, że rozumność, na którą wielokrotnie się powoływano, ukazywała czasem swoje wyzbyte wszelkich wartości, irracjonalne oblicze. Papież nie domaga się, aby filozofia była *ancilla theologiae*, ale by dokonała powrotu do właściwego sobie etosu, który jest całkowicie odmienny od ducha filozofii współczesnej; w pewnym stopniu również odpowiedzialnej za coraz gorszą sytuację środowiska (przyrodniczego, społecznego) człowieka (pozytywizm, nihilizm, pragmatyzm, hedonizm itd.), jak i za sytuację społeczną (egoizm, obojętność, behawioryzm, relatywizm, instrumentalizm itp.). W obawie przed pretensjonalnością i metafizyką filozofia skryła się w nisze wąskich analiz, przyczynków, komentarzy itd.<sup>47</sup>

Filozofia współczesna musi zdać sobie sprawę, że być może kończy się pewna epoka. Kończy się czas ogłaszania łatwych prawd czy krzykliwych haseł. Trzeba będzie na nowo podjąć wielkie pytania w obliczu realnych przemian – zarówno ogólnościowych, jak i tych, które dokonują się w sumieniach i sercach ludzi. Wyzwania te są tak wielkie, że, jak na razie, filozofowie – przygnieci duchem pragmatyzmu i minimalizmu – nie są w stanie ich podjąć. Nic dziwnego więc, że filozofia została zmarginalizowana. W świecie wąskiej użyteczności uważa się, że nie ma ona nic istotnego (sic!) do powiedzenia.

Filozofia, szczególnie na płaszczyźnie metodologicznej, może mieć wpływ nawet na takie dziedziny jak np. egzegeza Pisma św. czy etyczne interpretacje działań ludzkich. Papież przestrzega przed przywiązaniem do jednej tylko metodologii. Nie należy także pochopnie rezygnować z filozofii klasycznej, „której pojęcia dopomogły w rozumowym wyjaśnieniu prawd wiary” (57). Jan Paweł II zachęca myślicieli, aby poszukiwali z pasją prawdy ostatecznej i podążali drogami jeszcze nieprzetartymi.

Rozum pozbawiony wiary ogarnia zwątpienie i sceptycyzm. Wiara pozbawiona rozumu staje się krzykiem emocji i pozbawioną adekwatnego celu wolą, prowadząc do takich czy innych odmian fundamentalizmu oraz nietolerancji. Dojrzałość rozumu jest otwartością na wiarę (a przynajmniej na jej możliwość), dojrzałość wiary jest otwartością na rozum i owoce jego poszukiwań jako rozumu prawego, pełnego umiłowania prawdy i mądrości. Z pewnością dojrzała wiara nie obawia się rzetelnych osiągnięć rozumu.

Czy ta zachęta do poszukiwania prawdy z pasją nie jest przesadnie sentymentalna? W świecie współczesnym pasja myślenia i odważnego, bezkompromisowego poszukiwania prawdy nie jest doceniana<sup>48</sup>. Ceni się często czołobitność, zgodę na

<sup>47</sup> Istnieją oczywiście książki, które w sposób twórczy rozwijają idee filozofów wcześniejszych, budując na ich podstawie własną myśl. Przykładem może być twórczość Leszka Kołakowskiego czy Krzysztofa Michalskiego.

<sup>48</sup> Ewidentnym przykładem tego zjawiska jest początkowa sytuacja wielkiego pasjonata myślenia, jakim jest Ken Wilber. Por. F. Visser, *Ken Wilber. Pasja myślenia*, tłum. H. Smagacz, Warszawa 2003. Wilber bardzo długo nie mógł znaleźć wydawcy dla swojej pierwszej książki.



banalność, szacunek dla uznanych autorytetów filozoficznych, kompromis, sceptycyzm, powątpiewanie o prawdzie itd. Jakże można być pasjonatem prawdy, jeśli nie wierzy się już w nią samą? Pasjonaci zdają się znikać z szeregów życia akademickiego<sup>49</sup>. Nie o nie jednak tutaj chodzi, ale o żywą ciekawość i oddanie. Ludzie poświęcają się różnym pasjom, często wszakże można mieć wątpliwości, co do sensu pasjonowania się problemami, które mają znaczenie prostej zabawy czy rozrywki, żądzy sławy czy próżnej przygody. Pasja poszukiwania prawdy brzmi jak donkiszoteria. Jeśli jako jedyną prawdę przyjmuje się powszechny pluralizm, następuje erozyjny proces upadku kategorii prawdy na rzecz wielości prawd. Słuszny pluralizm dróg do prawdy, szanujący ludzką wolność i prawo do błędu, zostanie w sposób nieuprawniony przeniesiony na samą koncepcję prawdy. Ponadto fakt, że nasz umysł postrzega rzeczywistość jako pluralistyczną, a jego poznanie jest zawsze fragmentaryczne, nie oznacza jeszcze, że prawda jest taka właśnie. Fragmentaryczność i aspektowość dotyczą bardziej naszego poznania, naszych możliwości poznawczych. Koncepcja jedności prawdy wyraża nie tylko wielki optymizm w stosunku do możliwości poznawczych człowieka, ale również dotyka natury rzeczywistości, która nie jest ciągiem oddzielonych od siebie przedmiotów, ale dynamiczną jednością, w której każdy element znajduje się na właściwym miejscu. Więcej, koncepcja jedności prawdy wskazuje nie tylko na holistyczną specyfikę rzeczywistości, lecz również na nieprzypadkowość tej rzeczywistości, na jej planowy i finalistyczny charakter. Zastanawiające jest, iż koncepcja „przypadkowości” rozwijana jest przez zwolenników racjonalizmu, którzy ujmują ową przypadkowość bardzo irracjonalnie – jako ślepą, bezmyślną, zupełnie chaotyczną siłę, która znikąd nie wyszła i donikąd nie dąży. Siła ta nie ma więc żadnych racjonalnych podstaw. Trudno wyobrazić sobie, aby moc kreująca wszechświat posiadała w sobie wyłącznie chaos i bezplanowość. Jak w takim razie powstało cokolwiek, co jest planowe i dąży do określonego celu? Istnienie najprostszej cząstki subatomowej świadczy o podporządkowaniu się określonemu prawu, którego ta cząstka sama sobie nie nadała. Prawo to można nazwać „oprogramowaniem” przyrody. Pierwszy odruch jakiegokolwiek struktury, która funkcjonuje niejako „wewnątrz” procesu celowego, jest dowodem na to, że nic nie dokonuje się przypadkowo. Przypadek jest szczególnym wypadkiem celowości. Być może należałoby mówić nie tyle o finalizmie w przyrodzie, ile o „logizmie” (od słowa *logos*, które może również oznaczać sens), o sensowności przyrody (a z nią człowieka), gdzie cele są rozmaite (na pewnym etapie jest to samo istnienie, na innym przetrwanie, na innym poświęcenie itd.).

---

<sup>49</sup> 13.09.2008 r., zmarł jeden z akademickich pasjonatów we Wrocławiu, prof. Józef Dudek. Liczna obecność przyjaciół profesora na pogrzebie i uroczystości pożegnalnej świadczy m.in. o docenianiu pasji, jaką profesor Dudek niewątpliwie posiadał. Pasjonatów za życia się zniechęca, a czasem potępia. Dopiero po śmierci stawia się im pomniki.

Istnieją więc różne poziomy sensowności przyrody, kiedy to oderwane od innych poziomów wydają się absurdalne i nonsensowne. Pod tym względem niebezpieczne jest przeniesienie metodologii wypracowanej w jednej dziedzinie (np. biologii) na inną. Postrzegając fragment rzeczywistości, wnioski z jego badania ekstrapoluje się na całość, opierając na tym rodzaj metafizycznego monizmu (w świetle współczesnej fizyki – nieuzasadnionego).

Stąd już krok do ogłaszania niemal religijnej prawdy o bogu absurdu i o konieczności zajęcia się wyłącznie tym, co przyziemne. Pragmatyczna gonitwa stanie się ślepy m zaułkiem, jeśli straci się z oczu widok sensu i celu wszelkich działań. Czy działania ludzkie finalizują się na takim celu „ostatecznym” jak zadowolenie i bezpieczeństwo? Na jak długo starcza człowiekowi poczucie bezpieczeństwa osiągnięte za pomocą środków „horyzontalnych”, na pewno ważnych? Prędzej czy później traci je albo ulega znudzeniu i postanawia przełamać dotychczasowe granice bezpieczeństwa własnego i społeczności, w której żyje. Czyż nie tak następuje rozwój? Nie osiągnie się bezpieczeństwa poprzez organizację życia wokół siebie, jak najlepsze procedury, metody, strategie. Takie bezpieczeństwo jest zawsze uwarunkowane różnorodnymi czynnikami zewnętrznymi. Bezpieczeństwo w samej swej istocie osiąga się poprzez jakiś rodzaj ścieżki duchowego rozwoju, wewnętrznej harmonii, w wyciszeniu i zdystansowaniu do świata oraz siebie samego.

Warto w tej chwili przypomnieć słowa Alberta Einsteina: „Filozofia jest jak matka, która dała życie i obdarzyła swoimi cechami wszystkie inne nauki. Dlatego też nie należy jej ubliżać z powodu jej nagości i ubóstwa, ale raczej mieć nadzieję, że jakaś część ideału Don Kichota przetrwa w jej dzieciach, aby nie pograżyły się one całkowicie w tym, co przyziemne” (źródło nieznane). Czy tak właśnie nie stało się w dzisiejszej epoce, że pograżyliśmy się niemal całkowicie w tym, co przyziemne, czyniąc z pragmatycznych celów najwyższą wartość? W obliczu ogłoszonej absurdalności istnienia, w którą wpleciony jest również człowiek, pozostaje tylko nieustanna walka o własny komfort życia, o posiadanie odpowiednich środków technicznych i społecznych. Tymczasem owa „przyziemność” (oczywiście nieodzowna w pewnym zakresie) niszczy w nas to, co najbardziej ludzkie – samo człowieczeństwo. Kiedy tylko przestajemy produkować, zaczynamy konsumować, poszukując przyjemności. Kult przyjemności jest równocześnie drogą na zatracenie, obracającą się *wyłącznie* wokół tego, co przyziemne. Nieodzowność i fundamentalne znaczenie potrzeb, takich jak pożywienie, woda czy mieszkanie, nie oznacza jednak, że tworzą one substancję człowieczeństwa. Przesadne skupienie się na owych potrzebach doprowadza do zapomnienia, czym jest to, co rzeczywiście ważne. Człowieczeństwo rozwija się nie dzięki zaspokojeniu potrzeb, ale dzięki duchowości. Fundamentalną „potrzebą” jest miłość, świadomość sensu życia, prawda, dobro i poczucie spełnienia. Człowiek nie jest tylko swoim pożywieniem, „całokształtem stosunków społecznych” (Marks), ale jest realizowaniem siebie, swoich marzeń, wykraczaniem poza własne możliwości.

W numerach 58. i 59. encykliki Jan Paweł II opisuje krótko bogactwo filozoficznej i teologicznej odnowy, która nastąpiła po encyklice Leona XIII *Aeterni Patris*. W rzeczywistości tej odnowy bardzo owocnie uczestniczył m.in. Etienne Gilson, wielokrotnie opisujący w swoich dziełach relację wiary i rozumu, teologii i filozofii. Papież zachwala rozwój filozofii w najrozmaitszych kierunkach, wspominając między innymi o metodologii fenomenologicznej; dodajmy, że w próbie łączenia fenomenologii (głównie tej, którą tworzył Max Scheler) z tomizmem brał udział kard. Karol Wojtyła.

Jan Paweł II z żalem stwierdza, że wielu teologów nie wyraża zainteresowania filozofią, chociaż nie wspomina również, że wielu filozofów kompletnie lekceważy teologię. Więcej, teologia stała się obiektem kpin ze strony naukowców, tak pewnych swoich dziedzin i ich tryumfu. Filozofia jednak skarłała, sprowadziła się do dyscypliny towarzyszącej, w szczególności rezygnując z „refleksji metafizycznej nad ostatecznymi pytaniami człowieka” (61). Myśl filozoficzna straciła po prostu szerokość spojrzenia i wielkość wizji. Istnieją oczywiście chlubne wyjątki pośród myślicieli, którzy jednak często nie mają śmiałości pisać i wygłaszać tez rzeczywiście istotnych dla nich i dla świata. Można odnieść wrażenie, że filozofia popadała w swe problemy za sprawą minimalizmu i przyjęcia standardów niezgodnych z duchem jej samej. Standardy te pochodzą najczęściej od jej dzieci, od nauk szczegółowych, które „zabraniają” filozofii stawiać pytania egzystencjalne czy podejmować problematykę metafizyczną. Tymczasem filozofia żyje wielkim oddechem pytań ostatecznych, porywa się na problem metafizyki, dochodzi do granic poznawczych człowieka i stawia filozofa nad przepaścią głębi bytu i prawdy.

Teologowie natomiast popełniają wielki błąd, wyznając tzw. „biblicyzm”, a więc przyjmując za jedyne kryterium tylko i wyłącznie Biblię, traktowaną niejednokrotnie dosłownie w każdym aspekcie. Zarówno więc wyolbrzymienie roli samego rozumu, jak i samej wiary, jest w ujęciu encykliki błędne. Błąd popełniają skrajni racjoniści, np. Bertrand Russell (którzy nb. nie zawsze są konsekwentni), jak i ci, którzy chcą zrobić miejsce dla wiary, kwestionują rozum i racjonalność (np. Lew Szestow). Na czym polega błąd racjonalizmu? Na jednostronności, redukcjonizmie, a w związku z tym na spłaszczeniu obrazu rzeczywistości do znaczenia tego, co zrozumiałe dla człowieka; w wersji skrajnej to, co niezrozumiałe, nie istnieje. Racjonalista może sam sobie zaprzeczać, posiadając „ludzkie uczucia” wobec choroby bliskiej osoby, cierpienia i śmierci<sup>50</sup>.

Na czym polega błąd fideizmu? Na tym samym, ale w oparciu o źródła irracjonalne, niewątpliwie istniejące w życiu jednostek i całych społeczeństw. Znaczenie rozumu jest pomniejszane ze względu na to, że może on tworzyć wątpliwości, podważać uświęcone tradycje czy umożliwiać dokonywanie odkryć doprowadzających społeczeństwa do takiej czy innej formy samozniszczenia. Irracjonalista będzie wskazywał na złe skutki nadmiernego użytkowania rozumu, zarówno w wymiarze indywidual-

---

<sup>50</sup> Ludwig Wittgenstein był konsekwentny, milcząc na temat filozofii przez znaczną część swego życia.

nym, jak i społecznym. Tymczasem Papież wskazuje na fakt, iż rozum, jako twór Boży, jest co prawda skażony grzechem, słabością, ale w żadnym wypadku nie można go odrzucić, traktując jako źródło zła<sup>51</sup>. Sam zaś rozum musi kierować się prawością, czyli po prostu odwagą i uczciwością intelektualną.

W rozważaniach Jana Pawła II daje się niewątpliwie odczuć duch Arystotelesa z jego teorią złotego środka oraz duch Husserla z jego maksymalizmem poznawczym. W ten sposób Jan Paweł II chce uratować podejście, które z założenia nie jest redukcjonistyczne oraz nie obawia się konfrontacji z innymi sposobami myślenia.

Mimo że filozofów i kierunków filozoficznych w XX wieku jest legion, to rzeczywiście wybitnych dzieł filozoficznych powstaje niewiele. Dlaczego tak się dzieje? Nie wydaje się, aby przyczyna leżała w braku zdolności; bardziej jest to skutek dominacji określonego paradygmatu minimalistycznego. Problematyka metodologiczna została wyolbrzymiona i przesłoniła żywotne problemy filozoficzne. Można oskarżać oczywiście określone kierunki filozoficzne, określonych filozofów, doprowadzających do takiego stanu dziedzinę, którą uprawiają. Bez przerwy niemal dyskutuje się nad metodami, założeniami, interpretacjami, rzadko natomiast dochodzi się do konkluzji, które mogą być jednoznaczne. W tej sytuacji eliminuje się niemal w ogóle problematykę metafizyczną, egzystencjalną, po prostu humanistyczną. Filozofia, a raczej to, co z niej zostało, upodabnia się do nauk formalnych, jest refleksją nad badaniami naukowymi, omija natomiast starannie akcenty religijne czy w ogóle światopoglądowe jako „ideologie”. Filozofia staje się w ten sposób metafizologią, metanauką, którą „higienicznie” uprawia się jak inne nauki. Oczywiście w żadnym wypadku nie jest się w stanie osiągnąć jakiegoś „metastanowiska”, dlatego też pozostaje się na płaszczyźnie polemik dotyczących niewiele znaczących szczegółów. Stąd filozofia straciła szeroki rozmach i zacięcie ujmującego wszelkie aspekty otwartego systemu myśli.

Podkreślając rolę filozofii greckiej oraz jej kontynuację w myśli św. Tomasza, Jan Paweł II zachęca do poznawania tych tradycji, które stworzyły własne, oryginalne dzieła. Pojawia się więc apel o maksymalną otwartość miłośników mądrości, poszukiwanie – jak Akwinata – prawdy, gdziekolwiek by się objawiała. Równocześnie nie jest to zachęta do płytkiego synkretyzmu, ale do podejścia krytycznego i wnikliwego, nawet pomimo faktu, że przedstawiciele różnych nurtów filozoficznych głoszą wyłącznie „politycznie poprawne” poglądy, wystawiając filozofię na pośmiewisko i wzgardę.

Filozofia, jak widać, nie może być monolityczna i mieć jedno oblicze, mimo że prawda jest jedna. Jako dziedzina ludzkiego poszukiwania myśl filozoficzna powstała całkowicie niezależnie od Objawienia. Kościół jest żywo zainteresowany wszelkim

---

<sup>51</sup> Owa słabość rozumu ukazuje się na różnych płaszczyznach, jako zmęczenie, zmęczenie myślenia niepotrzebnymi emocjami czy namiętnościami, zagubienie w nadmiernej ilości informacji, niepokój itd. Mimo wielkich wysiłków, nie zawsze, niestety, rozum jest nam posłuszny.

poszukiwaniem płynącym z rozumu, chociaż zwraca uwagę na jego słabość i skończoność. W tym kontekście Papież wypowiada: pewien paradoks: „przyzwolenie wiary, ogarniające rozum i wolę, nie niszczy, ale doskonali zdolność samodzielnego myślenia każdego człowieka wierzącego” (75). Przedziwne to sformułowanie, jeśli przyjrzeć się historii dramatu rozdziału rozumu i wiary; w historii tej koronnym argumentem było właśnie to, że wiara uniemożliwia samodzielność myślenia! Zarzut ten zostaje tu odwrócony. Wiara doskonali rozum. Dlaczego doskonali? Przede wszystkim dlatego, że nie pozwala, aby rozum „znieprawił się”, staje nawet w obronie jego godności i chroni przed popadnięciem w stan rozpaczki lub pychy. Czy osoby niewierzące potrafią myśleć samodzielnie? Oczywiście tak, jednak grozi im, o wiele bardziej niż wierzącym, owo uwikłanie w horyzontalizm i absolutyzowanie czynników marginalnych albo w ogóle nieistotnych. Czy trzeba przytaczać dowody z historii? Wydaje się to niekonieczne; można jedynie odnieść się do Biblii, gdzie znajdujemy panoramę niemal wszystkich zachowań ludzkich – sytuację człowieka (i społeczeństwa) doskonale ilustruje czy to wieża Babel, czy też złoty cielec. Horyzontalizm (lub „terryzm”) prędzej czy później musi prowadzić do rozpaczki lub pychy, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Idąc dalej, można zapytać, czy osoby wierzące zawsze myślą samodzielnie. Oczywiście – nie zawsze. Nie znaczy to jednak, że to wiara jest przyczyną ich niesamodzielnosci i stereotypów (jakże groźnych!), ale błędna postawa, w której czynnik strachu (bezpieczeństwa) odgrywa większą rolę niż czynnik miłości. Osoba dojrzałe wierząca nie wierzy ze strachu. Kalkulacje wielkiego Błażeja Pascala (szczególnie jego „zakład”) są przewidywaniami kogoś, kto boi się kary wiecznej. Strach, jako motywacja wiary, może się pojawić w sytuacjach granicznych u ludzi, którzy nie zawsze wierzyli i mają na sumieniu jakieś grzechy. Jednak jest to co najwyżej motywacja początkowa. W dojrzałej formie wiary główną motywacją jest miłość, która jest bezinteresowna<sup>52</sup>. Osoba wierząca potrafi myśleć odważnie i samodzielnie, gdyż jej umysł jest wolny od strachu czy lęku. Natomiast niewierzący często zaniedbuje sferę duchową, sferę swoich postaw czy sumienia. Agnostyk, praktycznie również niewierzący, uważa, że zachowa swoją wolność i autonomię myśli właśnie dzięki odsunięciu wiary. Czy tak faktycznie jest? Odejście od zawierzenia powoduje, że na czoło wysuwają się: pewność siebie, pragmatyzm, poszukiwanie pewności i bezpieczeństwa w świecie materialnym i społecznym; dochodzi po prostu – zupełnie nieświadomie – do absolutyzowania wartości doczesnych, materialnych, relacyjnych itd. Pod racjonalistyczną warstwą niemal dogmatycznego często podejścia kryje się lęk, potrzeba udowadniania sobie i innym, że ma się wyłącznie rację. W miejsce żywego Boga proponuje się tylko i wyłącznie wartości względne.

---

<sup>52</sup> Zachowania bezinteresowne są jak najbardziej możliwe i dowodzą, że człowiek może się wnieść ponad poziom biologii (osobistej bądź rodzinnej) czy też ponad swój interes, nawet taki, który zmierza do osiągnięcia jakiejś formy gratyfikacji (doczesnej lub nadprzyrodzonej). Oczywiście ci, którzy nigdy nie byli bezinteresowni, nie są w stanie ocenić w miarę obiektywnie tych, którzy takimi się stali.

Niejednokrotnie powielane argumenty kwestionujące nie tylko Kościół, ale jakiegokolwiek objawienie, rzekomo negujące godność i wolność człowieka, są przez Jana Pawła II odważnie dementowane. Wiara ma wzmacniać rozum, dawać mu siłę do poszukiwań i nie pozwalać zwątpić w ich sens. Jeśli wiara osłabiałaby rozum, byłaby wiarą niedojrzałą i nieprawdziwą, opierającą się na lęku przed tym, co jest największym dziełem Boga. Odwrotnie również – czysty i prawy rozum umacnia wiarę.

Samodzielność myślenia nie oznacza nieustającej i bezpłodnej kontestacji, ale zejście w głąb problemów czy pytań, wnikliwą analizę, wszechstronność podejścia, otwarcie na wymiar metafizyczny. Nie chodzi o to, aby „rozłożyć” przeciwnika, ale by jak najwięcej się od niego nauczyć, nie tracąc własnej tożsamości. Lęk przed odmiennością przejawia się niejednokrotnie w zachowaniach i słowach pełnych agresji i niechęci. Być może jest to lęk przed uznaniem możliwości innych rozwiązań niż te, które stały nam się bliskie i w których czujemy się bezpiecznie.

Papież sugeruje, że człowiek pozbawiony objawienia prędzej czy później schodzi na manowce poszukiwań, dociera do granic własnej skończoności, gdzie dopada go otchłań absurdu, a on sam, przytłoczony sceptycyzmem, bezsilnością, pychą, wątpi już w jakąkolwiek prawdę. Pozostaje mu jeszcze wiara w rozum uosobiony niejako w nauce i technice. Wszyscy znamy przypadki osób, także profesorów, którzy w poczuciu pustki aksjologicznej albo pogrążają się w scjentyistyczny minimalizm, albo też w pychę wiedzy i przekonanie o wielkim znaczeniu postępu człowieka, który jest w stanie „być jak Bóg”. Dzieje XX wieku (i początków XXI) zdają się to potwierdzać. Autonomia rozumu okazuje się iluzją pogłębiającą powstały kryzys.

Niezależność filozofii nie oznacza jej samowystarczalności i niezależności od Bózego Objawienia; tego rodzaju podejście szkodzi samej filozofii. Objawienie nie tylko nie ogranicza filozofii, ale jej pomaga, nie ogranicza nauki, ale pozwala jej odkrywać wielkość Boga. Być może mamy tu do czynienia z pewnym historycznym sporem o autonomię. Wydaje się, że nie istnieje autonomia polegająca na niezależności od wszelkich norm, poznawczych, etycznych czy metafizycznych. Autonomia taka okazała się wielką iluzją, która prędzej czy później musi prowadzić do autodestrukcji. „Niezależność” okazuje się iluzją pychy autonomicznego rozumu, któremu wydaje się, że jest rzeczywiście wolny od jakichkolwiek kryteriów, a jedynymi determinantami są te, które wy wpływają z praw fizyki, biologii czy życia społecznego.

Ogromna przestrzeń otwiera się tu – jako kontrapunkt dla tego typu filozofii niezależnej – dla filozofii chrześcijańskiej. Chodzi o chrześcijańską refleksję filozoficzną, czyli taką, która zrodziła się z konfrontacji z wiarą, chociaż niekoniecznie została stworzona przez chrześcijanina. W aspekcie subiektywnym filozofia jest chrześcijańska, ponieważ rozum został oczyszczony przez wiarę, która przede wszystkim pozbawia go pychy w pracy filozoficznej. W aspekcie obiektywnym filozofia w swej treści wykorzystuje prawdy objawione, jak problem zła, pojęcie Boga Stwórcy, duchowość człowieka. Natomiast perspektywa, jaką postawił przed ludźmi Jezus Chrystus (którą jest On sam), stanowi nowy rozdział w poszukiwaniach prawdy. Chrystus swoją Oso-

bą przynosi wyjaśnienie tajemnicy człowieka i przybliżenie tajemnicy Boga<sup>53</sup>. Dotykamy tu bardzo subtelnego problemu, na poziomie którego konstytuuje się podstawowe pytanie, czy w takich przypadkach mamy jeszcze do czynienia z filozofią, czy też jest to już teologia. Otóż Jan Paweł II podkreśla, że filozofowie stosowali swe własne metody, poszerzając tylko obszar własnych poszukiwań. Inaczej jeszcze – filozofia jest chrześcijańska, jeśli funkcjonuje jako niezbędna pomoc dla teologii.

Szczególnie ważny w tym kontekście jest rozdział ostatni encykliki, zatytułowany „Potrzeby i zadania chwili obecnej”. Rozległość i głębia filozoficznej problematyki pojawiającej się na różne sposoby w Piśmie św. powinny nakłonić filozofa do uwzględnienia Objawienia w swoich badaniach. Słowo Boże nie dopuszcza relatywizmu, materializmu i panteizmu (80). Relatywizm współczesny nie zawsze wynika ze złej woli, ale z „kryzysu sensu” w przeinformowanym świecie. Filozofia zagubiła transcendencję albo inaczej – wymiar *mądrościowy*, którym jest poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia. Stąd tak ważna rola podejścia aksjologicznego w technicyzowanym świecie i potrzeba wskazywania najgłębszych wartości, bez których człowiek nie byłby człowiekiem. Obok wymiaru mądrościowego drugą kwestię do ocalenia stanowi prawda, że człowiek jest w stanie dojść do *poznania* rzeczywistości oraz do wysuwania obiektywnych sądów rozumu i sumienia. Wreszcie trzeci wymóg brzmi następująco: filozofia musi umieć wyjść poza dane doświadczone, aby odkrywać „coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego” (83); filozofia powinna mieć wymiar metafizyczny. Można sądzić, iż filozofia, która zapominając o swoim metafizycznym i ostatecznym wymiarze, o możliwości poszukiwania czegoś absolutnego i podstawowego, traci swego ducha, swoją specyfikę, sprowadzając się do roli podrzędnej refleksji, a nawet negując samą siebie (co jest zajęciem nieproduktywnym i wewnętrznie sprzecznym). Filozofia taka może być nawet płodna i twórcza, może ukazywać kolejne aspekty rzeczywistości, analizować różnorodne zjawiska, być „trendy” itd., ale gaśnie jako nauka, ponieważ traci swoją istotę, swoją specyfikę.

Niezwykle jest to, że Papież nie chce wskazywać w tym momencie jakiejś jednej szkoły czy kierunku w metafizyce. Człowiek nie może egzystować poza wymiarem metafizycznym, poza transcendencją, która mu się „narzuca” przez prawdę, piękno i dobro. Wymiar ten zostaje wyrażony w filozofii, która utraciwszy go, gubi samą siebie. Tylko tą drogą – twierdzi Jan Paweł II – możemy przezwyciężyć współczesny kryzys w filozofii. Czas skończyć z podejściem wycinkowym, fragmentarycznym, potrzebne są wizje całościowe! Fragmentacja świata i człowieka, jaka nastąpiła stosunkowo niedawno, bo w okresie Oświecenia, nie może być jedyną miarodajną drogą dla filozofii. Jeżeli sprawdza się na terenie nauk szczegółowych, a nawet jest pośród

---

<sup>53</sup> Można z całą uczciwością powiedzieć, że Bóg jest nam nieznan. Żadne słowo, żadna wiedza nie wyjaśniają nam pełni Boga. Nie znaczy to jednak, że o Bogu nie wiemy nic i że jesteśmy skazani na milczenie o Nim (jak u Heideggera). Prolog Ewangelii wg św. Jana tłumaczy tę kwestię bardzo jasno. O Bogu pouczyło nas Odwieczne Słowo.

nich konieczna, to nie jest „ostatnim słowem” filozofii i być nim nie może. Filozofia musi tworzyć wizje holistyczne, dotyczące wymiaru metafizycznego.

W wizjach takich powinno mieć miejsce nawiązanie do tradycji i powiązanie ze współczesnością. Nihilizm zostaje tutaj w zasadzie utożsamiony z postmodernizmem, który odrzuca wszelkie absolutystyczne dążenia filozofii. Nie tyle potępiany jest przez Papieża sam postmodernizm (nawet mówi się o tym, że zasługuje on na wnikliwe poznawanie), ile raczej nakierowana zostaje nasza uwaga na konsekwencje radykalizmu postmodernistycznego, którymi są m.in.: brak sensu i tymczasowość, irracjonalizm i rozpacz (91). W takiej sytuacji pozostaje tylko niekiedy naiwna wiara w postęp i królestwo człowieka, co w obliczu różnorodnych zagrożeń współczesnego świata brzmi jak ironia. W wymiarze codziennym będzie to jakaś odmiana hedonizmu, a wymiarze religijnym New Age.

Oczywiście odcięcie się od pokus współczesności nie jest proste. Wystrzegając się wszelkiej pretensjonalności oraz powściągając tendencje rozumu do nadmiernej spekulatywności, można jednak sięgnąć w sferę metafizycznych zagadnień, nie uciekając równocześnie od konkretności bycia.

W numerze 62. encykliki Ojciec Święty potwierdza zdecydowanie konieczność studium filozofii w strukturze studiów teologicznych<sup>54</sup>. „Istnieje głęboka więź łącząca pracę teologa z filozoficznym poszukiwaniem prawdy” (63). To doniosłe zdanie podkreśla wielkie znaczenie filozofii dla badań teologicznych, tak zresztą jak cały następujący później VI rozdział encykliki, mówiący o wzajemnym oddziaływaniu teologii i filozofii. Teologia stara się spełnić metodologiczne wymogi płynące z filozofii, a także wspomaga się filozofią w wyjaśnianiu niektórych zagadnień teologicznych; Papież wymienia tu m.in. język opisujący rzeczywistość Boga, relacje osobowe wewnątrz Trójcy, stwórcze działanie Boga, relację między Bogiem a człowiekiem itd. Podobnie jak w teologii dogmatycznej, również teologia moralna czerpie z filozofii, analizując pojęcia prawa moralnego, sumienia, wolności, odpowiedzialności osobistej, winy itp. Teologia może oczywiście nie mówić o filozofii i zupełnie ją pomijać, musi być jednak świadoma tego, że zakłada i implikuje określoną filozofię człowieka, świata, a w sposób głębszy bytu (67). Inaczej mówiąc, teologia potrzebuje filozofii, podobnie zresztą jak i inne nauki.

Papież stwierdza z naciskiem, że poprawnego rozwiązania wielu problemów w teologii nie będzie można odnaleźć bez udziału filozofii (93). Jakie są to zagadnienia? Po pierwsze kwestia relacji między znaczeniem a prawdą albo inaczej – między faktem a jego znaczeniem (94). Konieczna jest tutaj *hermeneutyka otwarta na wymiar*

---

<sup>54</sup> Możliwe, że zasadniczym celem omawianego dokumentu, skierowanego przez Papieża do biskupów, jest uwrażliwienie na konieczność studium filozofii na wydziałach teologicznych, chociaż wydaje się, że encyklika zdecydowanie wyrasta poza horyzont dydaktyczny, a filozoficzny temperament jej Autora daje o sobie znać niemal na każdej stronie.



*metafizyczny*, pozwalająca na wyłuskanie tego, co ponadczasowe, ponadhistoryczne, w wydarzeniach dziejących się w określonym miejscu i czasie. Zagadnienie jest o tyle delikatne i ważne, że wiele pojęć filozoficznych związanych jest z formułami dogmatycznymi; ich znaczenie jest niezmiennie i nie można odrzucać pojęć, które zyskały uniwersalną wartość poznawczą, ponieważ powstały nie tylko jako owoc pracy ludzkiego umysłu, ale z natchnienia Ducha Świętego. (przyt. 112). Ta uniwersalność pewnych pojęć widoczna jest na przykład w fakcie wrażliwości na nie w kulturach, które ich nie stworzyły. Zadaniem filozofii byłoby doprecyzowanie treści tych pojęć, czyli zajęcie się zagadnieniem relacji między językiem pojęciowym a prawdą.

Teologia ma się posiłkować filozofią bytu, w której punktem wyjścia jest sam akt istnienia (sięgający samego Dawcy wszelkiego istnienia), etyką filozoficzną, antropologią i metafizyką dobra (98–99). Filozofia ma w tym kontekście wielkie znaczenie nie tylko dla teologii, ale głównie dla katechezy, która posiada aspekty filozoficzne. Ponieważ katecheza jest przekazywaniem tajemnicy żywego Boga, filozofia może wyjaśniać związek między prawdą a życiem, między doktrynalnym wyrazem a wydarzeniem historiozobawczym, w szczególności jednak filozofia powinna poszukiwać przełożenia prawdy transcendentnej na język i pojęcia zrozumiałe dla współczesnego człowieka.

Przykładów takich starań w XX wieku nie ma zbyt wiele. Filozofowie wstydliwie przyznawali się w tej epoce do własnej wiary, ponieważ posądzenie o konfesyjność równocześnie eliminowało ich ze środowiska filozoficznego lub też, w przypadku odwrotnym, prowadziło do różnego rodzaju przykrości ze strony Kościoła (np. Teilhard de Chardin). Aktualnie sytuacja niewiele się zmieniła (por. np. działalność propagandystyczną Richarda Dawkinsa czy Daniela Denneta), ale to nie oznacza, że faktycznie wyjaśniono fenomen religii i wiary. Podobne wyroki ferowano w wiekach poprzednich (K. L. Feuerbach, K. Marks i in.) i okazywały się nieprawdziwe, dyktowane resentymentem, a nie rzetelnością i uczciwością intelektualną.

Nie jest tylko tak, że teologia czerpie z filozofii. Również filozofia może i powinna odbudować swoją więź z teologią (101), która nie jest dziełem jednego człowieka, ale całego Kościoła. Filozofowie powinni poznawać te obszary, które otwiera przed nimi Słowo Boże, wspomagając w ten sposób teologię a także – co jest dzisiaj niezwykle istotne – broniąc naruszonej godności człowieka. Zadziwiający jest opór filozofów wobec tekstów kulturowych tworzących cywilizację zachodnią, szczególnie tekstów uważanych przez ludzi wierzących za natchnione przez Boga. Niepokoi też fakt ignorowania przez filozofów samej nawet możliwości Objawienia. Niewiara stała się synonimem filozofowania, co jest całkowicie nieprawdziwe. Oczywiście filozofia z zasady musi zachować swoją autonomię, swój dystans i metodologię; jednak nie można głosić tezy, iż tylko niewierzących stać na prawdziwą autonomię.

Niezwykle cenne są wskazówki Jana Pawła II znajdujące się na początku encykliki a odnoszące do faktu, iż wszystkie wielkie teksty kulturowe poruszają problematykę pytań egzystencjalnych. Jest to wskazanie pewnej określonej ponadkulturowej wspól-

noty poszukiwań, ujawniającej się na Wschodzie i na Zachodzie. Teza ta jest dokładnym przeciwieństwem tego, co głoszą postmoderniści na temat „lokalności” i niewspółmierności kultur.

Filozofia staje się dzisiaj terenem dialogu z niewierzącymi lub obojętnymi, dlatego musi wypracowywać integralne wizje świata, a w szczególności człowieka, stanowiąc niejako drogowskaz dla tych, którzy nie odkryli mądrości ukrytej w chrześcijaństwie. Tylko wizje integralne mają szansę zbliżyć się do rzeczywistości. Filozofia, jako miejsce spotkania osób o różnych orientacjach światopoglądowych. Chrystus, jako jedyna i ostateczna odpowiedź na problemy człowieka, potrzebuje dzisiaj praktycznych „argumentów” podobnych świadectwom św. Matki Teresy, św. Edyty Stein, bł. Jana Beyzyma czy samego Jana Pawła II, co oczywiście nie neguje możliwości dialogu i spotkania poprzez filozofię.

Filozofia musi sięgnąć w przestrzeń nowej syntezy, w której dystans i bliskość powinny się uzupełniać. Ma ona szanować nauki szczegółowe, ale nie czynić z nich jedyne go bożka, który rozstrzyga o wszystkim. Jej zadaniem jest nie tylko uogólniać, ale przede wszystkim poszukiwać jedności na polu szerszym niż np. kanon określonych nauk i dyscyplin.

Encyklika rozpoczęta metaforą skrzydeł, kończy się porównaniem poszukiwań ludzkich do domu zbudowanego na fundamencie prawdy i stojącego w cieniu Mądrości. Dom ten to egzystencja, która odnajduje dogłębne odpowiedzi na pytania egzystencjalne zawarte tylko w Bogu w Trójcy jedynym, w którym człowiek urzeczywistnia samego siebie.

Ostatni punkt encykliki poświęcony jest Maryi, której życie, wierność prawdzie i pokora są wizerunkiem prawdziwej mądrości, stąd została nazwana Stolicą Mądrości.



### 3. Niektóre problemy współczesnego świata a encyklika

Po wstępnym nakreśleniu problematyki zawartej w encyklice *Fides et ratio*, trzeba podjąć próbę szerszego zanalizowania jej treści w kontekście współczesnego świata. Wydaje się, że sytuacja ludzkości jest na tyle trudna, że nie można pozwolić sobie na ignorowanie tak ważnego dokumentu, filozofia zaś musi stanąć na wysokości zadania, poszukując rozwiązań, które nie będą czysto teoretyczne czy utopijne.

Wspomniane już zostały niektóre bolesne zagadnienia dzisiejszego świata, szczególnie niebezpieczne zjawisko redukcjonizmu. Encyklika *Fides et ratio* jest też zaproszeniem do filozofii wielkiego oddechu, szerokiego spojrzenia, deantropologizacji i odejścia od „czystej” epistemologii. Koncentracja na człowieku jest niewątpliwie bardzo potrzebna, ponieważ aspekty ludzkiego bycia zaczęto odkrywać stosunkowo niedawno. Niemniej takie unilateralne skupienie się na jednym z wielu „przedmiotów” filozofii prowadziło do antropocentryzmu, a więc ujęcia jednostronnego i nieadekwatnego do całego bogactwa rzeczywistości. To z kolei prowokowało powstawanie kierunków, które z założenia były fragmentaryczne. Cierpiała na tym sama ogólna wizja człowieka, którego doświadczenie wrywano z kontekstów. Dotyczyło to rzadziej kontekstu społecznego, a częściej przyrodniczego, nie mówiąc już o kontekście sacrum. Człowiek zaczął być postrzegany nie jako istota zdolna do spotkania z Absolutem, ale jako byt kontekstualny, uwikłany w rozmaite determinizmy, mechaniczny, wolny relatywnie, chociaż zdolny do swawoli. Nawet jednak skrajny indywidualizm ukazywał dramat ludzkiej egzystencji „skazanej na wolność” (np. egzystencjalizm), także skrajny determinizm nie mógł praktycznie zaprzeczyć faktowi wolności. Człowiek stał się równocześnie wolny i pozbawiony wolności. Z jednej strony doświadczenia wojenne ujawniały jego możliwości w zakresie nadużycia wolności, z drugiej doświadczenia systemów totalitarnych ukazały możliwości manipulacji człowiekiem i jego zniewolenia przez strach, nienawiść i ideologie.

Paradoksalnie – antropocentryzm doprowadza do zanegowania istoty ludzkiej. Jednostka jako indywidualum nie chce mieć nad sobą żadnych praw, żadnych zasad, oprócz tych, które sama wykreuje. Wtedy zaczyna się autodestrukcja. Tymczasem

człowiek powinien służyć wartościom, które są większe od jego wątlej jednostkowości. Zarówno więc indywidualizm, jak i socjologizm wydają się być ślepą uliczką. Ponieważ jednak zdecydowaliśmy się – kulturowo – rozwijać prawdziwy lub pozorowany indywidualizm, możliwe że daleko nie zajdziemy, ponieważ jest on równie niebezpieczny jak stworzenie społeczeństwa bezmyślnych mas. Społeczeństwa zapadną się pod ciężarem syndromu wieży Babel.

„Deantropologizacja” zdaje się więc pogłębiać, prowadząc w kierunku, który na pewno nie jest drogą chroniącą prawa człowieka. Odejście od człowieka jest dzisiaj najczęściej odrzuceniem człowieczeństwa. W imię zideologizowanej wolności neguje się samo bycie człowiekiem jako „krępujące”. „Deantropologizacja” jest drogą instrumentalizacji, barbaryzacji, konsumizacji i technicyzacji niemal wszystkich aspektów ludzkiego życia w świecie, który nakazuje się uznawać za jedyny prawdziwy. Oblicze najbliższej przyszłości może stać się światem nielicznych, najbogatszych, odczłowieczonych i bezwzględnych, którzy mają pieniądze i środki techniczne. Owych „wybrańców” może być naprawdę niewiele, ponieważ coraz węższe grupy bogatych mają dostęp do wyrafinowanych środków technicznych i finansowych. Dysponując nimi, mogą równocześnie, często w majestacie prawa, które stworzyli parlamentarzyści przez nich opłacani, wprowadzać neoniewolnictwo<sup>55</sup>. Kult wymiaru ilościowego rzeczywistości doprowadził do kultu pieniądza, władzy i dominacji bez liczenia się z kosztami. Człowiek również stał się surowcem i przedmiotem do wymiany. Znaczna część współczesnej globalistycznej gospodarki opiera się na różnych formach wyzysku czy wręcz wspomnianego wyżej neoniewolnictwa. Działania wymierzone w człowieka nie są określane wprost jako takie. Przeciwnie, przesłania się je wzniosłością pobudek i szlachetnością celów, prowadząc w konsekwencji do dewastacji wartości, w tym samej pracy, która staje się nie tylko towarem na sprzedaż, ale miejscem wyzysku; ponadto coraz więcej osób zdaje się zdobywać środki do życia nie poprzez pracę, nie przez wytwarzanie określonego dobra, ale poprzez zwykłą spekulację i grę, symulowanie pracy, jej „wirtualizację”. Cierpi na tym sam etos pracy.

Nic dziwnego, że w świecie współczesnym nastąpiła erozja wartości na niespotykaną skalę. Z jednej strony odrzucono wiarę, religię (przynajmniej „oficjalnie”), z drugiej również zwątpiono w rozum<sup>56</sup>. W tej sytuacji mamy do czynienia jakby z procesem wsteczno-progresywnym. „Nowoczesność” polega na regresji w prymitywizm, na przykład powrót do wiary politeistycznej czy do animizmu itp. W miejsce „nieistniejącej” już wiary wkraczają różne jej namiastki, formy materialistycznej kon-

---

<sup>55</sup> W procesie tym daje się zauważyć coraz silniejszy wpływ pieniądza na człowieka i społeczeństwo, gdzie władza nie służy już wartościom demokratycznym, dobru wspólnemu, ale służy finansistom i przedsiębiorcom, którzy ją za to sowiec opłacają.

<sup>56</sup> Można się zastanawiać, dlaczego współczesne państwo ogłasza w swej konstytucji neutralność światopoglądową, podczas gdy w praktyce zawsze realizuje założenia określonej wizji świata, człowieka i Boga (neutralizm w kwestii wiary jest tylko teoretycznie możliwy). Należy sądzić, że zasada neutralności państwa jest tu raczej pobożnym życzeniem, a nie faktycznym stanem.

fesji w jakieś siły lub energie. Wzorcem stają się postacie „wiecznych dzieci” typu Piotruś Pan, a modelem nieustająca niedojrzałość nomadycznego konsumenta, który musi żyć w sytuacji wiecznego niepokoju, nieustannego nienasycenia, pogoni za ciągle nowymi rozrywkami i zabawkami. Druga strona życia „wyznawcy” konsumpcjonizmu to neurotyczny pracoholizm, organicznie związany z „wymogiem” konsumenta. Pracoholizm i zabawa stały się równocześnie formami alienacji i eskapizmu od bycia człowiekiem, człowiekiem w całej jego duchowej głębi, której odmawia się prawa do istnienia. Człowiek staje się istotą „wysuszoną” duchowo i wewnętrznie zdruzgotaną, gdzie szczęście generuje się „powierzchniowo” przez „przemeblowanie”. Tymczasem samo przestawienie mebli w mieszkaniu nie zmienia wewnętrznie jego właściciela, co najwyżej może pozytywnie wpłynąć na jego „samopoczucie” (kolejny bożek współczesnego indywidualizmu).

Z drugiej strony pozostaje jeszcze wiara w moc nauki i techniki, jako sił zbawczych. Nauka staje się doktryną i ideologią, a technika rodzajem praktyki religijnej, dzięki której doświadczy się zbawienia (np. nieśmiertelności). Naukowcy nie są ludźmi niezależnymi od źródeł finansowania, od systemów preferencji i wartości, od własnej kariery czy pragnienia sukcesu. Technokraci są kapłanami tej religii niosącymi „zbawienie” coraz bardziej wymyślnych urządzeń. Niektórzy zaczynają już wierzyć w nieśmiertelność, którą ma im przynieść nauka i technika. Zarówno naukowcy, jak i technokraci zdają się niejednokrotnie nie dostrzegać złożonej problematyki świata, do którego kształtu walnie się przyczynili, jak też nie chcą dostrzegać zagrożeń płynących ze strony własnych wytworów. Każdy poszukuje argumentów mających uzasadniać własne postępowanie, zamiast poszukiwać takich uzasadnień, które będą niezależne od czyichkolwiek interesów. Tak jak być może nieuzasadniony jest przesadny pesymizm w odniesieniu do nauki i techniki, tak też nie jest zasadny prognozujący optymizm (M. Kaku, E. Toffler i in.).

Człowiek po prostu zapomina. Lawina wydarzeń, konfetti rozrywek, nacisk sztucznych potrzeb, niepokój o jutro – wszystkie te rzeczy powodują, że zapominamy o tym, iż ani cywilizacja, ani jej technika nie przyniosą wybawienia; mogą wręcz okazać się niebezpieczne i przynieść wiele problemów, na które nie jesteśmy przygotowani.

Świat cywilizacji „ponowoczesnej” ma jakby podwójne oblicze. Z jednej strony głośno mówi się o prawach człowieka, o jego godności czy wolności, z drugiej natomiast – na coraz wymyślniejsze i mniej lub bardziej zakamuflowane sposoby odbierane są ludziom ich prawa. Dokonuje się tego w majestacie ustaw „w białych rękawiczkach”. Deklaracje mówią o powszechnej równości, wolności itd., a tymczasem świat jest coraz bardziej podzielony. Ci, którzy dysponują środkami finansowymi, władzą i wpływami, są na pewno „równiejsi” od tych, którzy nie mają takich możliwości. Nauka i technika umożliwiają wygodne życie pewnej grupie ludzi, inną pogrążając w niewolniczej pracy i wegetacji. Następuje coraz większe zróżnicowanie społeczne, coraz większe rozwarstwienie. Nieliczna grupa wpływowych osób i środowisk kon-

troluje coraz większą liczbę środków, złóż energii, handlu, banków itd. Świat najbliższej przyszłości może okazać się światem jeszcze bardziej nieludzkim, gdzie ciało zostanie potraktowane jako jedyny i ostateczny „element”, dowolnie kształtowany i wymieniany. Duchowość natomiast zepchnięta została do sfery subiektywnej, jako czynnik osobistego uznania, dlatego niepewny. Pewna jest tylko cielesność i jej potrzeby<sup>57</sup>. Jednostronność podejścia jest aż nadto widoczna, a skutki takiego rozumienia mogą być wręcz przerażające, jeśli dowiemy się, jaką wizję człowieka głoszą np. transhumaniści<sup>58</sup>.

Na trudną sytuację geopolityczną świata nakłada się coraz trudniejsza sytuacja klimatyczna, za którą odpowiedzialność ponosi również człowiek, eksploatując środowisko ponad stan. Wydaje się też, że całe bloki polityczno-gospodarcze nie mają zamiaru rezygnować ze swojej rabunkowej gospodarki, co oznacza tylko jedno – niemożliwość powstrzymania sytuacji katastrofalnej. Wtedy pierwszymi ofiarami będą również najbiedniejsi, najbardziej uzależnieni od klimatu i środowiska; już w tej chwili powstaje zjawisko migracji klimatycznej na skutek suszy, zalewania wysp, terenów nadmorskich itp.

Można sądzić, że większość problemów współczesnego świata wynika z monistycznego materializmu. „Obowiązująca” filozofia to przekonania, iż świat jest wyłącznie materialny, w rozumieniu mechanistycznym i czasoprzestrzennym. Tego rodzaju „przesąd” nie wydaje się być zasadny jako teoria metafizyczna, chociaż może być skuteczny na poziomie tworzenia infrastruktury produkcyjno-handlowej. To jednak tylko jeden z wymiarów. Podejście takie w odniesieniu do człowieka oznacza negację wyższych potrzeb i poziomów rozwoju, zrelatywizowanie heroizmu ludzkiego dążenia do doskonałości, negację możliwości mądrości i uduchowienia<sup>59</sup>.

Twierdzę, że uparte lansowanie takiego poglądu jest jedną z głównych przyczyn współczesnego kryzysu w różnych jego wymiarach. Może okazać się, że cielesność nasza jest bardzo niepewna, pewniejsza zaś o wiele bardziej jest nasza świadomość<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> Tego rodzaju tezy popiera mocno genetyczny ewolucjonizm, który jednakże wydaje się być wątpliwy w wyjaśnianiu przyczyn naszego człowieczeństwa. Por. np. M. Ryszkiewicz, *La petite différence*, [w:] „Wiedza i Życie”, nr 11 (2006), s. 22–27.

<sup>58</sup> Przedstawiciele tego kierunku to najczęściej bardzo popularni (np. Ray Kurzweil) „neomyśliciele” praktyczni, którzy powtarzają stary błąd, określany bardzo precyzyjnie w teologii jako grzech pierworodny, a który oznacza sięgnięcie po „owoc zakazany”, wcielenie się w rolę Boga, zbudowanie wieży Babel itd. Zakaz wydaje się być represywny (tak go odbiera np. małe dziecko), ale zostaje on wprowadzony ze względu na dobro osoby nieświadomej wszystkich konsekwencji danego czynu.

<sup>59</sup> Wiele publikacji, szczególnie tych mianujących się naukowymi, w atmosferze wielkiej powagi i poczucia wyższości oraz pewności siebie ukazuje jedynie słuszne racje mające w sposób ostateczny rozwiązać problemy całościowego sensu rzeczywistości. Dla filozofii takie podejście dowodzi tylko tego, że naukowiec przekroczył granice własnej kompetencji, nie mówiąc już o tym, że zamyka oczy na zjawiska przeczące jego tezom.

<sup>60</sup> Nie chodzi tu o podejście kartezjańskie, które oczywiście jest redukcjonizmem, ale o przyjęcie takiej możliwości, że to duch kieruje sferą materialną, a nie odwrotnie.

Żyjąc w erze informatyzacji, świat wirtualny postrzegany jako świat komunikacji i poszerzania naszych możliwości, jeszcze bardziej uświadomi nam taką właśnie hierarchiczność bytu myślącego. Świat ten bazuje na fakcie informacji, która jest ewidentnie bytem pozamaterialnym. To świadomość (która nie sprowadza się do kartezyjskiej myśli) jest pierwotna, a ciało wtórne. Bez świadomości ciało zaczyna tracić swój niematerialny wyraz. Sądzę, że wiek XXI dowiedzie tego faktu, który jest zasadniczym rysem naszego codziennego doświadczenia.

Wracając do dzieła Jana Pawła II, można zauważyć, że omawiana encyklika jest też w jakiś sposób prorocza. Zadziwiający jest uniwersalizm myśli Papieża. Dzieło Ojca Świętego było walką o człowieka, szczególnie tego, którego mogą ochronić tylko prawa. Była to walka o duchowy wymiar człowieka, który ideologie materialistyczne chciały zagłuszyć i zniszczyć. Człowiek jednak w żaden sposób nie może żyć bez wartości, które są przejawem ducha. Ponieważ okoliczności historyczne tego wymagały, główny nacisk w nauczaniu papieskim został położony na godność człowieka, jego prawa i obowiązki. Godność ta budowana jest przede wszystkim na podobieństwie do Boga, na przekonaniu, że Bóg przywraca człowiekowi tę godność – utraconą przez grzech – na nowo w Chrystusie. Te założenia, obok oczywiście głębokiej wiary zarówno w Boga, jak i w człowieka, legły u podstaw całej aktywności papieża Polaka.

Czy pamiętamy *Redemptor hominis*? Encyklikę, która uświadomiła wszystkim, jaki będzie ten pontyfikat. Hasło „Nie lękajcie się!” nie było chwytem reklamowym, lecz wypływało ze świadomości występowania lęku pośród całych społeczeństw. Lęk ten był często ukrywany pod różnymi maskami (konsumpcji, rozrywki, pracoholizmu itp.). W *Fides et ratio* znajdujemy przypomnienie tekstu z wcześniejszej encykliki: „Owoce wielorakiej działalności człowieka (...) skierowują się przeciw człowiekowi. Zostają przeciw niemu skierowane lub mogą zostać skierowane przeciw niemu. Na tym zdaje się polegać główny rozdział dramatu współczesnej ludzkiej egzystencji w jej najszerszym i najpowszechniejszym wymiarze. Człowiek coraz bardziej bytuje w lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory (...) mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciw człowiekowi” (47, *Redemptor hominis* 15). Te słowa, napisane kilkadziesiąt lat wstecz i przypomniane w encyklice na temat filozofii, wydają się być coraz bardziej aktualne. Po wydarzeniach z 11 września 2001 r. lęk raczej tylko się wzmógł niż zmalał<sup>61</sup>. Społeczeństwa próbują w jakiś sposób uchronić się przed wszechobecnością lęku, niekiedy poprzez formy eskapizmu albo też przez zewnętrzną agresję, która mogłaby, jak się sądzi, od tego lęku uwolnić. Co prawda zamachy terrorystyczne wydają się być wyrazem nastrojów kulturowo-społecznych, ekonomicznych, religijnych itd., a więc nie chodzi w nich o same wytwory człowieka, jednak aktualność słów Papieża zdaje się nabierać nowego znaczenia, mimo że wielu ludzi z krajów bogatych sądzi, iż to właśnie wytwory techniczne przyniosą wybawienie z naszej trudnej sytuacji.

---

<sup>61</sup> Por. np. A. Workowski, *Ucieczka z neurotycznego świata*, [w:] „Znak”, *Nasze neurotyczne czasy*, R. LVII, nr 6 (2005) 601, s. 64–89.



Nadmierna konsumpcja jest również formą ucieczki przed odpowiedzialnością i zaangażowaniem. Co dziwniejsze, człowiek odczuwa lęk wobec własnych wytworów, które miały być narzędziami jego siły i panowania nad przyrodą. „Coraz potężniejsze środki naukowo-techniczne mogą się stać narzędziami samozniszczenia, wobec którego wszystkie znane nam z dziejów kataklizmy i katastrofy zdają się blednąć” (*Redemptor hominis* 15). Cały problem polega więc na fakcie nienadążania rozwoju wewnętrznego człowieka (który to rozwój ma swoją własną dynamikę i nie polega na „unowocześnieniu”)<sup>62</sup> za rozwojem zewnętrznym. Im większe możliwości techniczne, tym większa nasza odpowiedzialność za kształt teraźniejszości i przyszłości<sup>63</sup>.

Lęk to oczywiście tylko jedno z wielu wewnętrznych, duchowych niedomagań współczesnego świata. Podobnymi chorobami są depresja, niepokój, stres. Dlaczego bogaty świat cierpi na takie schorzenia, a wszystko wskazuje na to, że będą one wzrastać? Wydaje się, że świat współczesny, zdominowany przez czynniki mierzalne i obliczalne, staje się światem ludzi przerażonych, okrytych panczerem fałszywej pewności siebie, pod którym kryje się pustka bez przyszłości.

Nieodzowny, konieczny wręcz, jest rozwój moralności, etyki i duchowości, czyli człowieczeństwa. Więcej, rzeczywisty postęp – a Papież dowiódł tego świadectwem swojego życia – nie tkwi w technice, w technologiach, w uczynieniu życia człowieka jak najwygodniejszym (ten fakt może dotyczyć tylko wąskiej elity), ale w rozwoju człowieczeństwa, wrażliwości, rozległości poznania i rozumienia, a także dążeniu do szczytów rozwoju, zwanych świętością.

Wydaje się, że wszystkim uważnie słuchającym Go ludziom na świecie, Jan Paweł II uświadomił fakt, iż rozwój musi iść w kierunku wewnętrznym, w kierunku etycznym, a etyka wynika przecież z formatu wrażliwości sumienia. W epoce, która nadchodzi, będzie to koło ratunkowe naszej egzystencji. Albo zaczniemy wspinać się na szczyty naszego człowieczeństwa (każdy według własnej ścieżki), albo zapadniemy się w stadium „homo homini lupus est” (Thomas Hobbes), które oznacza śmierć nie tylko tych słabszych (bez których nie istnieliby silni), ale także tych, którzy szczycili się swoją siłą i przebiegłością. W tym programie ratowania człowieka Jan Paweł II odegrał ogromną rolę, większą niż wielu dyplomatów i mężów stanu, ludzi pracujących dla dobra publicznego. Wielkość dzieła Papieża nie wystarczy jednak, jeśli nie

---

<sup>62</sup> Człowiek „ponowoczesny” jest opisywany niemal wyłącznie behawioralnie i powierzchownie. W takim świecie wszystko może oznaczać cokolwiek. Otoczony „supertechniką”, wygodami itd., człowiek pozornie jest zadowolony, ale wystarczy katastrofa „naturalna”, epidemia, wypadek czy chociażby tylko nuda lub cierpienie, a powierzchnia zadowolenia pęka i znika, on zaś pogrąża się w rozpacz. „Ponowoczesne” myślenie rozpryskuje się jak kropla wody w obliczu sytuacji granicznych. W rzeczywistości człowiek w swoich zasadniczych rysach wewnętrznych jest taki sam jak niegdyś. Pojęcie „nowoczesności” można więc, jak się zdaje, stosować wyłącznie do mniej istotnych aspektów człowieka.

<sup>63</sup> Por. np. D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, tłum. B. Andrzejewski, P. Jackowski, Warszawa 1999.

podejmą go osoby, którzy uświadomią sobie powagę sytuacji<sup>64</sup>. Muszą być przedsięwzięte kroki najbardziej radykalne, które mogą coś odmienić w myśleniu i postępowaniu decydentów różnego profilu.

Papież, myśliciel i apostoł w jednej osobie, jak nikt był świadom tego, co dzieje się w świecie pojętym globalnie. Sama globalizacja jest nieunikniona. Pojawia się jako konsekwencja rozwoju możliwości człowieka w zakresie transportu, komunikacji i współpracy<sup>65</sup>. Na samym początku tego pontyfikatu pojawiały się głosy bardzo krytyczne co do „globalistycznego” zachowania Papieża. Jan Paweł II jednak dobrze wiedział, do czego dąży, również wtedy, gdy zapraszał przedstawicieli różnych religii na wspólne modlitwy o pokój. Jeśli świat staje się globalny, to jednym z pierwszych, który to zrozumiał i wprowadził w czyn był polski papież. Ludzkość musi się zjednoczyć w imię pewnych uniwersalnych wartości: człowieczeństwa, miłości drugiego i współpracy – w imię wspólnego dobra wszystkich. Jan Paweł II od samego początku pokazywał, czym może być globalizacja, jako zjawisko pozytywne, gdzie ludzie odkrywają swoją wspólnotę w człowieczeństwie. Odświeżanie podziałów i nienawiści może doprowadzić do planetarnej katastrofy, podobnie jak nieopanowana chciwość człowieka Zachodu w walce (z przyrodą i z ludźmi) o źródła energii. Jan Paweł II świadom był tego, że świat współczesny określany jest przez „dążenie do tego, aby cały rozwój materialny, techniczno-produkcyjny, wykorzystać do celów takiego czy innego imperializmu” (*Redemptor hominis* 15). Mówiąc o „takim czy innym imperializmie”, Papież ma na myśli zarówno imperializm wschodni, jak i zachodni. Nikogo nie oszczędza, wykazując, iż działania polityków wcale nie są „humanitarne”, ale właśnie imperialistyczne. Inaczej mówiąc, jeśli czynnikiem jednoczącym ludzkość będą niemal wyłącznie interesy materialne, wymiana, produkcja i zysk, prędzej czy później może dojść do światowej wojny czy rewolucji (np. świata biednego i wykorzystywanego ze światem bogatym i wykorzystującym)<sup>66</sup>. Imperializm przybiera w dzisiejszej epoce zupełnie inne wymiary, które są nowym wyzwaniem świata „ponowoczesnego”<sup>67</sup>. Może on się stać imperiaлизmem światowym, w jakiejś odmianie interwencjonizmu. Autorzy wspomnianej

---

<sup>64</sup> Jan Paweł II zrobił co mógł podczas swojego pontyfikatu dla ratowania świata. Można jednak odnieść wrażenie, że teraz Jego heroiczne wysiłki nie przyniosły realnych rezultatów, także w społeczeństwie polskim; być może ziarno tego Dzieła musi obumrzeć, aby tym mocniej zaowocować w przyszłości.

<sup>65</sup> Po etapie produkcyjno-handlowym musi nastąpić etap kulturowo-cywilizacyjny, o którym tak pięknie pisze Ryszard Kapuściński w książce *Ten Inny*, Kraków 2006.

<sup>66</sup> Wystarczy uświadomić sobie, że jedną z przyczyn sukcesu gospodarczego Chin jest praca niewolnicza.

<sup>67</sup> M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa 2005; N. Chomsky, *Hegemonia albo przetrwanie. Amerykańskie dążenie do globalnej demokracji*, tłum. W. Turopolski, Warszawa 2005. Być może właśnie następuje upadek imperializmu zachodniego a początek wschodniego. Uniwersalizm papieski jest krytyczny wobec każdego z nich.

przed chwilą książki zastanawiają się, kto ma ustalić definicję sprawiedliwości, po-koju<sup>68</sup>. Podobne pytania stawia ks. Waldemar Irek, kiedy pisze o rozdźwięku między etyką a polityką, wyraża niemal to samo, co autorzy wspomnianej książki, wychodząc z nauczania Jana Pawła II<sup>69</sup>. Papież był wnikliwym krytykiem świata zachodniego, który uzurpuje sobie rolę (głównie Stany Zjednoczone) do światowego „ochroniarza” przed niehumanitarnym postępowaniem separatystów i terrorystów różnego rodzaju. Nie tracił równocześnie Jan Paweł II z oczu imperializmu wschodniego w postaci komunistycznej, który przecież znał z własnego doświadczenia. Krytyka papieska idzie w kierunku uświadomienia, iż problemy współczesnego świata nie są głównie problemami o charakterze gospodarczym czy nawet politycznym, ale są aksjologicznymi, a nawet filozoficznymi czy wręcz metafizycznymi i duchowymi. Kryzys współczesnego świata nie jest tylko kryzysem o charakterze społecznym czy kulturowym lub kryzysem związanym z rozwojem gospodarczym, polityką itd. Jest to kryzys zagubienia podstawowych wartości. Zjawiska takiego można było się spodziewać z uwagi na przyjęcie pluralizmu horyzontalnego jako dogmatu nie do zakwestionowania przez nikogo<sup>70</sup>. Dochodzi wtedy do wspomnianego wcześniej przeze mnie symptomu złotego cielca albo wieży Babel, gdzie następuje kult wartości niższego rzędu (np. zysk czy wygoda) oraz pomieszanie interesów, które w najlepszym razie powodują lokalizację, rozejście się i podkreślanie własnej odrębności, a w najgorszym doprowadzają do wojny czy nawet samozniszczenia w bratobójczej walce „pokrzywdzonych”. Tak czy inaczej, nieumiejętność odniesienia się do wartości uniwersalnych, do samego Boga (nie musi On być rozumiany dokładnie tak samo w różnych kulturach) na zasadzie wspólnoty zatroskanej

---

<sup>68</sup> M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, dz. cyt., s. 33.

<sup>69</sup> W. Irek, *Społeczność w świetle rozumu i wiary*, Wrocław 2005, s. 344.

<sup>70</sup> W kontekście relatywizacji prawdy oraz ustalania jej za pomocą systemu demokratycznego, trzeba zauważyć zasadniczy błąd, jaki tu się pojawia. Polega on na tym, że jeśli w życiu społecznym, a nawet politycznym powinniśmy się kierować zasadą tolerancji, kompromisu czy też głosowania, to w sferze poszukiwania prawdy nie da się zastosować zasad demokracji. Inaczej mówiąc, czym innym jest kwestia optymalnej organizacji życia społecznego, a czym innym kategoria prawdy, niezależnej od tego, czy jest wyznawana przez większość, czy nie. Jak poświadcza historia, prawda o rzeczywistości nigdy nie była popularna i z trudem torowała sobie drogę do świadomości masowej. Osiągnięcia w zakresie odkrywania prawdy w różnych dziedzinach są zasługą wąskiej elity wybitnych umysłów, potrafiących w swoich poszukiwaniach zachować daleko idącą niezależność i krytycyzm w stosunku do ogólnie obowiązujących przekonań w jakiejś kwestii. Ostrze sceptycyzmu nie może być totalne jako broń masowego rażenia. Prawda nigdy nie będzie „masowa”. Masowe mogą być tylko konwencje i opinie służące umysłowemu lenistwu. Zasad demokracji nie można w żadnym wypadku przenosić na sferę prawdy. Sfera życia społecznego jest sferą *praxis*, sfera prawdy to *theoria*. Również jednak sfera praktyki nie może uniknąć nie tylko „odległej” perspektywy czy tła teoretycznego, ale przede wszystkim nie może uniknąć wymiaru etycznego działań ludzkich, w szczególności zaś spoiwem jednoczącym teorię z praktyką w wymiarze działania są wartości. Kategorii wartości nie uniknął nawet Martin Heidegger, który tak zdecydowanie odżegnywał się od aksjologii oraz etyki. U Heideggera mamy wielkie nawoływanie do kontemplacji, do bycia „pasterzem bycia”, a nie bezmyślnym eksploatatorem ziemi i człowieka.

o te same wartości, musi prowadzi nieuchronnie do cywilizacji antykultury i śmierci. Paradoks „cywilizacji śmierci” polega na tym, że kwestionuje ona sam fakt umierania, milcząco albo też eskalując aż do znieczulenia śmierć na ekranie, poniżając równocześnie człowieka i jego święte prawo do życia<sup>71</sup>.

Nie chodzi o lansowanie za wszelką cenę tylko jednej koncepcji filozoficznej, tylko jednej antropologii, metafizyki itd. Chodzi o odnalezienie wspólnego kursu, wspólnego dążenia ludzkości, którego osiągnięcie wydaje się koniecznością czasu. Ludzie muszą odnaleźć wspólne im wartości, wyzwalające z lęków i uprzedzeń, z nienawiści i chęci podboju. Niewątpliwie Jan Paweł II wychodzi ze stanowiska chrześcijańskiego uniwersalizmu, nie narzuca jednak nikomu swego światopoglądu, wyprzedzając jedynie z niego konkluzje ogólnoludzkie, ponadreligijne, bazujące na wskazówkach zawartych w Ewangelii. Dokonując tak subtelnego odróżnienia, Papież nie narzuca nikomu chrześcijaństwa, ale niesie miłość, zrozumienie, troskę i duchową opiekę bez niepotrzebnych uprzedzeń, lęków i fobii w odniesieniu do ludzi innych narodowości, kultur, religii i tradycji.

Trzeba było mieć złą wolę (jaką zaprezentowała np. Cerkiew moskiewska), aby unikać Jana Pawła II i Jego przesłania wspartego filozofią personalizmu. Wydaje się nawet, że wielu celowo nie chce widzieć uniwersalizmu przekazu następcy Piotra, ponieważ obawiają się niezwyklej wiarygodności Papieża, która nie wynikała z fundamentalizmu, ale z faktu doskonałego zjednoczenia w jednej osobie wiary i rozumu. Właśnie wielka wiara i wielki intelektualny wysiłek, który Karol Wojtyła podejmował przez całe życie, doprowadziły Go do postawy wielkiej tolerancji i miłości każdego człowieka oraz miłości prawdy.

Z programowego tekstu papieskiego płynie nadzieja i głębokie przekonanie o konieczności odkrycia Zbawiciela. Zdanie, które zapada w pamięć i daje do myślenia: „Człowiek nie może żyć bez miłości” (*Redemptor hominis* 10). Myśl tę można rozbudować i wskazać te imponderabilia, bez których człowiek nie może żyć, jeśli ma się rozwijać w swoim człowieczeństwie, a nie degradować i upadać lub nawet się odczłowieczać.

*Człowiek nie może żyć bez Boga.* Człowiek nie może żyć bez wiary, nadziei i miłości. Wreszcie – człowiek nie może żyć bez prawdy. Nie może on żyć bez wartości odniesionych do sensu jego życia. Inaczej jeszcze mówiąc, można powiedzieć, że kiedy umysł ludzki, nawet wyposażony w najnowocześniejsze narzędzia techniczne, staje wobec pytań egzystencjalnych, może ogarnąć go przerażenie. Będzie stosował najrozmaitsze wybiegi, będzie bagatelizował i minimalizował problem, jednak ten staje się tajemnicą – więc człowiek powie, że jest to pseudoproblem. W ten sposób postąpili neopozytywiści, którzy usiłowali unicestwić filozofię, kwestionując wszelkie py-

---

<sup>71</sup> Prawo do życia jest już łamane nie tylko na etapie nienarodzonego dziecka, ale również w odniesieniu do w jakiś sposób uznawanych za „niepotrzebnych”, nieprzydatnych w pragmatycznym społeczeństwie (upośledzonych, śmiertelnie chorych, starych itp.).

tania, na które nie ma odpowiedzi „horyzontalnej”, zawartej w świecie nas otaczającym. Gdzie w takim razie znajduje się odpowiedź? Być może właśnie w religiach, szczególnie w tej, ukazującej Boga, który stał się Człowiekiem ze względu na człowieka. Chrystus uświadamia ludziom konieczność tego, co zbawienne.

A jednak ludzie usiłują żyć bez tego, co rzeczywiście istotne, bez tego, co zbawienne. Przez jakiś czas nawet im się to udaje. Żyją nieświadomie. Wpływ myślenia pragmatycznego, behawioralnego i deterministycznego jest olbrzymi, a wielu utraciło wolność, koncentrując całe swoje życie na świecie materialnym i urządzaniu go przy jednoczesnym zapomnieniu o prostym fakcie człowieczeństwa, duchowości, wnętrza. Jak jednak długo można żyć w ten sposób? Ucieczka od głębszej refleksji, od bardziej dojrzałego światopoglądu, od ostatecznej decyzji wobec Boga, od odpowiedzialności za innych ludzi, wreszcie od samego siebie. Proces alienacyjny musi zakończyć się boleśnie. Frommowska „ucieczka od wolności” kończy się lękiem i usiłowaniem wmówienia sobie i innym, że jedyne możliwe szczęście istnieje w sferze rzeczy materialnych<sup>72</sup>. Jest to oczywiście iluzja, opisywana jeszcze w *Księdze Koheleta*.

Człowiek nie chce określać siebie, obawia się jednoznaczności i zobowiązań z tego wynikających. Być może częściowo ma rację, ponieważ w innych epokach przydzielano mu role niejako „z góry”. Wyzwolenie jednak doprowadziło do sytuacji „wylania dziecka z kąpielą”, pojawił się „człowiek bez właściwości” (Robert Musil) albo raczej posiadający tylko jedną właściwość – bycia funkcją. Nic dziwnego, że współczesne państwa są państwami funkcjonariuszy. Myślenia strukturalnego nie interesuje człowiek jako człowiek, jego pytania i problemy. Nic więc dziwnego, że rejestruje się narastające fale samobójstw pośród dzieci i młodzieży, również – a może szczególnie – w państwach demokratycznych o wysokiej stopie życiowej. Zdepersonalizowane społeczeństwo indywidualistów, komunikujących się niemal wyłącznie na płaszczyźnie pracy, interesu i konsumpcji, to społeczeństwo istot odczłowieczonych. Uświęcono wolność i swobodę w każdej dziedzinie, zapominając o prawdzie, sensie życia i o transcendencji. Wolność natomiast jest tylko drogą, nigdy celem. Celem jest prawda, sens, szczęście integralne, transcendencja. Poza transcendencją człowiek odczłowiecza się, staje się wyalienowanym elementem stada.

Można mieć poważne wątpliwości, czy współcześnie człowiek rzeczywiście dostępuje wolności i swobody, czy też nie następuje zjawisko zniewolenia na skalę dotąd niespotykaną. Status bycia „funkcją” doskonale służy jednemu celowi – wydajności<sup>73</sup>.

Jeśli epoka XIX wieku była czasem narastającej alienacji, to wiek XX, wbrew psychoanalizie i egzystencjalizmowi, był wiekiem samoalienacji. Samoalienacja musi

---

<sup>72</sup> E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemiłscy, Warszawa 1993. Można odnieść wrażenie, że wybitne dzieło Fromma nie spotkało się z odpowiednim odzewem w świecie zachodnim.

<sup>73</sup> Tenże, *Rewolucja nadziei. Ku uczłowieczonej technologii*, tłum. H. Adamska, Poznań 2000, s. 58.

prowadzić do przestępstw i zbrodni, do nadużyć wszelkiego rodzaju, do zagubienia wyższego sensu istnienia, co z kolei skutkuje coraz większą frustracją, zarówno indywidualną, jak i społeczną. Wiadomo, iż kiedy człowiek nie czuje się „u siebie”, kiedy tkwi w zagubionej tożsamości, jest nieszczęśliwy i zakłada maski różnych fałszywych tożsamości. Ma wtedy dwa wyjścia: albo dostosować się i przestać szukać tej tożsamości, albo też „posłuchać” wewnętrznego głosu i pójść za nim, zgodnie ze swoim najgłębszym przekonaniem. Wtedy przynajmniej ma szansę zaznać spełnienia. Próbowano zarówno jednego, jak i drugiego. Część osób skierowała się w stronę „mieć”, w stronę spełnienia behawioralnego, czynnościowego, druga część natomiast (znacznie mniejsza) uciekła w stronę wewnętrżności, subiektywizmu, bierności. Współczesna mentalność jest niejednokrotnie dziwnym połączeniem subiektywizmu z przesadną zewnętrzną aktywnością. W rezultacie powstaje mentalność kapryśna, płytka, niecierpliwa, cyniczna. Człowiek taki jest konfliktorodny, nieopanowany w konsumpcji i w eksploatacji przyrody, funkcjonuje według zasady „po nas choćby potop”.

„Człowieka nie można w pełni zrozumieć bez Chrystusa”. To słynne już zdanie odnosi się do kwestii sedna człowieczeństwa. Wypowiedziane w określonym kontekście, w miejscu (Warszawa, plac Zwycięstwa, 2 czerwca 1979 r.), które miało być obrazem tryumfu, odnosiło się m.in. do ideologii komunizmu, za wszelką cenę usiłującej udowodnić, iż człowiek może być szczęśliwy w płaszczyźnie horyzontalnej. Zdanie papieskie jest tezą o charakterze metafizycznym. Nawet jeżeli nie przyjmuje się Chrystusa jako Syna Bożego, to przesłanie słowiańskiego papieża można rozumieć znacznie szerzej, jako wezwanie do integralnego ujmowania człowieka.

Najpierw na płaszczyźnie ludzkiej człowieka nie można zrozumieć bez cierpienia, bez miłości, bez samotności, bez wiary czy duchowości i wreszcie bez śmierci. Człowieka nie można zrozumieć, jeśli wychodzi się z redukcjonistycznych założeń, niekoniecznie przyjmując od razu wszystko, co głoszą inni (np. teolodzy) o Bogu. Wystarczy chociażby świadomość, że człowiek nie jest w pełni zrozumiany, jeśli chce się go ujmować wyłącznie w płaszczyźnie ekonomicznej, socjologicznej czy jakiegokolwiek innej. Człowiek oczywiście funkcjonuje w tych wszystkich płaszczyznach, ale nie sprowadza się do nich i nie są one obiektywnie najważniejsze. Owszem, ktoś, kto ma zaspokojone podstawowe potrzeby materialne czy społeczne, ma równocześnie większe możliwości osobistego rozwoju niż ten, który musi zadbać o codzienny posiłek dla siebie i dla rodziny, o mieszkanie itd. Sfera ludzkich potrzeb jest oczywiście bardzo ważna; niesienie pomocy w tym zakresie jest przejawem wrażliwości i społecznej miłości. Jednak – człowiek nie realizuje się jako człowiek przez nieustanne zaspokajanie potrzeb, przez konsumpcję. Człowiek realizuje się przez miłość do człowieka i do Boga. To właśnie czynił Jezus Chrystus. Człowieczeństwo w swej istocie bazuje na sferze duchowej, „chrystusowej” – chciałoby się powiedzieć. W tym sensie przesłanie Chrystusa jest uniwersalne, skierowane nie tylko do tych, którzy są chrześcijanami.

Natomiast na płaszczyźnie wiary Chrystus ujawnia nieskończoną moc Boga, ukazując ją także przez całkowitą słabość i zwątpienie. W żadnej religii świata nie znajdziemy takiego objawienia Boga. Absolutna nowość Chrystusa jest niezwykła i uderzająca dla każdego, kto w sposób nieuprzedzony będzie czytał teksty Ewangelii. Trudno np. zrozumieć Fryderyka Nietzschego, niezwykle interesującego filozofa, iż postrzega chrześcijaństwo jako słabość i mówi o śmierci Boga, którą to samo chrześcijaństwo dawno już ukazało i to przez Osobę samego Jezusa. Bunt tego myśliciela miał pewne podstawy, wynikał z zupełnego niezrozumienia religii. Fryderyk Nietzsche walczył z fałszywym obrazem chrześcijaństwa, jaki sam sobie stworzył. Nie jest to podejście uczciwe, ponieważ ocena religii powinna sięgać do jej źródeł i do najświetniejszych realizacji jej prawd i zasad przez świętych. Podobnie też człowieka nie można oceniać miarą powszechnej, według Nietzschego, przeciętności, ale miarą tego, co wielkie i piękne. Chrześcijaństwo to religia mocy Boga i świętowania życia, do którego Bóg stworzył człowieka. Wszystkie „szyfry Transcendencji” (K. Jaspers) ukazują się w życiu Chrystusa w sposób niezwykle jaskrawy. Jezus pokonuje nawet „śmierć Boga”, kiedy woła w chwili ostatecznej: „Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił?” (Mt 27, 46). Cytując Psalm Dawidowy, Chrystus stawia się w sytuacji człowieka, który doświadcza „ciemnej nocy” niewiary, co ukazuje autentyczność Jego człowieczeństwa. Ostatecznie, mocą samego Boga, Jezus pokonuje śmierć. Tego nie mógł wymyślić żaden człowiek. Pokonanie śmierci nie jest w zasięgu możliwości ludzkich<sup>74</sup>.

Nietzsche nie wczytał się głębiej w Ewangelię, ale uznawał za chrześcijaństwo to, co widział wokół siebie, postawy różnych ludzi uważających się za wierzących. Miliony uczestniczących w spotkaniach z Papieżem świadczą o tym, że Bóg wcale nie umarł w świadomości ludzi (o to właśnie chodziło Nietzschemu), ludzie Go nadal poszukują, pragną i odkrywają<sup>75</sup>. Czynią to być może czasem zupełnie nieświadomie, poszukując Boga jakby z zamkniętymi oczami. Podobne świadectwa mamy w innych religiach, co świadczy o tym, że przekonanie o Transcendencji i dążeniu do zjednoczenia z Bogiem jest tendencją obecną w każdej kulturze.

---

<sup>74</sup> Gdyby kiedykolwiek głoszone przekonanie, że można zwyciężyć śmierć za pomocą technologii, to będzie musiała być to technologia pozwalająca na przełamanie czasoprzestrzeni; nawet gdyby się udało, to nie jest pewne, czy osiągnięty stan byłby stanem nieśmiertelności.

<sup>75</sup> Nietzsche nie zrozumiał raczej istoty religii, którą analizuje dobrze m.in. G. van der Leeuw w dziele *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997. Co prawda Nietzsche był na dobrym tropie, koncentrując się na kwestii „woli mocy”, jednak nie dostrzegał w religii owej „mocy”, tylko – na przykład – w sztuce. Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, tłum. zbior., oprac. C. Wodziński, Warszawa 1998, s. 65 nn. Wspomniana wcześniej książka K. Michalskiego, *Plomień wieczności*, jest próbą nowych interpretacji myśli Nietzschego. Można oczywiście powołać się na olbrzymią ilość danych (na co Nietzsche nie mógł liczyć, popełniając w ten sposób błąd niepełnej indukcji), że społeczeństwa całego świata wierzą w Boga, a poszczególni ludzie są bardzo wrażliwi na kwestie duchowe.

Na fali nietszcheanizmu zrodziła się negacja tego, co jest ponadczasowym i ponadkulturowym *novum* Ewangelii, na którym rozwinęła się cywilizacja zachodnia (obok takich fundamentów, jak prawo rzymskie i filozofia grecka)<sup>76</sup>. Chrystus ma świadomość uniwersalności swojego przesłania i tego, czego dokonuje. Dlatego w tak zdecydowany sposób wyłamuje się z partykularyzmu własnej kultury. Jezus przynosi przesłanie, które musi uświadomić wierzącemu, iż albo będzie traktował wszystkich tak samo, albo w ogóle nie może się mianować wierzącym, ponieważ każdy człowiek jest dzieckiem Boga. Każdy też godny jest miłości, a miłość ta nie jest słabością, ale największą siłą. Encyklika z całą mocą podkreśla ponadkulturowy sens Ewangelii, która „nie przeciwstawia się danej kulturze, (...) nie chce pozbawić jej właściwych dla niej treści, ani narzucać jej obcych, niezgodnych z nią form” (71). Nie ulega wątpliwości, że chrześcijaństwo dojrzało już do głębszego zrozumienia sensu przesłania ewangelicznego, co jest w dużej mierze zasługą Jana Pawła II. Mimo opatrnościowego, jak to rozumie Papież, spotkania z filozofią grecką, w żadnym wypadku nie należy zamykać się na inne drogi myślenia i duchowości (72). Ojciec Święty ponownie wskazuje na Indie, doceniając wschodnią filozofię ściśle związaną z samą religią hinduizmu. Docenione zostają poszukiwania doświadczenia absolutnego, które bazuje na uniwersalnym charakterze ludzkiego ducha (72). Teza ta jest bardzo silna, wskazuje na fakt powszechności określonych dążeń. Jeśli więc filozofia może być inspirowana Biblią, ponieważ dzięki słowu Bożemu rozum wchodzi na ścieżki, do których nie doszedłby sam z siebie, to może też szukać odblasków Prawdy w systemach myślowych Wschodu. Z przekazu papieskiego wynika jednoznacznie, iż duch ludzki wspólny jest wszystkim kulturom, wszystkie poszukują tego, co absolutne, a nawet więcej – wszystkie posiadają głęboko prawdziwe i humanistyczne przekazy. Nie istnieje między nimi opozycja, ale bardziej komplementarność. Komplementarność ta nie jest oczywiście łatwym synkretyzmem w stylu filozofii wieczystej Huxleya. Dotyczy to przede wszystkim dojrzałej wiary i dojrzałego rozumu. Wiadomo, że bardzo trudno o dojrzałość chociażby w jednej z tych dziedzin, a cóż dopiero w obydwu.

Jan Paweł II ukazał całym swoim życiem, że człowiek nie może żyć (szczególnie w perspektywie całego życia) bez wartości wyższych. W tym sensie ateizm, a nawet agnostycyzm, są pewnymi formami destrukcji lub autodestrukcji. W sytuacji odrzucenia religii, pozostaje utopijna próba stworzenia „królestwa bożego” na ziemi. To oczywiście nigdy nie może się udać, o czym doskonale wiedział już Jezus Chrystus, mówiąc: „Królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18, 36).

---

<sup>76</sup> Arbitralne odrzucenie przesłania ewangelicznego jest jedną z przyczyn ponowoczesnego kryzysu. Odrzucenie to ma ewidentnie charakter ideologiczny, ponieważ celowo nie dostrzega się jego uniwersalnego charakteru.



Poszukiwanie rozumu zamkniętego na jakąkolwiek formę transcendencji skazane jest nieuchronnie na klęskę. Nawet spektakularne sukcesy nauki obciążone są ogromną odpowiedzialnością przyjęcia na siebie ciężaru „bycia jak Bóg”, decydowania o rzeczach, które leżą poza kompetencją ludzką. Arbitralne kwestionowanie możliwości poszukiwania obszaru absolutnego jest równie dogmatyczne jak bezdyskusyjne żądanie uznania tego wymiaru. Człowiek stworzy sobie wtedy jakąś odmianę „złotego cielca”, ubóstwiając rzeczy czy zjawiska, które waloru absolutności nie mają i mieć nie mogą. Zwykle kończy się to samodestrukcją, kiedy człowiek popada w rozpacz obok swego martwego bożka, którego wyabsolutyzował. Jest to syndrom „ślepej ulicy”, kiedy wydaje się, że nie ma wyjścia. Czy nie potwierdza tego nasilanie się zjawiska depresji i samobójstw? Samoalienacja musi prowadzić do samodestrukcji.

Tylko określone sensy i cele transcendentne mogą porządkować życie, nadawać mu sens i prowadzić ku nieklamanej wielkości. Jan Paweł II potrafił się wznieść ponad wymiar czysto konfesyjny. Ukazywał sobą Człowieka człowiekowi, naśladowając w tym twórczo samego Chrystusa. Dlatego właśnie mógł fascynować nawet niewierzących. Jego wiara wyzwoliła Jego człowieczeństwo do wymiarów największego oddania ludziom, pozbawionego najmniejszego rysu próżności czy pychy. To wskazywanie autentycznej wielkości, zachęcanie i dodawanie wiary miało niewątpliwie ogromny skutek w Polsce i na świecie. Dzięki Janowi Pawłowi II Polacy uwierzyli, że można przełamać niewolę i niepewność.

Encyklika *Fides et ratio* wydaje się być równie ważna jak encyklika *Redemptor hominis*. Dotyka ona zagadnienia, które dotyczy wszystkich, nie tylko specjalistów filozofów. Dwudziesty wiek dokładnie „zrealizował” marzenia pozytywistów i twórców utopii społecznych, takich jak marksiści. Miał to być wiek rozumu, wiek urzeczywistnienia marzeń o racjonalnie ułożonym życiu społeczeństwa. Okazał się być wiekiem dowodzącym słabości rozumu, a nawet jego klęski. Z tego powodu wielu odwróciło się od rozumu w kierunku podejść irracjonalnych; zanegowano samą rozumność człowieka, prowadząc go na manowce ślepych namiętności, najczęściej wspartych ideologią chciwości i konsumpcjonizmu. Wydaje się, że dzisiaj, kiedy mamy wiek XXI, zaczynający się niechlubnie, najwyższy czas na pytania, jakie popełniono błędy w określaniu tego, co rozumne i czy irracjonalność może być lekarstwem na pomyłki racjonalności. Inaczej mówiąc – trzeba wyciągnąć wnioski z dotychczasowych nieporozumień i poszukiwać takich rozwiązań, które uwzględnią zarówno rozum, jak i wiarę.

Rozum, racjonalność i naukowość zostały postawione w jednym szeregu. Utożsamiono rozum z inteligencją, mądrością oraz ze skutecznością działania, głównie działania technicznego zmierzającego do „zawładnięcia” przyrodą. Kryterium słusznego postępowania stała się w szczególności techniczna możliwość wykonania czegoś, bez względu na konsekwencje. Skuteczność rozumu, zwłaszcza rozumu technicznego, okazała się także relatywna. Okazuje się, że rozum „zjada samego siebie”, siejąc nihi-

lizm i zwątpienie. Ujmując to nieco inaczej – rozum dochodzi do swego kresu, poza którym czyhają na niego próżność i pycha oraz brak jakichkolwiek wartości autotelicznych. Efektem działania „praktycznego” rozumu jest samozniszczenie. Jednostronna „rozumność” prowadzi do rozwoju ilościowego, rozwój jakościowy – jako niepoliczalny – nie jest uwzględniany<sup>77</sup>.

Oczywiście nie jest tak, że rozum sam z siebie prowadzi do nieszczęść, ale rozum wyzbyty jakichkolwiek etycznych czy estetycznych skrupułów, rozum odczłowieczony, nieludzki i bezwzględny w dążeniu do celu określanego jako konieczność przekształcenia wrogiej, niechętnej rzeczywistości. Wbrew deklaracjom, rozumność taka wspiera się na aksjologii walki, zakładając, iż przyroda (a także „inny” w sensie Levinasa i Kapuścińskiego)<sup>78</sup> jest z założenia wroga, obca, wobec tego należy ją za wszelką cenę pokonać i dostosować środowisko do potrzeb człowieka racjonalnego. Potrzeby takiego człowieka to przede wszystkim „jakość życia”. Mówiąc o „jakości życia”, ma się często na myśli poziom materialny, ewentualnie pozycję społeczną czy sposób spędzania wolnego czasu. Tymczasem „chodzi o rozwój osób, a nie tylko o mnożenie rzeczy, którymi osoby mogą się posługiwać” (*Redemptor hominis* 10). Zauważmy, że Papież mówi o rozwoju osoby, a nie tylko jej rozumu czy emocji. Rozwój ma charakter jakościowy, nie ilościowy. Polega na poszerzaniu i pogłębianiu sfery „być”. Owo „bardziej być” oznacza przede wszystkim dążenie do rozwoju sfery duchowej, kontemplacji, wspólnoty międzyludzkiej, a więc sfery człowieczeństwa. Rozwój ilościowy jest stosunkowo prosty i dotyczy przede wszystkim świata ogólnospołecznego; wprzega on człowieka w przestrzeń ciężkiej, niewdzięcznej pracy, gdzie jedyną satysfakcją będzie „jakość życia” rozumiana w sensie ilości przyjemności i wygody.

Kult świata rzeczy, przedmiotów użytecznych, prowadzi niejednokrotnie do reizacji samego człowieka. Człowiek staje się użyteczną maszyną dla społeczności, a kiedy zaczyna się psuć, można go wymienić na inną maszynę – nie musi sam świadomie się odczłowieczać. Proces odczłowieczenia może dokonywać się na płaszczyźnie społecznej, w sytuacji konieczności pracy, relacji międzyludzkich, które stały się patologiczne, choć rzadko kto ma odwagę tak je określić (można to nazwać „syndromem nagiego króla”). Brak integralnej wizji człowieka i społeczeństwa, brak odniesienia do transcendencji, zrównanie siebie samego ze światem zwierząt, musi nieuchronnie prowadzić do wprowadzania w praktykę takich ideologii, które są wygodne dla określonych grup społecznych kosztem innych. Mechanizacja i komputeryzacja pracy jest zjawiskiem nieuniknionym, ale pociąga za sobą unieważnienie samej osoby; człowiek jest w zasadzie w zmechanicyzowanym świecie niewiele potrzebny, co najwyżej do obsługi i nadzoru. Maszyna (w tym również hardware) i mechanicznie przetwarzana

---

<sup>77</sup> W ankietach dokonuje się subtelnego przełożenia np. szczęścia czy satysfakcji życiowej poprzez pytanie: „Jak, w skali 1–10, oceniasz swoje życie?”.

<sup>78</sup> E. Levinas, *Calość...*, dz. cyt.; R. Kapuściński, *Ten Inny*, dz. cyt.

informacja (software) dyktują warunki życia. Jeśli dzięki tym środkom człowiek wyzwałaby się ku twórczości, radości życia, cieszenia się swoim czasem wolnym przeznaczonym na rozwój osobisty, twórczość, poznanie świata itd., pojawiłaby się szansa, aby „bardziej być”. Niestety, owo „być” dotyczy naprawdę wąskiej grupy. Większość musi borykać się z problemem posiadania (czy raczej jego braku), dążąc – głównie przez pracę – do poprawienia swego stanu w tym zakresie. Wieloletnia praca, w której człowiek stara się zdobyć środki do utrzymania, kształtuje nawyki i całą osobowość. Kiedy już uda się zdobyć określone środki materialne, nie jest łatwo przestawić się na „bycie”. Człowiek staje się uzależniony od pracy, nie umie cieszyć się swoim byciem. Z kolei osoby pracy pozbawione narażone są na inne niebezpieczeństwo: marginalizację i zawieszenie pomiędzy być i mieć. Ani nie posiadają, ani nie umieją być, ponieważ cierpią z powodu swej marginalizacji, co nierzadko prowadzi do różnych form uzależnień.

Człowiek bezrobotny gotowy jest w desperacji podjąć się każdej pracy, również takiej, która pozbawia go godności i człowieczeństwa. Wysuwa się ze swojej szansy bycia. Rodzi się w nim poczucie buntu, sprzeciwu wobec decydentów, jednak gotów jest pracować za wypłatę niegodną człowieka. Czy papieskie „bardziej być” dotyczy naprawdę wąskiej grupy tych, którzy nie muszą już troszczyć się o dzień jutrzejszy, o swoje materialne istnienie, o pracę, dom itd.? Nie sądzę. Wydaje się również, że w społeczeństwach, gdzie zaspokojono już większość potrzeb podstawowych, powstają inne potrzeby sztuczne, prowadzące w linii prostej do sytuacji konsumpcjonizmu; w społeczeństwie konsumpcyjnym z trudem egzystuje się tym, którzy pragną bardziej być, być szczęśliwymi przez bycie, a nie przez posiadanie. Trzeba też zwrócić uwagę na fakt, że konsumowanie (w przeróżnych formach) jest łatwiejsze od bycia, które jest autokreacją istnienia. W sytuacji wyboru między *byciem* a *posiadaniem* większość wybiera posiadanie, ponieważ bycie wydaje się już dane. Bycie zaczyna być utożsamiane z radością konsumpcji. Można zastanawiać się, dlaczego ludzie chcą tak bardzo konsumować rzeczy materialne i dobra niosące przyjemność. Być może pragną zagłuszyć pojawiające się lęki, zapomnieć o dniu, kiedy pojawi się ból, cierpienie i śmierć<sup>79</sup>.

Przesadna quasi-racjonalizacja jak i poszukiwanie „przeżyć” i wrażeń, mówienie o „odczuwaniu” i emocjach – tendencje takie są jednostronne i niebezpieczne. Niektórym wydawało się, że remedium na racjonalizację życia jest mnożenie czynników irracjonalnych, a więc przede wszystkim rezygnacja z rozumności, ze zdrowego rozsądku, z myślenia jako takiego. Podobne zjawiska dotknęły też filozofię, która popadała w skrajności, a bardzo często w ogóle rezygnowała ze swoich zadań.

Czasem można odnieść silne wrażenie, że filozofia poddała się, z poddaństwa czyniąc ponadto cnotę. Filozofowie niejednokrotnie nie chcą słyszeć o tym, że filo-

---

<sup>79</sup> Nie chodzi oczywiście o to, aby kogokolwiek straszyć, ale z drugiej strony niezbędna jest dawka realizmu i świadomości naszej skończoności.

zofia coś w ogóle może sprawić, że jest do czegoś potrzebna. Filozofia akademicka bazuje ciągle na tym, co powiedzieli inni, wielcy i uznani, nie poszukując nowych ujęć. Brak jej odwagi, chociaż nieustannie naśladuje naukę, którą nie jest! Filozofia nie może być tylko nauką, nie może być też wyłącznie literaturą czy propagowaniem własnego światopoglądu. Filozofia jest przede wszystkim umiłowaniem mądrości, a w związku z tym umiłowaniem prawdy, piękna, dobra. Ponadto, dlaczego filozof nie powinien – jak wielu sądzi – zwrócić się chociażby ku Biblii, podobnie jak zwraca się ku *Upaniszadom* lub innym podobnym księgom? Dlaczego nie powinien poznać nauczania Kościoła? Biedna to filozofia, która chce być tylko nauką i niczym więcej, a słowo „mądrość” w ogóle już się w niej nie pojawia.

Zastanawiające jest to, że wielu „zawodowych” myślicieli, ogłaszających koniec filozofii, z wielkim zaangażowaniem krytykuje albo niemal wyśmiewa znaczenie wiary, ignorując jej rolę i przechodząc w jasyr łatwego żywiołu hermeneutyizmu, który staje się sztuką dla sztuki<sup>80</sup>. Filozofowie ci sądzą, że wiara jako taka zniewala rozum, podczas gdy jest dokładnie odwrotnie! Uważa się, że rola filozofii w poznawaniu świata zmalała niemal do zera, ponieważ oddała pole naukom przyrodniczym<sup>81</sup>. Taka sytuacja może okazać się katastrofalna, jeśli zgodzimy się z tezą, że tym, co wykreowało tę cywilizację były takie czynniki jak: tradycja judeochrześcijańska, prawo rzymskie i filozofia grecka<sup>82</sup>. Wydaje się, że cywilizacja zachodnia jest w zagrożeniu, ponieważ złożoność prawa przybrała tak wielkie rozmiary, że państwo (czy większe twory, takie jak Unia Europejska) zapada się samo pod nadmiernym ciężarem przepisów; tradycja religijna (i oparte o nią kategorie dobra i zła) zanika w wielu krajach. Natomiast filozofia już od czasów Hegla po raz kolejny ogłasza swój „koniec”. Rację ma G. Grzmot-Bilski, że filozofia, jako oryginalny twór kultury Zachodu, jest żywa w swym źródle zawsze, oczywiście pod warunkiem, że znajdują się prawdziwi miłośnicy mądrości, jako miłości wiecznego piękna – być może niewychwytanego w całej pełni, ale obecnego jako horyzont.

Najpierw więc filozofia musi zmierzyć się z pytaniami egzystencjalnymi, o których powiemy później. Równocześnie ta sama filozofia wie, że powinna stanąć do walki z problemami rozpoczętego właśnie stulecia i tysiąclecia<sup>83</sup>. Można więc przewidywać renesans filozofii, zarówno w sensie zapotrzebowania na filozofów (w świecie naukowym jak i w świecie „zwykłych” ludzi), jak i poszukiwania filozofii, która będzie odkrywaniem autentycznej syntezy na miarę epoki. Możliwe, że będzie to renesans filozofii o charakterze integralnym, całościowym. Przykładem myśliciela, który próbuje stworzyć taką organiczną, integralną wizję jest K. Wilber<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> Por. np. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 68.

<sup>81</sup> L. Koj, *Gdzie ta nasza filozofia?*, [w:] „Znak”, R. LVII, nr 5 (2005) 600, s. 45.

<sup>82</sup> G. J. Grzmot-Bilski, *W poszukiwaniu syntezy. Między wiarą a rozumem*, Bydgoszcz 2004, s. 135.

<sup>83</sup> L. Gawor (red.), *Filozofia wobec XXI wieku*, Lublin 2004.

<sup>84</sup> Por. np. K. Wilber, *Małżeństwo rozumu z duszą. Integracja nauki z religią*, tłum. H. Smagacz, Warszawa 2008.

Przeciwnie do proroków końca filozofii, którzy powinni zająć się czymś innym, twierdzimy, że – mimo wszystko – nadchodzi epoka twórcza dla tej dziedziny ludzkiego ducha, częściowo za sprawą encykliki *Fides et ratio*. Encyklika ta namawia i zachęca do odwagi myślenia, uczciwości tego myślenia i poszukiwania prawdy w każdej kulturze i w każdym systemie myślowym czy religijnym. W kontekście dramatycznej sytuacji, w jakiej znajdujemy się aktualnie, potrzeba tworzenia nowej syntezy, o której mówi Papież, wydaje się historyczną koniecznością.

Uświadamiamy sobie powagę sytuacji<sup>85</sup>. W obliczu współczesnego kryzysu trzeba podjąć się zadania odkrywania nowych ścieżek. To właśnie szeroko pojęte elity mogą i powinny wydzwignąć ludzkość z impasu energetycznego, ideologicznego, etycznego itd. Można postawić tezę, że stan współczesnego świata wynika z zaniedbania filozofii. Odejście od niej spowodowało, że „widzimy wszystko oddzielnie”, jak w wierszu Tuwima. Nie zauważamy powiązań w przyrodzie, w społeczeństwie, w samych sobie. Fragmentaryzacja sposobu myślenia doprowadza do fragmentaryzacji życia i postrzegania rzeczywistości. Nie widzimy, że z naszego sposobu myślenia wynika określony sposób życia. Pałamy do siebie niechęcią i nienawiścią, zupełnie nie wiedząc, dlaczego.

Młodzi ludzie nie dostrzegają związku (chyba że post factum) między swoim zachowaniem a mediami, między zanieczyszczonym środowiskiem a własnym życiem, między własną postawą a stopniem znieczulenia w społeczeństwie, między korupcją władzy a indywidualnym zaangażowaniem w życie polityczne itd. Nie wydaje się, aby wysiłki „pracy u podstaw”, oferowanie przez naukę wszelkich środków zaradczych na współczesne bolączki, określanie procedur postępowania, humanizm czysto horyzontalny, ideologia uspołecznienia itd. – nie wydaje się więc, aby wszystkie te środki były w stanie powstrzymać falę samoniszczącą. Są to działania doraźne, a ponieważ nauki szczegółowe znajdują się na piedestale, niemal nikt nie widzi już lasu, tylko poszczególne drzewa, krzaczki czy polanki. Procedury stają się tak wydłużone i wyposażone w ogromną ilość instrukcji, że mogą przestać służyć celom, do których zostały stworzone, a czasem zupełnie je pomijać.

Jak więc w tej sytuacji filozofia może się poddawać, abdykować? Jeśli zrezygnowano z wiary (gadanina o „śmierci Boga” odnosi się wyłącznie do świadomości niektórych ludzi<sup>86</sup> uważających, że niewiara jest efektem ich wielkiej mądrości), jeśli świat, sfera „opiniotwórcza” współczesnego świata (czyli media, politycy, uczeni itp.),

---

<sup>85</sup> Por. np. *Ziemia na rozdrożu. 50 najbliższych lat zadecyduje o losach pokoleń*, [w:] „Świat Nauki”, numer specjalny, październik 2005, nr 10 (170).

<sup>86</sup> Tezy Nietzschego są w moim przekonaniu zupełnie fałszywe. Wystarczy prześledzić najprostsze badania, jakie dokonywane są w społeczeństwie, i od razu widać, że wiara w Boga wcale nie zanikła, a jej wpływ na życie ludzi jest większy niż się wydaje. Nietzsche oczywiście nigdy nie zadał sobie trudu, aby poznać wiarę z pierwszej ręki czy dokonać empirycznych badań świadomości społecznej. Mimo swej krzykliwej wielkości oraz „proroczego” charakteru jego myśli, filozof ten był dość powierzchowny.

udaje, że nie ma problemów oprócz tego, aby jak najwięcej mieć, to kto temu się oprze, wiedząc o tym, jak można żyć wygodnie? Tylko ten, który stanie się nieprzekupny i bezkompromisowy.

Jedynie filozofia rozumiana jako pokorna ścieżka poszukiwania mądrości, predysponowana jest do tego, aby podjąć brzemień kryzysu, zarówno w wymiarze indywidualnym (światopogląd), jak i w wymiarze społecznym i globalnym. „Filozofia – pisze Rocco Buttiglione – możliwa jest tylko w przestrzeni między ignorancją i wiedzą – tam, gdzie mam na tyle wiedzy, aby poszukiwać prawdy, ale nie posiadam całej prawdy. Z tego właśnie powodu zarówno dogmatyzm, jak i relatywizm stoją w sprzeczności z samą istotą filozoficznego przedsięwzięcia. Natura filozofii – a jest to prawdziwe również w odniesieniu do ludzkiego rozumu – tłumaczy, dlaczego sama możliwość teologii jest związana z zasadą wolności sumienia”<sup>87</sup>.

Nawet w sferze religijnej wyznawcy różnych religii, zmuszeni w pewnym sensie przez historyczną sytuację, usiądą przy stole dialogu, który musi oferować strawę filozoficzną. Brak tego rodzaju pokarmu spowoduje, że biesiadnicy się rozejdą. Nie będą mieli płaszczyzny porozumienia, która możliwa jest ostatecznie nie na płaszczyźnie wspólnych interesów (to jest krótkotrwałe), ale na płaszczyźnie filozoficznych poszukiwań. Pierwsze danie na stole dialogu międzyreligijnego, politycznego i każdego innego (nieuniknionych w nadchodzącej epoce) będzie daniem filozoficznym.

Zagrożenie ma charakter totalny<sup>88</sup>. Według Jana Szmyda głęboki kryzys moralny pogłębia się i rozszerza. Autor ów określa to zjawisko *patologią człowieczeństwa*; jego symptomami są na przykład atrofia sfery uczuciowej, przerost orientacji wąsko pragmatycznej, zanik duchowości i w związku z tym archaiczne sposoby załatwiania konfliktów międzyludzkich i międzynarodowych<sup>89</sup>. Filozofia może i powinna dostarczyć pogłębionej analizy, postawić wszechstronne diagnozy i wskazać możliwe drogi wyleczenia, nie zaś z „tonącego okrętu” uciekać. Program zmiany kierunku rozwoju ludzkości jest nieodzowny. Filozofia może tego dokonać w ramach swej metodologii i uniwersalizmu. Postawienie diagnozy jest warunkiem wyleczenia. Tylko filozofia zaś o taką syntetyzującą diagnozę może się pokusić. Dogłębna myśl filozoficzna jest w stanie również dostarczyć narzędzi do samego procesu leczenia, wskazując na płytkość filozoficznych korzeni ustaw prawnych i różnych działań, ich odwodnienie, zapomnienie o podstawach i celach szerszych niż czyjkolwiek interes. Filozofia umie przyznać się do błędu i rozpoczynać pracę na nowo, nie zamykając sobie żadnej ścieżki, na której znalazłby się chociaż rąbek prawdy.

---

<sup>87</sup> R. Buttiglione, *Wiara rozumu i racje wiary*, tłum. J. Marecki SDS, [w:] Jan Paweł II, *Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń SDS, W. Chudy, Lublin 2003, s. 263.

<sup>88</sup> L. Gawor (red.), *Filozofia wobec...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>89</sup> J. Szmyd, *Cywilizacja w zagrożeniu: perspektywy i antynomie moralne globalizacji ekonomicznej*, [w:] L. Gawor (red.), *Filozofia wobec...*, dz. cyt., s. 16.

Dlaczego kwestionuje się samą rację istnienia filozofii? Pierwsza kwestia to powoływanie się cywilizacji pragmatyzmu na wyniki badań naukowych dokonane w ramach rozumu, który ma ustalać czynniki uniwersalne, ponieważ oparte na kryteriach weryfikowalności i powszechnej sprawdzalności oraz użyteczności. Powstaje jednak pytanie, czy podejście takie jest rzeczywiście wszechstronne. Otóż wydaje się, że budowanie filozofii wyłącznie na owocach badań naukowych nie jest zasadne. Stosunkowo łatwo można wykazać, iż wzorzec takiej filozofii pragmatycznej jest niepełny. Czy działanie, które opiera się na metodologicznym (a często i ontologicznym) naturalizmie jest w pełni miarodajne?

Można zastanawiać się, co jest podłożem takiego działania współczesności? Czy nie jest to wspomniany przed chwilą lęk, z którego doskonale zdawał sobie sprawę Jan Paweł II od pierwszej chwili swego pontyfikatu? Lęk przed nagością i bezradnością wobec ogromu wszechświata i własnej śmiertelności, skończoności rozumu. Jest to lęk o przetrwanie, lęk przed samym sobą, przed bombą (którą rozum wymyślił), przesadna miłość siebie i pycha. Lęk rozumu przed sobą samym. Pod płaszczykiem rozumu kryją się często demony chciwości, która jest inną odmianą lęku. Lęk może jawić się oczywiście jako niepokój oraz jako agresja. Rozum postępuje według celów, które nie zawsze są racjonalne, podczas gdy rozum ma za zadanie je uzasadniać. Maską rozumności ma przykryć prawdziwe cele i interesy ludzi ogarniętych chciwością, żądzą władzy itd., które z rozumem niewiele mają wspólnego (47). Lęk wynika z przekonania, że określone wartości, takie jak na przykład życie, są poważnie zagrożone. Wartości są podstawą działania rozumu. Rozum nie podjąłby się żadnej aktywności, jeżeli nie miałby określonych celów i zamierzeń. „Jeśli środki techniczne nie będą podporządkowane jakiemuś celowi, który wychodzi poza logikę czystego utilitaryzmu, szybko mogą ujawnić swój charakter antyludzki, a nawet przekształcić się w potencjalne narzędzia zniszczenia rodzaju ludzkiego” (81). Inaczej mówiąc, prawy rozum kieruje się najwyższymi wartościami i nieustannie sprawdza, czy są one dobrze pojmowane, czy położone są w horyzoncie mądrościowym. Należy sądzić, że sama pragmatyczna celowość paraliżuje na dłuższą metę działanie rozumu. Technika ma sprawić, aby życie ludzkie było wygodniejsze i przyjemniejsze, coraz częściej natomiast sprowadza na człowieka nowe, nieoczekiwane nieszczęścia, które zachodzą na coraz większą skalę. Realistycznie patrząc, doznanie wygodnego życia dzięki technice może dotyczyć tylko pewnej części ludzi, nigdy wszystkich. Ci, którzy mogą mieć dostęp do wykształcenia, zdrowia, mieszkania, kariery, musieliby zrezygnować ze swojej pragmatycznej przyjemności na rzecz tych, którym najprostsze rzeczy są niedostępne. Problem nie leży oczywiście w samych rzeczach, ale w filozofii i w światopoglądzie, jaki z niej wynika. Pierwsza cecha światopoglądu fundowanego przez rozum techniczny to egoizm i brak gotowości do rezygnacji z części przyjemności i zdolności do ofiary na rzecz innych. Pożądanie wygody i przyjemności zmysłowej egzystencji otoczonej dobrami cywilizacji wymaga ogromnych nakładów energii, surowców, wody itd. Zużywając

je w nadmiarze, bogaci nie są bez winy w stosunku do ubogich, którzy cierpią, chorują i umierają z głodu, braku wody pitnej, toksyczności środowiska itd.

Jeśli rozumieć przyjemność szerszej jako kontemplację prawdy, piękna czy dobra, to można sądzić, że rozum, nie popadając w żadną ze skrajności, musi uzyskać wymiar mądrościowy<sup>90</sup>. Dopiero wtedy można mówić o pełnym rozumie. Filozofia natomiast sama niejako podcina swe własne korzenie, jeśli kwestionuje „możliwość istnienia ostatecznego i całościowego sensu” (81). Filozofia taka byłaby „nie tylko nieprzydatna, ale wręcz błędna” (81). Zauważyć trzeba, iż nie chodzi tu o kwestię, że *posiadamy* prawdę. Nikt nie twierdzi, że poznaliśmy całą prawdę<sup>91</sup>. Wszak nawet ten, który przyjmuje Biblię jako Objawienie Boże, wie, że „teraz widzimy w zagadce, niejasno” (1 Kor), a więc nie „mamy” prawdy. Wierzący tym bardziej nie „posiadają” Boga. Prawda nie należy do zakresu posiadania czy używania, ale do zakresu bycia, kontemplacji. Kwestionowanie takiej możliwości wydaje się nie tylko rezygnacją, ale niewiarą w możliwości ludzkiego ducha. Problem współczesnego człowieka jest taki, że nie potrafi on już tylko być, kontemplować bycie.

Nie chodzi więc o to, że posiadamy całościowy i ostateczny sens wszelkiej rzeczywistości. Takie twierdzenie byłoby wręcz uzurpacją. Chodzi o to, że wiele, jeśli nie zdecydowana większość, nurtów współczesnej refleksji filozoficznej nie przyjmuje do wiadomości nawet możliwości, iż taki sens istnieje. W konsekwencji absolutyzuje się to, co nie może mieć statusu absolutności ze swej natury. Taka absolutyzacja jest groźna i niebezpieczna. W imię wartości relatywnych gotowi jesteśmy zabijać innych, niszczyć im zdrowie (co już się dzieje, kiedy sprzedawana jest żywność pozbawiona wartości odżywczych i nasycona chemicznymi środkami mającymi zachować pozory świeżości), poniżać i pogardzać. Zdrowa obawa przed pozbawianiem praw człowieka w imię przekonania o posiadaniu ostatecznej recepty na rzeczywistość zamieniła się w niezdrowy relatywizm, którego duchem ma być tolerancja. Okazuje się, że jest to kolejna fałszywa absolutyzacja, która doprowadza do zjawisk podobnych do wcześniejszej pychy absolutystów. Przede wszystkim zaś doprowadza do deideologizacji, rezygnacji i „kabaretyzacji” życia – życia, które stało się już duchowo spróchniałe.

Pluralizm również nie musi być zanegowaniem istnienia ostatecznego sensu. Pluralizm może tylko oznaczać, że mamy wiele dróg na szczyt. Fakt istnienia wielu dróg nie neguje tego, że szczyt istnieje. Innymi tylko drogami do szczytu dochodzimy. Jan Paweł II rozumiał to doskonale. Oczywiście zdajemy sobie sprawę, że dotarcie do

---

<sup>90</sup> Samo rozumienie przyjemności zostało zredukowane do przyjemności zmysłowej.

<sup>91</sup> Por. R. Buttiglione, *Wiara rozumu...*, dz. cyt., s. 262. Tendencyjność współczesnych myślicieli „liberalnych” wynika często z tych właśnie cech, które wypominają filozofom „konfesyjnym”: braku otwartości, pokory, z dogmatyzmu i arbitralności. Wypowiedzi Buttiglione zdecydowanie przeczą takiemu „szufladkowaniu”: „Filozofia nie jest raz na zawsze ustalonym tekstem, lecz raczej działaniem, modalnością ludzkiej egzystencji” (tamże, s. 263).



szczytu może być bardzo trudne albo wręcz niemożliwe. Rzeczywistość bowiem – co rozwija w swej pracy G. Grzmot-Bilski – jest z natury problematyczna<sup>92</sup>; posiada charakter pluralistyczny, jest nieustannie nowa, dynamiczna i twórcza<sup>93</sup>.

Można mieć co prawda wątpliwości co do zupełności cech rzeczywistości wymienionych przez G. Grzmota-Bilskiego, ponieważ w opisie swoim uwzględnia on przede wszystkim element zmienności uznawany za podstawowy. Problematyczność rzeczywistości nie oznacza jednak, że nigdy nie odnajdziemy jej ostatecznego sensu i że sama prawda ma wyłącznie pluralistyczny charakter. Sformułowanie takie charakteryzuje tylko samego człowieka i jego odniesienie do tej rzeczywistości.

Przy minimalnym stopniu otwartości moglibyśmy porozumieć się, a być może nawet współpracować z sobą podczas wspinaczki na szczyt. Oczywiście, najkrótsza droga jest najbardziej stroma. Dzisiaj wolimy drogi płaskie, szerokie, wygodne. Metafora ta nie jest obca również Ewangelii; w Kazaniu na Górze (Mt 5–7) Jezus mówi o wąskiej ścieżce, którą niewielu znajduje. Jezus zdawał sobie sprawę, że niewielu pragnie wejść na wąską ścieżkę i stromą drogę wiodącą w kierunku szczytu<sup>94</sup>. W czasach współczesnych zakwestionowano nawet sam szczyt.

Być może wygoda płaskich dróg jest główną przyczyną, dla której rozmyto kategorię prawdy, zastępując ją półprawdami i dominacją jałowego często sceptycyzmu. Rozmycie celu stawia nas w sytuacji błędnego koła. Minimalizm może oznaczać ostrożność, ale może też prowadzić do bezradności okrytej pozorami sukcesów, imponujących technologii i ogłaszania, że staliśmy się „jak bogowie”. Oczywiście jest to zadanie niewykonalne, co widać jasno po lekturze wnikliwych analiz Haliny Perkowskiej<sup>95</sup>. Książka ta w sposób odkrywczy ukazuje istnienie metafizycznego, „twardego” rozumienia prawdy w nurcie postmodernistycznym, który jej nieustannie zaprzecza.

Problem współczesnej filozofii polega na tym, że nie chce ona filozofować – albo filozofuje o szczegółach – i zajmuje się przypisami, naśladować bałwochwalczo nauki szczegółowe, które z natury zajmują się tym, co najbliższe i mierzalne. Oczywiście filozofia nie obawia się laboratorium ani jakichkolwiek nowych odkryć naukowych, natomiast jej zadanie wykracza poza horyzont nauk szczegółowych i polega na podjęciu nie tyle kwestii zbyt ogólnikowych, ale raczej tych fundamentalnych, zasadniczych dla człowieka. Dlatego pytania egzystencjalne, o których mówi Papież w pierwszych partiach encykliki, mają szansę uzyskać wiarygodne uzasadnienie w kontekście filozofii bytu. Nigdy natomiast nie zostaną one wyjaśnione w sposób przynajmniej analogiczny w filozofii zjawiska, jaką stała się niemal cała filozofia współczesna. Żaden nurt filozoficzny nie ma uprawnień do tego, aby ogłaszać ostateczną prawdę.

---

<sup>92</sup> G. J. Grzmot-Bilski, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 105.

<sup>93</sup> Tamże, s. 105–106.

<sup>94</sup> Ci, którzy próbują to czynić, są „demokratycznie” ośmieszani i skazani na osamotnienie.

<sup>95</sup> H. Perkowska, *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa 2003.

Prawda taka może być tylko objawiona człowiekowi. Taką ewentualność przyjmie się, jeśli ktoś uwierzy w realne istnienie Boga, który jest ponad czasem i historią.

Tymczasem wydaje się, że cywilizacja współczesna jest nie tylko zagrożona przez możliwość samozniszczenia, upadek moralny, kanibalizm gospodarczy, polityczny i religijny terrorizm, ale również – a może przede wszystkim – przez nihilizm. Nihilizm i sen o potęgę są źródłem wielu, jeśli nie większości, nieszczęść ludzkich. Biblia mówiła o tym dawno, iż zlekceważenie Boga (niewierzący mógłby powiedzieć o oddalaniu się od wartości) prowadzi do nieszczęść i zbrodni. Człowiek chce zakosztować boskości, chce „być jak Bóg”, zapominając o fakcie, że powierzchowna próba realizacji tego zamiaru (na przykład za pomocą techniki, biotechnologii itp.) niesie w konsekwencji śmierć i spustoszenie. Nie trzeba być bardzo wnikliwym czy dokładnym, aby to stwierdzić. Do „boskości” nie prowadzi żadna droga na skróty, a „wąska ścieżka” pokornego maksymalizmu.

Jak określić podejście panujące w racjonalizmie XX wieku? Jest to redukcjonizm. Redukcjonizm może mieć uzasadnienie metodologiczne, ale nie wydaje się, aby miał je również na płaszczyźnie ontologicznej, a nawet epistemologicznej. Zalecana ostrożność, sceptycyzm, wycieniowanie pewnych ujęć, są jak najbardziej potrzebne. Jeśli jednak stają się głównymi zasadami filozofowania, mogą prowadzić do zaprzeczenia samej filozofii. Redukcjonizm jest oczywiście metodologicznie zasadny w naukach szczegółowych. Stając się jednak jedyną obowiązującą prawdą, przekształca się w ideologię będącą narzędziem technokratów do przedsięwzięć będących powtórzeniem archetypu wieży Babel. Każdy redukcjonizm zbiera prędkiej czy później owoce swojego błędu<sup>96</sup>. Coraz większa liczba uczonych zdaje sobie sprawę z błędu redukcjonizmu. Redukcjonizm dominuje w nauce od około 400 lat. Jego głównymi (i chyba mimowolnymi) sprawcami byli tacy myśliciele jak Kartezjusz, I. Newton czy I. Kant. Filozofia nie zapomina, że błędy mogły pojawić się dzięki niej samej. Na przykład w obliczu narastającego sceptycyzmu doszło do wyolbrzymienia znaczenia liczby (również w sensie przeliczania wszystkiego na pieniądze). Ilość jest jednym z aspektów rzeczywistości, ale nie jedynym<sup>97</sup>. Przykładowo – statystyczny charakter wielu problemów społecznych nie oznacza, że statystyka wszystkie te problemy nam wyjaśnia. Rzeczywistość uchwycona liczbą i tak nam się nieustannie wymyka.

Jan Paweł II głosi, że mamy dziś do czynienia z powszechną nieufnością wobec twierdzeń o charakterze ogólnym i absolutnym (56). Uważano bowiem, że absolutyzm filozoficzny prowadzi do jednostronności, do fundamentalizmu, do zafałszowania rzeczywistości. Czy jednak pluralizm ontologiczny nie jest również jakąś formą zafałszowania? Prowadziło to do udawanej skromności, za którą niejedno-

<sup>96</sup> M. Tempczyk, *Teoria chaosu a filozofia*, Warszawa 1998, s. 198 nn.

<sup>97</sup> Por. np. G. Chaitin, *Granice matematyki*, [w:] „Świat Nauki”, nr 4 (176) 2006, s. 39–45.

krotnie kryła się jakaś forma pychy mająca uzasadnić bierność i bezradność. Filozofia oddawała pole naukom szczegółowym, sama je naśladowując i imitując w ich procedurach i metodologiach.

Zachłyśnięcie się spektakularnymi wynikami nauki doprowadziło do zapomnienia czy wręcz gremialnego ośmieszenia wielu prawd filozoficznych (nie mówiąc już o religijnych). Nie zawsze dokonywało się to wprost (może z wyjątkiem neopozytywizmu i pragmatyzmu), jednak w konsekwencji zredukowano również filozofię, z której dziś pozostały tylko ruiny. Myśliciele rozpoczęli redukcjonowanie filozofii i jej parcelację a także – co najwyraźniej daje o sobie znać u Kanta – rezygnowali z metafizyki. Podejście redukcjonistyczne opiera się na założeniu, że lepiej poznamy rzeczywistość, jeśli rozłożymy ją na części składowe. Dochodziła do tego natura ludzkiego poznania, jego aspektowość oraz tendencja ludzkiego umysłu do kategoryzacji i systematyzacji wiedzy w określonych dziedzinach, co już miało miejsce w filozofii, która tworzyła systemy. Od wieku XIX systemy zostały zastąpione przez poszczególne nauki. W pewnym sensie takie postępowanie było koniecznością ze względu na narastającą lawinowo ilość specjalistycznej wiedzy. Tak doszło do powstania pragmatyzmu i wykształcenia się „rozumu instrumentalnego”, rozumie racjonalno-linearnego, logicznego, kierującego działaniami woli ku celom doraźnym i korzyściom. Papież pisze: „Jeśli środki techniczne nie zostaną podporządkowane jakiemuś celowi, który wychodzi poza logikę czystego utilitaryzmu, rychło mogą ujawnić swój charakter antyludzki a nawet przekształcić się w potencjalne narzędzia zniszczenia rodzaju ludzkiego” (81). Dodajmy, że rozum instrumentalny stał się podstawą działania w świecie, w którym wszystko można kupić i sprzedać. Oczywiście w takim świecie prawda i miłość muszą zostać zepchnięte na margines. *Prawda jest sterem rozumu, a miłość jest jego żaglem*. Wiatrem natomiast jest sama rzeczywistość. Celem zaś jest port o nazwie zbawienie, które określa się dzisiaj (w sposób zredukowany) mianem sukcesu, powodzenia czy szczęścia.

Redukcjonizm naukowy dotyczył może przede wszystkim spłaszczenia człowieka przez złudny obiektywizm, niewątpliwie przydatny jako metoda, ale zgubny jako światopogląd. Płaski obiektywizm możliwy jest niemal wyłącznie w sferze zewnętrznej, behawioralnej. Jeszcze bardziej zgubne dla rozumu było zagubienie wiary. *Wiara wyznacza kurs rozumowi, jest jego busolą*.

W filozofii nastąpił również kult faktów, z którymi się ponoć nie dyskutuje, z drugiej natomiast strony wielu ludzi ucieka w subiektywizm, który filozofia może sugerować w subiektywistycznych teoriach poznania i w aksjologicznych teoriach ubóstwienia człowieka teraz lub w przyszłości. Pozbawiony kierunku rozum dryfuje na mieliznę. Podobnie wiara wcale nie jest lepsza u kogoś, kto wyparł się rozumu; prostota wiary nie polega na głupocie i naiwności. Wiara pozbawiona rozumu przeradza się w fideizm i zabobon. „Złudne jest mniemanie – pisze Papież – że wiara może silnie oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu.

Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu” (48).

Niektóre partie tekstu encykliki przypominają analizy z książki kard. Wojtyły *Osoba i czyn*, chociaż napisane są językiem bardziej przystępnym<sup>98</sup>. Prawda ma charakter głęboko moralny a człowiek ma obowiązek jej poszukiwać (25). Przestając poszukiwać prawdy, absorbuje jakąkolwiek treść swego istnienia, szczególnie tę, która przynosi bezpośrednie korzyści. Człowiek jednak porusza się w sferze wartości, jest istotą aksjologiczną. Zagadnienie to rozpracowywał m.in. M. Scheler, któremu kard. Wojtyła poświęcił jedną ze swoich prac<sup>99</sup>. Wątek aksjologiczny jest tu niezmiernie ważny, z uwagi na konieczność odnajdywania wartości prawdziwych, a nie pozornych. Człowiek musi zbadać „kruszec”, z jakiego zbudowane są wartości, które wyznaje i którymi żyje, i ocenić, na ile rzeczywiście są one „warte” tego, aby nimi żyć.

W tym kontekście Papież wypowiada tezę, która nie podoba się wielu „horyzontalistom”. Człowiek może i musi odnaleźć dla siebie prawdę ostateczną, prawdę absolutną. Na wszystkich ludzkich drogach, niekoniecznie ściśle filozoficznych, poszukiwana jest prawda absolutna. Dążenie to jest zakorzenione w ludzkim sercu. Można by jednak postawić pytanie, czy istnieniu pragnienia musi odpowiadać rzeczywistość. Skąd jednak wzięła się rzeczywistość pragnienia, skąd zrodziła się taka myśl? Nie przypadkiem Jan Paweł II cytuje św. Anzelma (42), ale to jeszcze wszystkiego nie wyjaśnia. Pada tu słowo „serce”, w którym jakby jest „zapisana” nieskończoność. O „sercu” wnikliwie pisał D. v. Hildebrand. Człowiek więc to „coś” znacznie więcej niż rozum. Człowiek „mieści” się w duchu, który „zawiera” wszystko to, co znamy i jeszcze więcej. Duch ludzki wskazuje ludziom drogę ku absolutowi. Na samym początku Jan Paweł II twierdzi, że to sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie prawdy. Jeśli tak jest, to zapomnienie tej drogi jest redukcjonizmem. Na zapomnienie wskazywał w nieco innym kontekście Martin Heidegger.

„Horyzontalizm” antyabsolutystyczny jest redukcjonizmem z bardzo dalekimi konsekwencjami. Przede wszystkim człowiek staje przed celami wyłącznie tymczasowymi, jego egzystencja kończy się na służbie społeczeństwu, któremu spłaca on swój dług. Najwyższy rodzaj służby to służba społeczna. W takiej interpretacji pytania egzystencjalne są pozbawione głębszego sensu. Człowiek nie powinien pytań takich zadawać. Przekracza on, według tego rodzaju myślenia, swoje kompetencje jako człowiek. Co w takim razie z takimi pytaniami zrobić? „Postnowoczesne” myślenie chce wykazać, że nie ma co zawracać sobie głowy i życia tego rodzaju pytaniami. Filozofia leżąca u niektórych podstaw tego rodzaju postawy

<sup>98</sup> Kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt.

<sup>99</sup> Tenże, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959.

jest nawoływaniem do radowania się życiem. Wygląda ona na myślenie niewinne, jednak można poważnie zastanawiać się nad człowieczeństwem tych, którzy cieszą się życiem kosztem innych. Jest to podejście, które można określić jako „cywilizacja przetrwania”, której aktywność wynika u niektórych z lęku oraz z braku wyższych celów. Płytkość i prymitywizm stają się wartościami, które mogą się bezkarnie panoszyć. Tymczasem człowiek jest istotą, której nie wystarcza samo przetrwanie. Nie ma tu nad czym dyskutować, tak jest to ewidentne. Często zależy mu na tym, żeby mieć komu zaufać, aby odnaleźć swój sens życia w ufności, która jest prostym byciem z innym. Jak byłaby możliwa współpraca, jeśli zabrakłoby zaufania? Zaufanie pojawia się też u niektórych tam, gdzie zaczyna się wąska ścieżka mądrości i odkrywania prawdy niedostępnej człowiekowi uwikłanemu w beznamiętność codzienności. Nie da się znaleźć sensu życia w sposób horyzontalny, ponieważ sens ten z konieczności jest zakorzeniony w prawdzie. Bardzo wnikliwie pisze na ten temat Karol Tarnowski<sup>100</sup>. Tarnowski mówi o konieczności metafizycznego projektu egzystencji, który jest rodzajem teoretycznej intuicji. „Metafizykę” rozumie tu jako zdolność do transcendowania, czasami wręcz bolesną i tragiczną, jeśli podmiot nie umie nikomu zaufać; jest to określona wizja i życiowa decyzja do podjęcia<sup>101</sup>.

W przypadku tego, co fundamentalne, trzeba dokonać aktu zaufania. Człowiek, jak pisze Ojciec Święty, poszukuje nie tylko prawdy, ale także osoby, „której mógłby zawierzyć” (34). Czy poszukiwanie Boga jest „nienaturalną” potrzebą człowieka? W sytuacji „braku” Boga człowiek popada w egzystencjalną sprzeczność z samym sobą – dążąc (świadomie czy nie) do nieskończoności, będzie się „wyczerpywał” w skończoności swego działania i myślenia. Nieskończoność jest wręcz „zapisana” w jego sercu jako imperatyw. Człowiek wpisany jest także w wertykalizm własnej nieskończoności. Te dwa porządki nie tylko nie pozostają z sobą w sprzeczności, ale uzupełniają się, a nawet wspierają. Jest rzeczą niezwykłą, że Papież powołuje się w tym kontekście na Galileusza. Bóg wspomagał tego uczonego w jego intuicjach, „działając w głębi jego umysłu” (przyp. 29). Słowa te świadczą o tym, że Jan Paweł II nie zgadza się z wieloma hierarchami Kościoła, którzy uważali, że poznanie ludzkie może przeczyć Bogu. Żadna prawda, jaką człowiek odkrywa, jeśli rzeczywiście jest prawdą, nie może się kłócić z prawdą objawioną.

Ostre rozgraniczenie między wiarą a rozumem okazuje się nie tylko nietwórcze, ale wręcz nieprawdziwe. Dokonane z powodów metodologicznych może okazać się katastrofalne, jeśli zostanie przełożone na działanie i praktykę codzienną. Można by przypuszczać, że rozgraniczenie to jest w pewien sposób sztuczne. Wiara i ro-

---

<sup>100</sup> K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005, s. 120 nn.

<sup>101</sup> Tamże, s. 127.

zum okazują się wzajemnie współpracować i wspierać. Rozum opiera wiele swoich działań na wierze, a wiara z kolei jest także aktywnością intelektualną (43)<sup>102</sup>.

Wiara i rozum mogą współistnieć w wielkiej harmonii. Autorem tego podejścia jest św. Tomasz z Akwinu, któremu Jan Paweł II poświęca stosunkowo mało miejsca, podkreślając jednak jego ponadczasowość i geniusz. Geniusz ten pozwolił chrześcijaństwu dostrzec jasno jedność wiary i rozumu, które nie mogą sobie wzajemnie przeczyć, szczególnie wtedy, gdy nie przekraczają swoich kompetencji. Trzeba było wielu setek lat, aby zrozumieć, że rozum nie zagraża wierze. Przede wszystkim Akwinata posiadał w najwyższym stopniu cechę wcale nie tak często spotykaną wśród filozofów, a mianowicie intelektualną uczciwość. Trzeba powiedzieć jasno, że niewielu na tę uczciwość się zdobyło. W tym kontekście warto może zacytować zdanie Papieża, który, doceniając wielkość Doktora Anielskiego, kilka stron dalej wyraża stanowisko Kościoła na temat filozofii: „Kościół nie głosi żadnej

---

<sup>102</sup> Daje się tu zauważyć pewna niekonsekwencja. Otóż początkowa metafora skrzydeł, gdzie wiara i rozum są sobie równe (nie może jedno skrzydło znajdować się wyżej, obydwa skrzydła muszą z sobą współpracować). Tymczasem w punkcie 53. encykliki czytamy: Chociaż jednak wiara jest ponad rozumem, nigdy nie może zaistnieć prawdziwa rozbieżność między wiarą a rozumem. Teza ta wyraża przekonanie o wyższości wiary, szczególnie w tym sensie, że kiedy rozum napotyka granice i doprowadza myśl ludzką do sceptycyzmu, a nawet zwątpienia, z pomocą przychodzi wiara, której perspektywy przerastają najśmielsze możliwości rozumu. Chodzi o to, co zostało wyrażone jeszcze na początku encykliki, że rozum nie jest w sposób ostateczny odpowiedzieć człowiekowi na dręczące go pytania. Krótkość ludzkiego życia, konieczność pracy, nieustanne zaaferowanie zewnętrzną działalnością itp. są przeszkodami w skupieniu się nad problemami, które dręczą bardziej, kiedy umiera ktoś bliski, kiedy człowiek zostaje pozbawiony oczekiwanych korzyści, kiedy przyjdzie cierpienie czy choroba. Wtedy jednak nie zawsze jest możliwość roztrząsania owych pytań w sposób racjonalny. Pozostaje więc jeszcze wiara jako powierzenie swoich problemów sile wyższej, Opatrzności. W tym sensie wiara jest ponad rozumem. Rozum oczywiście potrafi wiele, ale możliwości jego są skończone, tak jak i sam człowiek. Stąd rozum doprowadza do bolesnej granicy, poza którą pojawia się Tajemnica. Człowiekowi, który głęboko wierzy (znowu – wiara!) w możliwości poznawcze rozumu, który przełamie wszelkie trudności, nieustannie zaczyna objawiać się przestrzeń tajemnicy. Można oczywiście pochlebiać sobie, że wyjaśnienie wszystkich problemów to tylko kwestia czasu i narzędzi poznawczych, ale przez takie stanowisko również przebija ogromna wiara w możliwości poznawcze rozumu. Tak czy inaczej, człowiek nie może całkowicie odsunąć się od wiary, podobnie jak od nadziei czy miłości. Można nawet pokusić się o hipotezę, iż w okresach kryzysu w dziedzinach, w których dominuje rozum, sięgamy do wiary, a w okresach spektakularnych osiągnięć rozumu zapomina się o wierze i odwrotnie, w okresach klęsk rozumu nasila się fideizm. Być może chodzi o to, że wszelkie rozbieżności między wiarą a rozumem są pozorne, jeśli przyjmiemy, iż prawda jest jedna, a wspomniane rozbieżności wynikają z różnic akcydentalnych, wywiedzionych z określonych metodologii. Mechanizm fundamentalistyczny dotyka zarówno osamotnioną, fideistyczną wiarę, jak i autonomiczny (pozornie) rozum, czego dowodzi cała niemal historia. Rozum nie powinien obawiać się prawdy, nawet jeśli przekracza ona granice jego pojmowania. Podobnie wiara nie może obawiać się rozumu, ponieważ wtedy błądzi. Rozum wszak również jest dziełem Boga! Odpowiedzią na odwagę wiary musi być odwaga rozumu (48). Można to również rozumieć historycznie, kiedy w pewnych epokach dominowała wiara, a w innych rozum oraz silna w niego wiara. Także w indywidualnej osobie.

własnej filozofii ani nie opowiada się oficjalnie po stronie jakiegoś wybranego kierunku filozoficznego, odrzucając inne” (49). Kościół więc z jednej strony plasuje się ponad wszelkimi filozoficznymi kierunkami, które mają różnorodne historyczne postacie, z drugiej – nie odrzuca żadnego kierunku, ponieważ w każdym zawarte jest jakieś ziarno prawdy (chyba że chodzi o nurt, który powstał ze złej woli – ale i tak również, choćby przez zaprzeczenie, ukazane zostaje coś, co może być na przykład prawdą o człowieku zagubionym, który ginie bez prawdy albo miotany jest niezdrową ambicją wyróżnienia się lub oryginalności.

Oczywiście pewne konkretne kierunki nie mogą być przez Kościół uznane, mimo że mają być uważnie studiowane. Chodzi tu o kierunki ateistyczne, materialistyczne, pozytywistyczne, fideizm, radykalny tradycjonalizm, racjonalizm i ontologizm; wszystkie te poglądy wymierzone są wprost przeciwko wierze katolickiej; podobnie potraktowane są fenomenalizm, agnostycyzm, immanentyzm, filozofia marksistowska i ateistyczny komunizm, ewolucjonizm, egzystencjalizm i historyzm (54, 87). W późniejszych partiach dokumentu krytyce poddawany jest eklektyzm (87) oraz scjentyzm (88), który popełnia wiele redukcjonistycznych błędów. Jeśli chodzi o egzystencjalizm, Jan Paweł II ma zapewne na myśli nurt ateistyczny tej filozofii reprezentowany przez J. P. Sartre’a.

Mimo docenienia wielkiej wartości historii, koncepcja prawdy płynąca z encykliki jest ponadhistoryczna. Prawda jest jedna i absolutna, a człowiek może wejść na drogę jej odnajdywania. Trzeba powiedzieć, że wiele z wyżej wspomnianych kierunków znamionuje współczesny czas, czas kryzysu i przełomu równocześnie. Mimo tej krytyki postawa następcy Piotra wobec filozofii nie jest sztywne i dogmatyczna. Jak pisze w numerze 72., „Fakt, że misja ewangelizacyjna napotkała najpierw na swej drodze filozofię grecką, nie oznacza bynajmniej, iż należy odrzucić wszelkie kontakty z innymi szkołami myślenia”. Nawet więcej, Ojciec Święty zachęca do studiowania filozofii narodów Dalekiego Wschodu, w szczególności Indii. Papież znany jest jako wielki orędownik dialogu międzyreligijnego. W encyklice *Fides et ratio* Ojciec Święty wskazuje na konieczność zapoznawania się z filozofią indyjską, aby wzbogacać nią myśl chrześcijańską, oczywiście w tych elementach, które pozostają zgodne. Zgodność ta wypływa z „uniwersalizmu ludzkiego ducha”. Tak może powiedzieć tylko ktoś, kto jest przekonany o uniwersalności i ponadczasowości przesłania chrześcijańskiego. Wiara w rozum wyrażona przez Papieża jest równocześnie wiarą w uniwersalizm ludzkiego ducha poszukującego prawdy. Kultury wschodnie są jeszcze słabo znane i traktowane przez wielu jako zagrożenie dla chrześcijaństwa. Oczywiście Kościół ma na myśli także inkulturację Ewangelii, co na tamtych terenie jest wyjątkowo trudne. Próby poszukiwania wspólnych aspektów Wschodu i Zachodu są dzisiaj podejmowane coraz częściej, niekiedy jednak idą za daleko. Tak np. jest z benedyktynem Bede Griffithsem. Próbuje on odnaleźć punkty wspólne między nauką chrześcijańską a nauką hinduistyczną. Opiera się na koncepcji „filozofii wieczystej” i poszukiwaniu religii uniwersalnej, która stałaby ponad

religiami. Tego Kościół zaakceptować nie może<sup>103</sup>. Nie ulega jednak wątpliwości, że koncepcje tego autora są warte uwagi, ponieważ jest on kimś, kto dobrze poznał wiele nauk Wschodu i szuka wspólnych aspektów z Zachodem, a nawet ich „zaślubin”<sup>104</sup>. Już we wstępie do swej książki autor pisze o konieczności dostosowania kościoła do mentalności hinduskiej. Zawiera tam niemal to samo, co Papież w encyklice: „Musimy tę semicką tradycję wraz z jej wszystkimi niepowtarzalnymi wartościami ujrzeć w świetle tradycji Wschodu i dowiedzieć się, czego mogą nas nauczyć hinduizm, buddyzm, taoizm i konfucjanizm”<sup>105</sup>. Griffiths poszukuje wspomnianych zaślubin na płaszczyźnie pierwiastka męskiego i żeńskiego, rozumu i intuicji. Pokazuje wnikliwie katastrofalne skutki zachodniej jednostronności, w której przeważał umysł racjonalny. Wydaje się, że Ojcu Świętemu chodzi niemal o to samo, kiedy mówi o wspomaganiu się wiary i rozumu, i o wyższości pierwiastka wiary. Griffiths z kolei mówi o wyższości pierwiastka intuicyjnego, żeńskiego, prawej półkuli. Co prawda pojęcie intuicji i pojęcie wiary nie nakładają się u Jana Pawła II, ale analogia istnieje. Wiara dla Ojca Świętego nie jest aktem ślepo intuicyjnym, jest aktem głęboko intelektualnym, chociaż nie tylko. Kiedy zwrócimy uwagę na częstotliwość używania przez Papieża słowa *intuicja*, możemy być pewni, że bardzo ceni On sobie tę władzę naszego ducha (4, 8, 16, 29, 34 (przyp. 29), 43–44, 61). Piotr naszych czasów jest świadom wartości rozumu (który tak został dzisiaj sponiewierany przez wąski praktycyzm, hedonizm i inne ideologie), a także wartości intuicji w procesie dochodzenia do prawdy. Nie utożsamia jednak na pewno wiary wyłącznie z intuicją, chociaż postrzega jej duże znaczenie. W zakresie krytyki zachodniego rozumu „industrialnego” Papież i Griffiths są zgodni.

Najbardziej „filozoficzną” ewangelią jest ewangelia wg św. Jana. Można powiedzieć, że jest to jeden z pierwszych przykładów tego, jak można wykorzystać filozofię do celów teologicznych i równocześnie jak można zbliżyć religię do filozofii. Właśnie ewangelia Jana jest chyba najpotężniejszym dowodem opatrnościowego złączenia Objawienia z filozofią grecką. Między innymi dlatego Kościół nie może zrezygnować z pojęć, które przyniosła z sobą kultura helleńska. Kultura judaistyczna i grecka zaczęły integrować się już znacznie wcześniej niż w czasach Nowego Testamentu. Papież sięga do ksiąg mądrościowych, które opisują m.in. cechy prawdziwego mędrca. Sam Jezus nie wypowiedział się w ewangeljach na temat ludzkiej wiedzy zwanej filozofią, chociaż musiał o niej słyszeć. Wypomina tylko uczniom ich nierozumność, a nawet głupotę, którą go irytują, nie umiając rozpoznać działania Bożego. Mimo że wprost nie mówi nic o filozofii i jej relacji do wiary (o której mó-

---

<sup>103</sup> Koncepcja Griffithsa najpełniej została przez niego zaprezentowana w książce *W poszukiwaniu najwyższej świadomości. Zachodnia nauka i wschodni mistycyzm ku wizji nowej rzeczywistości*, tłum. K. Chudziński, Bydgoszcz 1995.

<sup>104</sup> B. Griffiths, *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*, tłum. G. Jasiński, Poznań 1996.

<sup>105</sup> Tamże, s. 9.



wi stosunkowo dużo), jest nazwany przez Ojca św. Objawieniem Mądrości Bożej. Inne pytanie, które tutaj powstaje, to czy ludzie umieją uczyć się od tej Bożej Mądrości, czy jej nie spłaszczają, dopasowując do własnych zapotrzebowań. „Mądrość usprawiedliwiona jest przez swe czyny” (Mt 18, 11–19) – mówi Jezus, odnosząc te słowa do siebie. Jeśli ktoś działa z ducha mądrości i prawdy, jest usprawiedliwiony. Żyjąc w epoce alienacji, w epoce zacierania prawdy i ducha wąskiego praktycyzmu, musimy umieć pochylić się nad Mądrością, inaczej czeka nas popadnięcie w którąś z form redukcjonizmu.

Dlaczego ludzie uciekają od Chrystusa? Może dlatego, że są zarozumiali (to znaczy – żyją iluzjami), odnajdują inne, bardziej efektywne autorytety. Chrystus rozmywa się w płaszczyźnie codzienności, życiowego utrudzenia. Ponadto, trzeba sobie jasno powiedzieć: niewielu tak naprawdę lubi stawianie wymagań – Jezus zaś stawia wymagania, i to wielkie. „Jakże wąska jest ścieżka i jak niewielu jest tych, którzy ją znajdują”! Tak właśnie nawołuje. Niewielu decyduje się na krok w przepaść, jakim jest wiara. Jako intelektualnie przyzwolenie wiara jest nawet wygodna. Może dać poczucie bezpieczeństwa. Jednak posiada ona jeszcze inny wymiar, wymiar bezgranicznej ufności dziecka. Wtedy może stać się ryzykiem, przede wszystkim ryzykiem „utrąty ja” w myśl Pawłowego okrzyku: „Żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus”. Takie wejście w Chrystusa, utożsamienie się z nim, może kosztować wszystko to, do czego człowiek się przywiązał. O tym powierzeniu się Chrystusowi słyszeliśmy w pierwszej encyklice Jana Pawła II.

Filozofia musi więc dbać o wymiar mądrościowy, następnie o wymiar metafizyczny, w kontekście którego konieczne jest stawianie pytań o najwyższej wadze dla człowieka. Człowiek, będąc z natury filozofem, nie może popaść w zwątpienie i zarzucić poszukiwania prawdy (tak jak nie może żyć bez miłości), piękna i dobra. Jednak poszukując odpowiedzi na pytania egzystencjalne, które mają wymiar metafizyczny, nieuchronnie natrafiamy na barierę. Wobec pewnych *sytuacji granicznych* (Jaspers)<sup>106</sup> jesteśmy bezradni. Wspomniany wcześniej metafizyczny projekt egzystencji zaproponowany przez Karola Tarnowskiego odnosi się jak najbardziej do poszukiwania i odkrywania sensu życia, które z zasady jest doświadczeniem granicznym. Człowiek poszukuje sensu życia, nadając mu sens usprawiedliwiający<sup>107</sup>.

Filozofia staje bezsilna wobec cierpienia, śmierci, miłości, nieszczęścia itp. Z pomocą ludzkiemu rozumowi przychodzi tutaj wiara, a ściślej sam Jezus Chrystus. On wskazuje odpowiedzi na wszelkie pytania egzystencjalne, które znajdują się tylko w Bogu. Jezus rozwiązuje tajemnicę ludzkiej egzystencji, będąc sam objawieniem Bożej Mądrości. Odpowiedzi znajdują się w egzystencjalnym zaangażowaniu w żywą tajemnicę Jezusa Chrystusa.

<sup>106</sup> K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, tłum. A. Staniewska, [w:] R. Rudziński (red.), *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 186–242.

<sup>107</sup> K. Tarnowski, *Usłyszeć...*, dz. cyt., s. 127.

„Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy” (1). Pierwsze zdanie encykliki *Fides et ratio* jakże jest piękne i twórcze poznawczo. Człowiek posiada ducha, który może wznieść się ku prawdzie na skrzydle rozumu i skrzydle wiary. Duch ludzki jest większy niż rozum, nie wystarcza mu tylko wiara. I oto otrzymujemy opis, który dotyka jednej z największych tajemnic człowieka. Jak można osiągnąć prawdy? Czy skazani jesteśmy na wieczne błędzenie lub wiedzę wyłącznie naukową, która nie zaspokaja naszych potrzeb? Jakże często nagromadzona wiedza okazuje się pusta, jałowa i niszczyielska. Jakaż gorzka ironia tkwi w bombie atomowej, której użycie było skutkiem poszukiwań Einsteina i wielu innych wybitnych umysłów. Nauka, duma cywilizacji, okazuje się przynosić zniszczenie. Czy to znaczy, że nauka jest zła? Możliwe, że nie. Wydaje się tylko, że nauka o czymś zapomniała. A wiara? Ile razy źle pojęta wiara stawała się źródłem fanatyzmu, cierpień, a nawet śmierci? Wiele przykładów można by przytaczać, ale zrobią to inni. Tak więc i nauka, i wiara błędziły nie raz. Możliwe, że działo się tak, iż lekcewały jedna drugą. Te dwie dziedziny ludzkiej kultury nie potrafiły znaleźć wspólnego języka. Teraz zaś będzie bardzo trudno ten język wypracować.

Wydaje się w każdym razie, że jeśli chodzi o postawę religii, to ta „znalazła się” w dzisiejszych czasach, sam zaś Jan Paweł II organizował w Castel Gandolfo zjazd uczonych rozmaitych proveniencji, bynajmniej nie tylko samych wierzących. Inaczej mówiąc, religia nie obawia się nauki, natomiast nauka nie przypisuje religii statusu równorzędnego partnera, uważając ją za gorszą i nieznaną się na rzeczy. I tak – zamiast współpracować z wiarą i religią, spycha ją w kąt własnych problemów, sama ogłaszając się jedynym i ostatecznym kryterium prawdy. Jest to ten sam błąd, który popełniała kiedyś religia.

Filozofia, zapatrzona w naukę, poszła za tą, którą sama stworzyła. Więcej, nabiwała się nawet wobec niej kompleksów. Zgubiła swoją prawdę, zatraciła własne powołanie. Próby, które miały miejsce chociażby w XX wieku, są niezbyt imponujące. Nikt nie zaryzykował tworzenia filozofii całościowej, która sprostałaby wymaganiom tego stulecia. Był to wiek filozofii przyczynkarskiej, filozofii jako dziedziny specjalistycznej, często wąskospecjalistycznej. Filozofia nie dostrzegła swojej szansy jako koordynatorki, negocjatorki, współpracowniczki teologii i nauk przyrodniczych czy humanistycznych. Nie bardzo wiedziano, według jakich zasad podejmować na nowo próby systemowe, całościowe. Liczba dzieł filozoficznych, które powstały w XX stuleciu jest imponująca. Nie znaczy to jednak, że filozofia stanęła na wysokości zadania, a może jedynie tyle, że większa grupa osób może ją zapisywać i udostępniać innym. Ilu filozofów jednak tak naprawdę zmierzyło się z najważniejszymi pytaniami filozofii? A jednak filozofia, podobnie jak literatura, zachowała swoją moc, aby odrodzić się z własnych popiołów. Filozofia ma naturę feniksa, ponieważ (jak poezja i religia) przynależy do natury człowieka, wypływa z głębi jego istoty.

Jan Paweł II chce nam to właśnie uświadomić. Filozofia będzie żywa dopóty, dopóki żywy będzie człowiek. Papież wielokrotnie podkreśla, że zwątpienie w ro-

zum i w jego możliwości jest nieuzasadnione. Kryzys rozumu (a z drugiej strony przesadne, skrajne jego ubóstwianie, które też stanowi przejaw kryzysu) jest uzasadniony tylko wtedy, gdy chce on polegać wyłącznie na samym sobie. W rzeczywistości każda wizja zredukowana prędzej czy później ujawni swoje braki. Filozofia zredukowana do „chłodnego” racjonalizmu rozpadła się. Jedni poszli w stronę ślepej wiary i filozofii religijnej, drudzy rozwijali ducha pozytywizmu i scjentyzmu. Obie strony zapomniały o czymś istotnym. Bogactwo człowieka i rzeczywistości jest zbyt wielkie, aby mogło zostać ujęte w jednym tylko aspekcie.

Stąd encyklika Papieża jest ośmieleniem filozofii, która ma nie tylko stanowić twierdzą zbudowaną ze skomplikowanych pojęć, ale przede wszystkim ma być dziedziną żywą, która nie boi się konfrontacji z wiarą i ze współczesnym światem. Filozofia jest zdolna do stawiania wielkich pytań i udzielania wielkich odpowiedzi. Na jakiej drodze może to uczynić? Filozofowie powinni brać przykład m.in. ze św. Tomasza z Akwinu, którego cechowała odwaga w stawianiu wielkich problemów filozoficznych, a także odwaga sięgania do filozofii pogańskiej; znaczy to, że Akwinata umiał docenić wielkość filozofii powstałej poza chrześcijaństwem. Oczywiście naraził się w ten sposób, ale później filozofia ta została przyjęta jako wzorcowa. Jan Paweł II bynajmniej nie stwierdza, że po św. Tomaszu nie pozostało już nic do zrobienia, nawet jeśli zachwała rozwój tomizmu i neotomizmu. Współczesność stawia przed nami nowe wyzwania, a odwieczne pytania uniwersalne muszą być podejmowane na nowo. Nie można zbagatelizować wielkich wyzwań współczesności. Współczesny człowiek wręcz oczekuje na myśl filozoficzną, która zaspokoi jego głód sensu. Nie znaczy to, że Tomasz czy Arystoteles przestali być aktualni. Jednak ich pytania trzeba zadać sobie na nowo, z uwzględnieniem wiary. Wielkość chrześcijaństwa pozwala mu na taką właśnie otwartość i gotowość czerpania wszystkiego, co sensowne i zdrowe z każdej myśli. Dlatego żadna filozofia nie jest niebezpieczna dla chrześcijaństwa. Chrześcijanie nie boją się żadnej filozofii. Więcej, potrafią czerpać z filozofii sobie obcych pozytywne inspiracje. Filozofia arystotelizmu była chrześcijaństwu obca. Filozofia egzystencjalizmu, zwłaszcza w wydaniu ateistycznym, także. A jednak i jedna, i druga zostały owocnie wykorzystane w filozofii chrześcijańskiej oraz w teologii. Wiara więc nie boi się rozumu, nawet chorego. Choroba umysłu, manifestująca się przez filozofię zredukowaną, może zostać wyleczona wiarą, która pozwoli ujawnić błąd. *Filozofia powinna być uprawiana na kłęczkach*. Ta myśl chyba dość dobrze oddaje dążenie Papieża, aby „miłośnik mądrości” łączył w swoich działaniach pokorę z odwagą podejmowania podstawowych zagadnień filozofii. Dlaczego filozofia pozwoliła zapędzić się w kozi róg nauki, w której rządzą się fizycy, biolodzy i inni? Może nie tylko dlatego, że zgubiła własne powołanie, ale nie potrafiła wypracować stosownych narzędzi, zaskoczona współczesnością. Nic dziwnego, że metody zaproponowane przez nielicznych (szczególnie te, które nie zawierały ukrytego lub jawnego założenia redukcjonizmu), takie jak metoda fenomenologiczna, zyskały sobie tak wielkie uznanie i stosowane są przez wielu, a nawet przez większość, jak w przypadku wspomnianej metody Husserla.

## 4. Potrzeba filozofii i prawdy

Wśród wielu ludzi Kościoła encyklika o filozofii nie wzbudza takiego entuzjazmu, aby się nad nią dłużej zatrzymywać. Również często wśród tych, którzy zawodowo zajmują się filozofią. Jednak dla takich, którzy są miłośnikami mądrości i starają się być miłośnikami Chrystusa, encyklika ma znaczenie pierwszorzędne. Dlatego też nie wystarczy poświęcić jej kilka sesji naukowych, które bardzo wybiórczo muszą potraktować ten dokument. Potrzebne są osobne opracowania oparte o tekst papieski. Tym bardziej nie można szybko zapominać o *Fides et ratio*, że jest ona szczególnym znakiem czasu w perspektywie wyniesienia na ołtarze kobiety filozof – Edyty Stein. Kanonizacja ta jest wielkim świadectwem wobec współczesnego świata, ponieważ stawia za wzór nie tylko człowieka świętego przez heroizm swojej wiary, ale także przez heroizm swego rozumu poszukującego prawdy. E. Stein umiała zjednoczyć jedno i drugie. Ponadto Papież czynem tym zaprzecza wszelkim plotkom i pomówieniom pod adresem Kościoła, jakoby był on antifeministyczny. Encyklika jest znakiem czasu również dlatego, że oto weszliśmy w trzecie tysiąclecie, przychodzi czas rekapitulacji lekcji, jaką było dwa tysiące lat chrześcijaństwa oraz dwa i pół tysiąca lat filozofii. Filozofia więc i chrześcijaństwo musiały się spotkać. I oto potrzebne jest pewne podsumowanie, które Ojciec Święty, jako filozof z powołania, ma prawo uczynić. Trzeba podkreślić, że kard. Karol Wojtyła nie był filozofem erudycyjnym, kompilatorem, ale myślicielem, którego stać było na twórcze koncepcje. Takim ujawnił nam się szczególnie w książce *Osoba i czyn*. Można wyrazić pewne ubolewanie, że przez powołanie wyższego rzędu filozofia polska poniosła dotkliwą stratę, częściowo złagodzoną m.in. dzięki encyklice.

Jan Paweł II był filozofem *par excellence*, papieżem, który pozostał filozofem, nie uciekając w filozoficzną wieżę z kości słoniowej, w teorie i pojęcia. Dlatego też genezę filozofii widział bardzo konkretnie. Człowiek jest z natury filozofem i ciągle chce poznawać, przede wszystkim samego siebie. Już pierwsze stronicie encykliki naświetlają nam niezwykle zagadnienie *egzystencjalnych pytań*, które towarzyszyły człowiekowi od zarania dziejów, w każdej kulturze. Jest charakterystyczne, że Ojciec Święty powołuje się w niej na dzieła i ludzi z różnorodnych kręgów kulturo-

wych, patrząc szczególnie w kierunku Dalekiego Wschodu. Do tego wątku jeszcze powrócimy.

Potrzeba filozofii wynika z potrzeby sensu, która jest silniejsza i głębsza niż potrzeba pożywienia czy akceptacji. Potrzeba sensu to inaczej głód prawdy, głód Boga. Kiedy Jan Paweł II mówi o potrzebie sensu, dotyka kwestii najgłębszej dla nas wszystkich. W tych poszukiwaniach wielką rolę odgrywa filozofia. Filozof to taki człowiek, który zaczyna zajmować się rzeczami niepotrzebnymi z punktu widzenia codziennej krzątania. Krzątania ta to jakże często *zapomnienie* o tym, co rzeczywiście istotne. Natomiast filozof kontempluje niczym artysta świat, nie w celu jego odтворzenia w swoim dziele czy głównie dla jego piękna, ale z powodu *zadziwienia*. Filozof nie ucieka od świata, ale nabiera do niego koniecznego dystansu, który jest wyrazem jego zaangażowania w problemy tego świata. Nieszczęśliwy filozof polski – Stanisław I. Witkiewicz, mówił o „dziwności istnienia” i było to niewątpliwie podobne doświadczenie do tego, o jakim mówi Papież. Filozof dziwi się sprawom dla innych oczywistym i szuka ich głębszego sensu. W pewnym momencie swego rozwoju ludzkość opanowała zdolność myślenia abstrakcyjnego, pozyskując tym samym umiejętność tworzenia systemów, które miały udzielać uniwersalnych odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne.

Pierwszym więc postulatem Papieża w programie filozoficznym jest obudzenie owego *zadziwienia*. Wydaje się, że leży ono również u podłoża wielu odkryć naukowych. Zadziwienie wymaga zatrzymania, odsunięcia się, dostrzeżenia pewnych oczywistości jako jedynych w swoim rodzaju; jest więc niezmiernie ważne, rodzi się także z odkrywania siebie i pielęgnacji poznanego.

Drugim postulatem jest pokora filozoficzna. Jak mówi poeta, „pokora jest nieskończona” (Eliot<sup>108</sup>). Pokora oznacza nieabsolutyzowanie jakiegoś jednego systemu i otwartość na inne oraz wierność prawdom fundamentalnym. Wydaje się, że filozofowie całego świata największe problemy mają właśnie z pokorą, a szczególnie z otwartością na odmiennosc. Pokora oznacza również prawość rozumu, a więc jego intelektualną uczciwość. Powiedzmy jasno, że o dogłębną uczciwość intelektualną jest bardzo trudno, ponieważ wymaga ona wielkiej bezstronności, odwagi, nieliczenia się ani z sobą, ani z innymi. Wielkość filozofa można mierzyć jego intelektualną uczciwością i otwartością na odmiennosc. Pokora filozoficzna łączy się powinna właśnie z odwagą sięgania tam, gdzie wzrok nie sięga, z filozofowaniem na kłęczkach. Jak pokazuje historia Zbawienia, ludzie od początku mieli kłopoty z pokorą, najpierw zrywając nadprzyrodzoną więź z Bogiem, później zazdroszcząc sobie wzajemnie, występując przeciwko sobie i budując więź, która miała sięgnąć „samego nieba”. Dzieje filozofii to podobna historia, często ujawniająca pychę filozofów zadufanych we własnym rozumie. Już Paweł Apostoł napisał, iż „wiedza nadyma”. Wielu pseudofilozofów jest erudytami, którzy przeczytali

<sup>108</sup> T. S. Eliot, *Poezje*, East Coker II, tłum. M. Sprusiński, Kraków 1978, s. 193.

ogromną ilość książek i popadli w pychę zadufanych, uważających, że wszystko wiedzą i to wiedzą najlepiej. Piszą oni kolejne erudycyjne książki i są przekonani, że stanowią kamienie milowe w historii myśli ludzkiej. Bycie erudyty to jeszcze nie wszystko, także bycie filozofem. Trzeba zostać mędrce. A jak stać się mędrce, kiedy nagradza się już tylko samą erudycję i łatwą żonglerkę pojęć? Filozof z nowymi propozycjami musi czekać do późnej starości, aby zostać wysłuchanym. Ilu jest mędrców pośród filozofów?

Obok postulatu zadziwienia i pokory pojawia się w encyklice trzeci postulat: filozofia mianowicie powinna i musi stawiać pytania zasadnicze, pytania egzystencjalne, pytania o „sens i fundament ludzkiego życia osobowego i społecznego” (5) i wierzyć, że na owe pytania można znaleźć ostateczne odpowiedzi.

Pojawia się teraz postulat czwarty, a mianowicie wiara w rozum. Filozofia musi wierzyć w rozum, w jego racjonalność i siłę. Zwątpienie w rozum związane jest ze zwątpieniem w prawdę. Trzeba zwrócić uwagę, że współczesne zwątpienie w rozum jest związane ze zwątpieniem w samego człowieka. Najpierw Europa (w sensie kulturowym, nie geograficznym) zwątpiła w Boga, co prorokował Nietzsche, a następnie – co było naturalną konsekwencją pierwszego zwątpienia – zwątpiła w człowieka. Nic zatem dziwnego, że współczesny filozof pisze *Spór o istnienie człowieka*<sup>109</sup>. Jest to jednak książka głęboko optymistyczna, ukazująca wspomniany związek wiary w Boga i wiary w człowieka.

Filozof nie powinien wątpić w możliwości poznawcze ludzkiego rozumu. Pojmowanie rozumu nie może być jednak redukcjonistyczne. Papież wskazuje szczególnie na dwa redukcjonizmy: jeden to technicyzm wyrastający z pragmatyzmu (47). Rozum ludzki nie jest tylko rozumem technicznym, a nauka jest bezsilna wobec pytań egzystencjalnych. „Ogromny wzrost potencjału technicznego ludzkości każe jej na nowo i z całą ostrością uświadomić sobie najwyższe wartości” (81). Dlaczego? – można by zapytać. Ponieważ zagrożony jest sam człowiek w jego człowieczeństwie, a wartości najwyższe zostały zmarginalizowane, odsunięte, przestały mieć znaczenie. Inne wartości, jak na przykład interes polityczny czy gospodarczy, zaczęły dominować w świecie; kategoria prawdy, rozumianej jako coś absolutnego, stała się anachroniczna.

Druga odmiana redukcjonizmu to relatywizm wynikający z przesadnego intelektualizmu (dochodzący do swego szczytu w postmodernizmie). Niekonsekwencja wszelkiego rodzaju relatywistów tkwi nie tylko w paradoksie samozaprzeczenia, ale także w wymiarze etycznym, kiedy to ci sami relatywiści deklarują się jako humaniści wyznający uniwersalne zasady moralne – dobro i zło. Nawet jeśli teoretycznie głoszą względność wszelkiej moralności, to praktycznie najczęściej jej przestrzegają, przy-

---

<sup>109</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.

najmniej w zakresie „nie zabijaj”. Konsekwencją totalnego relatywizmu jest antyhumanizm. Antyhumanizm oznacza odczłowieczenie.

Autentyczna wiara w rozum nie ma nic wspólnego z przekonaniem, że rozum ten wszystko potrafi. Stąd właśnie rozum musi znać swoją granicę, a jest nią wymiar Tajemnicy. Nawet niewierzący muszą zgodzić się z twierdzeniem, że żyjemy w perspektywie tajemnicy. Ewidentnym tego wyrazem jest na przykład pojęcie „osobliwości” stosowane do czarnych dziur w fizyce jako obiektów, do których nie stosują się – podobnie jak do sytuacji przed wielkim wybuchem – znane prawa fizyki. Pojęcie „osobliwość” niczego nie wyjaśnia, a wskazuje na granice pojmowalności, jakie ma ludzki rozum. Oczywiście owe granice są historycznie zmienne. Wbrew temu jednak, co mówią relatywiści, właśnie ta historyczność na drodze poszukiwań prawdy świadczy, że prawda jest jedna i ma charakter absolutny.

Encyklika głosi określoną koncepcję prawdy. Papież czyni to świadomie. Wydaje się, że również świadomie nie posługuje się – oprócz jednego zdania – modnym dziś terminem postmodernizm. Prawda w postmodernizmie to już nie tylko subiektywizacja, ale anihilacja. Nie ma prawdy. Nie ma żadnych zobowiązujących punktów widzenia<sup>110</sup>. Papież jednak nie chce występować przeciwko jednemu tylko kierunkowi filozoficznemu, ale odnosi się krytycznie do ducha relatywizmu w ogóle. Encyklika wyraża wiarę w prawdę absolutną, ponadhistoryczną i ponadsubiektywną. Píše Jan Paweł II: „Należy zwłaszcza pamiętać, że istnieje tylko jedna prawda, choć wyraża się ona w formach, które noszą znamię historii, a ponadto są wytworem ludzkiego umysłu zranionego i osłabionego przez grzech” (51). Nie ma więc filozofii absolutnej, ale jest absolutna prawda, do której rozum zmierza, do której się kieruje. Prawda jest jedna. Ludzki rozum może wejść na drogę prawdy, ale dojść do niej nie jest w stanie bez pomocy łaski. Niektórzy obawiają się, że istnienie jednej prawdy grozi totalitaryzmem, władzą absolutną, przez co ludzka indywidualność zostanie przyduszona – także w Kościele.

Pytanie, jakie można postawić w tym kontekście, to problem, czy wolność indywidualności rzeczywiście pozwala na rozwój, jeśli ta traci jakąkolwiek busolę i zaczyna dryfować po pustyniach spustoszonej Ziemi, niczym Żyd, Wieczny Tułacz, owładnięta szaleństwem własnej pychy i wewnętrznej pustki. Wydaje się, że problem konfrontacji indywidualności człowieka z jedną prawdą obiektywną był stawiany najczęściej zbyt subiektywnie. Drogi do prawdy są różne, ale ona zawsze jest jedna (38). Dlaczego tak mocno w dobie powszechnej specjalizacji i subiektywizmu prawd Jan Paweł II podkreśla jedność prawdy? Założeniem jest tutaj przekonanie, iż Bóg, Sprawca wszystkiego, stworzył również rozum człowieka, który nie tylko zdolny jest poznać prawdę, ale prawda odkryta przez rozum, nawet najbardziej szokująca dla zdrowego rozsądku, nie może być przeciwna Bogu, a w związku z tym

---

<sup>110</sup> H. Kiereś, *Postmodernizm*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin, TN KUL 1995, s. 263–273.

samej wierze. Obrona jedności prawdy wynika z głębokiej wiary w rozum jako dzieło samego Boga, a więc zdolne poznać prawdę samą, nie zaś tylko określone zjawiska (53)<sup>111</sup>.

Trzeba zauważyć, że odrzucanie koncepcji prawdy absolutnej wynika najczęściej z „głębokiej nieufności wobec rozumu” (55). Papież przestrzega przed skrajnościami w filozoficznych poszukiwaniach, które odrzuca jako fałszywe (głównie fideizm i skrajny racjonalizm). Ponadto filozofia współczesna, ogarnięta pasją antysystemowości, fragmentaryczności i relatywizmu czy scjentyzmu, zrezygnowała niemal zupełnie z „refleksji metafizycznej nad ostatecznymi pytaniami człowieka” (61), tymczasem „potrzeba filozofii o zasięgu prawdziwie metafizycznym” (83). Wynika to z przekonania, że odpowiedzi na fundamentalne pytania powinno się szukać poza horyzontem empirii czy eksperymentu, a nawet poza horyzontem zwykłej teorii. Poznanie ludzkie, jak i rzeczywistość w swym bogactwie – „wykraczają poza granice tego, co faktyczne i empiryczne” (83). Jan Paweł II zdecydowanie występuje przeciwko twierdzeniom filozofów o niemożliwości poznania metafizycznego. Wydaje się, że wielu współczesnych filozofów popełniło błąd tego rodzaju, iż wychodząc z fenomenologicznego faktu aspektowości ludzkiego poznania, wyciągnęli wniosek dotyczący natury poznania w ogóle i natury prawdy. A przecież z drogi nie można wnioskować o celu. Proces poznawczy niewątpliwie jest kontekstualny, interpretacyjny itd.; z natury samego procesu dążenia do poznania nie można jednak wyciągać wniosku o naturze prawdy! Ojciec Święty zdaje sobie sprawę, iż wkłada kij w mrowisko i naraża się na kpiny niepokornych filozofów.

Czy jest jednak słuszne, iż filozofów inspirujących się Biblią nie dopuszcza się do głosu? Filozofowie powołują się na autonomię filozofii jak najbardziej słusznie. Papież uważa nawet, że dążenia takie należy popierać i wzmacniać, mając jednak świadomość słabości i ograniczoności ludzkiego rozumu (75). Wydaje się, że „autonomiści” niejednokrotnie zapominają o tej właściwości ludzkiego rozumu, pogrążając się w cyrkowej ekwilibryście intelektualnej, która daje przyjemność bycia operatywnym, zaspokaja ludzką próżność, ale – niestety – nie prowadzi ku prawdzie. Bycie filozofem powinno dawać świadomość skończoności ludzkich poszukiwań, uczyć pokory i wierności konsekwentnym poszukiwaniom, dając poczucie wolności.

Prawda poszukiwana przez myślicieli, uczonych, teologów jest jedna, mimo że fragment postrzeganej przez nas rzeczywistości jest niezmiernie bogaty, a życie człowieka w społeczeństwie demokratycznym bazuje na pluralizmie i tolerancji. Określo-

---

<sup>111</sup> Troska relatywistów o pluralizm wynika być może z przekonania, iż w imię fałszywie pojętej jedności prawdy tępieno wszystkich, którzy myśleli inaczej lub należeli do innej kultury. Nie można jednak z procesów historycznych i nadużyć wyprowadzać wniosku niesłuszności samej idei. Walka o wolność myślenia i pluralizm światopoglądowy była niewątpliwie słuszna, natomiast drugim brzegiem liberalizmu jest nihilizm, za którym zaraz pojawia się utrata jakiegokolwiek sensu istnienia, pustka bycia, zapełniana hedonizmem, konsumpcjonizmem, grą interesów lub nawet terroryzmem.



na optymalną konieczność budowania życia społecznego na zasadach wywiedzionych z Grecji starożytnej nie znajduje zastosowania w nauce, ani tym bardziej w filozofii. Prawdy nie osiąga się większością głosów. Prawda odkrywana jest wspólnym wysiłkiem wielu pokoleń uczonych i filozofów, będąc ponad wszelkie wyobrazenie jakiegokolwiek osoby czy nawet całych zespołów.

Ową prawdą absolutną może być tylko Bóg, który jest Osobą; a więc prawda ma wymiar osobowy! Myśl tę, w specyficznym profilu własnej filozofii, rozwijał Emmanuel Levinas, wywodząc swoje myślenie o prawdzie bardziej z myśli judaistycznej niż greckiej, zachowując wymóg jedności prawdy.

Wzorem myśliciela, który bezinteresownie, niezależnie od konsekwencji dążył do prawdy jest dla Jana Pawła II Akwinata. Wiadomo, że św. Tomasz nie zawsze cieszył się takim uznaniem Kościoła. Samo sięgnięcie przez niego do pogańskiego myśliciela, i to jeszcze drogą arabską, mogło być potraktowane jako akt sprzeciwu. Jednak geniusz tego świętego był większy niż podejrzania otaczających go ludzi. Szukał prawdy i kochał ją, gdziekolwiek się objawiała (44). Samo to stwierdzenie Ojca Świętego jest bardzo wymowne. Prawdy należy szukać zawsze i wszędzie, bez względu na konsekwencje. Chodzi oczywiście o prawdę uniwersalną, obiektywną i transcendentną. Z tego wynika, że filozofia nie może obawiać się prawdy, nie może mieć tylko wymiaru intelektualnej gry. Ma być miłowaniem prawdy, nawet jeśli ta prawda będzie dla kogoś niewygodna. Wymóg prawdy jest wymogiem pewnej bezwzględności. Trzeba powiedzieć, że Papież dokonuje tutaj konfrontacji z większością filozofów współczesnych. Dzisiaj jest wiele filozofii, ale większość z nich wydaje się gubić busolę prawdy, bez względu na konsekwencje. Prawdy nie ma – głoszą owe filozofie – a właściwie to jest, jednak tylko w wymiarze lokalnym, geograficzno-historycznym i kulturowym. Żadna prawda nie jest w stanie owego wymiaru przekroczyć. Jeśli przekonanie o „posiadaniu” prawdy może doprowadzić do braku pokory, to równie wielką pychą leniwego umysłu jest teza o nieistnieniu prawdy.

## 5. Pytania egzystencjalne jako droga do wiary<sup>112</sup>

W encyklice znajdujemy szeroko pojętą koncepcję filozofii, której fundamentem są pytania egzystencjalne prowadzące do poszukiwań ostatecznego rozstrzygnięcia. Można to oczywiście robić bardziej lub mniej profesjonalnie, z większą dozą wnikliwości i w sposób w miarę pobieżny. W każdym razie, w każdym kręgu kulturowym odnajdujemy tę podstawową troskę o fundamentalne pytania i próbę znalezienia na nie odpowiedzi.

W tej chwili interesuje mnie przede wszystkim kwestia, która jest bardzo jasna w encyklice: pytania egzystencjalne prowadzą człowieka do wiary. Najpierw jednak zajmiemy się podstawowym sprzeciwem Jana Pawła II wobec minimalistycznego rozumienia filozofii. Na końcu spróbujemy dokonać wstępnej klasyfikacji pytań egzystencjalnych.

### 5.1. Antyredukcjonizm w filozofii

Człowiek przede wszystkim poszukuje Sensu. Nie zaspokoją go sensory pomniejsze czy zachowania ucieczkowe. Ponieważ pytania egzystencjalne w swym najgłębszym znaczeniu są pytaniami o charakterze głęboko duchowym, dlatego właśnie nie rozwiąże się ich w sposób horyzontalny. Żaden system filozoficzny na pytania takie nie odpowie. Czy intelektualna pokora ma polegać na tym, że filozof rozłoży ręce, podda się i powie, że trzeba milczeć o tym, o czym nie można mówić?<sup>113</sup> W imię

---

<sup>112</sup> Rozdział na temat pytań egzystencjalnych jest przeredagowaną i rozbudowaną wersją artykułu, który ukazał się na łamach czasopisma, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, J. Wadowski, *Pytania egzystencjalne jako droga do wiary w świetle encykliki Fides et ratio*, [w:] „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 11 (2003) nr 1, s. 159–178. Drugi fragment tego rozdziału (w wersji bardziej syntetycznej) ukazał się w czasopiśmie „Quaestiones Selectae”. J. Wadowski, *Piękno jako droga do doświadczenia Boga*, [w:] „Quaestiones Selectae”, R. VII (2000), s. 55–70.

<sup>113</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 83.

czego ma milczeć? Czy takie podejście nie jest efektem sprowadzenia filozofii do pewnych rozważań teoriopoznawczych, zredukowania jej zadań? Być może z redukcjonizmu właśnie wynika zubożona koncepcja filozofii. „We współczesnej kulturze zmieniła się rola samej filozofii. Straciła ona status uniwersalnej mądrości i wiedzy, aby stać się jedną z wielu dziedzin ludzkiego poznania; pod pewnymi względami została wręcz sprowadzona do roli drugoplanowej” (47). Zdania te mogą być bolesne dla filozofów, jednak to właśnie oni powinni podjąć głęboką refleksję nad statusem filozofii. Owa destabilizacja filozofii wynika z fundamentalnego kryzysu wokół zagadnienia prawdy (98 oraz encyklika *Veritatis splendor*). Gdzie zaczyna się ten kryzys? Czy jest on tylko przejawem współczesnej epoki? Czy jest to kryzys sensu prawdy? Czy też może wzrostu, związany z lawinowo narastającą falą różnego rodzaju prawd? Kryzys prawdy ma w sobie znamiona zwątpienia w samą prawdę. Na początku encykliki Jan Paweł II określa człowieka jako tego, który szuka prawdy (28). Jest to stwierdzenie pozornie banalne, jednak ilu nauczycieli, pisarzy czy filozofów definiuje dzisiaj człowieka w ten sposób? Papież podkreśla, że poszukiwanie prawdy leży głęboko w ludzkiej naturze. Można oczywiście powiedzieć, że nie ma czegoś takiego jak natura ludzka, a tym bardziej prawda. Na czym więc bazuje choćby idea globalnej etyczności?<sup>114</sup> Krytycy kwestionujący wyżej wspomniane fundamenty podcinają podstawy własnych poszukiwań już u zarania. Człowiek nie może szukać prawdy na próżno. Nie szuka przecież jakiegoś fantomu, który jest jego własną projekcją. Samo intuicyjne przeczuwanie możliwości prawdy świadczy, że nie może ono być bezcelowe. Postępowanie takie sprawdza się zarówno w życiu codziennym, w nauce, jak i w dziedzinie zagadnień ostatecznych, które są właściwą treścią filozofii. Prawda więc, choćby nawet zupełnie niewidoczna dla poszukującego umysłu, pozostaje horyzontem jego poszukiwań i nie pozwala mu zwątpić. Zwątpienie w prawdę wynikać może z zupełnie innych przyczyn niż przekonanie o jej nieosiągalności. Zastanawiające jest to, że tylu uczonych w różnych dziedzinach głosi upadłość prawdy uniwersalnej, twierdząc, iż pozostaje tylko analizowanie prawd szczegółowych przy równoczesnym nieustannym poszukiwaniu Teorii Wszystkiego, koncepcji unifikującej różne teorie w fizyce. Głosi się, że zakończyła się epoka tworzenia systemów, a równocześnie coraz więcej filozofów i naukowców próbuje je tworzyć. Skąd wynika takie dążenie? Ludzkość nie zrezygnuje z poszukiwania prawdy ostatecznej i absolutnej. Samo to dążenie nie jest tylko pewną cechą, ale skierowane jest ku prawdzie, która może być tylko jedna (78). Jedność prawdy nie kwestionuje możliwości różnych jej przedstawień, a także różnych do niej dróg. Poszukiwanie opiera się jednak w dużej mierze na aktywności tego wielkiego daru, jakim jest rozum. Zwątpienie w rozum oznaczało równocześnie zwątpienie w prawdę i ostatecznie nihilizm (46), w najłagodniejszej postaci zaprezentowany chyba przez Ernesta Renana. Jedność prawdy wynika z samej jej definicji.

---

<sup>114</sup> J. Sekuła (red.), *Idea etyczności globalnej*, Siedlce 1999.

Jeśli mielibyśmy dwie prawdy, to nie byłoby prawdy i pojęcie to trzeba by było wykreślić ze słownika. Papież, broniąc prawdy, broni równocześnie i rozumu, i wiary. Brak jakiegokolwiek busoli powoduje zwątpienie, proces upadku wiary w rozum i wiary w Boga. Efektem tego musi być postępujący kryzys, który jest dzisiaj nie tylko kryzysem wiary w rozum, ale kryzysem człowieka, tak głębokim, że kraje najbardziej nim dotknięte kwestionują nawet wartość ludzkiego życia, szczególnie w okresie „nieprzydatności” dla społeczeństwa, to znaczy przed narodzeniem i w wieku starczym. Sam ruch poszukiwania staje się dla siebie celem, chociaż trudno zrozumieć, jak może zaistnieć ruch poszukiwania, jeśli niczego się nie poszukuje. Przecież nawet w najbardziej banalnej ludzkiej czynności, jaką może być na przykład taniec, znajduje się ukryty cel, którego osoby tańczące mogą sobie zupełnie nie uświadamiać. Cel ten leży poza tańcem, a on sam jest tylko środkiem do tego celu, jakim może być w tym wypadku wypowiedzenie radości życia, miłości, chwila relaksu czy zapomnienia o codziennych troskach.

Jan Paweł II postrzega nihilizm jako myślenie, w którym dominuje to, co przemijające. Ustanawianie tego, co przemijające, jako czegoś, co absolutne, świadczy już o całkowitym zagubieniu. W gruncie rzeczy chodzi prawdopodobnie o coś zupełnie innego, o dość prymitywną odmianę hedonizmu i o poparcie agresywnego liberalizmu, który sankcjonuje wyłącznie materializm i konsumpcjonizm. Nihilizm w swej filozoficznej i pozafilozoficznej postaci jest obrazem głębokiego zwątpienia w rozum i w człowieka, który zamienia się w nieustannie poszukujące przyjemności ego (do zagadnienia tego wrócę później). A ponieważ człowiek nie jest w stanie znaleźć zaspokojenia na tym poziomie, pogrąża się w jakiejś odmianie frustracji. Rezultatem takiego zwątpienia jest redukcjonizm, który – jakkolwiek mógł mieć pozytywne aspekty w metodzie Kartezjusza czy Husserla, to ostatecznie musi prowadzić do spustoszenia moralno-duchowego. Stąd między innymi rodzi się lęk, o którym mówiliśmy wcześniej. Wytwory ludzkie mogą prowadzić do odczłowieczenia, od upadku kultury do zniewolenia i technicyzacji wszelkich – nawet najbardziej intymnych – relacji międzyludzkich. Wydaje się, że faktycznie do tego prowadzą.

Historycznie rzecz biorąc, filozofia wielokrotnie popełniała błąd absolutyzacji, który wyraża prawdopodobnie głęboką tendencję ludzkiego rozumu, tęsknotę za absolutnością. Jednak „żadna filozofia historycznie ukształtowana nie może zasadnie twierdzić, że ujmuje całą prawdę, ani że w pełni wyjaśnia rzeczywistość człowieka, świata oraz relacji człowieka z Bogiem” (51). Tak jak przestrzega Papież przed niewiarą w rozum, tak przestrzega przed pychą rozumu, który uważa, że wszystko rozsądza i jest w stanie ogarnąć bezmiar tajemnicy, jaka nas otacza i jaką sami jesteśmy.

Rozum nie jest największą władzą człowieka. Jan Paweł II potwierdza naukę Soboru Watykańskiego I, która domaga się wnikliwej analizy. Oto cytat zawarty w encyklice: „Chociaż jednak wiara jest ponad rozumem, nigdy nie może zaistnieć prawdziwa rozbieżność między wiarą a rozumem: ten sam Bóg, który objawia tajemnice

i udziela wiary, rozniecił też w ludzkim umyśle światło rozumu, nie może zatem Bóg wyprzeć się samego siebie, ani też prawda nie może zaprzeczać prawdzie” (53)<sup>115</sup>.

Antyredukcjonizm w filozofii oznacza także otwartość, w szczególności otwartość na Objawienie. W encyklice pojawiają się niezwykle zdania: „Prawda objawiona, ukazując tajemnicę bytu w pełnym świetle, które promieniuje z samej Istoty dającej byt, rozjaśni drogę refleksji filozoficznej. Chrześcijańskie Objawienie staje się zatem prawdziwym łącznikiem i przestrzenią spotkania między myślą filozoficzną a teologiczną w ich wzajemnych odniesieniach” (79). Objawienie godzi obie drogi myśli ludzkiej, ponieważ płynie od samego Boga. Ze stwierdzeniem tego faktu wielu filozofów będzie miało poważne kłopoty, ale w ilu przypadkach myśliciele czytali gruntownie Biblię? Dopiero ten, kto podejmie wnikliwe studia nad całym Objawieniem, traktowanym integralnie, ten ma prawo wydawać sądy, a i to po konsultacji swoich spostrzeżeń z innymi uczonymi. Nawet jednak nie stając się zaraz biblistą, powinien być jako filozof człowiekiem o otwartym umyśle, który nie wydaje pochopnych opinii i poszukuje dla siebie inspiracji. Ostatecznie należy powiedzieć, że Objawienie jest wielkim wyzwaniem dla filozofa, tak zresztą jak dla każdego innego człowieka. Komuś, kto szczyli się greckimi korzeniami (a żaden filozof nie może odciąć się całkowicie od kolebki filozofii europejskiej), nie mogą być obojętne te treści, które zrodziły się w Jerozolimie. W pewnym sensie ma rację Cezary Wodziński, wskazując we wstępie do książki Szestowa na „trzecią drogę”, której sam Szestow nie widział. Jeśli Ateny są symbolem rozumu, to Jerozolima jest z kolei kulturowym symbolem wiary. Natomiast miastem, które jednoczy oba wcześniejsze jest Rzym. Dopiero tutaj możliwe jest pojednanie obu sfer ludzkiego doświadczenia i dopiero w świetle obu władz ludzkiego ducha możliwe jest wyjaśnienie tajemnicy sensu życia.

To połączenie Aten i Jerozolimy, rozumu i wiary, daje możliwość stworzenia w pełni realistycznej filozofii, a z drugiej strony pozwala na otwarcie w kierunku wiary. Chrześcijaństwo znalazłoby się zapewne na bocznym torze historii, gdyby nie takie wielkości jak św. Tomasz z Akwinu. Akwinata, jak pisze Papież, był pionierem przecierającym drogę nowym prawdom w chrześcijaństwie zachodnim. Ukochał prawdę bezinteresowną miłością. To pozwoliło mu dostrzegać skarby mądrości tam, gdzie inni nawet nie chcieli spojrzeć. Myśliciele chrześcijańscy nie muszą zaraz być tomiastami, powinni natomiast poszukiwać prawdy wszędzie tam, gdzie jakiś jej element może zabłysnąć. Tutaj Jan Paweł II proponuje maksymalną otwartość połączoną z największą sumiennością i uczciwością badań. Chrześcijaństwo nie jest intelektualną ksenofobią, nie obawia się nowych trendów. Akwinata nie obawiał się ani konfrontacji z obcymi trendami, ani braku argumentów. Dzięki olbrzymiej kompetencji potrafił odeprzeć większość zarzutów, jakie kierowano pod adresem filozofii. Zasada „ukochać prawdę bezinteresowną miłością” powinna być właściwa wszystkim myślicielom, nie tylko chrześcijańskim. Pozwala ona na całkowitą bezstronność, zdecydowa-

---

<sup>115</sup> Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej Dei Filius*, rozdz. IV: DS. 3017.

nie i determinację w dążeniu do celu. Tylko tacy filozofowie, którzy równocześnie potrafili znaleźć stosowny dystans do swojej pracy, odkrywali nowe drogi i nie kwestionowali żadnej możliwości *a priori*. Przede wszystkim zaś dążyli do prawdy obiektywnej i absolutnej, przez co filozofia ich stawała się filozofią bytu, filozofią fundamentu, chociażby tylko na płaszczyźnie metody. A do tego właśnie nawołuje Jan Paweł II: „nie wyzbywać się tęsknoty za prawdą ostateczną, z pasją jej poszukiwać i śmiało odkrywać nowe szlaki” (56). Ilu filozofów, nie dla fałszywej wielkości, poszukuje prawdy ostatecznej? Ilu poszukuje Boga, nie zamieniając filozofii w rodzaj sztuki czy zabawy? Zadziwiające, że to Papież musi nawoływać filozofów, aby z pasją odkrywali nowe szlaki, wierzyli w siłę ludzkiego rozumu i w moc prawdy! „To wiara przynagła rozum, aby przekraczał wszelkie bariery izolacji i nie wahał się ponosić ryzyka w poszukiwaniu wszystkiego, co piękne, dobre i prawdziwe” (56). Jak niezwykle to zdanie, które wskazuje na uskrzydlającą rolę wiary! Poszukiwanie odpowiedzi na pierwotne pytania egzystencjalne nie oznacza uzyskania ostatecznych rozwiązań wszystkich problemów. To raczej jest niemożliwe, przynajmniej dla istoty skończonej, jaką jest człowiek. Papież nie twierdzi, że św. Tomasz czy inni wielcy myśliciele chrześcijańscy dali odpowiedzi na wszystkie problemy, tym bardziej że świat współczesny niesie z sobą nowe wyzwania. Wiara jednak umożliwia trwanie w poczuciu tajemnicy; nie tylko tajemnicy Boga, którą teologowie nieustannie podkreślają, ale także wobec tajemnicy cierpienia czy śmierci. Rozum umożliwia i pozwala na płaszczyźnie wolności pytać o wszystko, nawet o kwestie najbardziej fundamentalne. To jest moc rozumu. Grzechem intelektualistów czasów współczesnych jest ograniczanie rozumu, redukcjonowanie jego roli przy zwykle całkowitym odsunięciu wiary. Paradoks takiego postępowania wynika z faktu, że najpierw zanegowano wiarę w imię rozumu, a potem zanegowano rozum w imię niewiary w prawdę. Cóż pozostało? Trochę emocji, namiętności, ewentualnie nieustanna gra bez rezultatu. Intelektualiści negujący rozum nie tylko popadli w samozaprzeczenie (uważając się za intelektualistę, negując się rozum). Negowanie wiary w imię wolności człowieka okazało się fiaskiem. Wolność rozumiana jako dowolność stała się pułapką dla człowieka. Człowiek nie podołał samotnej wolności i poniósł klęskę. Miotanie się Sartre’a pod koniec życia oraz zagadkowe okoliczności śmierci Alberta Camusa świadczą (przy założeniu, że obaj wierzyli w to, co głosili w swoich pismach), że drogi wolności z wykluczeniem możliwości wiary zawsze są drogami zagubienia. Niewątpliwą zasługą egzystencjalistów jest ukazanie wartości poszukiwania sensu życia. Ślepą uliczką, na którą wstąpili, jest natomiast świadomość absurdałności istnienia, która bynajmniej nie jest ewidentna, chyba że założymy absolutną obowiązywalność redukcjonizmu<sup>116</sup>.

---

<sup>116</sup> Nie ma bynajmniej żadnych dowodów, że redukcjonizm jest prawdziwy, przy założeniu korespondencyjnej definicji prawdy. Nawet jednak jeśli przyjmiemy inne definicje prawdy, to okaże się, że pojawiają się zjawiska i fakty, które przeczą wszelkim redukcjonizmom; wydaje się, że zjawisk tego typu, zarówno w odniesieniu do człowieka, jak i przyrody, jest wystarczająco wiele, aby obalić redukcjonizmy.

Jeżeli odpowiedzią na odwagę wiary jest odwaga rozumu, to stajemy w zupełnie nowej sytuacji. Jest to sytuacja wzajemnej współpracy i całkowitej otwartości na wszelkie wyniki badań naukowych, brak najmniejszego kompleksu wobec nauki. Z drugiej strony nie grozi nam scjentyzm, fałszywy kult nauki rugujący z pola widzenia nie tylko przestrzeń tajemnicy, ale również samą możliwość poznania tego obszaru na skutek sceptycyzmu, który neguje wszelkie zjawiska i fakty przeczące scjentyzmowi.

Encyklika wielokrotnie zwraca uwagę na nieuzasadnioną niewiarę w rozum. Można przytoczyć pewien przykład z minionego wieku, że redukcjonizm prowadzi nie tylko do niewiary, do intelektualnego hermetyzmu na kwestię Boga, ale także do odczłowieczenia<sup>117</sup>. Paradoksalnie, o zagubienie wymiaru humanistycznego można oskarżyć kierunek, który, piórem najbardziej sztandarowego przedstawiciela J. P. Sartre'a, głosi swój humanizm<sup>118</sup>. Możliwe, że późniejsi myśliciele wypaczyli niejednokrotnie sens egzystencjalizmu, jednak wydaje się, że konsekwencją jego jest nie humanizm, ale nihilizm, konsumpcjonizm i libertynizm, czego doskonałym przykładem jest Francja. Kraj ten, jak i inne kraje Zachodu, został wyjałowiony duchowo za sprawą encyklopedyzmu, rewolucji francuskiej, pozytywizmu, egzystencjalizmu, dekonstrukcjonizmu, a wreszcie postmodernizmu. Wpływ autorytetu takich myślicieli jak Sartre spowodował zjawisko, które jest bardzo „nowoczesne”, ale druzgoczące dla pojedynczego człowieka; w ratowaniu sytuacji upadku duchowego nie pomoże ani rozwój ekonomiczny, ani nawet wielkie tradycje sztuki, literatury i kultury. Kryzys dotknął niemal każdej dziedziny życia, a zaczął się w sferze filozoficzno-duchowej. Kryzys niekoniecznie musi być doświadczeniem negatywnym. Może być oczyszczający, jeśli tylko dostrzeże się konieczność gruntownej przemiany sposobu myślenia, nastawienia do świata i człowieka oraz podejmie się działania mające na celu wcielenie owej wewnętrznej przemiany w życie codzienne. Wydaje się, że kryzys dokonuje się często na skutek niewiary lub też wiary w fałszywe wartości. Kiedy wartości te zawiodą, ludzie

---

<sup>117</sup> Por. np. książkę A. Finkelkraut, *Zagubione człowieczeństwo. Esej o XX wieku*, tłum. M. Fabjanowski, Warszawa 1999. Można oczywiście stanąć na przeciwnym biegunie, przytaczając przykład wiary, która prowadziła w historii do wypraw krzyżowych, do potępiania uczonych, do dewastacji innych kultur. Od razu trzeba sprostować, że do nadużyć prowadzi zarówno fałszywie, ideologicznie pojęta wiara, jak i ideologicznie traktowany rozum, który jest równie zakłamanym. Jeśli z czasów Kopernika i Galileusza można przytoczyć przykłady nadużyć w imię wiary, to wiek XIX, a szczególnie XX, jest przykładem nadużyć rozumu.

<sup>118</sup> Oczywiście niejednokrotnie nie dorastamy do konstruktywnej i dogłębnej dyskusji, na przykład między wierzącymi i niewierzącymi. Wierzący nie chcą słuchać niewierzących i odwrotnie. A jednak powinniśmy dyskutować, zgłębiać i analizować argumenty naszych „przeciwników”. Jan Paweł II zachęca do poznawania kultur Wschodu, szczególnie Indii, oraz do studiowania innych odmian filozofii, chociażby po to, aby dobrze poznać schorzenie, co pozwala postawić słuszną diagnozę. Przykładem myśliciela idącego tą drogą jest abp J. Życiński. Zob. np. *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001.

niejednokrotnie błąkają się w aksjologicznej próżni. Niewiara jest jałowa, tak jak każdy sceptycyzm końcowy. Sceptycyzm początkowy, tak jak wstępny ateizm czy agnoscycyzm są być może twórcze, jeśli podważają pozorne oczywistości i nie pozwalają dać wiary przekonaniom naiwnym i nieprzemyślanym. Jeśli jednak sceptycyzm stanie się obowiązującym i jedynym „słusznym” stanowiskiem (jak dla niektórych agnoscycyzm lub ewolucjonizm), zaczyna blokować poszukiwanie prawdy i powoduje, że umysł zatrzymuje się w poczuciu i przekonaniu, że posiadał już całkowitą wiedzę.

Dociekanie prawdy i bezkompromisowość w jej odnajdywaniu są dźwignią rozwoju. W poszukiwaniu tym niezwykle istotna jest zdolność do zakwestionowania własnego stanowiska wydającego się wcześniej jedynym możliwym. Do takiego zakwestionowania niezwykle ważna jest pokora i determinacja. Tam natomiast, gdzie pojawia się pokora i determinacja, jest też wielka szansa na pojawienie się sfery tajemnicy, nie tyle jako czegoś irracjonalnego, ile jako świadomości, że im bardziej poznajemy, tym większe obszary niezbadanego pojawiają się przed nami.

Jakie są źródła wszelakich kryzysów? Wydaje się, że bardzo podobne jak w przypadku aktów samobójczych. Przyczyny leżą w braku proporcji oraz w tym, iż jeden z aspektów rzeczywistości wyolbrzymia się, a inny redukuje. Za pomocą takiego zabiegu uznano, że jest wiele aspektów rzeczywistości zupełnie nieistotnych, podczas gdy na dłuższą metę okazały się one bardzo ważne. Współcześnie często redukuje się zarówno czynnik wiary, jak i rozumu. Odrzucić coś i unicestwić jest stosunkowo łatwo. Co jednak można wprowadzić na puste miejsce, które pozostało po owej pierwotnej wartości?

Twierdę, że wszelkie kryzysy (od moralnych po polityczne) biorą się z odrzucenia jednego ze „skrzydeł”, o których mowa w encyklice papieskiej: albo wiary, albo rozumu, lub niekiedy obu naraz. Szczególnie niebezpieczne jest podejście „rozumu instrumentalnego” (47), który na pewno przydaje się w wąsko, partykularnie rozumianej polityce czy działalności gospodarczej, jednak nie może zapewnić pełniejszego poznania ani też rozeznania w etyce działania człowieka<sup>119</sup>. „Rozum instrumentalny” to rozum zredukowany do posługiwania się własną biegłością w celu „urządzenia” wszystkiego, „pokonania” przyrody, wykorzystania jej w maksymalny sposób. Wyzuty jest on z elementu kontemplacji, zadziwienia, czystego bycia. Rozum jest sprowadzony do działania; coś, co nie służy skutecznemu działaniu, przydatnemu dla człowieka, nie służy niczemu. Takie pojęcie rozumu instrumentalnego wywodzi się z filozofii naturalistycznych, materialistycznych i pragmatycznych. Na krótką metę jest to oczywiście korzystne. Rachunek korzyści widać po sposobie eksploatacji przyrody. Niedługo może to dotyczyć również najbliższych nam ciał niebieskich.

---

<sup>119</sup> Kategorią rozumu instrumentalnego posługuje się jeden z głównych przedstawicieli „szkoły frankfurckiej” – M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. H. Walentowicz, Warszawa 2007.



Każdy kryzys ma różne płaszczyzny. Kryzys ponowoczesnego świata polega na jego jednostronności, na położeniu nacisku w miejscach wybranych przez „trzymających władzę” i wiedzę. Oznacza to, że tylko określone teorie uznane za naukowe (np. teoria ewolucji w interpretacji materialistycznej) mogą być nauczane i oficjalnie głoszone. Inne teorie (kreacjonizm, ale również np. teoria panspermii czy Inteligentnego Projektu) celowo się ośmiesza i po prostu przemilcza. Z encykliki można wywnioskować, że kryzys ten jest znacznie głębszy, ponieważ odnosi się nie tylko do utraty wiary czy wręcz niechętnego jej odrzucenia, ale również do „utraty” rozumu czy raczej wiary w ów rozum, co łączy się z utratą przekonania o istnieniu prawdy, realnej rzeczywistości, czegośkolwiek, co mogłoby świadczyć o tym, iż filozofia ma rację bytu. W tak zredukowanym świecie nie pojawia się niestety łaska prostoty i harmonii. Pojawia się natomiast rozpacz chaosu i bezcelowej pracy, która staje się celem samym w sobie, podobnie jak pieniądź i apersonalne procedury w społeczeństwie konsumpcyjnych manekinów.

Kwestia etyki, nie tylko w polityce czy w nauce, zdaje się być niezmiernie ważna, co zauważył na przykład ks. Paweł Bortkiewicz, który omawia ten problem na przykładzie szeregu myślicieli, od św. Augustyna, poprzez U. Eco, aż do E. Stein<sup>120</sup>. Można postawić pewną hipotezę, że współczesna epoka skończyła już z „problemem człowieka”, przynajmniej w warstwie filozoficznej, stwierdzając, że problemu po prostu nie ma, bo nie ma człowieka. Istnieje przecież „człowiek bez właściwości” (Musil), ale nie ma żadnych wytycznych bycia człowiekiem. To właśnie krytykuje i analizuje Jacek Filek w swej wnikliwej książce *Filozofia jako etyka*<sup>121</sup>. Problem człowieka nie jest kwestią wyłącznie teoretyczną. Sposób rozumienia człowieka wpływa na działanie wobec człowieka, na sposób funkcjonowania człowieka, na stopień jego instrumentalizacji. Problem człowieka nie jest problemem najważniejszym, ale w naszej epoce najbardziej chyba palącym, ponieważ redukcjonizm przeniósł się także na sposób myślenia o człowieku. Jak bardzo ważne jest to zagadnienie świadczy cała aktywność Jana Pawła II, który problem ów podjął już w pierwszej, omawianej wcześniej encyklice, *Redemptor hominis*. W pewnym sensie można powiedzieć, że cała działalność Ojca Świętego jest walką o pełny, integralny obraz człowieka niezredukowanego do żadnego wymiaru, który by go umniejszał. Fakt, że nie posiadamy całkowitej wiedzy o człowieku, że nadal nie wiemy, czym jest ludzka świadomość itd., nie upoważnia nas do ogłaszania jakiegoś rodzaju relatywistycznej ostateczności zabraniającej poszukiwania jakiegokolwiek absolutu. Dyskusja o człowieku nie jest dyskusją nad terminami czy sposobami ich definiowania. Jest to dyskusja, która może określać (i faktycznie to czyni) sposób traktowania człowieka, jego prawa i obowiązki.

---

<sup>120</sup> P. Bortkiewicz, *Przed wszystkim etyka*, Poznań 2000.

<sup>121</sup> J. Filek, *Filozofia jako etyka*, Kraków 2001, s. 13.

Podobnie w zakresie filozofii, Jan Paweł II zachęca przede wszystkim do stawiania ambitnych zadań filozofii, nieredukowania jej do analizy języka lub historii idei, przy równoczesnym spełnianiu wymogów intelektualnej uczciwości i miłości prawdy. Papież nawołuje do przywrócenia filozofii jej mądrościowego wymiaru, który oznacza poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia: „ten wymiar mądrościowy jest dzisiaj tym bardziej nieodzowny, że ogromny wzrost technicznego potencjału ludzkości każe jej na nowo i z całą ostrością uświadomić sobie najwyższe wartości” (81). Filozofia nie może być zwykłą nauką. Nie może też być tylko nauką syntetyzującą badania innych nauk szczegółowych. Filozofii nie interesują poszczególne aspekty rzeczywistości (82), ale prawda całkowita i ostateczna. Tak więc drugi postulat papieski wobec filozofii to wykazanie, że człowiek zdolny jest do poznania prawdy. Trzeci postulat (83) głosi, iż „potrzebna jest filozofia o zasięgu prawdziwie metafizycznym, to znaczy umiejąca wyjść poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego i fundamentalnego”.

Nawet pobieżne obserwacje publikacji mogą dowieść, że coraz więcej filozofów rzeczywiście wchodzi na drogę, na której szuka czegoś fundamentalnego. Niejednokrotnie są to poszukiwania idące nieco po omacku, przechodzące przez nauki przyrodnicze, szczególnie przez fizykę. Niektórzy myśliciele próbują pisać nową summe filozofii, tworzyć nowy system, który stałby się syntezą zbierającą wszelkie dotychczasowe ludzkie poszukiwania. Wspomóc tu może zalecana przez Papieża zasada więzi z tradycją. Wiąż z tradycją wcale nie musi oznaczać jakiegoś konserwatyzmu czy niechęci do współczesności. Trzeba jedynie pamiętać, że nawet myśli postmodernistów są koncepcjami, które były obecne już dawno, dzisiaj tylko znalazły rozwinięcie. Szermowanie pojęciem „nowoczesność” lub „postnowoczesność” niewiele jeszcze mówi. Niejednokrotnie okazuje się, że „ponowoczesność” jest mniej nowoczesna niż „tradycjonalizm”. Cała krytyka, jaką podejmuje Papież w encyklice, dotyczy kierunków, które są redukcjonizmami. Redukują one na przykład filozofię do roli „zbieracza” różnych przedstawień, bez większego rozróżniania (eklektyzm) lub do roli nauki historycznej (historyzm), albo też twierdzą, że jedyną busolą dla niej mają być nauki matematyczno-przyrodnicze (scjentyzm). Inną bardzo poważną redukcją filozofii jest pragmatyzm, krytykowany przez Jana Pawła II w kontekście „nowoczesnego” państwa demokratycznego, gdzie odpowiedzialność za moralne wybory przerzuca się na większościowo przegłosowaną ustawę. „Najważniejsze wybory moralne człowieka – pisze Jan Paweł II – zostają w rzeczywistości uzależnione od decyzji podejmowanych doraźnie przez organy instytucjonalne” (89). Chodzi o to, aby zdjąć z człowieka odpowiedzialność za moralne wybory, za decyzje i ich konsekwencje. Wielu współczesnym wyraźnie przeszkadza sumienie oraz kwestia znaczącego odniesienia do innych ludzi, a nawet do siebie samego. Wszystko powinno się zamknąć w sferze wartości przeliczalnych, a problem winy, wrażliwości moralnej i jakiegokolwiek podejrzenia o ponadczasowe odniesienia etyczne traktowane są z ironią. Redukcjonizm odnosi się

również do kwestii dobra i zła. Tymczasem wartość jakiejś decyzji charakteryzuje się tym, że ma ona odniesienia do normy transcendentnej i uniwersalnej.

Czy normy etyczne mogą być jednak zmieniane w zależności od grupy społecznej, ustroju politycznego czy gospodarki? Nie wydaje się, aby tak. Można by powiedzieć: ustroje się zmieniają, ale człowiek trwa. Pragmatyzm doprowadza do powstania jednowymiarowej wizji człowieka, gdzie „nie mieszczą się wielkie dylematy etyczne ani też refleksja egzystencjalna nad sensem cierpienia i ofiary, życia i śmierci” (89). Nie trzeba nawet zbytnio wnikliwej analizy, aby stwierdzić, że niemożliwością jest subiektywizowanie i większościowe decydowanie o kwestiach moralnych, które przecież ściśle związane są z kwestiami poznawczymi, a ostatecznie z kwestiami natury metafizycznej, z teorią bytu. Nie trzeba też sięgać po Biblię, aby to stwierdzić. Wystarczy otworzyć dramaty greckie, dzieła Szekspira czy Dostojewskiego, aby uznać fundamentalną rolę „wielkich dylematów etycznych”, sensu cierpienia i ofiary, życia i śmierci. Bardzo możliwe, że jakiś murzyński dramaturg wiele szczegółowych kwestii będzie widział zupełnie inaczej, że pisarz o indiańskim rodowodzie inaczej spojrzy na człowieka w odniesieniu do przyrody, ale pozostaną „wielkie dylematy etyczne”. Na uniwersalnych i ponadczasowych pierwiastkach natury ludzkiej bazuje zarówno wspomniana wcześniej idea etyczności globalnej, jak i sam globalizm, który ma wiele aspektów negatywnych (podobnie jak Unia Europejska), wydaje się jednak procesem nieuniknionym. W pierwszym swoim etapie globalizm może wyglądać dość drapieżnie, jako przede wszystkim proces ekonomicznego jednoczenia i dominacji światowych koncernów, jednak istnieje nadzieja, że stanie się on dialogiem kultur i spotkaniem narodów, które będą pragnęły lepiej się wzajemnie poznać, nie tracąc własnej tożsamości<sup>122</sup>.

Człowiek nie może „zbyć” wspomnianych przed chwilą dylematów etycznych, ponieważ – zwłaszcza aktualnie – zdają się one narastać w wyniku nie tyle „zderzenia cywilizacji”, ale na skutek coraz gęstszych spotkań kultur, które mimo dzielących je różnic mogą podjąć z sobą dialog na płaszczyźnie rozwiązań owych kwestii. Wtedy może okazać się, że w sprawach rzeczywiście istotnych ludzi łączy coś ponadkulturowego.

Pełnowartościowa globalizacja może nastąpić tylko w przypadku respektowania praw, które dla wszystkich będą takie same, z uwzględnieniem krzywd moralnych i materialnych, jakie jedne narody lub całe rasy uczyniły innym (np. problem kolonializmu). Jan Paweł II wskazuje na głęboką zależność między podstawowymi założeniami filozoficznymi a rozstrzygnięciami na polu politycznym, naukowym, a nawet gospodarczym. Szczególnie istotna jest konieczność zmiany mentalności (zmiana taka nie jest wcale prosta, czego przykłady można znaleźć w państwach postkomunistycznych, gdzie procesy takie owszem, następują, ale często są to tylko

---

<sup>122</sup> Por. np. J. A. Scholte, *Globalizacja*, tłum. K. Ślęczka, Sosnowiec 2006.

zmiany struktur, a nie ludzi i ich sposobu myślenia – na przykład o wartości dóbr narodowych).

Konsekwencją nihilizmu jest tymczasowość wszelkich ustaleń, a w najlepszym razie mentalność pozytywistyczna, „która nie wyzbyła się złudzenia, iż dzięki zdobyciom nauki i techniki człowiek może, niczym demiurg, zapewnić sobie całkowitą kontrolę nad swoim losem” (91). Wiara w zbawczą rolę nauki oraz techniki nie wygasła mimo ogromnych rozczarowań, które uwidoczniły się w XX stuleciu i widoczne są już na początku XXI. Ponadto wyniki badań naukowych i środki techniczne nie są dostępne dla większości ludzi, a jedynie dla elit, które nie przejawiają ochoty na dzielenie się z innymi ani swoimi pieniędzmi, ani wynikami badań naukowych czy technologicznymi możliwościami. Poszukuje się tylko tanich rynków pracy i zbytu. Zarówno jednak na płaszczyźnie pracy, jak i na płaszczyźnie konsumpcji nie ma poszanowania dla człowieka jako osoby o godności płynącej nie z nadania (albo z zasobności portfela), ale z samej natury tego człowieka.

W takiej perspektywie rzeczywistość pozostaje spazmatyczna działalność bez głębokich celów oraz hałaśliwy liberalizm lansujący tylko jeden słuszny styl życia *hominis consumentis*, który postępuje w myśl zasady „jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy” lub „odpoczywaj, jedz, pij i używaj”<sup>123</sup>. Ilu jednak ludzi na ziemi może taką filozofię wyznawać, jeśli zdecydowana większość nie ma codziennego chleba? Jak długo można karmić się doznaniem i tym, co przemijające, co rozsypuje się prędzej czy później? Dokąd zmierza człowiek uwikłany w gorset swego ekonomizmu i nieszczęścia egoistycznego komfortyzmu? Czy nie może być tak, że prędzej czy później człowiek ów zapyta: po co to wszystko? Dokąd zmierzam? Można z dużą dozą pewności stwierdzić, że nastąpi to nieuchronnie. Wydarzy się śmierć kogoś bliskiego, ciężka choroba, niezawinione cierpienie, niesprawiedliwość społeczna, trudności w pracy czy wreszcie uświadomienie sobie skończoności i kruchości wszelakich ludzkich wysiłków albo nawet bezdomność<sup>124</sup>. Człowiek szuka tego, co nieprzemijające, tego, co prawdziwe w sposób bezwzględny, dobre w sposób absolutny i piękne w sposób nieskończony. Sama możliwość sformułowania takich perspektyw jest już obiecująca. Człowiek egzystuje dzisiaj często w lęku i niepewności. Dlatego wydaje się, że pytania tego rodzaju pojawiają się o wiele częściej niż można przypuszczać. Jak czuje się ktoś, kto utracił wiarę w Boga oraz wiarę w rozum? Trzeba wczuć się w sytuację człowieka zatraconego (jak w powieściach pisarzy – od Kafki, przez R. Musilą aż do M. Kundery), miotającego się w poszukiwaniu doznań i doświadczeń, które nigdy nie odsyłają do głębszych sensów. Czy taka jest ludzka rzeczywistość? Nie. Taka jest rzeczywistość ludzi, którzy arbitralnie, w duchu oświeceniowo-humanistycznym stają w próżni swego istnienia. W takim świecie umiera również ludzka godność. Pozostaje tylko

<sup>123</sup> L. Hostyński, *Wartości w świecie konsumpcji*, Lublin 2006.

<sup>124</sup> M. Oliwa-Ciesielska, *Piętno nieprzypisania. Studium o wyizolowaniu społecznym bezdomnych*, Poznań 2006.

bezzasadna wolność z samobójstwem jako „najwyższym” aktem transcendencji człowieka. Paradoksalnie, „człowiek bez właściwości” okazuje się kimś, kto swoim zachowaniem potwierdza konieczność podjęcia pełnych pokory poszukiwań z pozytywnym przyjęciem wiary oraz z docenieniem siły rozumu.

Istnieje więc konieczność powrotu do pytań fundamentalnych i odpowiedzi podstawowych. Na cóż nam cała władza tego świata i jego bogactwo dla wybrańców chciwości, jeśli nie mamy chociaż zarysu odpowiedzi na te pytania? Czy będziemy umierać w rozpacz?<sup>125</sup> Czy znajdziemy jakieś sposoby, aby zapomnieć o tych pytaniach? Czy nasza codzienna gonitwa jest w stanie oddalić nas od tych kluczowych kwestii chociaż o milimetr? Wydaje się, że silny wpływ kultury manipulacji, zwanej przez Papieża „kulturą śmierci”, stara się za wszelką cenę wmówić nam, że nie można stawiać takich pytań, że są one niezasadne. W imię czego? W imię lansowania upartego przekonania, że Boga nie ma i być nie może? O to właśnie chodzi w takim systemie edukacji i kultury; nie wiadomo w sumie, dlaczego. Kto jest zainteresowany, aby utwierdzać ludzi w przekonaniu o jedynej prawdziwości wiary ateistycznej? Materialistyczna interpretacja rzeczywistości, lansowana z takim uporem, nie wydaje się być słuszna w obliczu złożoności tejże rzeczywistości. Pewnym grupom zależy na utrzymywaniu pośród opinii publicznej dziwnego przekonania, że świat jest koniecznie martwym mechanizmem powstałym przypadkowo, a człowiek owocem złożonych procesów fizykochemicznych i niczym więcej. Materialistyczno-mechanistyczna interpretacja świata i człowieka harmonizuje z eksploatacyjno-konsumpcyjną praktyką (stosowaną zarówno w stosunku do przyrody, jak i w stosunku do człowieka), która w ten sposób znajduje ideologię uzasadniającą ów krótkowzroczny „standard” egzystencji.

W perspektywie trwałego poczucia sensu życia najistotniejsze wydają się dla człowieka (zarówno tego bezdomnego i głodnego, jak i tego, który nie wie, co zrobić z nadmiarem wolnego czasu) pytania egzystencjalne, które – zadawane z dostateczną siłą i konsekwencją, mogą prowadzić do głębokiej, dojrzałej wiary. Nie znaczy oczywiście, że muszą, chociaż Jan Paweł II powie, że tak właśnie jest. Dramatyzm owych pytań objawi się prędzej czy później, wzmożony na skutek uprawianej wcześniej „taktiki strusia”. Zajmijmy się teraz tymi właśnie pytaniami.

Najbardziej znaczące dla człowieka, zarówno tego pojedynczego, jak i człowieka w ogóle, są pytania egzystencjalne. Jak tłumaczył Heidegger, tylko człowiek egzystu-

---

<sup>125</sup> Spotkałem się kiedyś z argumentem tego rodzaju, iż to my sztucznie dramatyzujemy nasze życie, podczas gdy nie musi się problematyzować cierpienia i śmierci, jeśli człowiek uprości maksymalnie te fakty i popatrzy na nie obiektywnie, z punktu widzenia interesu całej przyrody. Być może jest to w jakimś stopniu słuszne, jednak wydaje się, że osiągalne z wielkim trudem i to przez nielicznych, którzy oddają się wytrwałym ćwiczeniom w tym zakresie. W pewnym sensie jest w tym jednak coś nieludzkiego, ponieważ sprowadza się człowieka do nieświadomego składnika przyrody. A przecież stosunkowo łatwo wykazać, że tak nie jest.

je. Stworzenia „niższe” jedynie „są”, stworzenia wyższe (np. anioły) prawdopodobnie znają większość odpowiedzi na swoje pytania, jeśli w ogóle je zadają. Egzystencja człowieka jest właściwa tylko człowiekowi. Człowiek nieustannie poszukuje i choćby ponosił klęski albo popełniał błędy, podnosi się i zaczyna na nowo.

Człowiek jest istotą pytającą<sup>126</sup>. W filozofii od samego początku podejmowano kwestie, które wywodziły się ze zdziwienia, szoku, wstrząsu, cierpienia wreszcie. Każdy prawie myśliciel stawiał specyficzne dla siebie i dla swojej epoki pytanie. Dla hermeneutyki struktura pytania i odpowiedzi oraz fenomen rozmowy jest czymś pierwotnym<sup>127</sup>. Dlatego też na początku przedstawię konkretną propozycję filozoficzną, dla której najważniejsze jest pytanie oraz dialog.

Obok wielu istotnych zagadnień, encyklika *Fides et ratio* eksponuje mocno zagadnienie pytań egzystencjalnych. Pytania egzystencjalne obejmują bardzo szeroki zakres kwestii, jednak centralną sprawą jest zagadnienie prawdy. Jan Paweł II pisze: „Podstawowe pytania towarzyszące całej ludzkiej egzystencji: *Kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Dlaczego istnieje zło? Co czeka mnie po tym życiu?*” (1); a nieco dalej: „Prawda jawi się człowiekowi najpierw pod postacią pytania: *Czy życie ma sens? Ku czemu zmierza?*” (26). Identyczne dylematy rozważali wielcy filozofowie: św. Augustyn, Pascal, św. Tomasz z Akwinu, I. Kant czy K. Jaspers. Zdaniem Jaspersa podobne pytania rodzą się dzięki ludzkiej zdolności do refleksji nad sobą i nad światem, a nie dzięki obserwacji<sup>128</sup>. Refleksja dokonywała się we wszystkich epokach, od kiedy człowiek posiadał taką zdolność. K. Jaspers powołuje się na różne kultury, podobnie czyni to Jan Paweł II – i to już na samym początku encykliki, gdzie przywoływane są pisma Izraela, Wedy, Konfucjusza, Lao-Tse, spisane nauczanie Buddy, dramaty greckie, pisma Platona czy Arystotelesa. Tak więc Ojciec Święty nie mówi niczego nowego, podkreślając przede wszystkim uniwersalny, ponadczasowy i ponadgeograficzny charakter pytań egzystencjalnych. Na takim przekonaniu bazują wnikliwe rozważania Jaspersa. Tajemnicą pozostaje świat, tajemnicą pozostaje też człowiek. Z tych pierwszych pytań rodzi się szereg innych, powracających nieustannie w każdej epoce i pod każdą szerokością geograficzną. Oczywiście poszukiwania Jaspersa kryją w sobie pewną interpretację, która nie jest taka jasna, jak to sugeruje autor. Można zgodzić się, że żyjemy w pewnej zjawiskowej ciemności tego świata (o czym doskonale wiedzieli pierwsi chrześcijanie, znając niewątpliwie zdanie św. Pawła o zwierciadle, w którym widać „niejasno, w zagadce” [1 Kor 13, 12])<sup>129</sup>. Dopiero pogłębiona

<sup>126</sup> Wydaje się, że również uporcezywe unikanie owych pytań dowodzi tylko ich znaczenia. Sposoby odpowiadania sobie na te pytania mogą być oczywiście bardzo upraszczające i nasączone osobistymi oczekiwaniami i lękami. W obliczu nieuchronnych sytuacji granicznych odpowiedzi na pytania egzystencjalne również muszą mieć „graniczny” charakter, a więc muszą przybrać formę określonego światopoglądu, czyli przekraczać granice nauki czy nawet filozofii (pisał o tym m.in. Józef Maria Bocheński).

<sup>127</sup> H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989, s. 343.

<sup>128</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 29 nn.

<sup>129</sup> Tamże, s. 36.

refleksja filozoficzna uświadamia rozmiary naszego więzienia, stawiając w ten sposób pierwszy krok ku budzeniu się ze zjawiskowości. Poczucie pewnego uwięzienia powinno towarzyszyć każdemu człowiekowi, dla którego wolność pozostała czymś żywym. Nie poszukuje on uwolnienia w sposób pozorowany, poprzez repertuar doznań i przygód, ale przez wyciszenie i określony rodzaj ascezy, niezbędnej w świecie nieopanowanego konsumpcjonizmu. W tym celu trzeba zdystansować się do świata zjawiskowego. Dla Jaspersa pozostajemy nieuchronnie w świecie zjawisk. Stwierdza on: „dla nas, ludzi, nie ma pospołu innej jasności poza jasnością w naszym świecie zjawisk”<sup>130</sup>. Teza ta jest mocno wątpliwa. Wyraża ona brak wiary w możliwość przedarcia się przez zjawiska do istoty rzeczywistości. Nie przyjmuje też możliwości Objawienia jako drogi dla rozumu, który musi funkcjonować w „szyfrach transcendencji” zaklętych niejako w formach tego świata.

*Pytanie jest pobożnością myśli* – pisał Heidegger w esejju *Co znaczy myśleć*. Jakże głębokie to stwierdzenie! Ilu jednak poszukujących nie zadowala się powierzchownymi, podręcznikowymi i gazetowymi odpowiedziami? Ilu poszukuje szczerze, bez rezygnacji i bez chorej ambicji, aby odpowiedzieć na wszystkie wątpliwości? Ilu ucieka od myślenia o trudnych kwestiach w gonitwę za przyjemnością, uznaniem itd.? Ucieka się od myślenia egzystencjalnego, od całkowitego zaangażowania w pytania podstawowe dla naszego konkretnego bycia tu i teraz, a równocześnie w wymiarze ponadczasoprzestrzennym, a nawet pozaspołecznym. Świetnie pisze Bożeński o „utracie” Podstawy, o osunięciu się gruntu spod nóg w sytuacjach, kiedy nasza egzystencja zostaje wyrwana z letargu wygody i „świętego” spokoju<sup>131</sup>. Czy jesteśmy wystarczająco pobożni pobożnością myśli? Nie chodzi tu o zwykłą powagę i jakiś poznawczy melodramat, ale o skupienie na tym, co rzeczywiście ważne, kluczowe, być może decydujące.

Pojęcie pytań egzystencjalnych jest na tyle szerokie, że obejmuje znaczne spektrum zagadnień i nie może być inaczej, ponieważ – jeśli się dobrze przyjrzeć – praktycznie nie ma dziedziny, w której nie tkwiłyby jakieś – mniej lub bardziej ukryte – pytania egzystencjalne.

Oto kilka przykładów kwalifikacji pytań egzystencjalnych: P. Davies w książce *Bóg i nowa fizyka* – co nie wydaje się całkiem trafne – sprowadza pytania egzystencjalne do pytań z zakresu teorii poznania i fizyki teoretycznej. Pisze: „Są cztery wielkie pytania egzystencjalne: Dlaczego prawa przyrody są takie jakie są? Dlaczego wszechświat składa się z takich rzeczy z jakich się składa? Jak powstały te rzeczy? Jak powstał porządek we wszechświecie?”<sup>132</sup>. Z kolei Alwyn Smith stawia trzy zasadnicze pytania, które są głęboko filozoficzne, mimo że poszukujemy odpowiedzi na nie w różnych dziedzinach:

<sup>130</sup> Tamże.

<sup>131</sup> W. Bożeński, *Pęknięty witraż. Człowiek w pułapce globalizmu*, Gdańsk 2000, s. 22.

<sup>132</sup> P. Davies, *Bóg i nowa fizyka*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1996, s. 9.

Jaka jest natura życia?, Jaka jest natura umysłu?, Jaki jest sens istnienia człowieka?<sup>133</sup>. Inny zestaw – LeShana: Czym są rzeczy?, Czym jest czas?, Jak traktować „dobro” i „zło”?, Co te słowa oznaczają?, Jaki jest najlepszy sposób uzyskiwania informacji?<sup>134</sup> W internecie można znaleźć następujące kwestie: „Skąd się wziął taki właśnie człowiek? Czym jest świadomość? Co mówić pacjentowi, który umiera? Dlaczego tyle jest niezawinionych nieszczęść? Dlaczego starość człowieka to najczęściej jedno pasmo udreki?” (Strona już nie istnieje). „Kim jesteśmy, czym jest świat, w którym żyjemy, co jest dla nas najważniejsze?” (A. Szmilichowski); „Czy istnienie wszechświata ma sens? Co istniało, zanim wszechświat powstał? Dlaczego wszechświat jest racjonalny? Jakie jest miejsce człowieka we wszechświecie?”<sup>135</sup>. Inny autor wymienia następujące pytania: „Kim Jestem? Skąd pochodzi zło? Co dzieje się z człowiekiem po śmierci? Czy można mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni? (...) Skąd pochodzimy? Gdzie jesteście? Dokąd zmierzamy? Czym jest Wszechświat?”<sup>136</sup>.

Wachlarz pytań dotyczy nie tylko sfery czysto indywidualnej czy kosmologicznej. Odnosi się również do zjawisk nowych, niespotykanych dawniej w takim nasileniu, jak np. kwestie społeczne. Pytania takie stawia oryginalny autor – Waldemar Bożeński: „Dlaczego religia, sport, polityka, muszą istnieć tylko razem z wielkimi zgromadzeniami ludzkimi?; Czym są nienormalnie wielkie sklepy, komputery, telefony komórkowe?; Dlaczego wartości odgrywają tak poważną rolę we współczesnym świecie?; Czym jest to wszystko, co tak łatwo i bez zastanowienia nazywamy demokracją?; Co dzieje się z człowiekiem w warunkach gospodarki globalnej?”<sup>137</sup>. Później Bożeński pogłębia swoje pytania, pisząc: „Czym jest to, *co jest?* Co to znaczy *jest?*; Czym jest świat, w którym jestem? Co to znaczy, że ja *jestem?*”<sup>138</sup>.

Wydaje się, że wielu autorów pomija pytanie zasadnicze, o egzystencjalnej ważności najwyższego rodzaju: Czy istnieje Bóg? A jeśli istnieje, to jaki jest? Jaka jest Jego natura? Co znaczy dla Boga „istnieć”?<sup>139</sup>

<sup>133</sup> A. Smith, *Schody do umysłu*, tłum. H. Barańska, Warszawa 1999, s. VIII.

<sup>134</sup> LeShan L., *Świat jasnowidzących*, tłum. B. Moderska, Poznań 1992, s. 41.

<sup>135</sup> Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Metakosmologia*, Poznań 1999, s. 12. <http://www.staff.amu.edu.pl/~zbigonys/Metakosmologia.htm> (2009).

<sup>136</sup> G. J. Grzmot-Bilski, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 140.

<sup>137</sup> W. Bożeński, *Pęknięty...*, dz. cyt., s. 14–15.

<sup>138</sup> Tamże, s. 27. Bardzo pięknie uzasadnia Bożeński, iż na te wielkie pytania filozofia nie ma monopolu. Jest to immanentna cecha człowieczeństwa: stawianie tego rodzaju pytań. „Ukrywały się” one, jak pisze Bożeński, w literaturze, muzyce, filmie, w poezji i malarstwie oraz oczywiście w filozofii. Najdoskonalszym chyba przykładem jest tutaj dzieło Fiodora Dostojewskiego.

<sup>139</sup> Pytanie o Boga spychane było na margines jako „prywatne”, nieistotne zarówno dla życia społecznego, jak i dobrostanu ludzkości. Wydaje się, że pytanie to powraca na początku XXI wieku z jeszcze większą mocą i siłą swego dramatyzmu. Z jednej więc strony mamy bezprecedensowe ataki na tych, którzy wierzą w Boga (np. R. Dawkins, który próbuje – zdaje się – za wszelką cenę nawrócić na równie konfesyjne przekonanie ateistyczne?), z drugiej strony tak niezwykle prace jak np. L. Strobel, *Dochodzenie w sprawie Stwórcy*, tłum. J. Kajfosz, Katowice 2007.



Zasadnie można pytać, czy rzeczywiście można żyć na co dzień i być szczęśliwym, jeśli nie ma przynajmniej zarysowanych odpowiedzi na pewne pytania? Jak możemy robić cokolwiek, jeśli jesteśmy przekonani o bezsensie całego naszego działania? Kiedy dochodzimy do takiego przekonania, aktywność nasza zaczyna zawieszać się w próżni, w związku z czym „dorabiamy” sobie różne uzasadnienia zredukowane (zgodnie z duchem redukcjonizmu).

Nie chodzi oczywiście o to, że zaraz odpowiemy sobie na wszystkie niewyjaśnione i tajemnicze kwestie, ale że w tym gąszczu zagadek dostrzeżemy sens, chociażby taki, który będzie wskazywał nam drogę, uwalniał nasze poszukiwania od pokusy rezygnacji, rozpaczy, dawał możliwość funkcjonowania w trudnej rzeczywistości codziennego życia.

Nie ukrywamy, że pytania takie, niezmiernie ważne dla ludzkiej egzystencji, można namnażać, proponować różnorodne ich wersje. Nie ulega wątpliwości, że człowiek nie znajduje spełnienia (a wręcz przeciwnie – popada w wielką frustrację albo i „chorobę sensu”), jeśli udaje, że pytań tych nie ma, że jest to niepotrzebne komplikowanie sobie życia. Pytania takie stoją też w „strefie przygranicznej”, dotycząc zarówno problematyki rozumu, jak i problemu czy tajemnicy wiary. Wydaje się, że owe pytania stanowią oś przewodnią encykliki, dlatego należy poświęcić im więcej miejsca.

## 5.2. Charakterystyka pytań egzystencjalnych

Pytanie egzystencjalne przenika nas do głębi naszych myśli, uczuć i emocji. Możliwe, że jest subiektywne, ale przez to tym bardziej dramatyczne. Pytanie egzystencjalne ma charakter światopoglądowy i stawiane jest w określonych historycznych okolicznościach przez konkretnego człowieka, który usiłuje odpowiedzieć sobie również konkretnie, aby z odpowiedzi mieć określony pożytek, aby odpowiedź umożliwiła lepsze życie. Wszystko to razem rodzi niebezpieczeństwo subiektywizmu, który jest pierwszym krokiem ku relatywizmowi i w ostateczności otwiera drogę do rezygnacji przejawiającej się w wyborze filozofii hedonistycznej i pragmatycznej w wąskim sensie. Rezygnacja tworzy sytuację zastoju wewnętrznego, zatrzymania się w rozwoju, upadku ducha, odejścia od głębszych wartości. Rezygnacja może nastąpić dopiero w perspektywie uzyskania wszystkich odpowiedzi, a to nie nastąpi nigdy, przynajmniej w tym życiu.

Horyzont pytań egzystencjalnych jest horyzontem wszelkiej nauki, w szczególności filozofii. Wiele dzisiaj dyskutuje się o statusie filozofii, o jej roli. Wydaje się, że tego rodzaju myślenie, aczkolwiek cenne, jest jednak ucieczką od rzeczywistego filozofowania, to znaczy stawiania pytań w absolutnym horyzoncie prawdy. Zwraca na to uwagę Jan Paweł II w swojej encyklice *Fides et ratio*. Wyzbycie się takiego horyzon-

tu, chociażby tylko w perspektywie pewnej możliwości, jest zdradą filozofii jako miłości mądrości. Pytania egzystencjalne powrócą zawsze w takiej czy innej formie. W tym sensie każda koncepcja filozoficzna płynie z wnętrza egzystencjalnych pytań, w szczególności z głębi pytania o sens i o Sens. Nie jest to egzystencja do głębi ludzka, jeśli człowiek nie stawia pytań mających na celu rozjaśnić mroki bycia. Nie żyjemy bynajmniej w jasności. Nie żyjemy też w całkowitej ciemności.

## 5.2.1. Pytania w ludzkiej egzystencji

### Potrzeby codzienne

Pytanie egzystencjalne pojawia się już na płaszczyźnie najbliższej codziennego życia zwykłego człowieka, człowieka „szarego”, „horyzontalnego”. Są to problemy przetrwania i określonych warunków tego przetrwania. A więc potrzeby pokarmu, napoju, domu, zarówno jego w sensie materialnym, jak i duchowym, seksualności i związanej z nią płodności. Pytania te mogą pojawić się najpierw w formie potrzeby i troski, którą przejawiają także zwierzęta, np. robiąc zapasy na zimę. Ewangelia przedstawia te kwestie w formie: „Co będziemy jedli? Co będziemy pili, w co będziemy się przyodziewali?”. Pytania te są dla wszystkich bardzo ważne. Nie można bagatelizować sfery materialnej ani jej w szaleńczy sposób kwestionować. Pytania te wylaniają się niejako instynktownie, na bazie codziennego istnienia. Z poszukiwania odpowiedzi na te pytania wylania się większość ludzkiej działalności w formie pracy czy w ogóle aktywności. Z troskanie oznacza konieczność podjęcia określonych działań, sprzężonych z działaniami innych, którzy również pragną zaspokojenia swoich potrzeb. Jednak w zaspokajaniu potrzeby najbardziej „zwierzęcej” tkwi coś znacznie większego niż tylko zaspokojenie głodu czysto fizjologicznego. Zaspokojenie głodu oznacza – łączność. Najpierw jest to zjednoczenie z matką w jej organizmie, potem bezpośrednia łączność ze światem. Wszelkie zaspokajanie potrzeb materialnych ma wymiar społeczny, wspólnotowy.

„Stosunki konsumpcji” określone są nie tylko przez dławiące potrzeby, ale przez wartości, odniesienie do poszczególnych osób (np. kobiet, dzieci, starszych, niepełnosprawnych itp.). Społeczeństwo w miarę sprawnie funkcjonujące, to nie tyle „walka wszystkich przeciwko wszystkim” o wydzieranie sobie jądła, napoju, domu itd., ale bardziej współpraca i współdzielenie się z innymi tym, co każdy wytworzył, czym chce się podzielić, oczywiście również dla własnego dobra. Sama konsumpcja natomiast prowadzi bardzo często do nawiązania pozytywnych, pełnych zaufania więzi. Bardzo łatwo jednak o rozbicie tego zaufania. Wydaje się, że odpowiedzialność za ten stan ponosi krzykliwie i prymitywnie lansowany światopogląd „człowieka potrzeb”. Ludzie miotani są niejako swoimi potrzebami i ogarnia ich lęk, że mogą nie zostać zaspokojone, co będzie rodzić frustrację, niezadowolenie, poczucie beznadziejności

itd. Trzeba podkreślić, że „bycie w potrzebie” jest plastyczne. Istnieją oczywiście potrzeby podstawowe, których niezaspokojenie może prowadzić do zaburzeń psychofizycznych, jednak owe potrzeby są stosunkowo skromne (pożywienie, mieszkanie, ubranie itd.), jeśli spojrzeć na nie realistycznie. Błąd polega na tym, że zaczyna się ustalać różnorodne standardy zaspokojenia potrzeb, stopy życiowe itd. Czyni się złotego cielca z potrzeb, które stają się obsesją. Bardzo łatwo można udowodnić jednak, że potrzeby psychoduchowe mogą być o wiele silniejsze niż potrzeby „zwierzęce”, nawet w odniesieniu do niemowląt, a tym bardziej do osób dorosłych.

Człowieczeństwo nasze przejawia się w tym, że samo zaspokojenie fizjologicznych potrzeb nie nasyca świadomości. Możemy oczywiście dbać o zaspokajanie potrzeb sztucznych, jednak konsumowanie ich nie daje poczucia spełnienia. Bardziej być może zaspokajamy swoje potrzeby uczestnictwa, współpracy, współistnienia, po prostu bycia razem, a nawet poszukiwania nowych okazji do miłości bliźniego. Wydaje się, że logika potrzeb nie jest logiką współzycia ludzi jako społeczności.

Spółczeństwa bardzo bogate nie są w jakiś szczególny sposób szczęśliwe, a niejednokrotnie narasta w nich frustracja, irracjonalna agresja itp. Choćby ludzie zaspokoili swoje potrzeby na najwyższym poziomie komfortu i wygody, to i tak nie osiągną spokoju wewnętrznego, satysfakcji, radości, sensu życia, spełnienia.

Troszczenie się o pożywienie jest już aktem świadczącym o pogłębionym rozumieniu swego istnienia jako zagrożonego głodem. Lęk spowodowany owym brakiem doprowadzał niejednokrotnie całe społeczności do działań irracjonalnych, zabójczych dla nich i dla innych. Przeradzał się w ekspansywną potrzebę posiadania, najczęściej kosztem słabszych. Natomiast w sytuacjach obozowych, ekstremalnych, można zaobserwować polaryzację postaw; jedni myślą tylko o własnym przetrwaniu, inni o pomaganiu bardziej potrzebującym. Na pewno nie dzieje się tak, że społeczności nie mogące zaspokoić swoich podstawowych potrzeb stają się areną kradzieży, morderstw itd.

Troska zaplątuje się w węzeł potrzeb – schronienia, potomstwa, podtrzymania własnej linii. We wszelkich tego rodzaju działaniach tkwi jednak owo wspomniane przed chwilą pytanie z Kazania na Górze, które rodzi się nieustannie i – jak można przypuszczać – niewielu tak naprawdę przyjmuje poradę Jezusa, aby się zbyt nie troszczyć i zaufać Bogu, podtrzymującemu człowieka niemal w każdym detalu. Jezusowi chodziło niewątpliwie o postawę całkowitego zaufania Bogu, który jako Stwórca nie opuszcza człowieka w jego najbardziej przyziemnych potrzebach, ale to już domena odpowiedzi, którą się teraz nie zajmujemy.

### Potrzeby psychologiczno-społeczne

Druga ścieżka horyzontalnie ustawianych pytań egzystencjalnych to pytania psychospołeczne. Kiedy jednostka była „wtopiona” w społeczność, wiele pytań nie mogło się pojawić, ponieważ odpowiedzi otrzymywała niejako w prezencie od własnej społeczności. Społeczność dbała o komfort psychiczny jednostki, która w zamian wiernie

i lojalnie jej służyła, aż do możliwości śmierci dla społeczności. W miarę jednak powiększania się liczebności społeczeństw i krystalizowania się poczucia własnej odrębności od innych oraz od całej społeczności, rozwijała się sfera psychiczna, wewnątrz której musiały pojawić się pytania związane niekiedy z konfliktami wewnątrz tej społeczności. Potrzeba przynależności walczyła niekiedy z potrzebą niezależności i odrębności od innych. Pojawiła się kwestia indywidualnego wyboru, decyzji. Na tym tle pytania musiały się pogłębiać. W miarę rozwoju wolności społecznej, jednostka była coraz bardziej „skazana” na siebie, musiała umieć podjąć decyzje, które określały jej los, mogąc nawet wystąpić ze społeczności. Tego rodzaju pytania to pytania „wsobne”, ale w konfrontacji z pewnymi wartościami, których uniknąć nie sposób, a które także i dzisiaj są wspólne całym społeczeństwom. W tej perspektywie nie dziwi nieustająca aktualność dramatu greckiego czy powieści Dostojewskiego. Indywidualne „ja”, sprowadzające na człowieka poczucie odrębności, o jakim mogą tylko pomarzyć zwierzęta, jest swoistym przekleństwem, ponieważ nieustannie domaga się odpowiedzi na płaszczyźnie etycznej, psychologicznej i aksjologicznej. Pytania te określają pewne wektory utrwalone w społeczeństwach, jak np. szczęście, tradycja, prestiż itd. Już teraz trzeba powiedzieć, że wektory takie to niejednokrotnie pewne schematy działań przyjęte w danych społecznościach. Nie należy mylić tych schematów czy stereotypów z pytaniami uniwersalnymi o charakterze etycznym. W ostatnich czasach odżyło bardzo mocno pytanie o etykę, pytanie o dobro i zło, o kwalifikację moralną czynów. Niektórzy myśliciele poświęcili temu całą swoją twórczość. Tutaj też, jak się wydaje, pojawia się coraz intensywniej kolor (w tęczy pytań) kwestii wertykalnych. Bocheński w swoim *Słowniku zabobonów*<sup>140</sup> widział pytania egzystencjalne jako problemy rozgrywające się „na granicy” tego świata, a więc pytania, na które odpowiada światopogląd. W pewnym sensie miał on rację, ale zawęził bardzo zakres pytań egzystencjalnych. Światopogląd to tylko jeden z elementów odpowiedzi na pytania egzystencjalne, na poziomie potocznym niewątpliwie ważny, jednak zawsze narażony na spłyconie pytania.

### 5.2.2. Pytania „wertykalne”

Rzeczywiście głębokie źródła pytań egzystencjalnych tkwią w ludzkich możliwościach indywidualnych i społecznych, w transcendencji człowieka. Istota pytań egzystencjalnych zawiera się w ich transcendentnym charakterze (co postaram się rozwinąć później). Inaczej mówiąc, pytania stawiane przez człowieka (szczególnie przez co bardziej dociekliwych) wyrastają poza horyzont mniej czy więcej wysublimowanych potrzeb człowieka, naturalnych czy sztucznych. W sensie potocznym rzeczywiście

---

<sup>140</sup> J. M. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Paryż 1987.

pytania egzystencjalne odbywają się „na granicy” tego i tamtego świata. Dlatego też istnieje jedno generalne pytanie, które określa większość pozostałych: jest to pytanie o sens oraz o Sens – fundamentalne pytanie o charakterze horyzontalnym i wertykalnym. Na co dzień ludzie podejmują działania uważane za sensowne, a odsuwają się od działań uważanych za nonsensowne. Owa sensowność określona jest zwykle przez jakiś system wartości, który stanowi „coś więcej” niż jednostkowa osobowość. Takim „sensem” może być praca, rodzina, pieniądze, partia polityczna itd. A jednak w tych mikrotranscendencjach ukryte jest coś więcej. Chodzi o wydobycie sensu absolutnego, niezależnego od jakichkolwiek warunków, którego nic nie zrukuje. Człowiek poszukuje „skarbu”, którego „rdza nie niszczy” (Mt 6, 19–20), szuka szczęścia, spokoju, poczucia spełnienia, zadowolenia i satysfakcji. Poszukiwania jego są zwykle dość naiwne, powierzchowne. Poszukując „skarbu” odnajduje „półskarby”, które ubóstwia, wyolbrzymiając ich znaczenie. Graniczność pytań egzystencjalnych dotyczy sensu wyższego, który „dociska” przeciętnego człowieka dopiero wtedy, kiedy już myślenie nie tak szybkie, umysł zaćmiony chorobami lub cierpieniem, kiedy odnaleźć odpowiedzi też nie jest tak łatwo. Pytanie o Sens powinno prześwieślać całe życie człowieka, aby ten był świadomy jego znaczenia i konieczności odkrywania odpowiednio adekwatnej odpowiedzi.

Pytanie o Sens dotyczy całego szeregu pytań z nim związanych, pytań „pozaświatowych”, plasujących się poza horyzontem „bycia tu”, a więc pytań o śmierć, która może jawić się jako horyzont absolutny, ale tylko przy przyjęciu określonych założeń, podobnie zresztą jak przy przyjęciu możliwości kontynuacji jakiegoś istnienia po śmierci, czego nie można wykluczyć. Wydaje się, że pytanie o Sens ogniskuje w sobie wszystkie pytania egzystencjalne i jakiegokolwiek inne. Sama możliwość postawienia takiego pytania świadczy o nadziei na uzyskanie odpowiedzi. Jej brak, a więc stwierdzenie, że „wszystko jest bez sensu”, wyraża ogromne pragnienie Sensu i swoistą rezygnację w przekonaniu, że nie da się na to pytanie odpowiedzieć. Pozostaje więc albo gorączkowa działalność, aby zostawić coś po sobie, albo bierność sprowadzająca się do rutyny i lenistwa pod każdym względem. W związku z tym, że pytanie o Sens jest zwornikiem wszystkich pytań, niejednokrotnie będziemy wracać do tego zagadnienia.

Pytanie o Sens posiada, tak jak wszystkie rzeczywiście istotne pytania egzystencjalne, wymiar indywidualny i wspólnotowy. Nie jest to pytanie całkiem subiektywne. Jako że człowiek jest istotą społeczną, wydaje się, że cała wspólnota nie ulega erozji i destrukcji tylko w sytuacji, kiedy ma przekonanie o sensowności swoich działań.

Dla człowieka wierzącego pytania egzystencjalne skorelowane są w istotny sposób z jego wiarą. Można zapytać, na czym polega owo subtelne przejście z sytuacji stawiania pytania egzystencjalnie istotnego do postawy głębokiej wiary, jaka niewątpliwie prześwieślała całe życie Papieża. Jak do tego doszło? Można przypuszczać, że młody Karol Wojtyła sam kiedyś stanął w obliczu wielkich pytań. Pewne biograficzne

okoliczności Jego życia (np. śmierć rodziców) zdają się o tym świadczyć. Można jednak problematyzować owo przejście, ponieważ nie dla wszystkich jest ono jasne, chyba że ktoś ma łaskę jasności. Dlaczego od pytań egzystencjalnych mamy, jak sugeruje to niejednoznacznie encyklika, wykonywać skok w przestrzeń wiary? Ponadto, nawet pomimo silnej wiary, stawiamy nadal niektóre pytania i wiara wcale nie zwalnia nas z myślenia. Stawianie pytań nie jest jeszcze przejawem nieuzasadnionego uporów, ale wrażliwością spojrzenia. Jak wielką wiarę trzeba mieć, aby wszelkie zapytywanie zamilkło? Kiedy natomiast odnajdujemy już wszystkie odpowiedzi w Bogu, to czy nie istnieje niebezpieczeństwo bezmyślności, ślepego fideizmu, zamknięcia się na dramaty człowieka?

### 5.3. Unikanie pytań egzystencjalnych

Zasygnalizowana wcześniej postawa bierności czy unikania pytań egzystencjalnych jest nieco paradoksalna, jeśli wręcz nie świadczy o odczłowieczeniu. Jednak wydaje się potrzebne, aby na początku wspomnieć o takim podejściu do pytań egzystencjalnych, które można zauważyć zarówno na co dzień, jak i u osób, które zawodowo zajmują się na przykład nauką. Unikanie pytań egzystencjalnych polega na wytwarzaniu sfery pytań zastępczych i nieistotnych. Zamiast stawiać pytania rzeczywiście ważne, poszukuje się pseudorozwiązań, zamiast atakować kwestie pod każdym względem centralne, porusza się problemy marginalne, które służą do zatuszowania tamtych. Epoka, która, jak można sądzić, już się kończy, była epoką redukcjonizmu pod każdym względem. Nie dziwi powołanie takich kierunków jak egzystencjalizm, które odpowiadały na zepchnięte w podświadomość potrzeby ludzi, jako że egzystencjaliści uwrażliwiali na graniczny wymiar doświadczenia każdego z nas. Oczywiście egzystencjalizm w wydaniu Sartre'owskim był ślepą uliczką, jednak w filozofii ślepe ulice też mają znaczenie.

Świadectwem redukcji intelektualnej do pewnych tylko kwestii, pozornie istotnych, ale często egzystencjalnie błahych, są takie nurty filozoficzne jak pragmatyzm, neopozytywizm, filozofia analityczna itp. Wszystkie kierunki o podejściu specjalistycznym będą unikać pytań egzystencjalnych, a nawet je kwestionować jako bezzasadne.

W konsekwencji eskapistycznego zawężania horyzontu pytań egzystencjalnych, człowiek zaczyna ograniczać się do wąsko rozumianego doświadczenia, zmysłowego i intelektualnego. Unikanie problemów najgłębszych przejawia się w zakwestionowaniu metafizyki, religii i wszelkich dziedzin w jakikolwiek sposób sugerujących możliwość pytania o transcendencję. Pytanie przestaje być dramatem, a staje się co najwyżej przygodą poznawczą (często wynikającą z próżności i z potrzeby popisu), która polega na zaspokojeniu powierzchownej ciekawości. Jest bardzo zajmujące badanie

pięścieni Saturna czy przygotowywanie załogowej wyprawy na Marsa. Cóż jednak z takiej wiedzy, która nie przynosi Sensu?

Unikanie pytań egzystencjalnych przejawia się też w zabawie. Zabawa jest oczywiście czymś egzystencjalnie doniosłym i świadczy o zdolności do dystansu, jednak istnieją co najmniej dwa rodzaje zabawy (pomijając zabawę dziecięcą). Pierwszy rodzaj to *zabawa–ucieczka*. Bawię się, aby uciec od pytań egzystencjalnych, od problemów. Zabawa pozwala zapomnieć o problemach. Drugi rodzaj to *zabawa–powrót*, kiedy to ktoś wpisuje zabawę w szerszy kontekst własnego bycia. Jest ona wyrazem człowieczeństwa, które rozkwita właśnie przez głębię pytań i poszukiwanie oraz odkrywanie na własnej drodze odpowiedzi. Zabawa staje się rodzajem sacrum, wyrazem odkrycia spełnienia i Sensu. *Zabawa–ucieczka* podszyta jest głębokim dramatyзмом, ponieważ jej alienacyjna konstrukcja w każdej chwili może doprowadzić do kryzysu, do załamania. Załamanie takie okaże się tym bardziej bolesne, kiedy trzeba będzie powrócić do rzeczywistości. I jest to zjawisko jak najbardziej zdrowe, ponieważ droga kryzysu może stanowić przejście na wyższy poziom rozwoju. Twórcze jest natomiast wejście na drogę *zabawy–powrotu*, kiedy to zabawa staje się doskonałością uczestnictwa w byciu, a nie alienacją mającą umożliwić mi zapomnienie i wewnętrzną pustkę. Zabawa jako uczestnictwo, „obecność”, jest wtedy jedną z najlepszych form pamięci i istnienia. Nie uciekam przed niczym, nic nie chcę uzyskać poprzez bycie z innymi, po prostu pozwalam się ogarnąć radości istnienia.

W świecie współczesnym, który być może jest na początku nowej drogi rozwoju technicznego, nieporównywalnej z epoką wcześniejszą, ale równie chciwą, sejdentyzm wytworzył nowe iluzje, które można nazwać iluzjami racjonalizmu czy technokracji. Racjonalno-techniczna interpretacja świata usurpuje sobie prawo do wyjaśnienia wszystkich niemal problemów świata i udzielenia odpowiedzi na wszelkie pytania. Cały szereg indywidualnych i społecznych patologii powstałych w tym świecie dowodzi czegoś dokładnie odwrotnego. Wielu ludzi (których umysłowy wzrok został przesłonięty feerią mgieł narkotycznych, składającą się z mediów, reklamy, techniki, pracy, odpoczynku itd.) nie widzi już lasu, tylko pojedyncze drzewa własnej przyjemności i korzyści. Im większy lęk, tym większa żądza zysku. W chwilach samotności, cierpienia, problemów życiowych, iluzje tego świata pękają jak mydlane bańki i człowiek pozostaje bezradny. Cała jego mądrość, odpowiedzialność i dojrzałość gdzieś znikają, a techniczne „środki zbawcze” nie działają. Nie da się przedłużyć fizycznego życia w nieskończoność, nawet jeśli taka możliwość dotknęła wszystkich, co jest raczej niemożliwe.

Technologizm może być także przejawem unikania pytań egzystencjalnych. Produkuje się coraz więcej zabawek skutecznie utrudniających albo zupełnie uniemożliwiających myślenie, głębszą świadomość, modlitwę i kontemplację. Zabawki, coraz bardziej masowe, ogłupiają społeczeństwo, które upodabnia się do dzieci i młodzieży – oni to

nadają ton, bo oni mają być przyszłością<sup>141</sup>. Technika umożliwia masowe produkowanie rozrywki ułatwiającej życie, choć w gruncie rzeczy chodzi właśnie o ucieczkę, o unieвозмоżliwienie pytań i poszukiwania na nie gruntownych odpowiedzi. Nieustannie zmieniający się kalejdoskop rozrywki, listy przebojów, hity, koncerty, gwiazdy itp. wypłukuje większość myśli i uczuć, które pogłębiłyby świadomość dramatyzmu sytuacji. Jednak tak naprawdę dochodzi do zwykłej manipulacji ludźmi, którzy stali się ofiarami przemysłu rozrywkowego. Nic dziwnego, że w tej perspektywie człowiek zagubił wartość tego, co duchowe, i już nie rozumie wprost, czym to jest.

Ponowne odkrywanie sfery ducha nie jest proste. Człowiek techniki korzysta z osiągnięć cywilizacji, sam niewiele wnosząc, żyje bezmyślnie z nastawieniem na posiadanie i konsumowanie z możliwością nabywania nieustannie nowych zabawek przemysłowo-elektronicznych. Wydaje się jednak, że ta właśnie tendencja jest koniecznością dziejową. Głód ducha pojawia się prędzej czy później. Najogólniej mówiąc, jest on głodem prawdy i sensu, szczęścia w perspektywie metafizycznej. Kluczem do wszelkiej duchowości jest jakaś forma wiary. Wielu przed nią ucieka, na najtrudniejsze pytania udzielając sobie odpowiedzi konwencjonalnych, gotowych, pełnych agnostycyzmu i intelektualnego eskapizmu.

O fakcie, że człowiek nie jest istotą, która znajduje zaspokojenie i rozwiązanie swoich problemów w sferze materialnej, świadczy doświadczenie dobra i zła, sumienia, poczucia winy<sup>142</sup>.

## 5.4. Konwencjonalne odpowiedzi na pytania egzystencjalne

Indywidualizm uznaje się, w zależności od stanowiska, albo za coś bardzo pozytywnego, albo za zjawisko negatywne. Indywidualizm zrodził się wraz z pewnymi ruchami wolnościowymi okresu renesansu i oświecenia. W czasach współczesnych przyjął się powszechnie, chociaż owa powszechność dotyczy raczej krajów bogatych, gdzie ludzie po prostu stać na indywidualne zachowania czy tak zwane poglądy. Należy stwierdzić, że indywidualizm ma rację bytu, jeśli rzeczywiście można mówić o indywidualności. Nie istnieje natomiast indywidualizm dla mas, indywidualizm powszechny. Indywidualne formy zachowania proponowane np. w liberalizmie prowadzą do zachowań, delikatnie mówiąc, aspołecznych, do powstawania podkultury. W gruncie rzeczy indywidualizm dla wszystkich jest tym samym, co średnio-

---

<sup>141</sup> Wystarczy tylko przyjrzeć się takim miejscom jak Disneyland, gdzie zabawa została wyniesiona do rodzaju najwyższego kultu. Cała ta ideologia jest równie atropowa jak to „miasto dzieci”, gdzie za fasadą sztucznych ulic czy zaczarowanych zamków znajduje się smutna rzeczywistość.

<sup>142</sup> Por. M. Grabowski, *Krajobraz winy. Próba analizy fenomenologicznej*, Toruń 2001.



wieczny system feudalny. Wszyscy są bardzo indywidualistycznie masowi, wycięci spod jednego wzorca, różniąc się co najwyżej zewnętrzną ekstrawagancją. W kontekście pytań egzystencjalnych konwencjonalne odpowiedzi polegają niejednokrotnie na przejęciu tylko pewnej tradycji, pewnym schemacie obowiązywalności, który przyjmuje się bezkrytycznie i bez głębszego przemyślenia. Można podejrzewać, że niezależnie od ogromnego postępu naukowo-technicznego bardzo często jesteśmy w podobnej sytuacji. Mimo że nie ma żadnego przymusu, przyjmujemy pewne skonwencjonalizowane rozwiązania, ponieważ tak jest najłatwiej, nie wymagają one żadnego wysiłku umysłowego, a dają pozorowany spokój ducha; nie trzeba niczego poszukiwać. Przyjmowanie rozwiązań po to, aby nie komplikować sobie życia jest często usprawiedliwieniem dla wygodnictwa myślowego i dla konsumpcjonizmu. Nie trzeba myśleć, nie trzeba zastanawiać się nad pytaniami, które pojawiają się na horyzoncie.

Pośpiech, pracoholizm, kult pieniądza, kariery, kult wiedzy, brak rzeczywistej mądrości owocują spłyceniem relacji względem siebie i świata. Odpowiedzi na pytania stawiane z głębi ludzkiego serca banalizują się, to znaczy stają się odpowiedziami, które tak naprawdę zasłaniają rzeczywistość, zamydlają ostrość problemu. Cechą charakterystyczną konwencjonalnych odpowiedzi jest ich niesprawdzalność. W obliczu realnych problemów ludzkiego ducha konwencjonalne rozwiązania po prostu się nie sprawdzają. Są bezradne, puste. Prowadzą po starych ścieżkach, które przeszli ludzie żyjący przed nami, poprzednie pokolenia. Mają jednak inną rolę. Są wygodne. Nie trzeba więcej pytać. Wystarczy tylko spełnić warunki.

Schematy konwencjonalnych odpowiedzi prowadzą do konwencjonalnych słów i zachowań, a wreszcie do konwencjonalnego życia, które praktycznie niczym nie różni się od życia milionów podobnych jednostek. Taka konwencjonalność stanowi często przedmiot ambicji, ponieważ prowadzi do poczucia, że jest się „normalnym” i że zostało się zaakceptowanym przez grupę przynależności.

Konwencjonalność oznacza tutaj praktycznie unikanie wszelkich trudnych kwestii, co jest umysłowym, a niejednokrotnie praktycznym chowaniem głowy w piasek i de facto ucieczką. Klasycznym tego przykładem jest ucieczka od myśli o śmierci, zaprzeczanie jej istnieniu. Podobnie zresztą jak zapożyczanie odpowiedzi „z drugiej ręki”. W prawdę takiej odpowiedzi ktoś zupełnie się nie angażuje i nie przeżywa jej jako „swojej”. Po prostu przyjmuje ją np. ze względu na autorytet.

Konwencjonalność charakteryzuje się stereotypowością. Rozwiązania konwencjonalne są jednymi z najbardziej „bezpiecznych”. Nie wymagają ciągłej refleksji ani też nieustannego weryfikowania. Stanowią rodzaj „gotowca” i „ściągawki”, która pozwala dobrze się „ustawić” w określonych układach. Co jest charakterystyczne dla rozwiązań konwencjonalnych, to fakt, że się nie sprawdzają. Kiedy układy zmieniają się i przychodzi czas próby (taka chwila przychodzi nieuchronnie na każdego), konwencjonalne odpowiedzi zawodzą. Na przykład wiara, którą postrzega się w sposób stereotypowy, przestanie się liczyć w chwili trudnego doświadczenia. Osoba przyjmująca

religię w sposób tradycjonalistyczny nie zwróci się wtedy w kierunku świętości, a niejednokrotnie przeciwnie – zdradzi ją. Tu rodzi się twardy wniosek: świętość nie miała dla takiej osoby nigdy większego znaczenia. Czas próby, czy „sytuacje graniczne” oczyszczają z podejścia konwencjonalnego i zmuszają do pogłębienia swego człowieczeństwa w kontekście sytuacji „apokaliptycznych”, którymi mogą być nie tylko wypadek, utrata zdrowia czy bliskich, ale także świadomość zagrożenia wojną światową, lęk przed epidemią czy terroryzmem, obawa przed katastrofą (naturalną lub nie) itp.

Podejście konwencjonalistyczne zagraża wszystkim, zarówno tym, którzy wierzą, jak i tym, którzy świadomie nie wierzą. Konwencjonalizm jest ostatnim głosem oportunizmu; usprawiedliwieniem płytczyny myślowej, kompromisowości i przepustką do pozornie wygodnego życia, które jest taką samą utopią jak komunizm. Siła oddziaływania konwencjonalizmu w zakresie pytań egzystencjalnych wynika prawdopodobnie z bezwzględnej potrzeby unikania cierpienia, strachu, tendencji eskapistycznych oraz pragnienia bycia zaakceptowanym jako osoba „normalna” w danej społeczności.

Wierzący zapominają tutaj o tym, że Chrystus był jak najdalszy od takiego konwencjonalizmu i stawiał ludziom pytania egzystencjalne z całą bezwzględnością. Bardzo znamienne jest, że Jezus wznosi na krzyżu wielkie pytanie, które dla niektórych może być symbolem epoki „postnietzscheańskiej”: „Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił?!”. Umierając, Jezus pokazuje całym sobą głębię własnego człowieczeństwa, przez co jeszcze bardziej przekonywające staje się Jego Bóstwo. Niewierzący natomiast muszą uważać, aby nie napotkać na swojej drodze życia dowodów na istnienie Boga. Konwencjonalizm myślenia niewierzącego będzie oznaczał stworzenie analogicznych przesłon jak w przypadku wierzącego. Kanały myśli i wrażliwości, stereotypy, konwenanse, *status quo* panujące w danym środowisku, negatywne wzorce pośród wierzących, wreszcie osobiste lenistwo, zwalniają skutecznie z dociekania, czy Bóg może być rzeczywisty. Czy dopiero cierpienie i nieszczęście muszą zapędzać człowieka w sferę wiary? Innych te same doświadczenia od wiary odwodzą. Wiara nie powinna być efektem lęku czy zabezpieczania się. Ostatecznie każda uczciwa decyzja w zakresie wiary lub niewiary jest słuszna. Niewierzący powinni jednak mieć otwarte oczy wewnętrzne na zjawiska, wydarzenia i fakty, które mogą być świadectwem istnienia wyższej rzeczywistości. Postawa agnostycyzmu wydaje się stanowiskiem wyłącznie teoretycznym, możliwym w krótkich chwilach „czystego” myślenia, roztrzaskającego wszelakie za i przeciw.

Konkluzja, jaka wynika z refleksji nad konwencjonalnym sposobem odpowiadania na pytania egzystencjalne, wydaje się jednoznaczna: konwencjonalne, jak niektórzy mówią, „sprawdzone” sposoby odpowiadania na pytania egzystencjalne, nie przynoszą zaspokojenia potrzeby sensu, nie dają poczucia spełnienia i nie pozwalają przetrwać próby czasu. Prędzej czy później człowiek stanie wobec sytuacji granicznych. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że po to żyjemy, aby przygotować się do takich sytuacji, gdzie zawodzą wszelkie ideologie i maski. Niektórzy stawiają pytanie,

po co człowiek żyje nadal, kiedy już „odchowa” potomstwo, szczególnie, jeśli zanika rodzina pokoleniowa. Jedną z możliwych odpowiedzi jest teza, iż żyje on po to, aby rozważyć wreszcie – w sposób dostatecznie pogłębiony – pytania egzystencjalne, kwestie ostateczne. Wcześniej mógł nie mieć czasu ze względu na konieczność zdobywania środków do życia, utrzymania rodziny. Teraz jednak musi stanąć przed nowymi wyzwaniami, a nie „być dumnym” z przeszłych. Nikt i nic nie zwolni człowieka z odpowiedzialnego filozofowania na własną miarę.

Nie można więc opierać się na światopoglądzie, który jest arbitralną kalką, w sprawach najwyższej wagi. Obraz świata czy doświadczenia bycia, musi być głęboko indywidualny, a ponadto silnie związany z rzeczywistością, z tym że w najmniejszym stopniu z tak zwaną rzeczywistością materialną, w większym zaś – z rzeczywistością kulturową, cywilizacyjną, z rzeczywistością Ducha, z którą trzeba się zapoznać jak najuczciwiej. Inaczej mówiąc – amatorskie podejście do kwestii pytań egzystencjalnych nigdy nie popłaca, a „owocuje” poczuciem bezsensu, niespełnienia i żalu.

## 5.5. Fałszywe odpowiedzi na pytania egzystencjalne

Fałsz jest jedną z cech ludzkiej egzystencji. Lecz czymże jest fałsz oprócz tego, że funkcjonuje jako nieprawda, jako złośliwe kłamstwo, zwodzenie i złudzenie? Spełnia oczywiście swoją rolę, jest bardzo istotny jako czynnik pozwalający przeżyć sytuację niepewności, jako przyjemność bycia w fałszu, który stwarza pozór. Po co ludziom pozór? Jest niezbędny z uwagi na naszą niepełnię. Niewielu odczuwa spełnienie, nie jesteśmy szczęśliwi, wystarczająco mądrzy, aby żyć bez jakiegokolwiek pozoru, bez złudzenia, że jednak jesteśmy tym, kim pragnęliśmy być, chociaż może wcześniejsze pragnienia są już nieaktualne. Nasze pragnienia mogą być niemal nieskończone, nasze realizacje pragnień zawsze są mizerne, a często krótkotrwałe. W poczuciu nieuchronnego niespełnienia stwarza się odpowiedzi życzeniowe, fragmentaryczne, mitologiczne, obarczone ciężarem intelektualnej nieuczciwości.

### 5.5.1. Odpowiedzi pozorowane

Czy w ogóle można pozorować odpowiedzi na pytania egzystencjalne? Jak najbardziej. Pozorowanie odpowiedzi na takie pytania pojawia się nie tylko w myśleniu życzeniowym, ale również – na przykład – w abstrakcyjnym ich rozwiązywaniu, co przejawia się realnie jako zachowanie i działanie pełne pretensjonalności oraz pychy. Kto jednak może powiedzieć o sobie, że jest pokorny? Abstrakcyjne roztrząsanie kwe-

stii nie przynosi zaspokojenia ani ludzkiemu umysłowi, ani sferze serca, która jest odpowiedzialna za poczucie sensu. Pozorowanie odpowiedzi zapewnia na pewien czas wygodę i „święty spokój”, ale nieuchronnie – prędzej czy później – kwestie pojawią się na nowo.

Jasnym jest, że szereg z nich pozostaje poza kręgiem ludzkich możliwości intelektualnych. Trzeba je rozstrzygać drogą wiary. Oczywiście, nie można w żadnym wypadku twierdzić, że jest to jedyna możliwa droga rozwiązania określonych problemów, zwłaszcza jeśli filtrowane są one przez określone ludzkie pragnienia.

Jan Paweł II wskazuje na kwestię pierwszorzędną cechy ludzkiego umysłu, a mianowicie, iż „każdy z nas zadaje sobie nieustannie pewne fundamentalne pytania” (29). Obserwacja codziennego życia wskazuje, że rzeczywiście jest to prawda. Gdyby wyzbyć się krótkoperspektywicznych pragnień, sztucznych problemów i ludzkich wad, pozostaje jeszcze sprawa sensu ludzkiej egzystencji. A ponieważ nie wiemy, co może nam się przydarzyć dziś czy jutro, usiłujemy „żyć chwilą”, oddając się rozrywkom i zapomnieniu. Poszukiwanie płytkiej rozrywki szczególnie obnaża pozorowane odpowiednie na pytania. Mówi się dzisiaj o „sposobach na życie”, czyli o takich rozwiązaniach, które pozwolą zagłuszyć fundamentalne pytania, pozwolą „cieszyć się życiem”, nie zakłócając sobie spokojnej egzystencji niepokojącymi kwestiami. Pytania egzystencjalne można oczywiście ukryć jak śmieci pod dywanem, jednak powracają one często w najbardziej nieoczekiwanych sytuacjach. Zdziwiałające, że racjonalista, jakim jest J. M. Bocheński, stwierdza w swoim *Słowniku zabobonów*, iż „zagadnienia egzystencjalne”, jak je nazywa, „powrócą prędzej czy później z wielką siłą”<sup>143</sup>. Czasem może to być tylko jedno pytanie, pozornie wyglądające na bardzo praktyczne i codzienne, jednak pod powierzchnią pytań praktycznych znajdują się zwykle kwestie o wiele poważniejsze, o charakterze duchowym, ponadczasowym, odnoszące się do całościowego sensu egzystencji człowieka. Nauki szczegółowe są bezradne wobec takich pytań, a pewien typ filozofii (pozytywizm, Koło Wiedeńskie itp.) wyklucza w ogóle możliwość stawiania tego rodzaju

---

<sup>143</sup> J. M. Bocheński, *Sto zabobonów...*, dz. cyt., Paryż 1987, s. 34. Książka Bocheńskiego może być bardzo inspirująca, jednak wydaje się, że ona sama także pełna jest zabobonów. Na przykład z wielkim uporem autor głosi, że filozofia jest wyłącznie analizą, która musi mieć naukowy charakter, wykluczając w zasadzie istnienie filozofii syntetycznej. Jako jeden z argumentów przytacza ogrom współczesnej wiedzy, której ilość uniemożliwia dokonanie jakiegokolwiek syntezy. Jednak ilość istniejącej wiedzy nie oznacza, że nie można jej zsyntetyzować, ile raczej to, że my – jako ludzie – nie mamy formuły czy metody syntezy. Nie ulega też wątpliwości, że koncepcja filozofii głoszona przez Bocheńskiego jest koncepcją scjentystyczną, w której podejście analityczne uważane jest za jedyne prawomocne. Mimo wielu trafnych spostrzeżeń i refleksji *Słownik zabobonów*, jak i inne pozycje tego filozofa, jest bardzo apodyktyczny w twierdzeniach, które wynikają tylko z określonych założeń dotyczących nauki, filozofii, religii itd. Apodyktyczność stwierdzeń Bocheńskiego przypomina jako żywo tonację pism Marksa, Engelsa i Lenina, którzy również, co ciekawe, żywili wielki kult dla nauki.

zagadnień. Tym podejściem zaczęto eliminować samą filozofię, nie mówiąc już o religii. Materializm i naturalizm uznano za jedyne możliwe rozwiązania. Problem polega na tym, że tego rodzaju założenia nie mają jednak charakteru naukowego ani nawet *sensu stricte* filozoficznego, ale wyłącznie ideologiczny. Niezrozumiałe są też ataki nauk przyrodniczych na filozofię, która jest ich matką. Silny wpływ na to miały sukcesy owych nauk w ostatniej epoce. Nie można jednak ograniczać ludzkiej myśli tylko do sfery badań z wyłączeniem interpretacji i refleksji ogólniejszej. Szczególnym skandalem wydaje się odmawianie człowiekowi możliwości poszukiwania i odkrywania całościowego i ostatecznego sensu życia, który jest mu potrzebny często bardziej niż chleb i woda. Człowiek poszukuje duchowości, etosu, wartości, szczęścia po prostu. A tego na dłuższą metę nie mogą mu dać nauki szczegółowe, tu otwiera się furtka dla filozofii, a w szczególności wiary. Naukowcy nie mają prawa decydować o tym, jaka jest ostateczna natura rzeczywistości, jaki jest najgłębszy sens świata; czyniąc tak, przy wykorzystaniu własnego autorytetu, popełniają nadużycie.

Wydaje się, że we współczesnej epoce, która tak bardzo ceni sobie profesjonalizm, brak jest takiego właśnie podejścia do zagadnień ostatecznych. Profesjonalizm (na przykład filozoficzny) może prowadzić do złudzenia, że posiada się „klucze królestwa”, jakkolwiek pojmowanego. Człowiek zadaje te pytania całą swoją egzystencją, a nie tylko rozumem czy wolą. Esencjalnie i egzystencjalnie człowiek jest całością. I jako człowiek, w swej fizykalno-psychiczno-duchowej całości zadaje określone pytanie z głębi jestestwa, i w całości musi odnaleźć odpowiedź satysfakcjonującą go na tyle, aby widział sens w codziennej pracy, w kładzeniu się spać i w porannym wstawaniu. Przedłużające się poczucie absurdalności istnienia doprowadzi do destrukcji najpierw jego duchowości, potem psychiki i wreszcie cielesności.

W jaki sposób można pozorować odpowiedzi? Przede wszystkim przez przyjmowanie rozwiązań zredukowanych. Nie starcza nam po prostu ani czasu, ani sił, aby rozważać kwestie egzystencjalne w sposób wszechstronny. Pozorowanie odpowiedzi wynika także z pragmatycznego podejścia do rzeczywistości, które również jest odmianą redukcjonizmu. Wszelkie formy intelektualizmu, woluntaryzmu itd. są w każdym przypadku odmianami redukcjonistycznego podejścia, które wynika niejednokrotnie z powszechnej specjalizacji gubiącej tendencje generalizujące. Generalizacja ma oczywiście oznaczać nie ogólnikowość, ale ogólność. Ogólność z kolei nie oznacza jeszcze koniecznie abstrakcyjności. Odpowiedź ogólnikowa nie zaspokoi najgłębszych wymiarów ludzkiej jaźni, która wyraźnie sięga w nieskończoność. Przejawy poszukiwania nieskończoności uwidaczniają się w kulturze, poprzez sztukę, poezję, religię, muzykę. Niemal wszystko, co człowiek robi, skażone jest z jednej strony piętnem skończoności i bezowocności, równocześnie jednak naznaczone zostaje piętnem nieskończoności.

### 5.5.2. Odpowiedzi niepełne

Wszystkie ludzkie odpowiedzi na pytania egzystencjalne są fragmentaryczne. Nigdy nie dostąpimy pełni, chyba że spotka nas łaska, ale nawet w takim przypadku ograniczoność naszego pojmowania spowoduje niepełny odbiór.

Wiedzeni naturalną potrzebą autorytetu odnajdujemy odpowiedzi, które „pozwalają żyć”, chodzi tutaj o jak największą zewnętrzną aktywność, która ma zaspokoić potrzeby, nie tylko zresztą materialne, ale psychiczne, społeczne i duchowe. Oczywiście pełne zaspokojenie nie jest możliwe na tym świecie.

Niejako przymuszeni cywilizacją aktywizmu do ciągłego hałasu działań, z których wszystkie mają być niemal niezbędne, nie mamy czasu, aby zastanowić się nad podstawowymi, głębokimi pytaniami, nie zawsze nawet do końca uświadamianymi. Zadowolamy się odpowiedziami z drugiej ręki, a często nawet z trzeciej. Budujemy sztywne światopoglądy, które w pewnym momencie przestają tłumaczyć zmieniającą się rzeczywistość. Tłumaczenia coraz większej liczby problemów i pytań pozostają poza obszarem „przyzwoitego”, ogólnie aprobowanego sposobu życia i myślenia. Ich się po prostu nie podejmuje. Wielokrotnie można zaobserwować bagatelizowanie problemów, które rodzą się w obliczu przemian współczesnego świata, i to niemal w każdej dziedzinie.

Niepełne odpowiedzi nie przynoszą zaspokojenia ludzkiemu „zmysłowi sensu”, który okazuje się silniejszy niż wola przetrwania. Potrzeba sensu, prawdy i bezpieczeństwa okazuje się tak silna, że człowiek jest w stanie zaprzeczyć takim czy innym aspektom rzeczywistości, aby nie tracić pewności i nie podejmować odpowiedzi na wynikające z faktów nowe pytania.

Mówiąc o odpowiedziach niepełnych, mamy na myśli przede wszystkim wszelkie odmiany redukcjonizmów, a następnie redukcjonistyczne wersje światopoglądów i filozofii, które potencjalnie być takimi nie muszą. Procent redukcjonizmu w danym systemie myślowym może być wyznaczony przez historię, naturalne ograniczenia człowieka, brak wiedzy, niechęć do poszukiwań, które wymagają wiele czasu i trudu.

Wydaje się, że wiele współczesnych społeczeństw funkcjonuje w ramach odpowiedzi zredukowanych, niepełnych, nie z powodów koniecznych ograniczeń, ale z powodów ograniczeń celowych, o których mówi słynne zdanie Wittgensteina: „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”<sup>144</sup>. Nie poszukuje się prawdy, tylko wygody, nie szuka się głębszego sensu, tylko satysfakcji, nie odkrywa się godnego umierania, lecz łatwe, bezbolesne „zejście”, chociażby w formie eutanazji.

---

<sup>144</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dz. cyt., s. 83. Oczywiście sam Wittgenstein był niekonsekwentny, pisząc odmienne w duchu *Dociekania filozoficzne*. Niekonsekwencja ta jednakże dowodzi wielkości filozofa. Tenże, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.

Dowodem redukcjonizmu i celowego zawężania horyzontów mentalnych jest także kultura obrazu. W obliczu niemożliwości odnalezienia odpowiedzi, rozpoczęła się dominacja powierzchownie rozumianego sukcesu. Poszukuje się nawet pewnych doświadczeń ekstremalnych, ale głównie w celu rozproszenia narastającej nudy przesytu, która pojawia się wszędzie tam, gdzie dominuje powierzchowność.

## 5.6. „Graniczność” pytań egzystencjalnych

Filozofowie wielokrotnie wskazywali na głęboką paradoksalność ludzkiego istnienia, co w czasach współczesnych jest widoczne bardzo wyraźnie. Jan Paweł II wskazywał na sytuację współczesnego człowieka już w encyklice *Redemptor hominis*. Człowiek współczesny niejednokrotnie żyje w lęku. Jak się okazuje po wielu latach, papieska analiza dotycząca sytuacji człowieka współczesnego okazuje się słuszna, a w początkach XXI wieku potwierdza się w całej rozciągłości. Lęków nam jeszcze – zamiast ubywać – przybyło. Im bardziej jesteśmy wyrafinowani technicznie, tym więcej osób doświadcza lęku, obawiając się, że twory techniczne, obróca się przeciwko nim.

W *Fides et ratio* natomiast Jan Paweł II wskazuje na pytania egzystencjalne, które obejmują cały zakres możliwego doświadczenia człowieka. W późniejszych partiach tekstu można zauważyć, że Papież wykazuje narastającą niewiarę w rozum i w jego możliwości poznawcze. Wydaje się, że taka diagnoza całej współczesnej filozofii jest nieco krzywdząca. Rzeczywiście, pewna część nurtów, szczególnie relatywistycznych, zaprzecza możliwościom poznawczym rozumu, jednak nie wydaje się, aby była to dominująca cecha dzisiejszej filozofii. Filozofia, która całkowicie odrzuca rozum jest sprzeczna w sobie, podobnie zresztą jak filozofia odrzucająca wiarę. Nawet jeśli zdecydujemy się określać tego rodzaju podejście jako filozofię, to okazuje się, iż jest to rodzaj umiерania filozofii, który nigdy nie prowadzi do jej śmierci, ponieważ potrafi ona odrodzić się z własnych popiołów.

Najpierw przecież filozofowie odrzucili wiarę, aby gloryfikować rozum. Jan Paweł II skupia się na momencie, kiedy uświadomienie sobie niemocy rozumu wobec pytań egzystencjalnych zepchnęło je na boczne tory jako bezprzedmiotowe. Co w takim razie pozostawało? Trzeba było skierować się w stronę pragmatyki. Jan Paweł II twierdzi, że ludzki rozum jest bezsilny wobec pytań rzeczywiście ważnych, a z drugiej strony wyznacza mu pole jego jak najbardziej zdrowej i pełnej działalności poznawczej. Człowiek jako „nosiciel” rozumu pyta o rzeczy, które stoją niejako ponad nim. Człowiek jest istotą „graniczną”.

### 5.6.1. Człowiek istotą „graniczną”

Wspomniana wyżej banalna prawda wskazuje na charakterystyczną cechę człowieka, która jest jednym z zasadniczych rysów odróżniających go od zwierząt. Jest to transcendencja. Człowiek mianowicie jest ponad rzeczywistością aktualną, a więc, mimo że cieleśnie ogranicza go czas, zamyka go przestrzeń, jego fizyczność mocno go krępuje, to jednak stawia pytania o rzeczy, których zwierzęta nie dostrzegają. *Czy istnieje Bóg? Co czeka mnie po tym życiu? Jaki jest sens życia obecnego? Dokąd zmierzam? Czy „to wszystko”?* Pytań tego rodzaju można by stawiać znacznie więcej. Przytoczmy przykład konkretny. Kiedy ktoś zmęczony pracą, znużony codziennymi obowiązkami, musi zatrzymać się, podejmuje refleksję nad swoją codziennością, rozważa swoje czyny i słowa, wchodzi intensywniej we własną sferę „graniczną”. Zastanawia się, czy żyć oznacza wykonywać lepiej czy gorzej swoją pracę, poświęcać się, poszukiwać (czy nie), zawsze względnej doskonałości. Uświadamia sobie, że nawet największe osiągnięcia nie rekompensują braków w innych dziedzinach, a przede wszystkim nieuchronnej skończoności życia na ziemi.

Człowiek jak najbardziej konkretny i historyczny, pozostaje rozpięty między tęsknotami a rzeczywistością, między światem materialnym, zawsze w jakiś sposób krępującym i zniewalającym, a światem duchowym, który mógłby go wyzwolić z ograniczeń. Tęsknoty człowieka same z siebie dowodzą (niby mikrodowody ontologiczne) możliwości otwierania się osoby ludzkiej na samotranscendencję i Transcendencję.

Owa graniczność w jakiś sposób zobowiązuje i nie pozwala na tępą egzystencję na wół zwierzęcą. Prędzej czy później człowiek uświadamia sobie, że „nie o to chodzi”. Postawa „nie o to chodzi” może pogłębiać się w obliczu choroby, inwalidztwa, śmierci. Dostrzegamy naszą nieustanną, aż do śmierci, graniczność ducha i ciała (czymkolwiek by nie były), graniczność między nami a innymi, między prawdą moralnej powinności a obowiązkiem narzuconym z zewnątrz, między tym, co indywidualne a tym, co społeczne, między ziemią a kosmosem. Tak więc mamy do czynienia z granicznościami różnego rodzaju, które tworzą swoisty krąg graniczności. Owa graniczność tworzy niejako „środowisko” życia człowieka, który z natury znajduje się w jego centrum. Oczywiście on sam nie jest jakimś zamkniętym światem przeżyć, nieustannie następuje wymiana między nim a innymi centrami doświadczenia własnej graniczności. *Graniczność widoczna jest w każdej chwili autentycznego bycia.*

Pytania egzystencjalne rodzą się właśnie w sferze owej graniczności. Nie są to pytania czystego rozumu ani też pytania czystego ducha czy woli. Są to pytania całego człowieka, wszystkich jego warstw, chociaż w szczególności płyną z przestrzeni ducha. Owa wewnętrzna przestrzeń jest też sferą doświadczenia sensu, prawdy, dobra, piękna, a więc transcendentalistów. Paradoksalność owej graniczności polega na tym, że nigdy nie jest ona zamknięta, nieustannie pragnie otwierać nowe horyzonty, nie pozwala na zgnuśniałość, mimo że taka tendencja wyzwalana jest przez aparat fizyczno-psychologiczny.



### 5.6.2. Różni ludzie, różne pytania

Filozofia wielokrotnie popełniała błąd uniformizacji. Spowodowało to, że rozwinęła się jako jednostronne skrzydło mentalnych badań, które nie uzgadniają się z sobą. Oczwistym efektem takiej filozofii jest jednostronność i relatywizm. Różnorodność ludzi sprawia, że inaczej podchodzą do wielu kwestii. Graniczność człowieka wynika także z jego różnych cech płynących z organizmu, wieku i płci. W nieco inny sposób doświadcza świata kobieta, a w inny mężczyzna<sup>145</sup>. Podejście do kwestii egzystencjalnych może być tutaj często zasadniczo odmienne, jednak istota kwestii pozostaje ta sama. W przypadku kobiety pytania egzystencjalne mogą kształtować się zupełnie inaczej, na przykład z powodu powiązania z rodzeniem dzieci. Fakt ten może mocno rzutować na kwestie fundamentalne, ponieważ kobieta ma szansę znacznie intensywniej niż mężczyzna doświadczyć cudowności życia, jedności człowieka z przyrodą i ze Stwórcą.

Inaczej jeszcze dziecko, które doświadcza owych pytań po raz pierwszy. „Skazane” na swoich rodziców, doświadcza własnej graniczności w specyficzny sposób. O ile mi wiadomo, żadna filozofia nie zajęła się nigdy światem doświadczeń małego dziecka. A przecież tam właśnie rozwija się cały aparat poznawczy człowieka, tam „dzieje się” ontologia i inne sfery badawcze, tak gorliwie przeszukiwane przez filozofów wszystkich wieków. Dziecko tworzy prawdopodobnie tylko załączki pewnych pytań, jednak zastanawia się nad nimi z ogromną ciekawością, w całej uczciwości poszukując odpowiedzi. Nie jest ono bynajmniej obojętne na pytania egzystencjalne, formuje je tylko na swój dziecięcy sposób. Być może jest nawet bardziej wrażliwe od dorosłego. Niejednokrotnie później otrzymuje pozorowane lub niepełne odpowiedzi w procesie edukacji i nimi powierzchownie zaspokaja świadomość.

Jeszcze inna sytuacja występuje w przypadku osoby starszej, niedołączonej, ciężko chorej itp. Człowiek taki doświadcza własnej graniczności na inny sposób, można powiedzieć – bardziej namacalnie. Osoba starsza znajduje się na pograniczu innego świata. Tam odnajduje już odmienny sens, nie tylko ten codzienny, wynikający z układania sobie życia. Osobie takiej ukazuje się horyzont sensu niewidoczny często w codziennej krzątaninie i trudzie osób w kwiecie wieku i zdrowych. Ów horyzont dla jednych składa się na nieskończoność Boga, dla innych na nieskończoność nicości, która nie jest w stanie nawiązać dialogu z człowiekiem. Pytania osoby starszej, szczególnie w jakiś sposób zagrożonej doświadczeniem przekraczającym przeciętne „granice” egzystencjalne, mogą kształtować się w różnych kierunkach (określone badania

---

<sup>145</sup> Wydaje się dużą przesadą filozofii feministycznej twierdzenie, że historia ludzkości i ludzkiej myśli wyglądałaby zupełnie inaczej, gdyby tworzyły ją kobiety oraz sytuowanie mężczyzn jako monopolistów rynku kultury. Można by jednak zapytać, dlaczego kobiety, siedząc w domu, podczas gdy mężczyźni polowali, uprawiali ziemię, budowali, walczyli itd., nie tworzyły filozofii, poezji, sztuki itd.? Czyżby nie miały na to czasu?

pozwołyby określić, jak pytają i czy pytają osoby w fazie terminalnej). Nie ulega przecież wątpliwości, że są tacy ludzie, którzy oczyścili swój umysł z pytań, wiedząc, że i tak nie uzyskają już na nie odpowiedzi, tym bardziej że mają prawo do zmęczenia.

Pytania zadawane wcześniej zachodzą na drugi plan, podczas gdy na plan pierwszy wychodzi możliwość doświadczenia w chorobie i w umieraniu. Pytanie osoby starszej staje się bardziej uduchowione, nie tak „łapczywe” jak człowieka będącego w pełni sił. Może też dojść do tego, że człowiek starszy całkowicie zmienia perspektywę swojego zapytywania, może ono mianowicie stać się bardziej subtelne, mniej natrączywe, a zacząć spełniać perspektywę radosnej ciekawości na spotkanie z Bogiem. Stanie się tak, jeśli ujawni się to jako pytanie o Sens, który wyłania się na granicy życia i śmierci.

Sytuacja „starca” nie jest sytuacją „gorszą” niż sytuacja człowieka młodego, jak to się niejednokrotnie ocenia. Człowiek sędziwego wieku nie zadaje już pytań naiwnych czy też wynikających z jakiegoś upojenia. Stawia pytania, które odkrywają przed nim świat zupełnie inny niż świat jakiegokolwiek codzienności. Codziennoscę poznał wystarczająco dobrze. Musi skonfrontować się wobec wartości absolutnych, jakkolwiek będzie je określał. Wyłamuje się z tego świata, ze swoich powiązań personalnych, z trosk doczesnych i zastanawia się nad „innym”. Ta sfera pytań i odpowiedzi, jakie pojawiają się w horyzoncie zmiany jest jeszcze mało przebadana. Nawet wielkie umysły, jak na przykład I. Kant, stawiały to pytanie w postaci pewnego oczekiwania, głęboko skrytego przed człowiekiem zanurzonym w szuwarach codzienności<sup>146</sup>. Pytanie człowieka starszego może dotyczyć nie tylko tego, co ma się zdarzyć, ale może być pytaniem skierowanym „w dół” życia, to znaczy tego, czy jego życie, będące zwykle ciągiem osobistych decyzji, zostało przeżyte jak być powinno, czy zostało należycie wykorzystane. Wtedy może pojawiać się stwierdzenie, że niestety, nie osiągnęło się wielu rzeczy, które można było osiągnąć.

W przypadku osoby starszej musi ostatecznie nastąpić zaprzestanie utożsamiania całej swej osobowości z własnym ciałem. Człowiek odkrywa ze zdziwieniem, że jest kimś zupełnie innym niż dotąd mu się zdawało. Przez wiele lat przeżywał wielkie zafierowanie własnym ciałem i problemami, jakie ono z sobą niesie, teraz jednak może przestać zaprzętać sobie nimi głowę, ponieważ staje w sytuacji oczywistej i ostatecznej. Ciało i pytania wynikające z tożsamości cielesnej coraz mniej interesują osobę odchodzącą z tego świata. Perspektywa postrzegania życia zmienia się zupełnie. Niezależnie od światopoglądu, a nawet od głębszych przekonań, dochodzi do odkrycia jakiejś innej rzeczywistości, która, być może nienazywalna słowami, odkrywa jednak przed człowiekiem umierającym nowe horyzonty. Człowiek taki nie ma już czasu na nieokreślone plany, musi wreszcie odnaleźć się w aktualnej rzeczywistości, musi się tu i teraz zaktywizować, przyjmując konkretną postawę wobec konkretnego wydarze-

---

<sup>146</sup> Dla przypomnienia, pytanie Kanta brzmiało w tym kontekście: *Czego mogą się spodziewać?* I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 549.

nia dokonującego się z nim i jego ciałem. W tym momencie śmierć umożliwia człowiekowi bezwzględnie szczerą konfrontację z samym sobą. Można podejrzewać, że w niektórych przypadkach dopiero wtedy człowiek po raz pierwszy staje prawdziwie wobec samego siebie i spotyka się z jednoznacznym faktem rozerwania relacji z innymi, z wszystkimi zobowiązaniami czy wyobrażeniami na swój temat. Najbardziej bolesna zdaje się być konfrontacja z Niewiadomą, jaką jest odejście z tego świata. W obliczu śmierci pozostaje nam tylko milczenie i wiara. Rozum nie ma tu już nic do powiedzenia, a żadne mędrkowanie nie pomoże. Przekonania umierającego są jego wiarą, nawet jeśli postrzega siebie jako niewierzącego. Przekonania wierzącego podlegają sprawdzianowi wiary w kontekście sytuacji prześladowania (tych dzisiaj nie brakuje i to nie tylko w formie „krwawej”), w chwili ostatecznej. Człowiek zawsze znajduje się w sytuacji ostatecznej, stwarza sobie tylko pewną zasłonę dymną. Zasłona taka jest konieczna w sytuacji, kiedy przyjmuje się zredukowany światopogląd. Jeśli człowieka redukuje się do jego ciała oraz społeczności i kontekstu historycznego, nic dziwnego, że albo rozdziera się szaty w obliczu sytuacji ostatecznej, albo też walczy się z nią, szukając naiwnie fizycznej lub społecznej nieśmiertelności (czego namiastką jest np. poszukiwanie popularności lub sposobu na jakąkolwiek formę zapisania w historii) lub też minimalizuje się znaczenie określonej ostateczności, twierdząc, że nie ma nad czym się roztkliwiać. Śmierć wyolbrzymia się lub minimalizuje w sytuacji redukcjonizmu. Konsekwencją jest wyolbrzymianie lub minimalizowanie życia fizycznego. Wszelkim redukcjonistom nie zależy na prawdzie, ale na „lobbowaniu” na rzecz własnego światopoglądu.

Oczywiście encyklika też w jakimś stopniu to czyni, jednak z zastrzeżeniem otwartości na odmienne sposoby postrzegania świata. Inne wizje świata albo atakują odmienne ujęcia, albo starannie je przemilczają, uzasadniając, że są „nienaukowe”. Nie wydaje się, aby możliwa była czysto „naukowa” wizja rzeczywistości, a sama nauka nigdy nie złoży układanki swoich badań w jednolite podejście. Zawsze coś będzie się jej wymykać. Propozycja Jana Pawła II charakteryzuje się nie tylko otwartością, zachęca także do wnikliwej analizy każdego poglądu, nawet sprzecznego z naszym. W tym kontekście, wspomnianym na początku, encyklika jest dokumentem przyszłościowym, głoszącym nierelatywistyczny pluralizm. Tylko taka forma pluralizmu ma szanse powodzenia.

Mimo różnorodności sposobów podejścia do pytań egzystencjalnych, opierając się na tezie o pewnej głębokiej wspólnotcie duchowej ludzi różnych kultur, można powiedzieć, że występują one we wszystkich typach społeczności ludzkich, co podkreśla Jan Paweł II na samym początku. Pytania egzystencjalne nurtują ludzi wszystkich epok i wszystkich kultur. Stały się one źródłem wielkich osiągnięć w dziedzinie religii, filozofii i nauki. Nurtując umysły i serca najbardziej wrażliwych przedstawicieli kultur całego świata, przyczyniły się do powstania pomników ludzkiego ducha. Na jednym niejako oddechu Papież wymienia pisma Izraela, Wedy, Konfucjusza czy Lao Tse. Jak widać, Jan Paweł II uznaje istnienie wielu dróg

poszukiwania prawdy, która jest jedna, ale – jako absolutna – naświetlana może być przez ludzki umysł z wielu stron, przypominając wysokie szczyty, które można różnorodnie zdobywać. Oczywiście dla umysłu wychowanego w kulturze zachodniej odpowiedzi proponowane przez *Tao Te King* czy *Upaniszady* będą trudne do zrozumienia i przyjęcia. Często przecież nawet odpowiedzi niesione przez *Ewangelię* wydają się pragmatycznym ludziom Zachodu nie do przyjęcia! Te wielkie teksty kultur całego świata świadczą o fakcie, że dążenie do prawdy absolutnej jest tendencją uniwersalną, wszechobecną, nieustannie nurtującą człowieka.

### 5.6.3. Pytanie a sytuacja problemowa

Pytania egzystencjalne towarzyszą człowiekowi zawsze. Wymuszają je tylko niejako sytuacje problemowe, które trzeba odróżnić od sytuacji granicznych, opisanych przez K. Jaspersa. Sytuacje problemowe pojawiają się nie tylko z racji spraw zasadniczych, które miał na myśli Jaspers: śmierci, miłości, cierpienia i in. Sytuacje problemowe powstają niekiedy dziesiątki razy w ciągu jednego dnia, kiedy czegoś nam brakuje, kiedy podejmujemy decyzje, kiedy chcemy uciec od problemów przez rozrywkę, zwyczajne lenistwo lub rytuał. Niejako instynktownie usiłujemy sytuację problemową rozwiązać, znajdując sposoby i możliwości pokonania tych trudności. Sytuacje problemowe ograniczają się jednak do pewnych kwestii z zakresu trosk doczesnych, jak najbardziej ważnych, jednak zbyt często wyolbrzymianych.

Można powiedzieć, że cała współczesność opiera się na sytuacjach problemowych. Ogromna przestrzeń współczesnego postnowoczesnego życia to rozległa kraina niekończących się sytuacji problemowych. Błąd tego świata, albo raczej mentalności współczesnych, polega nie tylko na błędzie antropologicznym, ale na błędzie metafizycznym, na zapomnieniu metafizyki czy wręcz jej odrzuceniu.

Redukcjonizm i jednostronność działań doprowadziły do powstania coraz większej i rosnącej liczby sytuacji problemowych, które trzeba w jakiś sposób rozwiązać. Przechodzi się od jednej sytuacji problemowej do następnej i tak non stop. W gęstwinie sytuacji problemowych nie ma miejsca na głębszą refleksję, na zastanowienie się, czy wszystkie te sytuacje nie są błędne, czy stwarzanie ich nie zostało wyprowadzone z błędnych przesłanek. Dopiero kiedy jakaś sytuacja nie stanie na granicy tego, co ostateczne, niewielkie są szanse na to, aby przestać kręcić się w błędnym kole problemów. Kiedy sytuacja graniczna przychodzi gwałtownie, często szok jest zbyt wielki i następuje głęboki kryzys aksjologiczny. Egzystencja człowieka nie dokonuje się w przestrzeni horyzontalnej, pośród niekończących się spraw i problemów. Ostateczny kształt egzystencji dokonuje się w przestrzeni wertykalnej, która „prześwituje” przez sieć życia codziennego. Tak jak nie powinno się uciekać od codzienności i jej problemów, tak też o wiele bardziej nie powinno się uciekać od przestrzeni wertykalnej, od tego, co ostateczne. Właściwie można powiedzieć, że życie codzienne wspiera

się na tym, co niecodzienne, na modelach, archetypach, wydarzeniach i decyzjach fundamentalnych, przybierając rozmiary absurdu, jeśli nie jest zakotwiczone w określonych wyborach podstawowych, nie sięga w korzenie przeszłości i nie kieruje się nadzieją przyszłości. Rozwiązywanie problemów egzystencji w płaszczyźnie potrzeb podstawowych nie wydaje się do końca adekwatne, nawet w perspektywie osiągnięcia tak zwanego szczęścia. Ową „wertikalność” można rozumieć różnorodnie, także w perspektywie Transcendencji pojmowanej osobowo.

#### 5.6.4. Pytania egzystencjalne jako pytania metafizyczne

Roman Ingarden w swojej znanej pracy *O dziele literackim* posłużył się bardzo interesującym sformułowaniem. Chodzi o pojęcie „jakości metafizyczne”<sup>147</sup>. Mowa tu o pewnych szczególnych w życiu każdego człowieka sytuacjach, kiedy pojawia się wzniosłość, podłość, ofiara – to, co wstrząsające i tajemnicze, gdzie nasz rozum po prostu abdykuje. Owe jakości metafizyczne manifestują się ze szczególną siłą w sztuce, która jest postrzegana jako „zrealizowana filozofia”. Zastanawiające jest tylko, dlaczego Ingarden nie wspomniał, że to właśnie w religii najgłębiej i najsilniej manifestują się „jakości metafizyczne”.

Wydaje się, że pytania egzystencjalne można potraktować jako przełożone na „codziennność” pytania metafizyczne. One są „jakościami metafizycznymi” *sensu stricto*, jeśli mamy nazywać się ludźmi. Inaczej mówiąc, Ingardenowskie jakości metafizyczne werbalizują się w formie podstawowych pytań. Więcej, można sądzić, że źródłem nawet najbardziej wyrafinowanych kwestii w metafizyce są pytania egzystencjalne. Filozofowi, a każdy filozof jest przede wszystkim człowiekiem, chodzi przynajmniej o właściwe, zasadne postawienie pytania, niekoniecznie zaraz poszukiwanie odpowiedzi na nie, ale na przykład uzasadnienie, czy pytanie takie rzeczywiście ma sens, czy też wynika z ograniczoności naszego poznawania<sup>148</sup>. W tle wszelkich innych pytań i odpowiedzi na nie leżą pytania egzystencjalne, nawet jeśli pytanie stawiane jest na wysokim stopniu abstrakcji i nie dotyczy bezpośrednio osoby pytającego.

Kiedy poznajemy przyrodę lub człowieka w jego misternej budowie fizycznej, psychicznej i umysłowej, to może nas ogarnąć zadziwienie, skąd to wszystko się wzięło, jakie procesy sprawiły, że do tego doszło i jaka była przyczyna owych procesów.

<sup>147</sup> R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, Warszawa 1988, s. 368 nn.

<sup>148</sup> Skrytykowana została przez Papieża filozofia pozytywizmu i neopozytywizmu. Niewątpliwie filozofia Koła Wiedeńskiego, a więc głównie *Traktat logiczno-filozoficzny* Wittgensteina, nie dopuszczała zasadności tego rodzaju pytań. W tym momencie filozofia sama sobie podcięła skrzydła. Prawdopodobnie była to jedna z przyczyn zamknięcia Wittgensteina. Dziwić jednak może fakt, że myśliciel ten nie znalazł drogi do wiary. Por. J. Bremer SI, *Wittgenstein a religia. Wprowadzenie*, Kraków 2000.

sów. Jak można nie stawiać takich pytań, albo też odpowiadać na nie w zupełnie karłowatej perspektywie?

Trudno sobie wyobrazić sytuację, w której filozof nie jest zaangażowany w swoje własne poszukiwania. Nawet kiedy analizuje on zupełnie „na chłódno”, z wielką dozą obiektywizmu, wybrany przez siebie przedmiot badań (czy to będzie język, człowiek, czy natura poznania naukowego), u podłoża analiz leży jedno lub więcej pytań, które w mniejszym lub większym stopniu dotyczą ludzkiej egzystencji jako takiej. Inaczej mówiąc, człowiek niewątpliwie pragnie wiedzieć – jak mówił Arystoteles, a za nim Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*; jednak trzeba zaznaczyć, że nie chodzi o jakąkolwiek wiedzę, o wiedzę „zimną”, ale o wiedzę, która przyniesie zrozumienie i nada życiu głębszy sens. „Wiedzieć” oznaczałoby także rozumieć i odczuwać swoją wiedzę jako błogosławieństwo<sup>149</sup>. Już samo pragnienie usprawnienia ludzkiego życia, poprawienia jego warunków, jest wyrazem poszukiwania wiedzy, która pozwoli to życie ułatwić. Nie ulega wątpliwości, że nad tym zastanawiał się Martin Heidegger, kiedy pytał o bycie. Pytanie Heideggera zostało jednak w znaczący sposób ograniczone przez zamknięcie go w ramach horyzontalnie pojmowanej ontologii.

### 5.6.5. Nihilizm

Zgodnie z zapowiedzią powracam do zagadnienia nihilizmu. Wydaje się, że w kontekście pytań egzystencjalnych nie jest pozbawione uzasadnienia krótkie omówienie zjawiska uwypuklonego w encyklice, zwanego nihilizmem. Nihilizm pozornie pozbywa się wszelkich kłopotliwych pytań, a więc twierdzi *implicite*, że pytania egzystencjalne są puste i bezzasadne.

W wyniku erozji cywilizacyjnej i kulturowej, mimo ilościowego rozwoju naukowo-technicznego, doszło do kryzysu pojęcia prawdy, do zapomnienia bycia, odrzucenia możliwości poznania obiektywnego i ostatecznie – do zaprzeczenia samego człowieczeństwa człowieka<sup>150</sup>. Nihilizm – jeszcze w rozumieniu Nietzschego – to brak celu, brak jakiegokolwiek odpowiedzi na fundamentalne pytanie – dlaczego.

---

<sup>149</sup> Nie wydaje się, aby Arystoteles miał wyłącznie rację. Nawet pobieżna obserwacja pozwala stwierdzić, że nie wszyscy ludzie pragną wiedzieć, wielu woli pozostać w błogiej nieświadomości, co do dużej ilości problemów i kwestii (zaczynając od szkodliwości palenia, a kończąc na dowodzeniu istnienia Boga). Ludzie oczywiście chcą wiedzieć, ale tylko to, co jest im w jakiś sposób przydatne i wygodne.

<sup>150</sup> Zagadnienie nihilizmu w kontekście encykliki omawia Vittorio Possenti, *Filozofia po nihilizmie*, tłum. J. Merecki, Lublin 2003, s. 79. Wystarczy podać przykłady dwóch publikacji, które ujmują zagadnienie z różnych punktów widzenia: A. Finkielkraut, *Zagubione człowieczeństwo*, dz. cyt.; F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004.

Każdy filozof nosi w swoim życiu jakieś pytania i, jeśli tworzy system, poszukuje odpowiedzi na te pytania w sposób zupełny. Jednym z najlepszych przykładów takiego poszukiwania jest dzieło Kanta, o którego pytaniach wspomnieliśmy na początku. Kant wykorzystywał całą swoją wiedzę i cały swój intelekt, aby prawidłowo sformułować własne pytania. Mimo ogromnego wysiłku w końcowej fazie swego życia, nie wydaje się, aby Kantowi udało się za pomocą samego rozumu udzielić (przynajmniej sobie) wiarygodnych odpowiedzi. Być może dowodzi to tego, iż pytań egzystencjalnych nie rozwiążemy nigdy za pomocą samego rozumu. W historii ludzkiej myśli odnajdujemy i takich myślicieli, dla których pytania egzystencjalne były kwestią życia i śmierci, jak św. Augustyn, Pascal, Kierkegaard.

Z równą intensywnością potraktował swoje filozofowanie Fryderyk Nietzsche, który poświęcił życie i zdrowie, poszukując nowych wartości po „przewartościowaniu” starych i według niego nieaktualnych. Na pewno Nietzsche wiele zawdzięcza Feuerbachowi i ewolucjonistom, jednak dzieło jego dowodzi, że nihilizm jest ślepą uliczką, o tyle niebezpieczną, iż może prowadzić do różnych form odczłowieczenia. Papież pisze o tym w p. 46. Chodzi o różne odmiany współczesnego nihilizmu, zaczynając od tego, który rozwija się na racjonalistycznym podłożu absolutyzowanego relatywizmu, gdzie „na pierwszy plan wysuwa się to, co przemijające” (46). We współczesnym świecie na plan pierwszy już nie tylko wysuwa się to, co przemijające, ale w ogóle neguje się samą możliwość tego, co nieprzemijające. Można by zapytać, dlaczego? Czy dlatego, że przemijające wynika z kultu nowości i wyzwala maszynę handlowo-produkcyjną, w której nieustannie zmieniają się mody, trendy i tendencje? Czy filozofia „przemijającego” związana jest z gospodarką? Wydaje się wręcz banalne stwierdzenie, że poszukiwanie sensu życia polega na odkrywaniu tego, co nieprzemijające. Oczywiście, jeśli tak stawiamy sprawę, to od razu daje się zauważyć, iż to, co przemijające, dotyczy świata zjawisk materialno-czasoprzestrzennych, podczas gdy to, co nieprzemijające, dotyczy sfery symboli, znaczeń, archetypów, wreszcie samego ducha. Przyjęcie możliwości istnienia świata ducha od razu neguje rozstrzygnięcia jawnie materialistyczne. Materializm idzie w parze z nihilizmem, ponieważ w swej odmianie praktycznej pozwala chwilowo zapełnić pustką powstałą po utracie jakichkolwiek głębszych treści i sensów.

Przyjmuje się np. aktywistyczną koncepcję człowieka (dotyczy to w ostatniej epoce nawet uczonych, którzy posądzeni są o lenistwo, jeśli nie „produkują” nieustannie nowych osiągnięć, nowych artykułów – tutaj też przyłożono miarę ilościową do oceny dorobku uczonego), gdzie kontemplacja (pozbawiona jeszcze – o zgrozo! – wyraźnego efektu) odepchnięta jest niemal zupełnie, pozostając co najwyżej w formie „odpoczynku” sprowadzanego do jakiejś odmiany rozrywki.

W późniejszych partiach encykliki Jan Paweł II powraca do kwestii nihilizmu jako swoistego znaku czasu w świecie ponowoczesnym. Wizja nihilistyczna, która jest „odrzucając wszelkie fundamenty i negacją wszelkiej obiektywnej prawdy stała się wspólnym horyzontem wielu filozofii, które straciły wrażliwość na zagadnienia

bytu” (90). Nihilizm jest o tyle istotny, że w ostatnich czasach przybrał rozmiary globalne.

Zjawisko nihilizmu wnikliwie opisuje francuski filozof i dziennikarz A. Glucksmann w książce *Dostojewski na Manhattanie*<sup>151</sup>. Czym jest nihilizm? Autor przytacza powszechnie funkcjonującą definicję: nihilizm to niewiedza Dobra. Według samego Glucksmanna nihilizm to zaprzeczenie istnienia zła, kult jego niewiedzy<sup>152</sup>. Papież podchodzi do tej kwestii w perspektywie, którą można określić jako wolnościowo-prawdziwościową. Prawda i wolność związane są z sobą nieodwołalnie. Utrata kontaktu z realną rzeczywistością musi prowadzić w konsekwencji do zanegowania fundamentu ludzkiej godności. „Nihilizm jest (...) zaprzeczeniem człowieczeństwa człowieka i samej jego tożsamości” (90). Człowieczeństwo buduje się na wolności, godności i odpowiedzialności. Skoro nihilizm jest tak powszechnie zdomowiony, można by przypuszczać, że nadchodzi epoka odczłowieczenia. To właśnie – zdaniem Glucksmanna – dokonuje się na naszych oczach. Z tym że kwestię nihilizmu analizuje Glucksmann nie tyle w perspektywie prawdy, ile w perspektywie zła. Zanegowanie faktyczności istnienia zła (co wpisuje się w twierdzenia papieskie o odejściu od realnej rzeczywistości) prowadzi do zanegowania realności zła. Nihilizm ukrywa istnienie zła i grozy zniszczenia, sponiewierania człowieka we wszystkich jego wymiarach.

Czy można powiedzieć, że człowiek współczesny żyje tak, „jak gdyby Boga nie było”? Nie jest to do końca pewne, chyba że weźmiemy pod uwagę ideologię pracy i wypoczynku, która zniewoliła współczesnego człowieka. Glucksmann nie moralizuje, z całą stanowczością natomiast sonduje życie oparte o zasadę jak gdyby zła nie było, pokazując niebezpieczeństwa, jakie wiążą się z takim modelem<sup>153</sup>.

Nihilizm jest realną groźbą, która zawisła nad XXI wiekiem. Wydaje się, że nie tylko rewolucja pożera własne dzieci, ale również nihilizm jako konsekwencja liberalizmu<sup>154</sup>. Liberalizm jako taki wprowadza atmosferę złudnej wolności, która, wsparta często postawą „humanistyczną”, prowadzi do sytuacji, kiedy człowiek zaczyna uważać, że nie jest mu potrzebny jakikolwiek światopogląd, że wystarczy być i rozkoszować się istnieniem, a wszelkie światopoglądy to wymysły ideologów. Oczywiście jest to iluzja – co u Glucksmanna widać wyraźnie – życie w próżni aksjologicznej prędzej czy później staje się nie do zniesienia i trzeba poszukać czegoś, co ją zapełni. Półśrodki szybko się wyczerpują. Trzeba sięgać po inne lekarstwa. Jednym z nich jest hedonizm. Jest nim również nihilizm, który jest w stanie uzasadnić każdą zbrodnię. Jak

---

<sup>151</sup> A. Glucksmann, *Dostojewski na Manhattanie. Książka o źródłach globalnego nihilizmu*, tłum. M. Schab, Warszawa 2003. Książka Glucksmanna napisana jest zaraz po wstrząsie, jaki przeżyła ludzkość po zamachach (inni twierdzą że po zorganizowanej, wewnętrznej akcji militarnej) z 11 września 2001.

<sup>152</sup> Tamże, s. 84.

<sup>153</sup> Tamże, s. 226.

<sup>154</sup> W. Irek, *Spółeczność...*, dz. cyt., s. 272.



pisze Possenti: „Etyka nie może długo się ostać, jeśli naruszona zostaje przestrzeń prawdy i sensu”<sup>155</sup>.

Jeszcze głębiej i wnikliwiej analizuje problem nihilizmu Jean Baudrillard<sup>156</sup>. Wymienia on znacznie więcej półśrodków, którymi aż do przesytu karmi się nowoczesność. Należy jak najbardziej podejść jeszcze do problemu nihilizmu z innej strony, mianowicie od kategorii „śmierci Boga”. Konsekwencją „śmierci Boga”, która stała się udziałem XX wieku, jest niewątpliwie nietzscheański nihilizm. Nietzsche oczywiście kompletnie nie rozumiał chrześcijaństwa, opierając swoje pojmowanie nie na uczciwej i odważnej lekturze Biblii, ale na krążących stereotypach, ikonografii i zachowaniach co niektórych wierzących. Cóż z tego, że „Bóg umarł” w świadomości wielu ludzi? Przecież Biblia o tym mówi bardzo wyraźnie. Miłość wielu ludzi oziębnie (Mt 24.12), staną się niewrażliwi, zimni i bezlitośni w swoich stalowych maszynach, gnając bez sensu przed siebie. Ludzie odejdą od wiary, której tak naprawdę nigdy nie doświadczyli. Wiara to dla nich obyczaj, tradycja, ambicja, pokazanie się, czy element robienia kariery. Niemal nigdy nie jest w takim wypadku wiarą *sensu stricto*, osobowym spotkaniem pełnym świeżości i siły, mocy, niekiedy lęku, ale też ufności.

Chrześcijaństwo pozwala ukształtować wielkość właściwą człowiekowi. Tu Nietzsche mylił się całkowicie. Miernota nie ma nic wspólnego z chrześcijaństwem. Nie wiadomo, na czym Nietzsche opierał swoją ocenę chrześcijaństwa, na pewno jednak zupełnie nie miał racji, całkowicie posądzając je o słabość. Jednym z podstawowych przejawów chrześcijaństwa była obecność mocy, która pozwalała jego wyznawcom umierać bez strachu, mieć niezwykle dary i nawracać innych. Nauka Chrystusa była nauką „z mocą”, a nie ze słabością.

W kwestii nihilizmu Nietzsche przeciwstawia sobie jakby dwa światy; jeden to świat wymyślony, wyimaginowany, jaki proponuje chrześcijaństwo (dziwna obsesja chrześcijaństwa!) a z drugiej strony świat rzeczywisty, w którym faktycznie istniejemy. Albo więc zaprzeczamy życiu, albo wartościom. Dziwne rozgraniczenie! Trzeba mieć naprawdę bardzo mocno pomieszaną i podzieloną świadomość, aby rozgraniczać życie i wartości! Biologizm Nietzschego jest głęboko naiwny! Człowiek, nawet jeśli zupełnie ulegnie „zezwierzęczeniu”, musi wyznawać określone wartości. Subiektywizm Nietzschego jest ideologicznym „chciejstwem” zmierzającym do wykazania, że wszyscy się mylili, a on, wielki zwiastun przemian, nie. Fikcją jest niemal cała filozofia Nietzschego, który niby wskazywał na pozytywną wartość życia, a równocześnie nienawidził jakiegokolwiek jego radości. Nedorzecznością jest twierdzenie Nietzschego, jakoby istnienie Boga uniemożliwiałoby w jakiś sposób twórczość samemu człowiekowi. Faust Goethego już tego doświadczał i skończyło się to dla niego zgłiszczami moralnymi i wierutną porażką ideologa, który uważa w swej megalomanii, że coś

<sup>155</sup> V. Possenti, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 82.

<sup>156</sup> J. Baudrillard, *Pakt jasności. O inteligencji Zła*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005. Wiele tez Baudrillarda jest kontrowersyjnych, a fragmenty teologiczne zdradzają brak orientacji autora.

wielkiego czyni dla ludzkości, co tak naprawdę ma przesłonić jego zbrodniczą winę. Nie można zrozumieć stopnia zaciętrzewienia nieszczęsnego Fryderyka, który nie tylko nie zna i nie rozumie chrześcijaństwa, ale nie pojmuje również, co znaczy tak naprawdę „śmierć Boga”; nie może zapełnić pustki po Nim. W miejsce Boga Nietzsche usiłuje wstawić nadczłowieka, co jest oczywistą głupotą. Wygląda na to, że Nietzsche w ogóle nie zna historii! Iluż to śmiertelników próbowało być nadludźmi! Bardzo słaba jest przenikliwość Nietzschego, który albo nigdy Biblii nie czytał, albo po prostu myśli tendencyjnie, co jest niegodne filozofa.

Według Grzmota-Bilskiego nihilizm jest „likwidacją wszelkich obiektywnych, tzn. niezależnych od ludzkiego podmiotu, wartości”<sup>157</sup>. Czy rzeczywiście? W miejsce obiektywnych wartości podmiot wstawia wartości subiektywne, będąc równocześnie zainteresowanym, aby inni je również przyjęli, co zamienia życie społeczne w walkę wszystkich przeciw wszystkim. Pewne wartości stają się intersubiektywne, co zresztą jest miarą ich obiektywności. Współpraca może być tylko markowana w celu uzyskania jak największych korzyści z określonych interesów. Wyzwała to coraz dalej idącą brutalizację życia społecznego, aż po wojnę i niszczenie innych, a nawet siebie samego. Sama brutalizacja nie jest jeszcze taka groźna, jeśli, dochodząc do swego kresu, podmiot uświadamia sobie absurdalność własnej destruktywności. Nihilizm, co wykazał przekonywająco Glucksmann, prowadzi niejednokrotnie do historycznych (także) form działania, pożądania „woli mocy”, chciwości czy żądzy władzy. Chodzi o to, że pewien stan rozwoju człowieczeństwa (egocentryczny indywidualizm) uznano za odniesienie absolutne i sam człowiek stał się tutaj Bogiem. Archetyp „będziecie jako bogowie” z Księgi Rodzaju sprawdził się już bardzo gruntownie jako prawdziwy. Ubóstwienie człowieka (podobnie jak jego „uzwierzenie”) kończy się zawsze tak samo – wygnaniem z raju. Człowiek staje się bogiem – próbuje. Pierwsza faktyczna negacja takiego przekonania, poprzez zderzenie z rzeczywistością, powinna uświadomić, że daleko nam jeszcze do boskości. Będąc jak bogowie, zachowujemy się trochę jak rozpędzony motocyklista, który nie może wyhamować. Procesy rozpętane przez „boskich” ludzi prędzej czy później prowadzą nas od antropocentrycznego nihilizmu do katastrofizmu. Powiązany z tym jest ten aspekt pragnienia „bycia jak bogowie”, który zmienia samego człowieka dzięki najnowszym możliwościom biotechnologii<sup>158</sup>. Possenti uważa, że ideologia scjentyzmu technologicznego jest nihilistyczna sama w sobie<sup>159</sup>. Nihilizm taki jest również bardzo skuteczny gospodarczo. W wyniku powstania pustki aksjologicznej, w miejsce wartości dobra obiektywnego wprowadza się wartości instrumentalne, jak na przykład pieniądź czy władzę. W obliczu niemożliwości zdefiniowania obiektywnego

<sup>157</sup> G. Grzmot-Bilski, *W poszukiwaniu syntezy...*, dz. cyt., s. 162.

<sup>158</sup> Por. np. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003.

<sup>159</sup> V. Possenti, *Filozofia po nihilizmie*, dz. cyt., s. 83.

dobra, jak się twierdzi, dobrem staje się interes jakiejś grupy, której celem jest uzyskanie jak największej władzy, pieniędzy i wpływów. Dobre jest to, co jest zgodne z interesem danej grupy mającej wspólne interesy.

Slavoj Žižek zauważa, że Etienne Bilbaar, dwa rodzaje przemocy we współczesnym kapitalizmie: przemoc obiektywną, strukturalną, polegającą na tym, że jednostki wykluczone i zbędne wytwarzane są w sposób niemal automatyczny (od bezdomnych, bezrobotnych, ale również po bogatych i uprzywilejowanych) i przemoc subiektywną jako cechę nowych fundamentalizmów etnicznych, religijnych itp.<sup>160</sup> Ta obiektywna przemoc jest podstawowa w świecie globalizującym się, gdzie struktury (zupełnie niewidzialne dla pojedynczych jednostek, a nawet i grup społecznych) zaczynają dominować nad człowiekiem. Podobnie więc jak Bill Gates czy Soros, jedną ręką zabierają, a drugą – dla zamaskowania swych intencji – dają w ramach działań charytatywnych. Puchnące systemy światowej gospodarki i polityki celowo marginalizują ludzi przez spychanie w biedne regiony taniej pracy czy zanieczyszczenia środowiska płynącego z produkcji. Świat rozwarstwia się na wąską elitę bogatych i wpływowych oraz rzeszę nędzarzy bez podstawowych środków do życia. Co to ma wspólnego z demokracją, którą się równocześnie głosi? Oto jak daleko sięgają konsekwencje zafałszowanej, nieuczciwej filozofii, podstawowych założeń, pryncypiów i wyznawanych wartości.

Istnieje jednak możliwość przezwyciężenia nihilizmu, jeśli ten dojdzie do swego kresu. Kresem nihilizmu jest kreowanie coraz większych fałszywek. Nie zawsze jednak wiadomo, czy dany moment to kres, czy też nie. Niepewność ta powoduje, że rodzi się coraz większy chaos. Interesujące jest to, że tym, co doprowadziło do owego nihilizmu jest utrata mocy sensotwórczych. Wszelkiego rodzaju sensory, a więc przede wszystkim filozofie, zatraciły te moce i te znaczenia, które mogłyby nadawać poczucie satysfakcji. Bezrozumne oddawanie się namiętnościom, gorączka pracy i konsumpcji, bezmyślnie wykonywane praktyki religijne itd., wszystko to, to nie jest droga do odrestaurowania znaczeń najgłębszych. Sama nawet rozumność czy racjonalność, uznana przez Jana Pawła II za błąd jednostronności, może okazać się kompletnie irracjonalna przez fakt, że jej założenia i jej cele zmierzają w kierunku irracjonalnym i ślepych. Racjonalność staje w służbie tego, co irracjonalne: chciwości, nienawiści, żądzy, pokusy łatwego życia kosztem innych, w istocie swej słabych, a nie silnych. Niezwykle trafnie spostrzega Possenti, że kwestia przemocy nie ma nic wspólnego z koncepcją trwałości, jednej i absolutnej prawdy<sup>161</sup>.

Teraz jeszcze bardziej zrozumiałą jest apel Papieża o odwagę filozoficzną i o poszukiwanie nowej syntezy na miarę nowej kultury i cywilizacji, nieuchronnie globalnej.

<sup>160</sup> S. Žižek, *Dziś prawdziwych łajdaków już nie ma*, tłum. Ł. Sommer, [w:] „Gazeta Wyborcza”, nr 96.5103, 22–23 kwietnia 2006, s. 18–19.

<sup>161</sup> V. Possenti, *Filozofia po nihilizmie*, dz. cyt., s. 84, przyp. 49.

### 5.6.6. Próba klasyfikacji pytań egzystencjalnych

Pytania egzystencjalne nie są pytaniami teoretycznymi. Nie są to też pytania, które przeciętny człowiek stawia codziennie w sposób świadomy. A jednak pytania takie (a raczej określone odpowiedzi osadzone w kontekście określonej kultury) płyną nurtem głębszego niż tylko racjonalne doświadczenia poczucia sensu życia. Jan Paweł II w zestawieniu swoich pytań kierował się niewątpliwie tradycją filozofii europejskiej, wskazując równocześnie ich uniwersalny charakter, ich pojawianie się we wszystkich praktycznie kulturach, czego świadectwem są wielkie księgi tych tradycji. Pobrzmiwanie owych pytań widoczne jest oczywiście również i dzisiaj, we współczesnej twórczości, czasem w sposób bardzo skromny, ale niekiedy (jak np. w twórczości Dostojewskiego, Kafki, Becketta i wielu innych pisarzy) w sposób wręcz dramatyczny. Wskazując na dramatyzm owych pytań, Jan Paweł II dostrzega nie tylko ich nieuchronność (co na przykład wyraźnie widział wielki racjonalista Józef Maria Bocheński), ale ich pewnego rodzaju dramatyzm, określoną bezwzględność narzucania się w sytuacjach granicznych (w codziennym „się” niezauważanych). Nikt tych pytań uniknąć nie jest w stanie, chyba że udaje mu się żyć egzystencją nieautentyczną, egzystencją z drugiej ręki, pozorowaniem bycia, które zapada się w nicość naskórkowości. Listę owych pytań można na pewno poszerzyć, ukazując zupełnie inne, bardziej szczegółowe, ich aspekty jednak wszystkie będą dotyczyć tego, co człowieka zajmuje czy obchodzi w sposób bezwarunkowy. Karkołomne próby omijania tych pytań wydają się często zupełnie niepoważne i świadczą bardziej o niedojrzałości danej osoby niż o nieważności samej problematyki.

Wszelkie pytania, także pytania nauki i metafizyki, są pytaniami egzystencjalnymi. Są one tak formułowane, że nie zawsze zawierają w sobie cały dramatyzm, ostrość czy gorycz. Pytania egzystencjalne *par excellence* to te, które stawia człowiek w obliczu spraw ostatecznych. Spróbujemy poklasyfikować grupy pytań, ponieważ jest ich tak wiele, że nie sposób omówić wszystkich. Filozofia – rzecz jasna – może zatrzymać się na etapie pytań i stwierdzić, że udzielanie odpowiedzi nie należy do zakresu jej kompetencji. Rozumienie zadań filozofii bywa oczywiście różne. Rozumienie tutaj proponowane idzie w duchu antyredukcyjnej tendencji encykliki *Fides et ratio*, inspirowane się przedłożoną przez Jana Pawła II zasadą metodologiczną filozofii: *od fenomenu do fundamentu*. Z jednej strony filozofia może i powinna mieć zadania porządkujące, z drugiej – jej fundamentalną regułą powinna być posunięta jak najdalej otwartość i uczciwość intelektualna. Uprawianiu filozofii powinien przyświecać ideał mędrca, który nie tylko realizuje filozofię w życiu, ale gotów jest umrzeć za głoszone przez siebie nauki (26). Filozofia musi pozwolić na owo zakorzenienie egzystencji w prawdzie uznanej za ostateczną (27).

Niewielu jest chyba dzisiaj mędrców, a jeśli są, to niechętnie się ujawniają albo też nie są dopuszczani do głosu. Realizacja określonej filozofii w życiu to luksus, na jaki

nieliczni chcą sobie pozwolić, nie mówiąc już o gotowości do oddania za nią życia. Trzeba mocno podkreślić, iż wskazówek takich nie można uważać za anachroniczne. Wręcz przeciwnie, to właśnie postawa „profesorska”, pełna napuszoneści i mentorstwa, wydaje się co najmniej niepoważna. Postawa „sokratejska” jest tą, której świat dzisiaj potrzebuje; nie ma ona nic wspólnego z jakimś fundamentalizmem ani też z nietolerancją. Filozof nie powinien pozwolić na zaginięcie określonego etosu filozofowania i bycia filozofem.

Trzeba oczywiście pamiętać, że nie można mylić drogi ze szczytem, co niestety było bardzo częste w historii. Drogi filozofii, a więc szeroko pojętej miłości mądrości, mogą być bardzo różne, tak różne, jak różni są ludzie i kultury. Wszystkie jednak (i to także jest zawarte w encyklice) prowadzą do prawdy absolutnej, można powiedzieć, że układają się wokół niej koncentrycznie. Jeżeli nie ma absolutnego horyzontu, filozofowanie zamienia się w sztukę dla sztuki, w błędne koło, które nie przynosi niczego oprócz przetestowania swej sprawności intelektualnej. Jeśli więc Papież mówi o człowieku jako tym, który szuka prawdy, to tym bardziej trzeba to powiedzieć o filozofie. Filozof to ktoś, kto profesjonalnie, niekoniecznie za pieniądze, poszukuje prawdy, z całą determinacją i nie mając względu na osoby czy systemy.

Filozofia to w dużej mierze przedsięwzięcie natury moralnej. Praca filozofa obraca się nieustannie w horyzoncie najistotniejszych pytań egzystencjalnych, nawet jeśli podejmuje się badań z pozoru niezwiązanych z zasadniczymi pytaniami, na przykład kwestią języka, filozofią fizyki lub śmiechem (jak w studium Bergsona). Trzeba powiedzieć, że dla filozofa nie ma zagadnień niepoważnych, śmiesznych czy w jakiś sposób obcych. Nie zajmuje się on wszystkimi kwestiami z uwagi na naturalne ograniczenia, ale nie dlatego, że nie jest nimi zainteresowany.

„Ostateczny cel osobowego istnienia jest przedmiotem badań zarówno filozofii, jak i teologii” (15). Ze zdania tego wynika, że filozofia zajmuje się sprawą najwyższej wagi dla każdego człowieka, jaką jest jego spełnienie, nie tylko gorzka mądrość, nie rozwianie złudzeń czy też dobre usposobienie podczas umierania, ani nawet wpływanie na dobre działanie. Chodzi o najgłębszy sens i cel ludzkiego bycia. Oczywiście możliwe są tutaj różne koncepcje rozwiązań wychodzące poza filozofię. Wspomniany wcześniej K. Jaspers w imię najwyższej uczciwości filozoficznej nie wyklucza możliwości Objawienia na końcu poszukiwań filozoficznych, jednak sam go nie przyjmuje. Ta sama wszakże uczciwość, na którą powołuje się Jaspers, może właśnie skłaniać do wiary w Objawienie, które przynosi – w formie zaproszenia do wielkiej Dobrej Nowiny – rozstrzygnięcie najtrudniejszych pytań egzystencjalnych nierozwiązywalnych drogą naturalnego rozumu. To jest druga teza naszych rozważań.

Wszystkie sfery ludzkich badań można podzielić na trzy zasadnicze: świat, człowiek i Bóg. Upraszczając kwestię, można powiedzieć, że starożytność zajmowała się światem, średniowiecze – Bogiem, a współczesność zajmuje się człowiekiem. Każda z tych epok była nieco jednostronna, chociaż każda miała swoje racje, dla których zajmowała się akurat tym tematem. Okazało się jednak, że kiedy zajmujemy się świa-

tem, nieuchronnie pojawia się kwestia Boga i podobnie jest, kiedy zajmujemy się człowiekiem. Każda epoka wypracowywała też swoje własne procedury, drogi i sposoby rozwiązywania zagadnień, każda wskazywała pewne rozstrzygnięcia własnych pytań uważanych za najistotniejsze. W pewnym sensie wszystkie pytania egzystencjalne sprowadzają się do pytania o Boga (nie tylko o Jego istnienie, ale bardziej może o sposób Jego działania i oddziaływania na świat i człowieka w świecie).

Pytań egzystencjalnych nie może uniknąć nikt, ani filozof, ani każdy inny człowiek (27). Tutaj Jan Paweł II jest zgodny ze spostrzeżeniem Józefa Marii Bocheńskiego umieszczonym w znanym *Słowniku zabobonów* pod hasłem *zagadnienia egzystencjalne*<sup>162</sup>. Pytania egzystencjalne określają człowieka w sednie jego człowieczeństwa. Oczywiście można próbować ich unikać, można je ignorować, zasłaniać się cynizmem, pracoholizmem, przyjemnością. Pytania powracają, mimo że są „nienaukowe”. Zgodnie jednak z tezą postawioną na początku, problemy nauki także krążą nieustannie wokół pytań zasadniczych, wobec których umysł ludzki jest najczęściej bezsilny. Jak zauważa wielki świadek Chrystusa w czasach przełomu: „Pragnienie prawdy jest tak głęboko zakorzenione w sercu człowieka, że gdyby musiał się go wyrzec, prowadziłoby to do kryzysu egzystencjalnego. Wystarczy przecież przyjrzeć się codziennemu życiu, by dostrzec, że każdy z nas zadaje sobie nieustannie pewne fundamentalne pytania, a zarazem nosi w sercu przynajmniej zarys odpowiedzi na nie” (29). Czy rzeczywiście ogół ludzi zadaje sobie pytania o prawdę? Możliwe, że poprzestają na pewnym zarysie odpowiedzi, powierzchownym wyjaśnieniu zacerpniętym od jakiegoś autorytetu. Takiego lub podobnego zabiegu dokonuje się po to, aby nie komplikować życia, tylko zająć się koniecznymi sprawami rozszerzania komfortu, itp.

Pytania egzystencjalne konstytuują się już przy podstawowym kontakcie człowieka ze światem i nie stają się wcale mniej aktualne wraz ze wzrostem rozeznania we wszechświecie. I tak na przykład Paul Davies pytaniami egzystencjalnymi określa zagadnienia ściśle przyrodnicze: Są „cztery wielkie pytania egzystencjalne: Dlaczego prawa przyrody są takie jakie są? Dlaczego wszechświat składa się z takich rzeczy z jakich się składa? Jak powstały te rzeczy? Jak powstał porządek we wszechświecie?”<sup>163</sup>. Nierzadko obserwować można pewien rodzaj dezynwoltury w stosunku do tego typu kwestii: „co mi to da, jeśli będę wiedział dlaczego prawa przyrody są takie jakie są, jeśli i tak nie zniweluje to mojego cierpienia, nie odpowie na pytanie o nieśmiertelność itp.”. Pytania wymienione przez Daviesa są niewątpliwie ważne, jednak daje się zauważyć wobec nich pewną bezsilność człowieka. Ludzie kompetentni mogą udzielać pewnych odpowiedzi, jednak nie zadowolą one wszystkich.

W obszarze pytań o naturę świata padają oczywiście inne propozycje, które wydają się równie ważne. Oto na przykład Zbigniew Jacyna-Onyszkiewicz w swojej nie-

---

<sup>162</sup> J. M. Bocheński, *Sto zabobonów...*, dz. cyt., s. 34–35. W Internecie: [http://www.polonica.net/Sto\\_zabobonow\\_JM\\_Bochenski.htm](http://www.polonica.net/Sto_zabobonow_JM_Bochenski.htm) (2009).

<sup>163</sup> P. Davies, *Bóg...*, dz. cyt., s. 9.

zwykle śmiałej *Metakosmologii* proponuje cztery fundamentalne pytania: „Czy istnienie wszechświata ma sens? Co istniało zanim świat powstał? Dlaczego wszechświat jest racjonalny? Jakie jest miejsce człowieka we wszechświecie?”<sup>164</sup>. Jak widać, pytania stawiane przez naukowców nie mają wcale naukowego charakteru, ale wyrastają daleko poza naukę. Świadczy to o tym, że nauka prowokuje pytania innej natury, którymi zajmuje się właśnie filozofia, a także teologia. Wydaje się, że nauka od momentu swego powstania do czasów współczesnych przeszła pewną ewolucję. Najpierw zajęła się wyłącznie faktami obserwowalnymi i sprawdzalnymi empirycznie. Potem jednak znajomość praw przyrody, przynajmniej tych dotyczących tak zwanej przyrody nieożywionej, pozwoliła nauce przybrać wymiar praktyczny w postaci konstruowania najrozmaitszych urządzeń bazujących na odkryciach naukowych. Po epoce zachłystywania się osiągnięciami nauki nasza epoka głębszego zastanowienia. Ów namysł nad nauką i techniką owocował z jednej strony kasandrycznymi okrzykami, a z drugiej strony wizjami takimi jak zaproponowana przez profesora fizyki (co znamienne) M. Kaku<sup>165</sup>. Powstaje tu nowe pytanie egzystencjalne: jeżeli nie wybuchnie bomba ekologiczna ani też ludzie nie dokonają samozniszczenia w światowej wojnie, czy rzeczywiście „wizje” Kaku mają szansę na spełnienie? Wypada powiedzieć, że nawet bardzo szerokie zmiany (włącznie z opuszczeniem macierzystej planety) nie oznaczają jeszcze zmian na poziomie wewnętrznym. Możemy uzyskać ogromne środki techniczne, ale nie świadczy to, że zmieniliśmy się w sensie ontologicznym, w naszej psychice, duchowości, w naszych uporczywych poszukiwaniach szczęścia i absolutu. Na tej planecie, czy na innej, posiadając takie czy inne środki transportu lub utrzymywania się w zdrowiu przez setki lat, nadal będziemy pytać o ostateczny horyzont rzeczywistości.

Pomijając w tej chwili możliwe scenariusze przyszłości, stawiamy tezę, że nauka nieuchronnie powraca do pytań natury filozoficznej, a nawet metafizycznej. Kiedy jednak naukowcy zabierają się za takie pytania, ich scjentyistycznie ukształtowane umysły nie potrafią tych pytań należycie sformułować. Naukowcy zdają się zapominać, że pytania egzystencjalne stawia przede wszystkim człowiek, dlatego sprowadzamy je do perspektywy antropocentrycznej. Gdyby człowiek nie był człowiekiem, nie stawałby takich pytań, tylko zapewne inne.

---

<sup>164</sup> Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Metakosmologia*, dz. cyt., s. 4. Jacyna-Onyszkiewicz twierdzi, że jego wizja rzeczywistości, oparta na ontologii Berkeleygo, odpowiada „na wszystkie, nawet najgłębsze, pytania egzystencjalne”. Jednak Onyszkiewicz, który pragnie dać metafizyczne podwaliny do takich odpowiedzi na 30 stronicach, jest niekonsekwentny, ponieważ pod koniec swojej pracy stawia pytania, na które odpowiedzi nie ma. Oto one: Dlaczego istnieje duch nieskończony? Dlaczego powołał do istnienia duchy skończone? Dlaczego w naszych umysłach generuje taki, a nie inny wszechświat? Po co duch nieskończony „bawi się” z nami w jakiś wszechświat? Czy duch nieskończony i duchy skończone przestaną kiedyś istnieć? Do książki Onyszkiewicza jeszcze wróć.

<sup>165</sup> M. Kaku, *Wizje, czyli jak nauka zmieni świat w XXI wieku*, tłum. K. Pesz, Warszawa 2000.

Na drugim biegunie pytań egzystencjalnych znajdują się pytania o świat „nadprzyrodzony”. W centrum tych pytań leży pytanie o istnienie Boga. Kwestią wtórną pozostaje w tym pytaniu natura Boga, jego przymioty czy objawienie się ludziom. Od zarania dziejów człowiek pytał o Boga – i można sądzić, że nie zaprzestanie. Kwestie przyrodnicze są oczywiście ściśle związane z pytaniem o istnienie Boga. Pytanie to może stać się centralnym pytaniem egzystencjalnym dla kogoś, kto z determinacją poszukuje odpowiedzi. Od odpowiedzi na to pytanie może przecież zależeć całe ludzkie życie. Drugi problem związany z zagadnieniem Boga to wiara. Intelktualne przekonanie o istnieniu Boga nie jest jeszcze wiarą. Wiara oznacza postawę zaufania, chociaż przesyconą elementem myślenia (42). W wierze funkcjonuje człowiek szerzej niż tylko w rozumie. Człowiek wierzący angażuje swoją wolę, uczucia, emocje, intuicję, wszelkie działania orientując ku Bogu; w wierze otwiera się na łaskę i buduje swoje człowieczeństwo, ponieważ, jak to Ewangelia wyraża bardzo jasno, nie ma autentycznej wiary bez głębokiej ludzkiej wrażliwości na drugiego człowieka; takiej wrażliwości, która nie oczekuje jakiegokolwiek nagrody, czy to ze strony tego, komu się pomaga, czy to ze strony Boga. Nie do końca chyba dojrzała teologia leży u podstaw powiedzenia: „Bóg zapłać!”. Wiara to postawa zawierzenia<sup>166</sup>.

Papież stara się wykazać w swojej encyklice, że jedna zasadnicza droga wiedzy drogą *credo ut intellegam* a inna droga przez *intellego ut credam*, chociaż obie mogą być komplementarne. Temat wiary jest oczywiście bardzo szeroki, należy jednak pamiętać, że to właśnie wiara może być natchnieniem dla pracy rozumu przyrodzonego, ponieważ ona sama jest jakby „rozumem nadprzyrodzonym”.

Sama wiara jeszcze jednak nie wystarcza. Kolejna grupa pytań, jaka się tutaj pojawia, to pytania o zbawienie. W historii mamy cały szereg przykładów, z najwspanialszym chyba, jakim jest scena ukrzyżowania i postawa dwóch zbrodniarzy wiszących obok Chrystusa. Jeden zostaje zbawiony, drugi nie. Kwestia zbawienia zawiera już *implicite* jedno z pytań wymienionych także przez Jana Pawła II w encyklice, a obecnych u tak wielkich filozofów jak Kant czy Leibniz: *co czeka mnie po tym życiu?* Jest to jedno z fundamentalnych pytań egzystencjalnych, a równocześnie pytań nauki, filozofii i wszelkiej wiedzy. Życie pozagrobowe, albo lepiej pozacielesne, to dla wielu problem numer jeden. Można oczywiście wskazać, iż w życiu codziennym nieustannie posługujemy się tym, co niematerialne, naszą myślą, w zastosowaniu do rzeczy i spraw tego świata<sup>167</sup>. Śmierć w tym kontekście oznaczałaby tylko zmianę perspektywy, ponieważ nieśmiertelność otrzymaliśmy w chwili poczęcia.

<sup>166</sup> Por. K. Tarnowski, *Usłyszeć...*, dz. cyt., s. 32 nn.

<sup>167</sup> Zadziwiające, jak trudno jest przyjąć niektórym badaczom do świadomości prosty fakt pozamaterialności myśli. Jest to tym bardziej dziwne, iż zgodzą się oni np. z faktem, że program komputerowy nie ma charakteru materialnego. Ponieważ jednak określenie „niematerialne” jest terminem negatywnym, bardziej odpowiednim wydaje się pojęcie „duchowe”, niekoniecznie jako metafizyczne przeciwieństwo materialności, ale jako „czynnik sprawczy” i porządkujący świat, również ten, który zwiemy materialnym.



Pewne pozostaje jedno, że niezależnie od epoki zarówno pytania o świat, jak i pytania o Boga pozostają kwestiami zasadniczymi, na które każdy znajduje sobie odpowiedzi nadające sens jego życiu. I tutaj możemy przejść do trzeciej grupy pytań egzystencjalnych, jakimi są pytania człowieka o człowieka. One w czasach współczesnych stanowią zasadniczy zrab problematyki filozoficznej. Wymienione już tutaj kwestie, postawione przez Ojca Świętego na początku encykliki oraz w punkcie 26, wyrażają w dużej mierze ducha tej epoki, która na człowieku się koncentruje. Wynika to w pewnym stopniu z dzisiejszego indywidualizmu, jednak zasadniczo – jako że człowiek jest sam dla siebie podstawowym i pierwotnym „środowiskiem” – pytania dotyczące kwestii indywidualnego bycia są stałe i niezmiennie w czasie; zmieniają się tylko konteksty zadawania owych pytań. Są to najpierw pytania o chleb codzienny, pracę, o wybór życiowej drogi itd. Problemy indywidualne koncentrują się zasadniczo wokół kwestii sensu życia, miłości, prawdy, dobra, sprawiedliwości itp. Powracają one w każdym pokoleniu – każde pokolenie odpowiada sobie na te pytania nieco inaczej. Brak odpowiedzi, rezygnacja, jest także odpowiedzią. Wielu filozofów współczesnych, przygniecionych nie tylko nadmierną wiedzą, ale przesiąkniętych przesadnym sceptycyzmem, akademickim nadęciem i własnymi tytułami naukowymi, pozostaje w stanie aktywnej rezygnacji, pracując na wzór fachowców z nauk szczegółowych w myśl zasady *pars pro toto*. W sposób nieuchronny indywidualne pytania egzystencjalne przybierają wymiar społeczny. Wiele pytań osobistych skierowanych jest właśnie do społeczeństwa. Dawniej dotyczyło to głównie społeczności lokalnej, dzisiaj w coraz bardziej pałący sposób kwestie te dotyczą wymiaru planetarnego. Takim pytaniem jest niewątpliwie kwestia wojny, terroryzmu czy ekologii. Takim narastającym pytaniem będzie również kwestia dialogu kultur i religii. Samo pogłębione rozumienie społecznego wymiaru egzystencji ludzkiej jest już krokiem naprzód. Trzeci wymiar pytań o człowieka to wymiar transcendencji. Pytanie to znajduje się co prawda w grupie drugiej, jednak pytanie o Boga – o czym trzeba pamiętać – jest równocześnie pytaniem o sens bycia ludzkiego, sens bycia po śmierci fizycznej oraz sens świata w sensie kosmosu. Pytanie o Transcendencję (pisaną dużą literą) jest równocześnie pytaniem o transcendencje (małą literą). Jeden i drugi wymiar streszcza się w figurze krzyża.

Mamy więc trzy grupy pytań, w których znajdują się po trzy poziomy (por. tabela na str. 134). Dzięki takim rozróżnieniom istnieje szansa uchwycenia pełnego zakresu pytań egzystencjalnych, które – co podkreślam raz jeszcze – są pytaniami człowieka, ponieważ anioł czy komputer (jeśli założyć, że ma on szansę postawić tego rodzaju pytania) będą stawiać je zupełnie inaczej. Każda grupa pytań będzie się dzielić na jeszcze mniejsze podgrupy, na przykład co do sposobu pytania. Wydaje się, że można wyróżnić przynajmniej trzy sposoby stawiania pytań, które różnią się od siebie zakresem czy horyzontem, mimo że do pewnego stopnia także się nakładają. Będzie to droga światopoglądowa, czyli pewien system – zapożyczonych najczęściej – wyobrażeń o Bogu, świecie i człowieku, który nadaje względnie spójny sens ludzkiemu życiu.

Drugi sposób pytania to podejście naukowe, które świadomie jest przede wszystkim redukcjonistyczne i horyzontalne. Wiele pytań, które dawniej naukowymi nie były, dzisiaj takimi się stały, ale wiadomo, że za każdą odpowiedzią w nauce kryją się dziesiątki kolejnych pytań, a więc wzrastająca w szalonym tempie wiedza powiększa zakres tajemnicy i potęguje frustrację naukową. Pozytywnym przykładem może być interesująca książka pod prowokującym tytułem: *Dlaczego czarne dziury nie są czarne?*<sup>168</sup> Pojawiają się tam pytania rodzące się we współczesnej kosmologii, jak na przykład: *Gdzie jest brakujący wszechświat?* lub *Czy jesteśmy sami we wszechświecie?* itp. W *Przedmowie* S. J. Gould twierdzi, że „granica jest ciągle bezkresna”, to znaczy nieustannie stoimy przed kwestiami, które rodzą się z samej nauki. Niewiedza, wg tego profesora zoologii porównawczej, wynika głównie z braku odpowiednich technologii (których osiągnięcie jest zapewne tylko kwestią czasu) oraz ze struktury naszego mózgu, który ma pewne nieprzewidywalne skłonności, jak na przykład myślenie w sposób dychotomiczny<sup>169</sup>.

Okazuje się, że sprawa podstawowych pytań nie jest taka prosta. Złożoność rzeczywistości, w którą wikła się nasza inteligencja jak w pajęczą sieć, kryje prawdopodobnie jej niezwykłą prostotę. Z jakiegoś powodu (na pewno nie z powodu złośliwego demiurga) natura rzeczywistości nieustannie nam się wymyka, tworząc paradoks wiedzy i tajemnicy. Wiedza o świecie pogłębia świadomość kolejnych pytań, jakie rodzą się na każdym niemal zakręcie. Jedna odpowiedź generuje dziesięć nowych problemów. W ten sposób możliwy jest postęp; przekonanie, że wiemy już wszystko albo że posiadamy wiedzę, która umożliwi nam stworzenie w miarę wygodnego życia, powodowałaby raczej uwiąd rozwoju. Duchowość ogniskująca się w dobrze pojętej równowadze skrzydła wiary i rozumu może uzbroić nas w cierpliwość i dodać odwagi.

Autorzy wyżej wymienionych pozycji rozwijają pewną teorię nauki, która nieustannie stawia nowe pytania. Odkrywa się kolejne zjawiska, które prowokują następne pytania. Patrząc pod kątem tezy tego artykułu, bardzo ciekawy jest dla nas prolog omawianej książki, który rozwija pewną ogólną teorię pytań. Najpierw autorzy stwierdzają, iż wiele ważnych pytań leży poza domeną nauki. Jakże to pytania? Są to przede wszystkim pytania egzystencjalne *sensu stricto*, jak na przykład: *Jaki jest sens życia? Czy powinienem żyć sam, czy też nie? Czy istnieje Bóg?* Pytania naukowe są bardzo różnorodne. I tak, mamy pytania o istnienie, następnie pytania o pochodzenie, pytania o proces i wreszcie o zastosowanie. Niektóre z nich leżą jakby na pograniczu nauki i filozofii, jednak w przyszłości staną się być może naukowymi. Takim pyta-

---

<sup>168</sup> R. M. Hazen, M. Singer, *Dlaczego czarne dziury nie są czarne? Nerozwiazane problemy współczesnej nauki*, tłum. zbior., Warszawa 2001. Bardziej popularną pozycją, aczkolwiek równie inspirującą, może być np. książka: J. Trefil, *Na progu nieznanego. 101 pytań, na które nauka jeszcze nie zna odpowiedzi*, tłum. Z. Łoska, Warszawa 1998.

<sup>169</sup> R. M. Hazen, M. Singer, *Dlaczego...*, dz. cyt., s. 14.

niem jest na przykład pytanie o czas. Autorzy wierzą, iż kiedy zwiększy się nasza wiedza na temat materii i energii, będziemy mogli na to pytanie odpowiedzieć na terenie nauki. Tak postawiona sprawa prezentuje filozofię jako bezpłodną spekulację, która nie jest w stanie konkretnie odpowiedzieć na najgłębsze pytania, natomiast w przypadku nauki odpowiedź pozostaje tylko kwestią czasu. W kontekście stwierdzenia, że na większość pytań nie można odpowiedzieć wyczerpująco, można postawić tezę, iż nauka, mimo jej rosnącej potęgi w wymiarze techniczno-informacyjnym, pogłębia obszar tajemnicy, zwiększa sferę zagadek i pytań, pomnażając tylko zastępy wielkich umysłów, które poświęcają swoje życie, aby stworzyć broń biologiczną lub urządzenie do kontrolowania myśli człowieka (a o takich projektach można usłyszeć). W nauce istnieje oczywiście cała hierarchia pytań. Pewne pytania są odwieczne, a nauka nie przynosi na ich temat odpowiedzi wyczerpujących. Jak piszą autorzy: *Prawdziwą miarą postępu naukowego jest więc nie lista odpowiedzi, lecz lista pytań, które udało nam się postawić*<sup>170</sup>. Oto miara nauki. Czy jednak okaże się, że nauka rozwikła wszystkie problemy, a przede wszystkim odpowie na fundamentalne pytania? Mimo wielkiego optymizmu nauki, trzeba raczej przypuszczać, że nigdy do tego nie dojdzie.

Rozwiązania naukowe mogą być aktualne tylko przez jakiś czas, ponieważ z definicji można je kwestionować w oparciu o wiarygodne dane i argumenty. Poznanie naukowe jest niewątpliwie jedną z największych przygód ludzkości, jednak w obliczu nieustannej płynności prawd nauki, nie może ono zaspokoić ludzkiego pragnienia prawdy. Jeśli zatrzymamy się na płaszczyźnie nauki, możemy skonstatować, że na najważniejsze pytania i tak nie odpowiemy, w związku z czym pozostaje tylko zajmowanie się szczegółami. Nawet jeśli uda się rozwikłać tajemnicę powstania wszechświata czy tajemnicę życia lub świadomości, nadal pozostaniemy w obliczu pytań, które domagają się chociażby symbolicznej odpowiedzi. Pytania można mnożyć w nieskończoność, ale co istotnego dla ludzkiego życia wynika z odkrycia jeszcze jednej gwiazdy? Chodzi o to, że w nauce obszar odpowiedzi powiększa proporcjonalnie obszar kolejnych pytań i zagadek. Mogą one być fascynujące, ale wąska specjalizacja uczonych zamyka niejednokrotnie ich umysły na problemy, których nauka nigdy nie rozwiąże, nawet gdyby udało się doprowadzić do zwiększenia mocy ludzkich umysłów i przedłużenia wieku życia do setek czy tysięcy lat. Taka możliwość zaistniałaby dopiero wtedy, gdyby ludzie byli „jak bogowie”, nieśmiertelni, ponadczasowi i wszechwiedzący. To zaś nie może nastąpić w sferze jakiegokolwiek materii funkcjonującej w oknie czasoprzestrzeni.

Nauka bada świat i człowieka jako element tego świata, element cudowny, ale traktowany tylko jako pewien składnik. Na głębszej płaszczyźnie pojawia się filozofia, która w swej historii ugięła się nieco pod ciężarem nauki i jej efektów. Filozofia straciła status uniwersalnej mądrości i wiedzy, aby stać się stopniowo tylko jedną z wielu dziedzin ludzkiego poznania; pod pewnymi względami została wręcz sprowadzona do

---

<sup>170</sup> Tamże, s. 30.

roli zupełnie drugoplanowej. Jednak filozofia może i powinna wyjść z kryzysu, który można by nazwać kryzysem minimalizmu i niewiary w rozum.

Filozofia powinna w centrum swoich poszukiwań postawić tak cudowne narzędzie, jakim jest rozum ludzki, ale także wiara. Nie jest to oczywiście postawa proponowana np. przez L. Szestowa, który na słowach Tertuliana, cytowanych w encyklice przez Jana Pawła II (41) opiera znaczną część swojej twórczości filozoficznej, a zwłaszcza wspomnianą wcześniej książkę *Ateny i Jerozolima*. Pisze Papież odnośnie starożytnych myślicieli chrześcijańskich: *Nie byli to myśliciele naiwni. Właśnie dlatego, że głęboko przeżywali treści wiary, potrafili dotrzeć do najgłębszych form spekulacji* (41). Wiara wręcz umożliwiała owym myślicielom lepsze wykorzystanie rozumu, który orientuje się busolą prawdy. Encyklika chce powiedzieć, jak można przypuszczać, że niezależnie od tego, czy zaczniemy od rozumu, czy też od wiary, zawsze dochodzimy do Absolutu. Inaczej mówiąc: „Wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu; rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje mu wiara” (42). Poznanie przedmiotu wiary za pomocą rozumu jest, jak wiadomo, bardzo trudne, wymaga nie tylko ogromnej pokory, ale również wiedzy i samozaparcia. Można by również zastanawiać się, czy rozum kiedykolwiek osiągnął szczyt swoich poszukiwań; Janowi Pawłowi II chodzi prawdopodobnie o określoną granicę, kres, świadomość skończoności rozumu. Wielu uczonych mówiło o tym fakcie, a niektórzy zniechęcali się do dalszych poszukiwań albo nawet negowali rozum, jak chociażby wielki Błazej Pascal. Tymczasem Papież wskazuje, iż wiara nie rodzi się przez zaprzeczenie rozumu. Rozum powinien być świadomy tajemnicy.

Dodajmy, że w czasach współczesnych wielu nie traktuje wiary poważnie, a za rozum bierze intelektualną przebiegłość, przekładającą się najczęściej na zdolność do jak najlepszego „ustawienia” się w życiu, kosztem innych oraz kosztem zniszczenia środowiska. W wyniku różnych eksperymentów, których dokonywała ludzkość, dostrzegamy, jak niebezpieczne są wszelkie skrajności, szczególnie zaś skrajność pustego intelektualizmu oraz skrajność fideizmu. Rozum musi być prawy. Prawość rozumu okazuje się mieć niezmiernie istotne zacznie. Jest przecież tyle nieprawych ludzkich działań, które wynikają przede wszystkim z nieprawego rozumu, z ludzkiego serca czy sumienia, w każdym razie z wnętrza najgłębszej moralnej aktywności człowieka. Prawość rozumu oznacza jego uczciwość intelektualną, otwartość i twórczość równą gotowości na przyjęcie prawd, czasem być może niewygodnych i nie pasujących do dotychczasowego obrazu rzeczywistości uznanej za racjonalną.

Okazuje się, że działanie „czystego” rozumu nie jest decydujące, przede wszystkim w sprawach moralności oraz w sferze wertrykalnej, w sferze wiary. Wiara jest naturalnie czymś znacznie więcej niż tylko zbiorem pewnych przekonań moralnych czy przyjętych na zasadzie objawienia. W wierze oczywiście może również dojść do sytuacji wypaczonego sposobu wierzenia, zakłamania i zafalszowania rzeczywistości nad-

przyrodzonej. Wiara jak najbardziej potrzebuje rozumu i nie kwestionuje niczego, co jest rzeczywiście rozumne, a więc dowiedzione, czy to na drodze dedukcyjnej, czy eksperymentalnej.

Podchodząc do zagadnienia z jeszcze innej strony, trzeba powiedzieć, że rozum nieustannie uderza o brzeg niezrozumienia, co widać choćby w książce o nierozwiązanych problemach współczesnej nauki. Granica poznania jest ciągle nieograniczona i taką pozostanie, co do tego nie ma wątpliwości. Rozum dochodzi do strefy tajemnicy, nawet jeśli jest bardzo potężny i wspomagany przez najnowocześniejsze technologie. Tajemnica bytu, tajemnica wszechświata, tajemnica indywidualnej ludzkiej egzystencji pozostaje dla rozumu niewytłumaczalna, jeśli chce on być uczciwy. Tajemnic tych jest znacznie więcej. Oczywiście pomyłki rozumu, pomyłki największych nawet filozofów czy uczonych, nie skazują nas na banicję, na odrzucenie zarówno rozumu, jak i nauki, która jest jego tworem. Rozum dochodzi do granicy, której przesuwanie niewiele zmienia, a często wręcz przeciwnie: otwiera przepaść następnych pytań. Myślenie racjonalne może okazać się tu szaleńcze, ponieważ natura rzeczywistości, a nawet poszczególne jej aspekty, nieustannie mu się wymykają. Jan Paweł II przywołuje ów problem, który przecież pojawił się już dawno, zanim jeszcze doszło do ukształtowania nowożytnej koncepcji nauki, notabene wiele zawdzięczającej chrześcijaństwu<sup>171</sup>. „Wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu; rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje mu wiara” (42). Nie chodzi tu o jakąś odmianę myślenia życzeniowego, ale właśnie o intelektualną uczciwość, którą cechowali się zawsze myśliciele chrześcijańscy ze św. Tomaszem z Akwinu na czele (43). Rozum osiąga szczyt swojego zastosowania, chociaż i tak napotyka barierę tajemnicy, która ma go nauczyć przede wszystkim pokory.

Ktoś mógłby zapytać, czy kiedykolwiek osiągniemy najwyższy szczyt badań? Rzeczywiście, w świetle nauki wydaje się to niemożliwe. Kres jednego odkrycia oznacza początek wielu następnych. A jednak rozum dogłębnie uczciwy, a więc kierujący się fundamentalną zasadą o charakterze etycznym (wszak otwartość intelektualna ma etyczny charakter) stwierdza – jeśli nosiciel owego rozumu nie jest maszyną czy redukcjonistycznym scjentystą – iż istnieje możliwość, która zupełnie inaczej naświetli egzystencjalne kwestie, nieustannie, niekiedy wręcz obsesyjnie powracające w obliczu cierpienia, choroby, śmierci, sensu życia. Pojawia się tu dla rozumu (i dla skrywającego się za nim człowieka, który szuka sensu) jakby światło w tunelu. Powinien, nawet jeśli przyjął za swoją zasadę sceptycyzm, przynajmniej rozważyć możliwość znacznie głębszego horyzontu niż horyzont jakiegokolwiek nauki, jakiegokolwiek wiedzy filozoficznej, jakiegokolwiek znaczenia. Uczciwy rozum nie ucieka od ostatecznych kwestii i rozważa możliwość uzyskania na nie odpowiedzi także tam, gdzie inni być może nie chcą niczego dostrzec. Tu właśnie pojawia się perspektywa wiary, nie tylko jakiejś mglistej wiary

---

<sup>171</sup> Por. abp J. Życiński, *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej*, Lublin 2000.

w dalekiego Boga deistów lub bliskiego, lecz równie rozmytego boga panteistów, ale wiary w Boga, który zupełnie nie „liczy się”, jeśli można tak powiedzieć, z własną boskością. Inaczej mówiąc: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” – stwierdza Konstytucja *Gaudium et Spes*. Poza tą perspektywą tajemnica osobowego istnienia pozostaje nierozwiązywalną zagadką. Gdzie indziej człowiek mógłby szukać odpowiedzi na dramatyczne pytania, jakie stawia sobie w obliczu bólu, cierpienia niewinnych i śmierci, jeśli nie w świetle promieniującym z tajemnicy męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa?” (12). Pytania egzystencjalne są dramatyczne m.in. z tego powodu, że bardzo często stawiamy je dopiero w obliczu cierpienia, choroby, samotności, czy wreszcie w obliczu nieuchronnej śmierci. Czy nie jest to świadectwem pewnej niedojrzałości, że dopiero przyparci do muru cierpieniem, bólem czy strachem przed śmiercią pytamy *dlaczego?* Czy nie świadczy o naszym ubóstwie wewnętrznym fakt, iż poddajemy się nurtowi nieustającej gonitwy za dobrami tego świata, za zaszczytami czy awansami? A w sytuacji nieszczęścia czasem obojętniejemy, popadamy w drętwą depresję, nie chcemy przyjąć do wiadomości faktu, który tak nas przeraża, że odbiera rozum? Aby nie zatracić swego człowieczeństwa, powinniśmy stawać w obliczu wielkich pytań na tyle często, by pozostać realistami co do własnej skończoności i horyzontu wszelkich działań. Refleksja nad immanentnym dramatem ludzkiej egzystencji jest nieunikniona, chyba że stosujemy różnego typu zabiegi magiczne, zastępniki i fałszywki „gotowców” – odpowiedzi podane na tacy, rozwiązania tradycyjnie przyjęte, często uważane za jedyne.

Wiara zyskuje tu pogłębiony wymiar prawdy<sup>172</sup>. W tej perspektywie, nieskończonej i paradoksalnej zarazem, ma szansę powstawać nauka, która nie zinstrumentalizuje się, nie stanie się narzędziem w rękach fundamentalistów lub pragmatystów. W konsekwencji przyjęcia Chrystusa, który objawia się tutaj jako najwyższa mądrość, największe dobro, najpełniejsza osoba i największa prawda. Człowiek oczywiście posiada wolność, chociaż bardzo ograniczoną. Nie może dokonać wszystkiego, ale musi ustosunkować się do wyzwania jakim jest Chrystus. Tutaj realizuje się wiara jako moment fundamentalnego wyboru, który angażuje całą osobę (13). Tu manifestuje się obraz chrześcijaństwa, jakże wszechstronny i bogaty. W akcie wiary bierze udział cały człowiek, wszystkie pokłady jego istnienia, jego emocje, jego podświadomość, świadomość i cała racjonalność. Takie głęboko ludzkie zawierzenie pozwala na odkrycie Objawienia, które może stanowić doskonały fundament poznawczy, który daje możliwość prowadzenia niezależnych dociekań również w sferze tajemnicy (13). Zdziwiająca jest to, że wielu uczonych przekonanych jest o głębokiej sprzeczności między takim zawierzeniem, między głębo-

---

<sup>172</sup> Bardzo dobrze określa wiarę J. M. Bocheński w książce *Sto zabobonów...*, dz. cyt., s. 112. Szczególnie istotne dla naszych rozważań jest twierdzenie Bocheńskiego, iż zabobonem jest przekonanie, że wiara jest „aktem nierozumnym”, a więc postrzeganie, jakoby osoba wierząca nie posiadała żadnych rozumnych, racjonalnych uzasadnień własnej wiary. Inaczej mówiąc, wiara wsparta jest pewną racjonalną hipotezą (rozważana jest tu wiara jako akt podmiotowy). Tamże, s. 113.

ką wiarą a ludzką wiedzą. Uważają, podobnie jak XIX-wieczni uczeni, że wiara jest kwestią zabobonu albo pewnych niesprecyzowanych wzruszeń lub poszukiwaniem bezpieczeństwa. Bogactwa rzeczywistości wiary nie da się wyczerpać w jednym obrazie, wszelkie jednak racjonalistyczne definicje są jej zredukowaniem.

Oczywiście wiara nie eliminuje wszystkich pytań w sposób totalny. Często poddawana jest próbie w codziennym życiu. Ale czy rozum nie? On także jest poddawany ciężkim próbom w obliczu sytuacji granicznych. W czasie współczesnym można stracić zarówno wiarę, jak i rozum. Wiara musi dojrzeć, tak jak i rozum musi zrozumieć, że jest bezsilny wobec określonych pytań, a środki, jakie umożliwia, obracają się często przeciwko człowiekowi. Czy w takim razie człowiek skazany jest na miotanie się między fideistyczną ślepą wiarą a zadufanym rozumem, popadając ostatecznie w szaleństwo? Absolutnie nie! Człowiek musi bezwzględnie mieć pokorę i siłę wytrwania.

Wszelkie ludzkie poszukiwania odpowiedzi, nawet na najtrudniejsze pytania, muszą znaleźć takie czy inne rozwiązanie. Odpowiedź taka nie może zostać udzielona na drodze zwykłych rozumowych badań. Badania te są nawet płodne, filozofia przynosi wiele owoców poznawczych, jednak wszelkie rodzaje ludzkiej wiedzy stoją bezradne wobec pytań egzystencjalnych. Czy więc intelektualiści mają poszukiwać odpowiedzi w jakichś tekstach ezoterycznych usurpujących sobie najwyższą wiedzę? Chrystusa trzeba najpierw spróbować, posmakować – praktykując szczerze z Nim spotkanie w modlitwie i w tak nieprawdopodobnym misterium, jakim jest Eucharystia. Dopiero po takim doświadczeniu można coś miarodajnego powiedzieć o Chrystusie.

Ta perspektywa odnosi się do chrześcijan. Jest to perspektywa Boga Miłości. Istnieją, owszem, inne perspektywy, dla niektórych bardziej interesujące. Trudno jednak znaleźć tak porywającą, tak głęboko ludzką propozycję, która wyrasta wysoko ponad horyzonty jednostek czy nawet najbardziej uduchowionych kultur świata.

Rozważania można zgrupować w tabeli, będącej oczywiście pewnym uproszczeniem, która jest „siatką” egzystencjalnych pytań.

Tabela. Charakterystyka pytań egzystencjalnych

Świat (starożytność)	Człowiek (współczesność)	Bóg (średniowiecze)
Pytania		
Przyrodnicze	Indywidualne	O istnienie
Pragmatyczne	Społeczne	O wiarę
Metafizyczne	Transcendentne	O zbawienie
Sposoby pytania		
Światopoglądowy	Naukowy	Ostateczny
Drogi rozwiązań		
Nauka	Filozofia	Religia

## 6. Kategorie wiary i rozumu<sup>173</sup>

Spróbuję teraz pogłębić kwestię wiary i rozumu, podchodząc do problemu bardziej rozłącznie i esencjalnie. „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy” (1). Wydaje się, że zdanie to uświadamia nam, iż pozytywistyczny paradygmat nauki XX wieku ponosi właściwie klęskę. Z lektury encykliki wynika jasno, że jedno ze skrzydeł jest zdecydowanie większe i potężniejsze – jest to skrzydło wiary. Ono jednak wzmacnia skrzydło rozumu<sup>174</sup>. Jedno bez drugiego jest nieużyteczne. Filozof ma zadanie sprawdzać i zastanawiać się nad pojęciami pozornie oczywistymi. Nietrudno więc wyobrazić sobie co bardziej przenikliwą osobę, która może zacząć zastanawiać się, czy kategorie pojęć wiary i rozumu powinny być stawiane obok, przeciwstawiane sobie, porównywane itd. Dlaczego w ogóle mamy takie rozróżnienie? Bazuje ono na dwóch kulturach, które są podwalinami naszej: Jerozolimy i Aten. U św. Pawła znajdujemy *passus*, który w sposób dość zdecydowany przeciwstawia sobie greckie poszukiwanie mądrości i poszukiwanie Chrystusa. Wiadomo, że sam Paweł miał kłopoty w Atenach, nie chciano go słuchać, kiedy mówił o Zmartwychwstaniu. Wiara w żywego, osobowego Boga, który kieruje losami ludzkości, ba – poszczególnych jednostek, była trudna do przyjęcia dla rozfilozofowanych Greków. Podobnie zresztą postępowała część Żydów, którzy nie chcieli skazać swej kultury hellenizmem. Jednak księgi mądrościowe Starego Testamentu świadczą o możliwości przeplatania się owych kultur, przynosząc esencję mądrości wykorzystywaną w encyklice, szczególnie w rozdziale drugim. Wiara i rozum są pojęciami, które mają nieco różne zakresy, ale

---

<sup>173</sup> Niniejszy rozdział został zamieszczony w publikacji pokonferencyjnej, dotyczącej zagadnień wiary i jej relacji do nauki. J. Wadowski, *Rozum i wiara w kontekście encykliki Fides et ratio Jana Pawła II*, [w:] Nauka – Etyka – Wiara 2007. NEW'07. Konferencja Chrześcijańskiego Forum Pracowników Nauki, Rogów, 18–21 października 2007. Warszawa: Ruch Nowego Życia, 2007. s. 364–385.

<sup>174</sup> Wspomniany wcześniej J. M. Bocheński równie precyzyjnie jak wiarę opisuje kategorię rozumu. J. M. Bocheński, *Sto...*, dz. cyt., s. 96. Szczególnie istotne jest wskazanie przez Bocheńskiego na oświeceniowe ujęcie rozumu, gdzie rozum traktowany jest jako władza mogąca dać odpowiedzi na wszystkie pytania. Prowadzi to do kultu rozumu, który w ujęciu polskiego logika jest niczym więcej jak zabobnem, ponieważ w żaden sposób rozum nie może dać odpowiedzi na wszystkie pytania, jakie stawia człowiek.



częściowo się pokrywają. Owa para pojęć opiera się na oddzieleniu poznania naturalnego i nadnaturalnego, rozumu i objawienia. Tam, gdzie kończy się rozum, zaczyna się niejako wiara, chociaż z drugiej strony wiara jest myśleniem, a w rozumie tkwi element wiary. Rozum jest jakby tylko pewnym „elementem” człowieka, bardzo istotnym, ale tylko elementem; wiara natomiast jest aktem habitualnym całej osoby, wszystkich jej władz, przenika zarówno ducha, jak i wolę, i uczucia. Brak paralelizmu pojęciowego między wiarą a rozumem może pojawić się, jeśli będziemy postrzegać rozum jako czynnik wrodzony, a wiarę jako element nabyty. Rozum jest „naturalny”. Rozum wyzwala „naturalną” perspektywę. Skądinąd wiemy jednak, że rozumność nie rozwinie się w osobie, jeśli nie zostanie ona do niej niejako skierowana przez społeczeństwo, podobnie jak bazujący na niej element moralny. Tak samo jest z wiarą, która również potrzebuje środowiska kulturowo-społecznego, chociaż wiara każdego człowieka przybiera nieco inny koloryt.

Czy istnieje „czysty” rozum? Należy w to wątpić<sup>175</sup>. Rozumowe poszukiwania kierują się mniej lub bardziej uświadomionymi systemami wartości, presupozycjami, uprzedzeniami czy głęboko ukrytymi lękami itd. Tak jak nie można sobie wyobrazić wiary bez rozumu, tak też trudno przyjąć, że rozum funkcjonuje niezależnie od aksjologii (nawet w nihilizmie!), od głębokich przekonań kulturowych czy mechanizmów społecznych i cywilizacyjnych. „Czysty rozum” jest fikcją wywodzącą się z wiary, że racjonalność (wyrażona np. w matematyczności) jest immanentną cechą rzeczywistości. Rozum taki *wierzy*, że tak jest. Skąd płynie tutaj jego wiara? Z przekonania, że dany aspekt rzeczywistości jest z nim zgodny. Na czym polega owa zgodność? Na ustaleniu określonego paradygmatu obowiązującego w danej epoce jako racjonalny i jedynie słuszny. Za każdym kolejnym odkryciem zmieniają się nam granice racjonalności. Poza tym, jak słusznie wskazali egzystencjaliści, człowiek egzystuje. *Jednym* z czynników tego egzystowania jest rozumna myśl, ale tylko jednym z wielu, wcale nie najważniejszym i wcale nie decydującym o człowieczeństwie człowieka. Bywają ludzie pozbawieni rozumu, którzy są jednak głęboko ludzcy. Czynnikiem decydującym o człowieczeństwie jest duchowość. Niewątpliwie rozumność jest współskładnikiem duchowości, ale nie ona jest dla niej fundamentalna.

Można oczywiście postawić pytanie, czym jest rozum. Jeśli pytamy, czym jest wiara, to tym bardziej zapytajmy, czym jest rozumność i dlaczego określone właściwości samego podmiotu, jak i badanej rzeczywistości, uznajemy za rozumne, a inne

<sup>175</sup> Ponownie można odwołać się do Bocheńskiego, który wskazuje na fakt, iż rozróżnienie utrwalone w filozofii niemieckiej na *Verstand*, czyli rozsądek, i *Vernunft*, czyli rozum w sensie ścisłym jako rozum filozoficzny, jest nie tylko sprzeczne z brzytwą Ockhama, ale również z doświadczeniem i praktyką językową. Rozum jest jeden. Można mówić tylko o pewnych aberracjach rozumności, które po prostu nie są rozumne. To właśnie, jak można sądzić, mają na myśli: P. Sloterdijk w swym ważnym dziele *Krytyka cynicznego rozumu*, dz. cyt., czy wcześniej wspomniany już M. Horkheimer. Bardzo wszechstronnie analizuje zagadnienie rozumu B. Saint-Sernin w książce *Rozum w XX wieku*, tłum. M. L. Kalinowski, B. Banasiak, Gdańsk 2001.

nie? „Rozumne” często oznacza dzisiaj przydatne, potrzebne, opłacalne. Wszechwładny redukcjonizm opanował również pojmowanie rozumności i racjonalności.

Rozum, wydaje się, może doskonale funkcjonować bez wiary religijnej, świetnie sobie bez niej radzić, przynajmniej do pewnego stopnia. Owo „do pewnego stopnia” oznacza, że rozum nie tylko musi przyjmować określone presupozycje na zasadzie wiary, ale również i to, że grozi mu (a właściwie jego „nosicielowi”) pycha. Rozum daje pewność, opierając się na sprawdzalnych dowodach. Pewność rozumu to także pewność jednoznacznych, logicznych przesłanek. Nawet zdolność rozumu do wyciągnięcia wniosku, iż istnienie stworzeń implikuje istnienie Stwórcy, nie musi prowadzić jeszcze do wiary w Boga osobowego – skądinąd wiadomo, że nawet kategoria osoby nie wyczerpuje zakresu pojęcia Bóg. Z zasadniczej niepojmowalności Boga wypływa konsekwencja, iż Bóg ten, jeśli jest Stwórcą, powinien się objawić, powinien interesować się swoim stworzeniem. Czy nie jest możliwe, logicznie rzecz biorąc, objawienie się Boga? Wydaje się, że jest możliwe<sup>176</sup>. Jest to naturalna konsekwencja kreacji. Tutaj możemy dostrzec głęboką więź rozumu i wiary. Rozum jednak bywa różny. Istnieje rozum zamknięty i otwarty. Rozum zamknięty będą reprezentować ci, którzy stwierdzają nieskończoną pojmowalność tego rozumu, co jak na razie nie jest widoczne, wręcz przeciwnie. Albo też odwrotnie, rozum zamknięty manifestuje się przekonaniem, że w żaden sposób nie można poznać prawdy, że pozostaje tylko to, co osiągalne w sensie praktycznym i nic więcej. Rozum coraz bardziej wikła się w zagadki. Wszystko pojmujący rozum będzie rozumem boskim. Rozum otwarty to przekonanie, że są granice ludzkiego rozumienia do wytłumaczenia. W sposób brutalny widoczna jest tu ludzka skończoność. Nie ma teorii, która by wyjaśniała wszystko, a ludzie myślący natrafiają bardzo często na kwestie nie do zrozumienia. Szczególnie ważna jest w tym kontekście plastyczność myślenia, jego uniwersalność. Rozum otwarty musi natrafić na przestrzeń tajemnicy. Obecność tajemnicy może oznaczać, że zasady rozumu są za ciasne, ponieważ nie mieści się ona w jego dotychczasowych paradygmatach i kategoriach. Niektórzy co odważniejsi myśliciele mówili o tym fakcie. Na przykład Bertrand Russel, wspominał o zagładaniu w otchłani pustki, jaka pojawia się w samotności<sup>177</sup>. Mimo wielkiego męstwa niewielu miało rozum otwarty na tyle, aby zdecydować się na przyjęcie możliwości wiary, która jest m.in. uznaniem istnienia wymiaru tajemnicy. Tymczasem chwila prostej refleksji musi nam uświadomić, iż rzeczywistość nieustannie nam się wymyka i jest często niewyobrażalnie cudowna. Czyż ten prosty fakt nie powinien pozwolić na uznanie granic racjonalizmu, na uznanie metaracjonalizmu, a w związku z tym rzeczywistości wiary?

---

<sup>176</sup> V. Possenti, *Filozofia i wiara*, Kraków 2004, s. 26 nn.

<sup>177</sup> B. Russel, *Autobiografia*, Warszawa 1999. Nie kwestionuję dramatyzmu sytuacji człowieka „samotnego rozumu”, z której nie jest w stanie on sam się wywikłać, o czym pisał Russel. Natomiast, jeśli rozum przyjmuje jak najbardziej istnienie Boga jako racji dostatecznej i adekwatnej, nie ma w tym nic irracjonalnego, co wykazywało wielu filozofów, włącznie z św. Tomaszem.

Wiara nie może zostać dowiedziona z pewnością niedyskutowaną, ponieważ jest w niej obecny element metaracjonalny. Rozum przyjmuje tylko logiczną możliwość objawienia się Boga, który czyni to jak chce, nawet w formie tak nieprawdopodobnej jak Wcielenie. W niniejszym szkicu, wbrew tezie ks. Tadeusza Stycznia SDS, uważam, że rozum może dojść do przyjęcia takiej możliwości jak objawienie się Boga<sup>178</sup>. Nawet więcej, jeśli przyjmie się istnienie Boga, ze wszech miar jest logiczne, iż Bóg powinien stać się człowiekiem. W innym wypadku pozostawałby Bogiem nieco teoretycznym, spekulatywnym. Całkowicie logiczne było to, że Bóg wysłał do ludzi swojego Syna, niezależnie od tego, jak został przez nich potraktowany.

Rozum może popaść w obłąd. Główną przyczyną obłądzenia rozumu jest, jak można sądzić, pycha jego nosiciela. Pycha natomiast jest pojęciem z zakresu duchowości.

Kluczową tedy sprawą dla człowieka jest jego duchowość. Intelktualiści, niewolnicy kultu rozumu, nie dostrzegają, że zaczynają się wikłać. Przede wszystkim zaplątują się w chaszcze własnej przebiegłości i zdolność do cyrkowych, intelektualnych sztuczek. Stają się błaznami rzeczywistości. Tak naprawdę chcą oni często usprawiedliwić swoją bierność poznawczą, lęk przed bogactwem świata, a niejednokrotnie pragną usprawiedliwić swoim intelektualizmem nieetyczność własnego postępowania na różnych polach. Będąc przemądrzali, stają się po prostu śmieszni. Samotność rozumu jest tchórzostwem prawdy.

## 6.1. Wiara – *Credo ut intelligam*

Jak w encyklice jest rozumiana wiara? Na pewno nie jest ona jakąś irracjonalną decyzją człowieka przestraszonego. Sam Papież stwierdza, że za jednym słowem kryją się różne znaczenia (4). Wiara sięga dalej niż rozum (13), zagłębiając się w tajemnicy. Wiara jest „odповідzią wyrażającą posłuszeństwo Bogu”. Oczywiście chodzi tutaj o wiarę w rozumieniu chrześcijańskim. Wiara wyraża się w poddaniu rozumu wobec wyższej prawdy objawionej przez Boga. Tę wiarę traktuje encyklika jako oczywistość. Jednak trzeba zauważyć, że dla wielu współczesnych taka wiara oczywistością nie jest. Gubią się w wątpliwościach. Kościół wychodzi naprzeciw tym ludzkim poszukiwaniom, wskazując na wielowymiarowy, egzystencjalny charakter wiary. Wydaje się, że wiara polegająca na poddaniu swej egzystencji (a więc i rozumu) Bogu jako objawiającemu się w Chrystusie, obecnemu w historii oraz w indywidualnym życiu ludzi, nie starzeje się i nie przedawnia. Społeczeństwa, gdzie wpływ uzyskali ateizujący intelektualiści, wyjaławiają się z wiary,

<sup>178</sup> T. Styczeń SDS, *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem? Refleksje wokół encykliki Fides et ratio*, [w:] T. Styczeń, W. Chudy (red.), *Jan Paweł II, Fides et ratio. Tekst i komentarze*, Lublin 2003, s. 166.

choć – jak można sądzić – tylko na pewien czas. Nawet w bogatych społeczeństwach europejskich i amerykańskich wiara istnieje, niejednokrotnie w stanie uśpienia, ale mimo wszystko istnieje. Społeczeństwa, które nie poddały się takiemu autorytetowi opiniotwórczych środowisk, posiadają wiarę i nie myślą z niej rezygnować.

Dobrze jest mieć łaskę wiary. Papież pokazuje to całym swoim życiem. Lecz czymże jest wiara i jak wierzyć? Można spotkać dziś ludzi, bardzo inteligentnych, którzy mają wielkie problemy z wiarą. Przyczyny są różne, jednak są też i tacy, którzy po prostu nie widzą możliwości wiary. Wiara jest dla Papieża rzeczywistością metaracjonalną, ale nie irracjonalną. Wiara jest całościowym uznaniem istnienia osobowego Stwórcy, który pochyła się nad człowiekiem. Owo całościowe uznanie polega na tym, że wszystkie władze ludzkie, w tym także rozum, mogą i powinny uznać obecność Stwórcy, który czuwa nad światem. Jak rozumieć owo czuwanie i opiekę nad ludźmi, to już zadanie dla teologów. Człowiek w religii nie szuka taniej pociechy ani łatwego, wygodnego życia. Wydaje się, że wiara nie jest „trendy”, mimo że ludzie cierpią, jest im ciężko, nie wiedzą, kim są. Albo raczej – wiedzą, kim są, w kruchej perspektywie horyzontalno-funkcjonalnej: jako pracownicy lub bezrobotni, jako mężowie czy żony, jako kobiety lub mężczyźni, jako osoby nazywające się tak lub inaczej, lepiej lub gorzej wykształcone, mające władzę albo nie, znające się na „rzeczy” lub przeciwnie. Człowiek stał się funkcjonalno-pragmatyczny. Dopiero w sytuacjach granicznych odsłania się cała ludzka bezradność wobec cierpienia, choroby, śmierci, rozpadu rodziny itd. W perspektywie wiary ludzie mają szansę odkryć siebie takimi, jakimi rzeczywiście są – nieskończonymi. Nieskończoność ta nie jest nieskończonością pustki, ale spotkaniem z Boską nieskończonością. Jak wielka to nieskończoność, można odkryć chyba tylko w Jezusie Chrystusie – osobie absolutnie unikatowej w perspektywie całej historii.

W pewnym sensie współczesna negacja wiary miała u swych początków dobre intencje. Była to walka ze skrzywieniami wiary, z brakiem wolności, z doktrynerstwem i myślową ksenofobią. Proces ten postępował aż do wyjałowienia, pustki, przemiału nudnej egzystencji pracokultysty i maniaka konsumowania. Miejsce wiary w Boga zajmowała coraz intensywniej wiara w pieniądź, ewentualnie w rozum lub w jego zaprzeczenie, wiara w naukę, wiara w autorytety estradowo-telewizyjne itd. Prędzej czy później człowiek wrażliwy doświadcza, iż wszystko to są wartości pozorne, że pozostaje sam ze swoją egzystencją. Martin Heidegger bardzo precyzyjnie opisał ten proces. Człowiek stanął na pustyni nihilizmu. Pozostało mu zapełnianie pustki rozrywką i męczącym „wypoczynkiem”, jak też naskórkowe kontakty z innymi ludźmi.

Intuicja i rozumność wiary jest, jak można przypuszczać, podstawą poszukiwania dowodów intelektualnych na istnienie jej desygnatu, czyli Boga. Poszukiwanie to jest jak najbardziej słuszne. Jednak nie poszukiwalibyśmy dowodu na coś (na kogoś), o czym już wcześniej nie mielibyśmy jakichś „podprogowych” informacji. Oczywiście informacje te są często „ciemne” i niejasne, niezrozumiałe, a nawet zupełnie nieokreślone. A jednak istnieją one i są jedną z podstaw do rozumowań i poszukiwań intelektualnych w sferze „pro-

blemu Boga”. Jak wiadomo, wielu ludzi wierzy w „jakiegoś” Boga, w sposób nieokreślony i niewyraźny – ale nie mogą oni zaprzeczyć swojemu wewnętrznemu przekonaniu. Tak więc wiara jest w pewnym stopniu intuicyjna, tak jak jest także częściowo intelektualna. Wydaje się nawet, że wiara, pozostając wiarą płynącą z intelektu, jest bardziej intuicyjna niż intelektualna, tak jak miłość czy nadzieja. Wszelkie akty głęboko ludzkie są przede wszystkim intuicyjne. Intuicyjność ta wcale nie jest „ślepa”. Intuicja to „bezpośrednie doświadczenie ducha”. Papież analizuje w *Fides et ratio* zagadnienie związku wiary i rozumu, wykazując raczej wyższość wiary i doceniając rozum. W działaniu tego ostatniego wielką rolę odgrywa linearność, analityczne przechodzenie od przesłanki do przesłanki, jasność, dowodliwość. Działalność rozumu opiera się jednak także na pewnych podstawowych intuicjach, które on wychwytuje. Jak pisze Papież: „Jeśli rozum potrafi *intuicyjnie* uchwycić i sformułować pierwsze i uniwersalne zasady istnienia oraz wyprowadzić z nich poprawne wnioski natury logicznej i deontologicznej, zasługuje na miano prawego rozumu” (4). Zdanie to mówi o intuicyjnym odkrywaniu podstawowych zasad. Oczywiście można by rozpuścić dogłębną dyskusję na temat uniwersalności i ponadczasowości wspomnianych przez Papieża zasad, tym bardziej że przynajmniej niektóre z nich wywodzą się z empirycznego, historycznego doświadczenia człowieka – owo zaś doświadczenie nie może być doświadczeniem uniwersalnym. Zasadom tym (szczególnie dotyczy to zasad związanych z postrzeganiem przez człowieka fizycznego świata – np. zasada przyczynowości) przeczą także osiągnięcia najnowszej fizyki, która często wykazuje, iż u podstaw świata fizycznego może leżeć coś paradoksalnego i nieskończonego. Należy się jednak zgodzić, że istnieje określona wiedza, która jest duchowym dziedzictwem całej ludzkości. Rozum rozpoznaje pewne prawdy intuicyjnie. Gdyby rozum nie przyjmował intuicyjnej oczywistości wielu zasad, nie mógłby w ogóle rozpocząć jakichkolwiek badań. W tym kontekście warto może, w duchu dobrze pojętego dialogu, wrócić raz jeszcze do pracy Odo Marquarda, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, która z wielkim uporem lansuje rozum znieprawiony, kierując się współczesnymi filozoficznymi modami. Autor krytykuje filozofię, jak ją nazywa, pryncypialną w obliczu krótkości i skończoności ludzkiego istnienia<sup>179</sup>. Skąd jednak wiadomo, że jesteśmy istotami wyłącznie skończonymi? Sceptycyzm, jako rozstanie z filozofią pierwszych zasad, ma być filozofią wiodącą. Falszywa skromność sceptycyzmu ukazuje się jeszcze wyraźniej, kiedy Marquard odmawia człowiekowi prawa do pytania o początek (a więc równocześnie prawa do pytania o kres). Rozstawanie się ludzi z pragnieniem poszukiwania tego, co absolutne nie wynika z chęci ratowania człowieczeństwa (które trudno zachować po utracie Boga, jak twierdzi Marquard), ale ze zwykłego lenistwa umysłowego i życiowego, z nihilizmu poznawczego i agnostycyzmu pojętego jako „powieszenie na kołku” i niezajmowanie się czymkolwiek, co byłoby czymś więcej niż np. nasz wspólny interes. Nie wiadomo dlaczego minimalizm fatalistyczny proponowany przez Marquarda, w obliczu arbitralnie przyjętego końca Boga, ma być receptą na uratowanie człowieczeństwa. Wydaje się, że tego rodzaju postawa

---

<sup>179</sup> O. Marquard, *Rozstanie...*, dz. cyt., s. 19 nn.

wręcz przeciwnie, raczej prędzej niż później, prowadzi do sytuacji odczłowieczenia, czyli demonizacji człowieka, który nie umie już stać się zwykłym zwierzęciem (bo z natury nim nie jest). Na każdym niemal kroku w rozważaniach Marquarda spotykamy się z dziwnymi niekonsekwencjami i zupełnie nieuprawnionymi konkluzjami<sup>180</sup>.

Problem sceptycyzmu polega na tym, że praktycznie pożera on również samego siebie, wracając do punktu początkowego, czyli do ustalenia zasad podstawowych lub centralnych. I, paradoksalnie, sam Marquard czerpie z wiedzy, która jest duchowym dziedzictwem całej ludzkości. Jeśli założy się, również pryncypialnie, że jesteśmy w sposób nieodwołalny istotami skończonymi, to rzeczywiście pozostaje nam tylko wąska hermeneutyka naszej skończoności. Czy tego rodzaju hermeneutyka nie opiera się na własnych zasadach pierwszych? Oczywiście, że tak! Ale jest ona zwykłym redukcjonizmem, tak jak redukcjonizmem było odrzucanie filozofii i rozumu, aby zrobić miejsce dla wiary. Redukcjonizm jest bliski Marquardowi, kiedy pisze o zaniku kompetencji filozofii, kłaniając się z czcią duchowi czasu, który takiej redukcji na filozofii dokonał, sprowadzając ją do roli służebnej dziewczki (czy pacholka) – są to terminy samego Marquarda<sup>181</sup>.

Oczywiście należy liczyć się z epoką, w jakiej żyjemy. Nie znaczy to jednak, żeby pozwalać, aby epoka rozstawiała po kątach filozofię, odmawiając jej prawa do poszukiwania tego, co ostateczne i do otwartości na wiarę. Redukcjonizm jest metodologicznie uzasadniony, jednak w naukach szczegółowych (które wyłoniły się z filozofii!), natomiast nie ma uzasadnienia w samej miłości mądrości, której jedną z pierwszych zasad jest nie tylko pewien poziom ogólności, ale zdolność do podejścia systemowego, oczywiście jako system otwarty i unikający arbitralności. Ducha europejskiej filozofii doskonale ilustruje fenomenologia Husserla z całym jej maksymalizmem, jak i jeszcze bardziej filozofia Heideggera, której wpływ na myśl drugiej połowy XX wieku jest niezaprzeczalny. W żadnym wypadku nie można zgodzić się z Marquardem (ta nonsensowna myśl ciągnie się jeszcze od Hegla!), że mamy do czynienia z końcem filozofii. Być może nastąpił koniec określonego podejścia do filozofii, który może zwiastować jej renesans. Jeśli nastąpił koniec filozofii, to dlaczego Marquard, i jemu podobni, nadal filozofują? Dopóki jesteśmy ludźmi, a nie odbierze nam człowieczeństwa nawet odczłowieczenie i „śmierć Boga”, będziemy filozofować. Jan Paweł II jednoznacznie i bardzo prosto wykazał na samym początku encykliki, że każdy człowiek w jakiś sposób jest filozofem. Możemy nie być biologami, socjologami, fizykami itd., ale nie możemy nie być filozofami! Wszelka czynność ludzka, jeśli jest ludzka, wymaga jakiegoś filozofowania, wymaga założeń, pierwszych zasad, nie mówiąc już o zadziwieniu, które może i powinno ukazywać się na każdym etapie egzystencji. W tym i w wielu innych aspektach wywody Marquarda są zwykłą dezynwolturą, związaną nie z autentycznym zaangażowaniem w filozofię, ale z bezsensownym popi-

---

<sup>180</sup> Podobne błędy, traktowane niemal jako sakralne przesłanie, popełniają R. Dawkins, D. Dennet, Ch. Hitchens, M. Onfray i inni „apostolowie” ateizmu.

<sup>181</sup> O. Marquard, *Rozstanie...*, dz. cyt., s. 25.

sem i kokieterią negacji nienegującej. Takie są jednak efekty, kiedy filozofia staje się kukłą i pajacem dziejów<sup>182</sup>.

Odrzucenie rozumu prawego prowadzi oczywiście najczęściej do odrzucenia wiary. Odrzucenie Boga w XX stuleciu polegało jednak nie na ogłoszeniu metafizycznej śmierci Boga, ale na stwierdzeniu społecznego w istocie zjawiska zaniku świadomości obecności Boga. Różnica jest tutaj podstawowa. Wspomniany wcześniej Fryderyk Nietzsche ogłaszał śmierć Boga właśnie w takim znaczeniu. Biblia, księga ukazująca wszystkie niemal aspekty podłości i szlachetności ludzkiej, opisuje takie zjawisko, kiedy to lud, nie mogąc doczekać się powrotu Mojżesza z góry Synaj, odlewa sobie złotego cielca. Jeden z socjologicznych syndromów epoki XX wieku nie może być jednak podstawą do wyciągania metafizycznych wniosków o nieistnieniu Boga! Tym bardziej nie może więc być odnoszony do kwestii bóstwa Chrystusa. Wróćmy jeszcze na moment do zagadnienia wiary.

Jak to jest z wiarą? W wierze ma udział nie tylko rozum, ale i wola. Jak jednak jest z intuicją w wierze? Wiara przecież angażuje całą osobę, nie tylko rozum. Obok rozumu i woli intuicja zdaje się odgrywać równie istotną rolę, wydaje się, że co najmniej taką samą, jak pozostałe władze. Wiara to m.in. „głos w sercu i w sumieniu” (Newman), który mówi, że Bóg jest prawdą. Rola intuicji w wierze wynika szczególnie z tego, kim jest Bóg. Człowiek nie może wyczerpać tajemnicy Boga, który nie jest nieskończenie daleki, ale może się objawić – jeśli jest Bogiem, może to uczynić. W tym momencie wiara przestaje być jakimś niejasnym odczuciem czy efektem greckiego rozumowania odkrywającego istnienie Pierwszego Poruszyciela, ale staje się udziałem w tajemnicy Boga objawiającego się jako Bóg bliski w osobie Jezusa Chrystusa i namacalnym działaniu Ducha Świętego.

W sensie filozoficznym wiara jest czystą transcendencją. Wiara jest „ponad byciem i niebyciem”, ponad rozumem i rozsądkiem, ponieważ wiara wstępuje w „szaleństwo krzyża” i w bezmiar Zmartwychwstania. Wiara transcenduje bycie. W dogłębnej wierze człowiekowi nie chodzi o jego własne bycie (jak u Heideggera), ale o bycie w Bogu, gdzie znajduje się „miejsce powrotu” człowieka. Papież pisze o „uniwersalnym pragnieniu” (24) obecnym w ludzkim duchu. Co prawda ów niepo-

---

<sup>182</sup> Staralem się cierpliwie i starannie poznać tę książkę, która dowodzi nie wprost, że odrzucenie jakichkolwiek zasad podstawowych (jeśli w ogóle możliwe) prowadzi do rozkwitu nieprawego (a więc nieuczciwego) rozumu. Książka Marquarda buduje swoje wywody na zasadzie ustawiania przeciwnika do bicia. Marquard czyni tak również w zakresie myślenia filozofii o Bogu, oświadczając – zupełnie arbitralnie – iż wiara w Boga oznaczała obalenie wiary w moc ślepego fatum i ustanowienie Boga wszechmogącego, który je zastępował. Tezy te wynikają chyba ze złej woli, ponieważ żadna rozsądna teologia (a tym bardziej filozofia) nie postrzega wiary w Boga jako wiary w określone przeznaczenie i nie twierdzi również, że przyjmowanie istnienia Boga oznacza negację ludzkiej twórczości. Dokładnie odwrotnie! Wolność ludzka zostaje jeszcze bardziej podkreślona w sferze wiary, chyba że mamy do czynienia z wiarą wypaczoną. Wystarczy przyjrzeć się, co mówił o wolności Jan Paweł II oraz wielu innych teologów współczesnych. Budując w ten sposób swoją pracę, Marquard dowodzi tylko, jak powierzchownym jest filozofem.

kój i poszukiwanie nie muszą bezwzględnie świadczyć o istnieniu Boga, jednak faktycznie są obecne i świadczą o transcendencji. Nawet w świecie wiedzy wiele informacji opiera się na wierze, a nie na dowodach (31). Jest to zawierzenie wiedzy zdobytej przez innych. Wiara wiąże się także z relacją międzyosobową, co pociąga za sobą zdolność do zawierzenia innym ludziom (32). Wiara, głębiej patrząc, łączy się ściśle z zaufaniem. Życie ludzkie rozgrywa się najszerzej w wymiarze osobowym, a nie rzeczowym. Osoba jest początkiem bycia ludzkiego i samego człowieczeństwa. Wiara angażuje człowieka w bycie osobą. Wiara, o czym właściwie Papież nie mówi, odnosi się także do samego siebie, nie tylko do drugiego człowieka i Boga. Wiara jest wiarą w siebie, we własne człowieczeństwo, jest tym „potrafię”, bez którego nie ma nawet próby działania. Oczywiście – może się nie udać. Może nie dojść do takiej realizacji, o jaką chodziło. Ale to też jest głęboko ludzkie. Upadek może nawet odebrać wiarę, a wiadomo, że bardzo trudno jest ją zdobyć, ale też wiara pozostaje jakby za granicą wiedzy, za granicą rozumu, kiedy wierzy się „pomimo wszystko”, przy pomocy jakiejś intuicji. Wiara jest przez Papieża rozpatrywana z punktu widzenia umiejętności i decyzji zawierzenia samego siebie i własnego życia innej osobie (33). Jednak wiara w rozumieniu Ojca Świętego jest także w jakiś sposób „czynnością myśli”, a więc nie tylko egzystencjalnym krzykiem czy irracjonalnym przekonaniem. Nie będzie bezzasadne wskazanie, jak funkcjonuje wiara w Biblii, gdzie nie znajdujemy w ogóle dowodów na istnienie Boga, a obecność Jego samego traktuje się jako oczywistą i bezdyskusyjną<sup>183</sup>. Wiara była zaufaniem totalnym. Tam, gdzie Jezus nie znajdował wiary, nie mógł zdziałać żadnego cudu. Chodziło o określone *zawierzenie* osobie mającej moc wyzwolić człowieka z jego nieszczęścia. Nieszczęście to jawiło się często jako pytanie o sens cierpienia, szczególnie niezawinionego. Chodziło o konkretne wewnętrzne przekonanie, płynące z głębi ludzkiego serca, co do wielkości Boga mogącego wyzwolić człowieka z sytuacji bez wyjścia. Wszelki sceptycyzm, którym niektórzy tak bardzo się chlubią, prowadził po prostu do rozpacz. Ludzie wiary żyją w obecności Boga. Dotyczy to zarówno wielkich patriarchów Starego Testamentu, jak i postaci z Nowego Testamentu oraz wielkich świętych, włącznie z samym Janem Pawłem II.

Ciągle jednak można mieć wątpliwości związane z kwestią wiary. Wiara jest niewątpliwie rzeczywistością, co do której można mieć ważne argumenty jak najbardziej racjonalne. Nie jest ona jednak oczywistością w świetle rozumu, ponieważ ten ma skończoną naturę. Rozum jest takim narzędziem, dla którego niewiele zagadnień przyjmuje charakter jawnej oczywistości; ma to miejsce w przypadku wspominanych wcześniej zasad logicznych, które narzucają się z siłą swojej oczywistości. Siła tych

---

<sup>183</sup> Duch współczesnego czasu jest duchem „odbóstwienia”, gdzie za oczywistą i najbardziej miarodajną oraz politycznie poprawną przyjmuje się postawę ateizmu lub agnostycyzmu. Nie wiadomo dokładnie, jakie racje przemawiają za tak pojętą „poprawnością”. Kto narzucił określone kryteria poprawności i słuszności?



zasad ma jednak charakter pewnej intelektualnej intuicji, czyli – jeśli chodzi o ścisłość – można by je podważyć, nie są absolutnie dowodliwe i jasne dla wszystkich. Rozum tedy bazuje bardziej na linearnej percepcji rzeczywistości, wiara na percepcji nielinearnej, bardziej osobowej, podejmującej swe działania poprzez całego człowieka. Czy jednak wiara może stanowić porządek poznania stawiany obok porządku rozumu? Wszelkie poznanie musi wszak spełniać pewne określone warunki. Poznanie, charakterystyczne dla wiary, opiera się na samym Bogu, który się objawia. Trzeba przyznać, że takie poznanie jest o wiele trudniejsze niż poznanie rozumowe. Trudno jest uwierzyć, że Bóg może się objawiać. Można oczywiście owo objawienie przyjąć na zasadzie autorytetu i jest ono wtedy jak najbardziej miarodajne. Bóg, przykładowo, w osobie samego Jezusa, nie może człowieka oszukiwać. W tym momencie konieczny jest swoisty krok w przepaść, jednakże bardziej jest on pewny niż ten, którego dokonuje wąski scjentyistyczny racjonalizm ogłaszający nieobecność tajemnicy (co jest zupełnie nierealistyczne). Warto przypomnieć pozytywnie pojęty metaracjonalizm, nie będący negacją rozumu, ale wskazaniem na jego granice. Nie pomoże nam pobożne życzenie skrajnych racjonalistów, że kiedyś wszystko wyjaśnimy albo uczynią to za nas komputery<sup>184</sup>.

Krok ku rzeczywistości Boga, jeżeli tylko zrobiony jest w sposób wszechstronny, nie jest wiarą ślepą, rozpaczliwym zamachem na rozumność. Jest krokiem ku pełnej wielkości człowieka. Tego rodzaju krok zdarza się w życiu ludzkim nieustannie, zaczynając od narodzin, poprzez naukę chodzenia, powierzenie się rodzicom, aż po gotowość na śmierć. We wszystkich sytuacjach granicznych, jakie spotykają człowieka, pojawia się czynnik wiary i swoistego kroku w przepaść, oddania czy to konkretnej osobie (np. ukochanej itd.), czy określonym wartościom.

*Wiara jako oddanie jest ufnością w prawdziwość objawiającej się tajemnicy osoby, która przynosi miłość.* Jest ona odpowiedzią na świadectwo Kogoś, kto odsłania rzeczywistość miłości. Jest więc wiara spotkaniem z głębią niezakłamanego wychodzenia naprzeciw nieskończonej wartości osoby. W tym sensie Bóg jest sensem bycia, które polega na miłości. Mój związek z ciałem już wymusza miłość. Muszę kochać moje ciało, aby żyć. Muszę w jakiś sposób kochać świat, w którym żyję, mimo iż mogę doświadczać na nim tylu przykrych rzeczy. Wiara przynosi oczywiście oświecenie, rzuca światło na ciemność naszej egzystencji<sup>185</sup>.

---

<sup>184</sup> Nawet jeśli pojawi się świadoma sztuczna inteligencja (o jakiej tożsamości?), to będzie ona tworem ludzi. Nawet jeśli owa inteligencja osiągnie autonomię funkcjonowania (w co można wątpić), to będzie miała zupełnie inne pytania niż człowiek. Czy oznacza to, że nie dotknie horyzontów własnego poznania i nie będzie świadoma tajemnicy? Być może nie będzie, ponieważ z istoty będzie bytem zredukowanym. Nie wydaje się więc, aby proces wykładniczego rozwoju możliwości obliczeniowych komputerów zagroził człowiekowi.

<sup>185</sup> K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne...*, dz. cyt., s. 161.

## 6.2. Rozum – *Intelligo ut credam*

Jeden z największych ludzkich grzechów – pycha, wynika z tego, iż rozwijający się dopiero rozum zaczyna dochodzić do przekonania, że dużo wie, że jego wiedza może mu pozwolić „urządzić się” w świecie, gdzie trwa walka wszystkich przeciwko wszystkim. Wiedza ma być narzędziem kariery. Można przewidzieć, że takie dążenie, którego symbolem jest wieża Babel, skazane jest na klęskę. Ludzkość może zapaść się w rozwoju ekonomicznym i organizacyjnym pod ciężarem nadmiaru informacji, których sensu i znaczenia nikt już nie zrozumie. Nie będzie żadnej zasady jednoczącej i żadnego celu. „Czysty” rozum doprowadził ludzkość na skraj przepaści. Dlatego wielu zwątpiło w racjonalność. „Czystość” owego rozumu oznacza jednostronność i uzasadnianie swoich działań wąsko pojętą racjonalizacją świata, który z założenia ma być nieracjonalny. Racjonalne wydawało się natomiast wszystko to, co wykonują ludzie, budując, handlując, wydobywając czy produkując. Racjonalność najłatwiej można było osiągnąć społecznie, demokratycznie – większość przecież nie może się mylić. Nastąpiło tu pomylenie przynajmniej dwóch porządków: po pierwsze – rozumność nie pokrywa się z racjonalnością, po drugie – większość może się mylić i to niekiedy bardzo poważnie. Nie tyle więc rozumność doprowadza nas na krawędź katastrofy, ile jednostronnie pojęta racjonalność, pod przykrywką której kryje się chciwość, egoizm określonych grup ludzi, głęboka niechęć do nieprzewidywalności przyrody, wygodnictwo, mechanicyzm i fenomenalizm. Jan Paweł II walczy z taką zredukowaną formułą racjonalności, wskazując na wielką rolę rozumu. Papież wskazuje również na drugą stronę całej kwestii. Wydaje się mianowicie, że jednostronność racjonalizmu „kalkulującego” i przebiegłego oraz eksploatującego człowieka i przyrodę doprowadziła do sytuacji lęku, powstania różnych ideologii itd. Jedną z przyczyn narastania lęku oraz w związku z tym rozrastania się społeczeństw uciekających przed nim w pracę i konsumpcję, było odrzucenie wiary (często źle rozumianej) i „uwolnienie” się od jakichkolwiek norm, które miałyby ograniczać konsumpcję oraz produkcję.

Można sobie wyobrazić, że pozostanie jakaś grupa ludzi, którzy zaczną od nowa. Ludzie nieustannie poszukują, ponieważ „wszyscy pragną wiedzieć” – jak pisze Papież, powołując się na Arystotelesa. Nie wydaje się to do końca słuszne. Jest wielu ludzi, którzy nie chcą wiedzieć – nie chcą znać stopnia zanieczyszczenia środowiska, nie chcą znać konsekwencji swoich działań, nie interesuje ich los innych, a wiedza jest im potrzebna tylko po to, aby dalej eksploatować ziemię i niewolników pracy najemnej. „Wiedzieć” dla wielu oznacza pewną obojętną reakcję na to, czego się dowiedzieli, jeśli ich to nie dotyczy (wojny, katastrofy). Nie wszyscy pragną tego w ten sam sposób. Zdobywana wiedza nie może być jednostronna ani też jednostronnie interpretowana.

Trzeba bardzo ostrożnie dokonywać tego rodzaju ekstrapolacji, które mogą zostać zrozumiane zupełnie inaczej. Nie wszyscy ludzie pragną wiedzieć tak, jak to być powinno, a tylko tak, jak im to odpowiada. Niektórzy woleliby nie widzieć tego, co wiedzą. Jeszcze

inni nie tyle chcą wiedzieć dla samej wiedzy, ale po to, aby zmieniać świat czy uszczęśliwić samych siebie. Wiedza umożliwia przechodzenie na większą płaszczyznę zrozumienia operatywności, skuteczniejszego działania. Wiedza w dzisiejszych czasach została ograniczona do pewnych aspektów świata, i to nawet nie najważniejszych. „Społeczeństwo oparte na wiedzy” – to na pewno dobra droga, jednak trzeba pamiętać, że wiedza nie ma często nic wspólnego z rozumieniem, a szczególnie z rozumieniem wszechstronnym. Wiedza taka bazuje niejednokrotnie na wąskiej liczbie danych oraz na pragmatycznych celach, gdzie „dobro” dotyczy interesu jakiejś jednostki lub grupy.

Ojciec Świąty dostrzega zanik wymiaru sapiencjalnego filozofii. Trzeba owo oskarżenie rozszerzyć i powiedzieć, że we współczesnym świecie mądrość (tak jak ją rozumieć w świetle Objawienia) w ogóle nie jest ceniona, a została utożsamiona z inteligencją i wiedzą. Ów wymiar mądrościowy, czyli poszukiwanie ostatecznego sensu (mówiąc inaczej – Absolutu, oświecenia, szczęścia itp.), ostatecznego piękna, dobroci i prawdy – oto horyzont, w którym musi pracować filozof. Prawdziwa wiedza transcenduje wszelką wiedzę użyteczną czy usprawniającą ludzkie życie. Nie sposób zdać egzaminu z mądrości. Mądrość nie jest akademickim przywilejem. Na skutek różnych historycznych procesów, w tym także spektakularnych osiągnięć nauki, stworzono zminimalizowany obraz mądrości jako krytycyzmu, sceptycyzmu, „ściśłego” racjonalizmu, operatywności umysłowej czy twórczości. Są to być może jakieś fragmenty, elementy składowe mądrości, jednak nie one są decydujące. Decydująca okazuje się integralność, wielopoziomowość i duchowość.

Rozum został zredukowany. To oznacza, że wielu współczesnych myślicieli utraciło wiarę w rozum. Zwątpienie w rozum oznacza równocześnie zwątpienie w prawdę. Jeśli nie ma prawdy, rozum nie jest w stanie do niej dotrzeć. Muszą wystarczyć mu jakieś kawałki, strzępy bez znaczenia. Człowiek – twierdzi się – nie może poznać prawdy. Mądrości narzucono nieuzasadnione pęta. Człowiek zaczął się dusić w nauce, ponieważ przestała ona odpowiadać na jego podstawowe pytania – o sens życia, o sens śmierci itd. Nauka zaczęła funkcjonować w paradygmacie agnostycyzmu i ograniczeń wynikających z jej scjentystycznych założeń. Owszem, sprzyja to rozwojowi nauk przyrodniczych, które dobrze się czują – ale tylko do pewnego momentu – w ramach tej filozofii. Filozofia takiej nauki jest jeszcze filozofią, chociaż bardzo ograniczoną. Okazało się, że tak długo nie można. Paradygmat scjentystyczno-pozytywistyczny musi się załamać. Nasze poznanie racjonalne i racjonalno-empiryczne nigdy nie jest ostateczne. Nieustannie odsłania się przed nami wymiar tajemnicy. Uczeni myślący bardzo odważnie nigdy nie napisaliby zdania mówiącego, iż tylko kwestią czasu jest, gdy wszystko poznamy, albo że poznamy kiedyś umysł (?) samego Boga, jak to pisał Stephen Hawking w swoich pracach, czy to w *Teorii wszystkiego czy w Krótkiej historii czasu*<sup>186</sup>.

---

<sup>186</sup> S. Hawking, *Krótka historia czasu*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1990, s. 161; tenże, *Teoria wszystkiego*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 2003.

Obok redukcji rozumu, polegającej na wyrugowaniu tego, co ponadracjonalne, co jest wymiarem tajemnicy, doszło również niejednokrotnie do redukcji wiary. Niewierzący przedstawiają sobie wiarę tak jak im wygodnie, aby móc ją odrzucić. Czynią to nawet najwybitniejsi intelektualiści! Wierzący również redukują wiarę do pewnych aspektów wierzenia, które są im przydatne. Widać wyraźnie, że kryterium przydatności jest po prostu redukcjonizmem.

Encyklika otwiera perspektywę, która jest niezmiernie istotna dla współczesnych czasów: perspektywę mądrościową. Perspektywa ta to przede wszystkim zdolność do zadawania zasadniczych pytań egzystencjalno-metafizycznych oraz otwartość na to, co ma wymiar absolutny. Właśnie w tym momencie rozum musi wziąć pod uwagę odpowiedzi, jakich udzielają różne religijne tradycje (30). Wydaje się, że twierdzenie o ścisłym rozróżnieniu wiary i rozumu nie jest słuszne, ponieważ praktyka codzienna daje setki dowodów na to, że rozum nie może funkcjonować bez wiary, że właściwie u jego podstaw działania leży fundament wiary, który jest większy niż wielu przypuszcza.

Znamienne jest, że sam Jezus nie czynił rozróżnienia na wiarę i rozum. Obie sfery zdaje się traktować jako oczywiste, a uczniom swoim wyrzuca bezmyślność, nierozumność, wręcz głupotę. Popada w niecierpliwość, widząc ich niepojętność. Głupota jest także traktowana przez Jezusa jako grzech, postawiona zostaje obok pychy. Jezusowi jak najbardziej chodzi o rozumność. Z drugiej strony nawołuje do wiary, która jest absolutnym zaufaniem, a jego rozmowa z Piłatem nie klei się, ponieważ ten reprezentuje postawę wątpliwego intelektualisty. Rozumność jest dla Jezusa istotna, chociaż nie najważniejsza.

Wydaje się, że rozumienie wiary u Jana Pawła II jako całkowitego zaufania Bogu inspirowane jest przesłaniem Ewangelii. Więcej, Papież zachęca filozofów, aby sięgali do Biblii, która zawiera wartościową koncepcję człowieka (80). Rozumność w ujęciu encykliki nie jest rozumnością sfragmentaryzowaną ani też wyabsolutyzowaną. Rozwija się ona w perspektywie mądrości, która spełnia się ostatecznie w Bogu i w tajemnicy Wcielenia. Czy jest to konfesyjna koncepcja filozofii? Filozofowie wierzący przede wszystkim w racjonalistycznie pojmowany rozum tak będą sądzić. Wystarczy jednak sięgnąć chociażby do księgi Koheleta lub do księgi Psalmów, od razu zauważymy, że rozumność miała swoje właściwe miejsce. Racjonalizm współczesny można natomiast oskarżyć o redukcjonizm, a czasem odczłowieczenie „nosicieli” rozumu, którzy nie kierują się już własnym wyczuciem dobra, piękna i prawdy, ale wyłącznie zyskiem, władzą i eksploatacją (ziemi czy ludzi). Posunąć się można do stwierdzenia, że rozum, tak jak jest współcześnie pojmowany, zawsze będzie doprowadzał do kryzysu, ponieważ zawsze prezentuje w różnych dziedzinach jakąś postać redukcjonizmu. Jest to redukcjonizm w rozumieniu człowieka, społeczeństwa, państwa, świata. Zagubił się w przepaści relatywizmu, gdzie wszystko jest dozwolone, przez co brakuje mu wizji budującej dla człowieka nadzieję i rozwój. Rozum racjonalistyczny zapomniał o wymiarze duchowym, o konieczności otwartości na nieskończoność i tajemnicę. Nie

można bez końca unikać wielkich pytań egzystencjalnych o sens życia, o jego cel, o konieczność śmierci i nadzieję nieśmiertelności (26). Rozum, mający tak szeroki wachlarz możliwości, przybrał kształt „rozumu technicznego”, który wyłącznie kalkuluje, mierzy, a nie jest zainteresowany istotą rzeczy. Chodzi mu tylko o wykorzystanie świata, a nie o zgłębienie jego natury, podobnie jak i człowieka. Taki rozum będzie ogłaszał swój indyferentyzm, postawę dystansu i powstrzymywania się od jakichkolwiek sądów, nawet na temat prawdy, nie mówiąc już o Bogu, sprowadzając religię do magii, a wiarę do światopoglądu i osobistych uczuć. Jakim prawem tak zubożony rozum wydaje sądy mające uchodzić za powszechnie ważne?

Metafora skrzydeł (rozumu i wiary) jest obrazem integralności i wzlotu ducha ludzkiego. Metafora ta jest jak najbardziej odległa od jakiejkolwiek jednostronności oraz od chaotycznego synkretyzmu. Ukazuje ona, że „wzlot” ludzkiego ducha ku rzeczywistości holistycznie pojętej prawdy nigdy nie nastąpi, jeśli jedno ze skrzydeł będzie uszkodzone czy chore. Historia zna wszystkie te jednostronności. Metodologicznie, jak już wspominałem, mają one swoje uzasadnienie, praktycznie jednak (w szerokim sensie tego słowa) absolutnie nie. Metafora papieska nie mówi więc o jakiejś wąkospecjalistycznej działalności naukowej, ale o szerokim filozoficznym podejściu, które rzeczywiście chce wzlecieć na wysoki pułap ogólności, uwzględniając różnorodne ujęcia, z niższych pułapów postrzegane jako przeciwstawne albo nawet całkowicie sprzeczne.

Pytanie, jakie można tutaj postawić, to czy jest dzisiaj możliwe dokonanie takiej syntezy wiary i rozumu, która satysfakcjonowałaby wszystkich, a przynajmniej tych, którzy poszukują wizji integralnej. Mamy oczywiście wielki przykład praktycznej postawy, gdzie nastąpiło niemal doskonałe zjednoczenie wiary i rozumu; chodzi oczywiście o samego Jana Pawła II. Wiemy, że nie jest to zadanie łatwe. Najłatwiej ześliznąć się czy to w samą wiarę, czy w sam rozum, albo poza obie te siły, i skierować się ku przyjemnościom.

Pytania ostateczne pojawiają się w każdej epoce, w każdej ludzkiej egzystencji, w każdym cierpieniu i bólu. W pewnym sensie fakt, że pytania takie ludzie stawiają ciągle na nowo dowodzi, że człowiek nie znajduje szczęścia wyłącznie w zaspokajaniu ekonomiczno-biologiczno-socjalnych potrzeb. Człowiek jest nieustannie „czymś więcej”. Jan Paweł II umiejętnie ukazuje, w jak różnych kulturach pojawiają się owe pytania. Różne też są ścieżki poszukiwania odpowiedzi dających poczucie zaspokojenia. Nie wydaje się, i taka jest teza encykliki na samym początku, aby można było znaleźć odpowiedzi na pytania egzystencjalne w perspektywie horyzontalnej. Jest to podstawowy błąd współczesnych „teryzmów”. Niebezpieczna jest wszelka jednostronność. W sferze „opcji podstawowych” groźny jest zarówno fideizm, jak i skrajny racjonalizm. Nie zapominając o sferze „horyzontalnej”, trzeba podkreślać, że sfera ta (a więc i organizacja społeczeństwa, gospodarka, praca itd.) ma charakter niemal wy-

łącznie relatywny. Niczego z owych „rzeczywistości ziemskich” nie można absolutyzować. Natomiast charakter wyraźnie absolutystyczny ma sfera transcendencji, do której człowiek przynależy jako osoba. Człowiek nie należy wyłącznie do sfery horyzontalnej. To współczesna propaganda konsumpcyjnego stylu życia wmówiła ludziom, że sens ich życia spełnia się wyłącznie w sferze horyzontalnej. Stąd rodzi się frustracja całych społeczeństw, fale samobójstw, narkomania, pogoń za pustą rozrywką. Z natury swej człowiek kieruje się ku transcendencji (urojonej lub prawdziwej), ku absolutnym sensom. Stąd absolutyzuje on często wartości relatywne (z braku innych, które się przecież zakwestionowało).



## 7. Filozof i mędrzec

*Będąc jeszcze młodym, zacząłem podróżować. Zacząłem szukać mądrości w modlitwie.  
U bram świątyni prosiłem o nią. I aż do śmierci szukać jej będę.  
Korzeniem mądrości jest bojaźń Pańska, a jej gałęziami długie życie.*

Mądrość Syracha 1.20; 51.13–14

Nie każdy człowiek jest naukowcem. Nie każdy jest nauczycielem i nie każdy jest kapłanem. Każdy jednak jest w jakiś sposób filozofem. Papież także. To stwierdzenie jest bardzo istotne dla naszych rozważań na marginesie nauczania Jana Pawła II o wierze i rozumie. Wszyscy jesteśmy do pewnego stopnia filozofami oraz teologami. Innymi słowy: od filozofii nie można uciec, dlatego też trzeba uprawiać ją w sposób w miarę świadomy, niekoniecznie obwarowując się zaraz przemądrzałymi książkami. Mądrość nie ma większych szans na wzrost w świecie, gdzie od dziecka wymaga się tylko suchej wiedzy o faktach, gdzie student nie chce myśleć, tylko zaliczyć, gdzie wszystko stoi na urzędach i gdzie tytuły naukowe można sobie kupować. Mądrość nie musi także iść w parze z tytułami i godnościami.

„Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczoney? Gdzie badacz tego, co doczesne?” (1 Kor 1, 20) – pyta św. Paweł. Oto w dzisiejszym świecie mamy całą masę uczonych, niektórzy może są bardzo mądrzy. A jednak często zauważamy, że czegoś im brakuje. Nie bardzo może wiemy czego, w każdym razie cała ich mądrość okazuje się w pewnych sytuacjach bezużyteczna. Są tacy, którzy wiedzą ogromnie dużo i dlatego są wewnątrz zamknięci na to, co inne i nowe. Przypomina to postawę faryzeusza w Ewangelii. Są głęboko przekonani, że oto mają monopol na Pana Boga, dlatego nawet nie rozważają możliwości, że Chrystus jest Prawdą. Uczeni są niejednokrotnie tak wyspecjalizowani, że nie mogą już się porozumieć z innymi uczonymi, nie mówiąc o reszcie społeczeństwa.

Niewielu jest dzisiaj takich, którzy weszli na ścieżkę miłości mądrości. Ścieżka ta zaczyna się od podstawowych pytań, na które nie ma łatwych odpowiedzi i które ciągle otwierają nowe przestrzenie tajemnicy. Dlatego pytania egzystencjalne stały się osią naszych wcześniejszych rozważań.

Kim jest filozof? Przede wszystkim tym, kto nieustannie stawia owe pytania, nie poszukując łatwych odpowiedzi. Trwa w pytaniach i zgłębia je. Niekoniecznie od



razu wie, ale prędzej odkrywa własną niewiedzę. Przestrzega przed powierzchownymi odpowiedziami. Przed żadnym przejawem ludzkiej egzystencji nie ucieka i nie boi się, że niektóre z jego założeń oraz poglądów zostaną zakwestionowane. Nie zważając na największe nawet trudności, podejmuje kwestie, które mogą pozbawić go osobistego poczucia bezpieczeństwa. Szuka więc prawdy wszędzie i docenia niemal najmniejszy jej odblask. Filozof zatem to nie tylko ktoś, kto dobrze zna pewne teorie, kto potrafi biegle w nich się poruszać czy nawet odkrywać powiązania i wyciągać konkluzje. To też nie erudyta, który świetnie żongluje zdobytą wiedzą. To przede wszystkim ktoś, kto ma w sobie głęboką pokorę wobec rzeczywistości, która jawi się jako tajemnica. Nie oznacza to, że Papież jest zwolennikiem jakiegoś irracjonalizmu, wręcz przeciwnie. Można powiedzieć, że encyklika *Fides et ratio* to nawoływanie do wiary w rozum i w jego siłę poznawczą.

Nauka jest wielkim dobrem ludzi, jednak są tacy, którzy pragną być filozofami czy nawet mędrkami, niekoniecznie będąc naukowcami. Papież w encyklice pochyła się nad statusem filozofa i jego zadań. Dla wielu „ludzi Kościoła” encyklika o filozofii nie ma takiego znaczenia, aby się nad nią dłużej zatrzymywać. Jednak dla tych, którzy są miłośnikami mądrości i starają się być miłośnikami Chrystusa, encyklika ma znaczenie pierwszorzędne. Dlatego też nie wystarczy poświęcić jej kilka sesji naukowych, które bardzo wybiórczo muszą potraktować ten dokument.

## 7.1. Księgi mądrościowe

Powróćmy na koniec do ksiąg mądrościowych. Mądrość jest czymś, czego zawsze powinien wyglądać filozof, jeśli jest filozofem, a nie kłownem żonglującym pojęciami i kierunkami. Ludzkość zawsze miała silne pragnienie poznania. Najpierw może było to pragnienie poznania tego, co jest za następnym pagórkem, za kolejną ulicą, za oceanem, w głębinach ziemi i na szczytach gór, później pragnienie poznania ludzi innych kultur.

Jednymi z najciekawszych ksiąg w ST są księgi mądrościowe Piszący je czerpali chętnie z dorobku kultur ościennych, Egiptu, Mezopotamii itd.; zawarli oni na swych kartach myśli, z których promieniuje oblicze mędrca. Jest to człowiek, który miłuje prawdę i jej szuka (Syr 14, 20–27)<sup>187</sup>. Uznawszy poznanie intelektualne, my-

---

<sup>187</sup> „Szczęśliwy mąż, który się ćwiczy w mądrości i który się radzi swego rozumu, który rozważa drogi jej w swym sercu i zastanawia się nad jej ukrytymi sprawami. Wyjdz za nią jak tropiciel i na drogach jej przygotuj zasadzkę! Kto zaglądać będzie przez jej okna, kto słucha przy jej drzwiach; kto zamieszka blisko jej domu i wbije kołek w jej ściany; kto postawi namiot swój przy jej boku – ten zajmie miejsce w szczęśliwym mieszkaniu, postawi swe dzieci pod jej dachem i pod jej gałęziami będzie przebywał. Ona zasłoni go przed żarem i odpoczywać będzie w jej chwale”.

śliciele tradycji ksiąg mądrościowych na równym poziomie plasowali je z poznaniem płynącym z wiary, chociaż nie było to jeszcze poszukiwanie właściwe Grekom, potrafiącym dokonywać abstrakcji. Z drugiej strony można mówić o pewnym zubożeniu dróg poznania u Greków właśnie o czynnik wiary wyrażony w księgach mądrościowych. Tego Grecy nie mieli. Ich religijność była rozproszona. Platon rozwijał co najwyżej dość ekskluzywną drogę mędrca do najwyższego Dobra lub Piękną. Arystoteles mówił bardziej o Pierwszym Poruszycielu pojmowanym deistycznie. Dzisiaj zdarza się jeszcze, że wiarę pojmuje się jako materiał wypełniający luki naszej wiedzy albo przejaw ciemnoty. W Księdze Mądrości natomiast wiara ani nie ma za zadanie ograniczać działania rozumu, ani tłumaczyć świata, ile raczej ma umysławiać działanie Bożej Opatrzności. „Wiara wyostreza wewnętrzny wzrok i otwiera umysł, pozwalając mu dostrzec w strumieniu wydarzeń czynną obecność Opatrzności” (16).

Pragnienie poznania jest w ludzkim sercu niezmiernie głębokie. Jednak na ścieżce wspinaczki ku prawdzie trzeba się trzymać pewnych zasad, inaczej dojdzie do zagubienia drogi. Jakże to zasady? 1. Ludzkie poznanie jest nieustanną wędrówką; 2. Na drogę poznania nie może wejść człowiek pyszny, który uważa, że wszystko zawdzięcza swoim własnym osiągnięciom; 3. Bojaźń Boża, która nie oznacza strachu, ale uznanie niczym nieograniczonej transcendencji Boga oraz Jego opatrnościową miłość w kierowaniu światem, czyli Jego immanencję. Oto zasady człowieka, który pragnie stać się mędrce. Głupiec natomiast to niekoniecznie ktoś, komu obliczy się w narodowym teście niskie IQ, ale to człowiek pyszny, przekonany, iż posiada rozległą wiedzę, przy równoczesnej niemożliwości skupienia się na sprawach istotnych. Człowiek taki stwierdza, że Boga nie ma, co ujawnia znikomość jego wiedzy, zadufanie i nieumiejętność wyciągania wniosków z doświadczeń. Głupota to bardziej sprawa serca niż rozumu. Zastanawiające, że wymieniając ludzkie grzechy płynące z serca, Jezus stawia obok siebie pychę i głupotę. Biblia dowartościowuje rozum, który jest w stanie dojść do okrycia istnienia Stwórcy, nie przecenia jednak jego możliwości. Bez wiary rozum staje się zaślepiony, to ona oświeca go, dzięki czemu może odkryć głęboki sens rzeczy. „Znajdując oparcie w Bogu, rozum pozostaje zawsze i wszędzie ukierunkowany na to, co piękne, dobre i prawdziwe” (21).

Sięgając do św. Pawła, Papież wskazuje, że rozum ludzki jest wspaniałym dziełem i może dotrzeć do stwierdzenia istnienia Stwórcy. Więcej jeszcze, ponieważ ludzka zdolność poznania prawdy została zaćmiona przez odwrócenie się od Boga, człowiek popada w przekonanie, że Boga nie ma, ponieważ nigdzie go nie widać. Stopniowo rozum staje się więźniem samego siebie. Pycha ludzka stała się tak olbrzymia, że Bóg celowo wybrał to, co niemocne, wybrał Krzyż, na którym objawiła się Jego miłość do stworzenia. Najwyższą mądrością staje się tutaj mądrość krzyża przekraczająca wszelkie kulturowe granice. Rozum ma szansę otworzyć się na szaleństwo Krzyża. „Orędzie Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego stanowi rafę, o którą może

się rozbić powiązanie wiary i filozofii, ale poza którą otwiera się nieskończony ocean prawdy” (23).

Najwyższą mądrością jest tedy dla Jana Pawła II Jezus Chrystus objawiający Ojca. „Poza tą perspektywą tajemnica osobowego istnienia pozostaje nierozwiązywalną zagadką”. Inaczej mówiąc, wobec cierpienia, bólu, śmierci, rozum ludzki staje zupełnie bezradny. Wtedy jest potrzebna wyższa mądrość zawarta w tajemnicy męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa (12).

Przykładem filozofa, który miał świadomość, że bez Chrystusa nie sposób osiągnąć mądrości jest niewątpliwie Mikołaj Bierdiajew. W swojej książce na temat metafizyki pisze tak: „Filozof to ktoś zakochany w mądrości. (...) Twórczość filozoficzna to upojenie myślą. (...) Nie wola mocy, ale wola sensu i wolności animuje poznanie filozoficzne. (...) Czym jest prawda? Oto wieczne pytanie. Ewangeliczna odpowiedź (J 14.6) na nie ma również swoje filozoficzne znaczenie”<sup>188</sup>. Aby być zakochanym w mądrości, potrzeba heroizmu. Heroizm nie jest dostępny tym, którzy upodobali sobie w ironii i grze pojęciowej. Im dostępna jest co najwyżej popularność. Pewna szansa osiągnięcia mądrości istnieje dopiero wtedy, gdy filozof zakochany w mądrości poszukuje jej wszędzie, szczególnie w tym, co Bierdiajew nazywa *logosem*. Warunkiem dostępu do mądrości, choćby tylko wstępnym i początkowym, jest prawda. Na temat prawdy napisano całe tomy. Bierdiajew w kilku zdaniach podsumowuje problem prawdy: „Prawda ma dwa znaczenia: istnieje prawda jako wiedza o rzeczywistości i istnieje prawda jako sama rzeczywistość. Prawda to nie tylko idea, wartość, ale także istota i istnienie. »Jam jest Prawda«. Prawda to nie to, co istnieje, lecz sens, logos tego, co istnieje. Lecz sens ten to, co istnieje, istniejący. (...) Bóg jest Prawdą”<sup>189</sup>. Bierdiajew nie neguje rzeczy, neguje natomiast procedurę uprzedmiotowienia prawdy, jaka następowała w ciągu wieków, gdzie samą rzeczywistość zredukowano do poziomu rzeczy, uznając za prawdę wyłącznie to, co zewnętrzne, mierzalne.

Prawda ostateczna ma charakter osobowy i duchowy. Nie chodzi o płasko rozumiany subiektywizm prawdy, ale o prawdę absolutną, która jest prawdą o charakterze duchowym. Dopiero tutaj zaczyna się mądrość. Ani prawda rozumiana jako „moja”, ani prawda o charakterze intersubiektywnym i społecznym, nie mają statusu absolutności. Wszelkie kryteria prawdy mają charakter dostosowania do społecznej komunikacji. Prawda tego świata jest prawdą świata upadłego<sup>190</sup>. Jan Paweł II nie mówi tego wprost, ale niewątpliwie zgodziłby się z tezą, że najgłębszym źródłem dramatu rozdziału wiary i rozumu oraz zagubienia etosu mądrości jest grzech ludzkości zwany grzechem pierworodnym. A jednym z najbardziej przebiegłych jego przejawów jest pycha, odnoszona w encyklice przede wszystkim do filozofów, którzy padają ofiarą „pychy filozoficznej”.

---

<sup>188</sup> M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej*, tłum. W. i R. Paradowscy, Kęty 2004, s. 43.

<sup>189</sup> Tamże, s. 43–44.

<sup>190</sup> Tamże, s. 46.

Jan Paweł II widzi wielką odpowiedzialność filozofii za kształtowanie kultury. W połączeniu z tezą, że filozofia należy do jednego z największych ludzkich powołań, brzmi to bardzo zobowiązująco. Czy rzeczywiście filozofia jest w stanie powrócić do swego pierwotnego powołania, tak jak zaprezentował je chociażby Sokrates? Czy etos tak pojętej filozofii jest w stanie udźwignąć struktury akademickie?

Trzeba powiedzieć, że Papież wychodzi tutaj do konfrontacji z filozofiami, których ilość jest często odwrotnie proporcjonalna do jakości. Dzisiaj jest wiele filozofii, ale większość z nich wydaje się gubić busołą prawdy, bez względu na konsekwencje. Wypuszczają się owi filozofowie na bezdroża myśli i relatywizmu, ogłaszając wreszcie, że nie ma do czego dążyć, ponieważ prawda jest albo subiektywna, albo w ogóle uzależniona od zmiennych okoliczności. Prawda jest jedna. W związku z tym prawda nie może kłócić się z prawdą. Mędrzec to ktoś, kto z wielką pokorą, uczciwością i maksymalną otwartością poszukuje prawdy.

Ostatecznie mędrzec to ktoś, kto przechodzi od fenomenu, od zjawiska i tego, co powierzchowne do fundamentu, do istoty i głębi prawdy. Filozof nie może zatrzymywać się na etosie Aten. Kiedy otworzy się na skarbnicę prawd zawartych w Biblii, ma wtedy szansę przejść od miłości mądrości do mądrości Miłości, jaką jest Jezus Chrystus. Mądrość więc, cierpliwie wyglądana i omodlona, może przyjść jako łaska.

*Cała mądrość od Pana pochodzi. I z Nim jest na wieki. Piasek morski, krople deszczu i dni wieczności kóż może policzyć? Wysokość nieba, szerokość ziemi, przepaść i mądrość kóż potrafi zbadać? Jako pierwsza przed wszystkim stworzona została mądrość (...). To Pan ją stworzył, przejrzał, policzył i wylał ją na wszystkie swe dzieła, na wszystkie stworzenia jako na swój dar, i tych, co Go miłują, hojnie w nią wyposażył.*

(Mądrość Syracha 1, 1–10)

## 7.2. Od umiłowania mądrości do miłości Mądrości

„Człowiek z natury jest filozofem” (64). To zdanie Jana Pawła II powinno być inspiracją do filozoficznych studiów dla wszystkich poszukujących prawdy. Zdanie to niech będzie mottem tej części rozważań.

Filozofię można dzielić różnie. Profesor W. Tatarkiewicz widzi w niej tendencję maksymalistyczną i minimalistyczną. Inni wskazują na nurt racjonalny i irracjonalny. Nurt racjonalny zyskał sobie większe uznanie, chociaż przecinany był pęknięciami irracjonalizmu. Irracjonalizm to nurt wąpiący w możliwości poznawcze rozumu. Trzeba jednak z naciskiem powiedzieć, że wielu irracjonalistów wskazywało na sprawy pomijane przez nurty uważające się za racjonalne. Tak było szczególnie z egzystencjalizmem. Kierunek ten wskazał na sprawy lekceważone i pomijane przez racjonalistów,

którzy popierali wąską specjalizację i parcelację filozofii. Filozofia jednak nie jest tortem wielosmakowym. Nie kwestionując wielkiego znaczenia rozumu, należy podkreślić, że był on często mieczem redukującym filozofię. Szczególnie skrajne formy racjonalizmu są odmianami redukcjonizmu. Z kolei kierunki irracjonalistyczne także popełniały błąd redukcjonizmu, ale w stronę przeciwną, nie widząc często możliwości rozwikłania przez rozum kilkunastu osaczających człowieka tajemnic<sup>191</sup>. Taką postawę np. zajął pod koniec życia M. Heidegger, który przeszedł do poezji i kontemplacji przyrody czy symboli. Być może miał ku temu pewne racje, które skłoniły go do zarzucenia podejścia racjonalistycznego.

Tych kilka myśli wystarczy, aby zauważyć słabość filozofii i jej intelektualną nieuczciwość przy zajmowaniu różnych stanowisk oraz popieraniu jednego tylko ujęcia problematyki filozoficznej, podczas gdy bardzo często należałoby szukać nie tyle może złotego środka, co obrony racji obu zwaśnionych stron. Filozofia powinna poszukiwać rozwiązań jak najbardziej uniwersalnych. Próbą takiego rozwiązania może być, wspomniany już wcześniej a opisywany przez W. Stróżewskiego metaracjonalizm<sup>192</sup>. W książce *Istnienie i sens* pisze on: „Metaracjonalizm zawiera w sobie racjonalizm wraz ze wszystkimi jego aspiracjami i ograniczeniami, lecz traktuje go jako jeden, być może najlepszy z możliwych, ale przecież tylko jeden ze sposobów naszego poznawczego odnoszenia się do rzeczywistości”<sup>193</sup>. Racjonalizm więc jest tylko jednym ze sposobów odnoszenia się do rzeczywistości. Irracjonalizm jest skrajną reakcją na dominację wszechracjonalnego podejścia do rzeczywistości oraz do pytań związanych z człowiekiem. Jako gwałtowna reakcja, irracjonalizm oczywiście się myli. Wskazówka jednak płynąca z tej reakcji jest pouczająca. Trzeba mianowicie poszukać rozwiązania, które posłucha racji obu stron.

Filozofia pokantowska prowadzi do redukcjonizmów. Jednym z nich jest racjonalizm i jego konsekwencja, czyli pozytywizm i scjentyzm. Filozofia europejska do niedawna jeszcze chciała się uważać za jedyną „prawdziwą”. Filozofia ta spotkała się jednak z Objawieniem i w niektórych postaciach uchroniła się od redukcjonizmów: zarówno tego racjonalnego, jak i tego, który kwestionuje wartość rozumu. Filozofia płynąca z chrześcijaństwa odkryła przed nami niezwykłość i paradoksalność ludzkiego doświadczenia, które jest „większe niż rozum”, a którym jest doświadczenie Boga. Tego filozofia racjonalna przyjąć nie mogła.

Warto pokusić się o postawienie hipotezy i Kanta obarczyć winą za kryzys filozofii europejskiej. Pozytywistyczny racjonalizm i pragmatyzm oraz parcelacja wyprzewodziły filozofię z królestwa mądrości i zmusiły do bycia jedną w wąkospecjalistycznych nauk, którymi zajmują się fachowcy. Rzadko kiedy można się spotkać z próbą przywrócenia filozofii jej statusu *królowej nauk*.

<sup>191</sup> K. Wiczeorek, *Levinas a problem metafizyki*, Katowice 1992, s. 15, przyp. 4.

<sup>192</sup> W. Stróżewski, *Istnienie...*, dz. cyt., Kraków 1994, s. 418 nn.

<sup>193</sup> Tamże, s. 420.

Sięgnijmy raz jeszcze do encykliki *Redemptor hominis*, która niewątpliwie w wielu miejscach koresponduje z encykliką *Fides et ratio* (o czym wspomniałem na początku). Parafrazując ważkie i brzemiennie w skutki słowa Jana Pawła II tego programowego tekstu, stawiamy tezę, która dla jednych na pierwszy rzut oka wydać się może oczywista. Czas współczesny jest czasem kryzysu wartości najwyższych, dlatego na pierwszy plan wysuwać się powinna aksjologia (81). Człowiek nie może żyć bez wartości<sup>194</sup>.

Kiedy człowiek stwierdza bez głębszej refleksji, iż życie nie ma sensu, dopadać go zaczyna absurdalność, która na dłuższą metę jest destruktywna i niszcząca (26). Życie człowieka pozbawione jest sensu, jeśli ten nie żyje „w” wartościach. Więcej, wartość jest egzystencjalnie i poznawczo „pierwsza” przed istnieniem, które już nią jest. Wartość jest integralnie związana z ludzkim życiem. Nie jest to „wzywanie do wartości”, ale samo „serce” człowieka. „Cóż to jest wartość?” – można by z kolei sparafrazować pytanie Piłata. Wartością jest to, co wypełnia moje życie. Wartością – powie ktoś inny – jest życie samo w sobie. *Wartością jest to wszystko, co daje człowiekowi poczucie sensu i szczęścia*. Wartość ma niewątpliwie określony status znaczenia dla konkretnej osoby, a równocześnie jest ona zawsze „dla kogoś”. Nie ma wartości „czystej”, samej w sobie, wartość powstaje jako „znaczenie”.

Moje istnienie dla mnie jest niewątpliwie jakąś wartością. Gdyby nią nie było, nie chroniłbym go, nie dbałbym o zdrowie ani w ogóle o życie. Podobnie jest z moją rodziną, z moją ojczyzną itd. Coś, o co w jakiś sposób dbamy, chociażby przez krótki moment istnienia, jest wartością. Lecz czy nie możemy się mylić? Oczywiście, że możemy. Pozostaje jedno: uświadomienie sobie sensowności istnienia poprzez wartość. Mogę sam wyznaczać wartości, a więc muszę w jakiś sposób rozstrzygać o istnieniu dobra i zła. Kieruję się mniej lub bardziej świadomie przyjętym dobrem, które uznałem w swoim systemie wartości za dobro.

Można zaryzykować twierdzenie, że wszystkie ludzkie poczynania są poszukiwaniem i próbą zrealizowania jakiejś wartości. Nie ma zachowań czy myśli bezwartościowych. *Człowiek jest istotą aksjologiczną*.

Nasze myślenie funkcjonuje na zasadzie uwagi. Ogniskujemy ją na określonych przedmiotach materialnych czy umysłowych. Uwaga jest oczywiście zjawiskiem psychologicznym. Jednak to nie oznacza, że można ją analizować tylko pod tym względem. Uwaga może być „wymuszona” zewnętrznymi okolicznościami (np. zagrożenie życia), jednak jest ona zawsze decyzją konkretnej osoby o skierowaniu swej uwagi (tak jak wzroku) w określonym kierunku. Szczególnie interesująca jest ta forma uwagi, jaką mamy w odniesieniu do spraw, które ujmowane są na sposób odmienny od zmysłowego postrzegania przedmiotów. Jest to przede wszystkim umiejętność kiero-

---

<sup>194</sup> Fragment na temat wartości ukazał się w pracy zbiorowej pod red. ks. I. Deca pt. *Fides et ratio, Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999, J. Wadowski, *Wzlot człowieka ku Bogu na skrzydłach wiary i rozumu*, s. 217–230.

wania się ku wartościom. Mimo woli, żyjąc pozornie z dnia na dzień, zaczynamy służyć określonym wartościom, które nie mają swego odpowiednika w świecie materialnym. Czy wartości są sankcjami, czy też tworamii społecznymi? Skąd wiem, dlaczego wybrać życie albo je poświęcić dla innego? Czy mogę ufać swojemu sumieniu? Czy społeczeństwo nie zwiodło mnie, chcąc mnie sobie podporządkować?

Trzeba jasno powiedzieć, że niemal wszystkiemu mogę powiedzieć „nie”. Posiadam wewnętrzną wolność, która mi to umożliwia. Napotykam możliwość wyboru. Otóż ta możliwość wybierania, nawet spośród oczywistości, jest już wartością. Cenię ją sobie, ponieważ gdybym został – świadomie lub nie – określony w swoich wyborach z zewnątrz, byłyby one bez większej wartości. Dlatego wydaje się, że moment zwątpienia w jakąś wartość podawaną w społeczeństwie za oczywistą jest niezwykle istotny. Zwątpić jest stosunkowo łatwo. Wybrać natomiast w pełni świadomie i pójść za tym wyborem jest już trudniej – to fakt. Chodzi jednak o samą możliwość wyboru. Pierwszą więc wartością w porządku egzystencjalnym jest wolność.

Moja wolność nigdy nie jest wolnością totalną. Ogranicza mnie nie tylko moje ciało, ale czas, w jakim żyję, zasób wiadomości, cywilizacja, w której żyję, itp. Ciągłe jestem niejako krępowany. Jednak to krępowanie mnie przez okoliczności życia i warunki staje się równocześnie moją szansą. Staję jakby przed polem pewnych możliwości, które są dla mnie wartościami o różnym stopniu nasycenia. Muszę z czegoś zrezygnować na rzecz czegoś innego, bardziej dla mnie wartościowego. Związane jest to często z ofiarą. Czy chcę więc tego, czy nie, muszę być wrażliwy na wartości. Mogą one być oczywiście różne, w zależności od epoki i kultury, chociaż wydaje się, że jest pewna grupa wartości realizowanych pod każdą szerokością geograficzną; są wartości uniwersalne i ponadczasowe. Gdyby takich wartości nie było, żadne dzieło sztuki, literatury czy filozofii nie mogłoby przetrwać, byłoby po prostu nieczytelne.

Wartość to często decydowanie się i postępowanie „ze względu na”. Czynię coś lub nie „ze względu na” wartość, do której się przekonałem. Wartość ta z jakiegoś powodu jest dla mnie cenna. Ponieważ ją wyznaję, mam określone korzyści. Często jednak – chyba częściej niż się może zdawać – wartość, której służę, postrzegam jako wyższą ode mnie. Stąd moje korzyści z bycia dla niej są mniej istotne od samego bycia. Moją głębszą tęsknotą jest „być dla”, nie zaś „być w” sobie samym. „Być” znaczy „być dla”.

Pytanie o wartość plasuje się w perspektywie pytania o sens naszej egzystencji<sup>195</sup>. Po co mam żyć? Czy „to wszystko” musi mieć jakiś sens? A może nie potrzeba „temu wszystkiemu” żadnego sensu, przynajmniej takiego, jaki chce mu przypisywać człowiek? A jednak dlaczego dzieje się tak, że wszystko, co robimy, plasuje się na płaszczyźnie jakiegoś sensu, który jest praktycznie tym samym co wartość? Wartość to nie jakaś rzecz, to właśnie to, dla czego (czy dla kogo) uważamy ludzką egzystencję za sensowną. Niewątpliwie nawet aktywizm pracoholika jest jakąś formą poszukiwania wartości–sensu w świecie, który „na zdrowy rozum” wydaje się absurdalny. Absur-

<sup>195</sup> Por. ks. R. Rożdżeński, *Pytanie o sens naszej egzystencji*, Kraków 1997, s. 126.

dalność traktowana jest spontanicznie jako „coś-nie-do-zniesienia”, czemu trzeba się przeciwstawić, chociażby przez nadmierny aktywizm pozwalający o niej zapomnieć i konstytuować jakieś pomniejsze, „pobliskie”, codzienne sensory. To „na razie” wystarczy. Nie trzeba iść dalej. W takiej egzystencjalnej (i metafizycznej) postawie tkwią oczywiście pewne określone filozoficzne założenia, jednak faktycznie postawa owa dowodzi *metafizycznej aksjologiczności* ludzkiej egzystencji, która zarówno u swego korzenia, jak i u szczytów swej korony nie może istnieć bez „środowiska” wartości.

*Człowiek jest istotą aksjologiczną.* Nie bycie „samo w sobie” stanowi fundament tej egzystencji, ale co najwyżej bycie–wartość. Jeśli bycie nie stanowiłoby najmniejszej wartości, nie byłoby żadnego uzasadnienia, dla którego miałyby być ono lepsze od niebycia. *Bycie to wartość.* Tylko wartość, jako dar, może zostać złożona w ofierze „dla”, w byciu dla wartości większych niż ono. Czy w poświęceniu własnej egzystencji oraz własnego bycia dla wartości tkwi jedynie pragnienie szacunku do siebie i lęku przed wyrzutami sumienia? Wydaje się, że jest to daleko idące uproszczenie. Czy u podstaw heroicznych czynów o. Kolbego czy ks. Popiełuszki tkwił lęk, wyrzuty sumienia, czy też może świadomie wybrane i zinterioryzowane wartości prawdy i miłości człowieka?

Nie jest istotne spieranie się, o to, co „jest pierwsze”; istotne jest to, co jest „bardziej cenne”, co „zapełnia sensem” ludzką egzystencję w rozumieniu zarówno codziennym, jak i pośmiertnym. Istotne jest odkrywanie – poprzez pryzmat kultury i epoki – wartości większych niż człowiek, bo tylko żyjąc dla takich wartości, człowiek może być człowiekiem.

Człowiek jest człowiekiem przez wartości. Wartości konstytuują jego człowieczeństwo. Stąd można przypuszczać, że wartości dane są człowiekowi całościowo, tak właśnie jak sens życia. Można co prawda próbować rozparcelowywać wartości, co może robić aksjologia, ale „konsumpcja” wartości musi być całościowa. Co to oznacza? Oznacza to doświadczanie najgłębszych wartości na podobieństwo pojęć ogólnych. Różnica jest tutaj o tyle istotna, że pojęć nie przeżywamy i nie doświadczamy, nie mają one mocy „nasycić” człowieka np. prawdą. Pojęcia ogólne mogą być pomocne, ale same nie są wartościami. Wartości natomiast są jak najbardziej konkretne i „życiowe”, mają wartość egzystencjalną, otwierając przed człowiekiem przestrzeń człowieczeństwa, które jest „byciem z” oraz „byciem dla”. Nie istnieje żadna, oprócz teoretycznej, możliwość nihilizmu i bycia „poza” wartościami. Oczywiście jest możliwe metodyczne mówienie „nie” wszelkim wartościom, ale odrzucając jedną wartość, automatycznie zastępuje się ją inną.

„Kierunkiem” egzystencji człowieka jest transcendencja. Dlatego wartości układają się w strukturę piramidalną. Nie można uniknąć hierarchizacji, tak jak nie można uniknąć wartości. Hierarchizacja uzależniona jest od faktu, na ile dana wartość „czyni mnie” człowiekiem, na ile przyczynia się do wzrostu mego człowieczeństwa i odpowiada na pytanie: „Co to znaczy być człowiekiem?”. Egzystencja ludzka jest nieustannym wzywaniem do bycia człowiekiem, a inni ludzie stanowią rodzaj – często niezwerbalizowanej – prośby, wołania o „bycie człowiekiem”.



Sytuacja wielopoziomowego dialogu między ludźmi jeszcze raz dowodzi nieuchronności wartości, ich hierarchizacji, „uczłowieczania” się i transcendencji zapisanej w dynamice „ja”. Istnieje oczywiście możliwość narzucenia społeczności wartości „podrabianych”, takich, które nie zaspokoją ludzkich potrzeb serca. Padło tu słowo, które jest niezwykle ważne. „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna” – mówi Pascal. Skąd to dziwne rozdwojenie? Dodać trzeba, że z rozdwojeniem tym mamy do czynienia do dziś. W innej postaci wygląda ono jako rozdwojenie intelektu i intuicji, rozumu i wiary, wiedzy i wiary itd. Tymczasem *człowiek jest całością*, żeby sparafrazować Hegla. Człowiek funkcjonuje jako całość. Rozdwojenie może powstawać wtedy, gdy w sferze wartości rozum postępuje w jedną stronę, a intuicja–serce w drugą<sup>196</sup>. Rozum mówi, że coś jest dobre, a serce inaczej, i odwrotnie. Można więc chyba mówić o rozdwojeniu wartości, kiedy człowiek co innego myśli, a co innego wybiera, gdy postępuje niezgodnie z przekonaniem, co św. Paweł nazwał grzechem. Przekonania natomiast są o tyle wybrane, o ile zostały przeżyte całą osobowością i zaakceptowane całym sercem. Pośród szeregu wartości przyjętych przez człowieka tylko niektóre spełniają rolę wartości węzłowych, a tylko jedna staje się wartością, którą można nazwać osiową. W przypadku wartości osiowej tylko taka wartość, która transcenduje człowieka, która jest od niego większa (przynajmniej subiektywnie) może spełniać tę rolę. Jaka wartość jest „większa” od człowieka? Tutaj ludzie mają często wiele wątpliwości. Różne wartości uznawane są za „większe” od ludzi, sankcjonujące nie tylko kształt prawa naturalnego, ale i codzienne poczynania ludzkie. Okazuje się, że wartości mogą być „podrabiane” – można ludziom wmówić, że jakaś wartość jest cenniejsza od nich. Prędzej czy później fałszywa wartość zacznie doskwierać, stanie się łamliwa, przestanie służyć jako oś sensu, a zacznie funkcjonować jako absurdalny balast; zdegraduje człowieka, poniży go, spłaszczy i w ostateczności odczłowieczy. Człowiek będzie tylko po części sobą, czyli właśnie człowiekiem. Szczególnie niebezpieczne są tutaj, gloryfikowane w dzisiejszych czasach, wartości czysto horyzontalne, doczesne. Nie wydaje się możliwe, aby one ludzi zaspokoły. Problem ten pojawia się jeszcze w Kuszeniu Chrystusa, który odpowiada szatanowi: „nie samym chlebem żyje człowiek”. Cała dyskusja Jezusa z szatanem jest dyskusją o wartościach i w związku z tym o określonym rodzaju służby. W terminologii św. Jana albo człowiek służy światu, szatanowi i ciału, albo Bogu. Seria pokus, jakim zostaje poddany, jest „przestrzenia zdrady”, w której człowiek zaprzeda się fałszywym wartościom. Pokusy Chrystusa symbolizują wszelką pokusę, jakiej poddawany jest człowiek. Chrystus zwycięża, nieustannie podkreślając znaczenie wartości podstawowej, jaką jest Osoba Ojca, który jest Duchem – przewyższa wszystko, co człowiek może pomyśleć i sobie wyobrazić. Śmiertelny człowiek przegrywa niestety bardzo często, mimo tego że wie, jaką wartością jest Osoba Boga. Wartość ma tutaj charakter głęboko osobowy. Jest to niezwykle

---

<sup>196</sup> S. T. Zarzycki SAC, *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, Lublin 1997.

ważne objawienie judeochrześcijańskie – wartością osiową może być tylko osoba. Osoba jest najwyższym rodzajem bytu rozpoznawalnym w tym świecie. W świetle tego spostrzeżenia, przyćmionego przez reizuującą naukę i technikę, można potraktować człowieka jako – każdorazowo – sygnał, archetyp, znak Osoby wszystkich osób.

*Człowiek nie może żyć poza osobą.* Bycie osobą stanowi najgłębszy sens jego bycia. Zrozumienie zagadnienia osoby możliwe jest tylko poprzez wartości. Ścieżka wartości nieuchronnie prowadzi ku transcendencji. Świat wartości jest „szyfrem Transcendencji”. Jest on śladem, drogowskazem drogi do Transcendencji. Droga ta prowadzi tylko częściowo przez świat materialny, bardziej przez świat ludzi i wartości, świat mniej uchwytny, słabo mierzalny. Jest to świat „światopoglądów” i właśnie wartości, które – jak to się mówi w społeczeństwach demokratycznych – każdy wybiera indywidualnie. Na ile jest to w większości indywidualny, przemyślany wybór, to już inna sprawa. Faktem jest, że metody naukowe niewiele pomagają przy wybieraniu wartości. A może sprawa ta wygląda zupełnie odwrotnie? To nie my wybieramy wartości, ale one nas? Oznacza to, że poddajemy się wartościom wyższym od nas. To, czemu służymy, chociażby z ociąganiem, budzi nasz szacunek i respekt, jest dla nas w jakiś sposób cenne, coś jesteśmy gotowi poświęcić. To „coś” będzie tym większe, im cenniejsza jest dla nas jakaś wartość. Na przykład mężczyzna gotów jest na wiele poświęceń i wyrzeczeń w odniesieniu do swojej rodziny. Kobieta gotowa jest oddać życie dla swojego dziecka. Służenie wartościom nieuchronnie łączy się z wyrzeczeniem i ofiarą, a także z radością służby dla tej wartości, która ma niemal zawsze wymiar personalny. *Wartości to nie rzeczy, wartości to personalność.*

Oczywiście że wartość ma charakter bytu intencjonalnego, powstaje w specyficznej jedności z osobą, która daną wartość przyjmuje czy wyznaje, z nią się utożsamiając. Trzeba zapamiętać różnicę między wartością jako odniesieniem, relacją, a wartością traktowaną relatywnie. To, że określona wartość jest wartością w relacji, wartością dla danej osoby, nie oznacza jeszcze, że sama ta wartość jest relatywna. Wartości mogą przypominać trochę byt subiektywny, ponieważ człowiek wybiera je osobiście. Jednak wartości są jak kompas, to znaczy wybór wartości określa byt człowieka i po pewnym czasie widać wyraźnie, jak dana wartość kształtuje daną osobę, jej człowieczeństwo. Kryzys współczesnego świata jest bardziej kryzysem wartości i samookreślenia się przez ludzi niż kryzysem materialnym. Kryzys współczesnego świata jest kryzysem *sensów i znaczeń*, nie zaś kryzysem jako takim. W kryzysie swój udział ma również redukcjonizm, także w zakresie wartości<sup>197</sup>. Proces posunął się jeszcze dalej. „Politycznie”, a chciałoby się powiedzieć filozoficznie i światopoglądowo, poprawny stał się niemal wyłącznie racjonalizm.

---

<sup>197</sup> Podział Schelerowski wskazywał wyraźnie, iż wartości mają swoją hierarchię, gdzie na samym dole leżą wartości hedonistyczne, następnie witalne, intelektualne i duchowe. Według współcześnie realizowanego systemu wartości bardzo często wyznawana jest dokładnie odwrócona hierarchia wartości. Takie podejście jest również jednym z podstawowych przejawów i źródeł kryzysu.

Racjonalność współczesna pojmowana jest głównie jako racjonalność techniczna. Według Bernharda Weltego racjonalność ta prowadzi do iluzji, iż rozumienie i zrozumienie świata zamyka się w pewnych procedurach manipulacji rzeczywistością (techniczną, psychologiczną, społeczną itd.)<sup>198</sup>. „(...) racjonalność staje się ideologią życia zorganizowanego. Moment technicznej organizacji odgrywa w niej centralną rolę”<sup>199</sup>. Oczywiście tego typu podejście jest możliwe tylko dzięki określonej aksjologii związanej również z odpowiednią hierarchią społeczną i wartościowaniem ludzi, nauk, specjalności. Technokraci nie są w stanie dostrzec humanistycznego aspektu wszelkiego działania ludzkiego, wskazując na „priorytety”, które wynikają z danego momentu dziejowego. Okazuje się jednak, że system wartości, jaki wyznaje dana osoba czy społeczność, nie jest systemem narzędziowo-proceduralnym. Człowiek kieruje się określonymi preferencjami, standardami komfortu, prestiżu czy poczucia własnej wartości. Tak czy inaczej, człowiek – jako „zwierzę aksjologiczne” – stosuje wobec siebie kryteria nierealistyczne i nietechnicyzyczne. Nauka i technika odchodzą niemal natychmiast na drugi plan w obliczu sytuacji granicznych, szczególnie tych, które dotyczą nas samych i naszych bliskich. Ustalono, biorąc pod uwagę społeczny interes, określone kryteria obiektywizmu – niewątpliwie słuszne. Nie mają one jednak zastosowania do sytuacji granicznych, gdzie określa się istota naszego człowieczeństwa. Technika stanowi coraz bardziej wartość w obliczu walki człowieka nie tyle o egzystencję, ile o jak najwyższy komfort tej egzystencji. Wszystko jednak to, co techniczne, dokonuje się ze względu na człowieka i jego personalność.

Dlatego do badania wartości nie można stosować reistycznych lub reizuujących metod. Metoda wtedy będzie słuszna, jeśli będzie proporcjonalna, a dla wartości proporcjonalna będzie wtedy, gdy będzie spełniać wymogi personalizmu. Nic, co od człowieka „niższe”, nie może być dla niego wartością wiodącą lub chociażby tylko taką, której poświęca się swoją energię.

Wartość musi być dla człowieka czymś istotnym, czymś godnym uwagi, czymś osobowym, a więc ma służyć osobie, a właściwie osobom, innym także. Nie ma wyłączości jednostkowej na wartości. Wartości należą do sfery międzyosobowej, scalając ją lub – w przypadku realizacji fałszywych wartości – rozbijając. Tak jak pojedynczy człowiek nie może żyć bez wartości, tak też społeczeństwo wyzbyte wartości, które je przewyższają, wchodzi w kryzys wartości. Wartości są „substancją sensu” zarówno w sferze jednostkowej, jak międzyosobowej i społecznej.

Potrzeba wartości płynie z ludzkiego serca. Może ona przybierać najróżniejsze historyczne formy. Sama potrzeba należy do istotnego uposażenia „współosób” ludzkich. Pojęcie „współosoby” może nas poprowadzić na trop dialogiczny wpisany w nasze „ja”.

---

<sup>198</sup>J. Piecuch, *Doświadczenie Boga. Propozycja Bernharda Weltego na tle sporu o pojęcie doświadczenia fenomenologicznego*, Opole 2004, s. 206.

<sup>199</sup>Tamże.

Kierując się w intuitywno-refleksyjnych aktach ku sobie, kieruję się nieuchronnie ku osobie, ku innym osobom. Kierując się, w aktach intuitywno-intencjonalnych, ku innym osobom, kieruję się nieuchronnie ku sobie. „Reflektor” mojego wewnętrznego postrzegania nie ma struktury liniowo-punktowej, ale strukturę kulistą. „Świat wewnątrzosobowy” i „świat zewnątrzosobowy” są komplementarne wobec siebie i jeden bez drugiego nie istnieje. Subiektywne doświadczenie mówi o liniowości naszego myślenia, jednak można przypuszczać, że zostało to wymuszone przez język jako sposób komunikacji, który działa niczym zwężenie w komorach klepsydry. Wartości natomiast to nie kwestie językowe, to nie kwestie teoriopoznawcze, ale kwestie z zakresu „być albo nie być” – albo jestem w sposób sensowny i spełniający mnie jako człowieka, albo też gubię się pośród wartości czy pseudowartości.

Poprzez wartości mogę także rozpoznawać swoją duchowość. Z jednej strony duchowość umożliwia mi rozpoznawanie wartości, a z drugiej poprzez nie żyję w świecie duchowości, która stanowi fundament świata osób. Moja „osobista” duchowość spełnia się w świecie wartości aktualizującym się w „międzyosobowym”, we „współosobie”.

Odpersonalizowanie, zreizowanie świata wartości, sprowadzenie go do ogólnikowo wyznawanego światopoglądu, prowadzi do teoretyzmu w złym sensie tego słowa, gdzie moje osobiste, prywatne poglądy nie oddziałują w większym stopniu na moją codzienność międzyludzką, w której konformistycznie się obracam, praktycznie wyłącznie dla utrzymania się materialnego. Otóż wydaje się, że niezależnie do wyznawanych wartości praktyka dnia codziennego jest dla mnie weryfikacją, na ile moje poglądy są „moje”, a nie tylko czysto deklaratywne.

Wartości konstytuują człowieczeństwo w działaniu, a nie w teoretycznych deklaracjach. Oczywiście bardzo ważne jest osobiste przekonanie co do ich prawdziwości, jednak ostatecznym sprawdzianem wartości jest właśnie czyn je uzewnętrzniający. Ważnym ich aspektem jest też relacyjność – wartości aktualizują się w dialogu. Nie ma wartości „niedialogicznych”. Wartości konstytuują człowieczeństwo w wielopoziomowej relacji międzyosobowej. Urzeczowienie, apersonalne relacje międzyludzkie prowadzą do upadku wartości, a w związku z tym do upadku zdrowych relacji międzyludzkich, które stają się nieludzkie. W świecie apersonalizmu nie ma innych wartości jak utylitarne, a „drugi” jawi się jako konkurent w walce o (lepiej) przetrwanie. Utylitaryzm i pragmatyzm w relacjach międzyludzkich jest przejawem kryzysu wartości, „zakłóceń na łączach” między osobami, które zamiast jednoczyć się w drodze wspólnego rozwoju, konkurują z sobą i niszczą się w imię wartości, które nie zasługują na miano dobra przez duże „D”. Tylko wartości niepełne będą prowadziły do konkurencyjności.

Człowieka nie można zrozumieć bez wartości, poza nimi. Wartości jednak to nie rzeczy, ale „stany międzyosobowe”, współbicie ludzi zjednoczonych wspólnym dobrem. To dobro ma zawsze służyć wewnętrznemu i zewnętrznemu rozwojowi osób. Może ono przybierać różne lokalne formy. Zawsze jednak mamy do czynienia z wy-

bieraniem wartości mających w (słusznym lub nie) przekonaniu wybierającego doprowadzić do stanu, który byłby lepszy od dotychczasowego. Wybieranie wartości nigdy nie jest dziełem tylko subiektywnym. Może zachodzić sytuacja szczególna, kiedy jednostka siłą swej osobowości decyduje się na wybór określonych wartości *wbrew* społeczeństwu, które pobłdziło, określając siebie w horyzoncie wartości niższych niż człowiek. Jednakże w „normalnej” sytuacji mamy do czynienia z określaniem siebie, swej hierarchii wartości w perspektywie wspólnoty, która nie tylko determinuje negatywnie jednostkę (jak z uporem głosili marksiści), ale właśnie stwarza przed nią perspektywę jak najbardziej pozytywną, stojąc jako oferent wartości zawartych w tradycji danego narodu, w jego terażniejszości itd. Można oczywiście powiedzieć tym wartościom „nie”, chociaż w niektórych przypadkach wydaje się to niemożliwe, ponieważ tworzą one naszą osobową tożsamość. Nie ma możliwości stworzenia sytuacji aksjologicznego „zera”. „Pustynność” takiego początku stałaby przede wszystkim przed koniecznością wytyczenia dróg wartych przejścia, a to jest już decyzją. *Tam, gdzie jest decyzja, jest aksjologia.*

Weźmy przykład najbardziej banalny, mianowicie stwierdzenie, że każdy byt, który jawi się w polu naszego postrzegania, jest realny. Zanim wypowiemy takie teoretyczne twierdzenie, musimy wiedzieć, co to znaczy realny, a co nierealny. Sen na przykład jest nierealny. Stół czy nienawiść to byty realne. Zawsze odnosimy się do jakiejś realności. To jest pierwsze, nie zaś wartość. Otóż wydaje się, po pierwsze, że określenie „realny” jest kryterium nieprecyzyjnym. Realny, w przekonaniu niektórych, to tyle, co istniejący rzeczywiście, tak czy inaczej. „Realny” przeciwstawiony jest czysto intencjonalnemu, który nie ma bycia realnego, a jedynie umysłowe. Realność jest kryterium teoriopoznawczej pewności. W odniesieniu do bytów czasowo-przestrzennych mówi się o realności „pożyczony”, przemijającej. Jedyłą prawdziwą realność posiada byt, który jest poza czasem i przestrzenią – byt boski.

Otóż wydaje się, że kryterium realności jest w pierwszym rzędzie kryterium aksjologicznym. Realność ma stanowić dla mnie wartość prawdziwości, wartość tego, co istnieje. To, co istnieje, jest zawsze bardziej cenne od tego, czego nie ma. Byt jest dlatego wartościowy, że jest. Nicość nie może posiadać jakiegokolwiek wartości. Byt jest wartością. Stąd tylko Bóg – najwyższa wartość – posiada pełnię bycia.

W świetle przyjmowania istnienia Absolutu osobowego można zastanawiać się, czy Bóg, stwarzając cokolwiek, nie chciał obdarować bytu stwarzanego tym, co dla Niego jest najcenniejsze, to znaczy istnieniem. *Istnienie i wartość w Bogu równoważą się i są zamienne.* Bóg stwarza ze względu na wartość istnienia. Z teologii wiemy, że Bóg stworzył człowieka nieśmiertelnym. Dał mu pełnię istnienia podobną do własnej. Opisany w Księdze Rodzaju dramat człowieka jest dramatem zdrady pełni istnienia, jest redukcjonizmem aksjologicznym. Człowiek decyduje się na wartość, w której osią centralną jest nie tyle „bycie jako Bóg” w sensie pełni istnienia, ile „bycie jak Bóg” w sensie możliwości decydowania o wartościach. *Zdrada Adama*

*i Ewy jest zdradą aksjologiczną.* Ta decyzja dopiero pociąga za sobą degradację w istnieniu, wygnanie z raju, ograniczenie w istnieniu przez śmiertelność.

W sytuacji kiedy chcemy zastanawiać się nad pierwszeństwem i wyższością koncepcji egzystencjalnej nad koncepcją aksjologiczną, należy sobie jasno powiedzieć, że istnienie jest dla człowieka wartością. Stąd można przypuszczać, że *zanim* będziemy mówić o bycie, *najpierw* odnosimy się do niego jako do wartości. Podejście takie nie jest propozycją jakichś wielkich reform metafizycznych, ile stwierdzeniem podstawowego faktu z naszego doświadczenia. W myśleniu samego Wojtyły podejście aksjologiczne odkrywało znaczącą rolę, co potwierdzają liczni komentatorzy<sup>200</sup>. Jedną z zalet takiego rozwiązania jest szansa na uniknięcie intelektualizmu – krytykowanego chociażby przez D. von Hildebranda, który wykazywał znacznie bogatszy fundament podstawowych asercji człowieka<sup>201</sup>.

Człowiek zatem nie może żyć bez wartości, w szczególności bez wartości absolutnych, nieprzemijających, duchowych. Teza ta zostaje potwierdzona w encyklice *Fides et ratio*. Encyklika ta w szybkim tempie obrasta komentarzami, co nie jest przypadkowe. Obok piękna i jasności stylu dokument Jana Pawła II jest swoistym znakiem czasu. Pierwsze zdanie encykliki wyraża myśl, którą sformułował m.in. A. Einstein: „Nauka bez religii kuleje, religia bez nauki jest ślepa”. Jak bardzo kuleje nauka XX wieku, zakładająca w swoim paradygmacie nieobecność wiary i religii, nie trzeba już dziś tłumaczyć. Nauka, nie chcąc słyszeć o wierze i religii, poszła swoją drogą, drogą syzyfowych prac. Pchając wielki kamień pod górę, rozkopała ją we wszystkie strony, obliczyła odległości, rzuciła się w badanie atomu i – stanęła zadziwiona. Wszędzie, gdzie się zwracała, napotykała nieskończoność. Tak jakby jakaś wyższa siła zakpiła sobie z jej pychy.

### 7.3. Z powrotem do wiary

Historia pełna jest dramatycznych pomyłek, stanowiących dzisiaj dobrą lekcję i naukę, z której trzeba wyciągnąć wnioski. Tak jest na pewno z kwestią podjętą w numerze 45. encykliki. Chodzi o swoisty dramat rozdziału między wiarą i rozumem, który inni nazwaliby zabiegiem bardzo szczęśliwym. „Rozwój znacznej części nowożytnej myśli filozoficznej dokonywał się przy stopniowym oddalaniu się od chrześcijańskiego Objawienia, sprowadzając ją nawet na pozycje jawnie z nim

<sup>200</sup> J. Galarowicz, *Człowiek...*, dz. cyt., szczeg. rozdz. III.

<sup>201</sup> T. Biesaga SDB, *Dietricha von Hildebranda...*, dz. cyt.

sprzeczne” (46). Trzeba pamiętać, że nie chodzi tu o kwestie emancypacji myśli racjonalnej i naukowej, która w ramach koncepcji *universitas* dokonała się znacznie wcześniej, ile raczej o opiniotwórczy wpływ co niektórych filozofów i uczonych, uznających (być może na skutek złego świadectwa niektórych przedstawicieli Kościoła), iż wiara jest czynnikiem hamującym postęp, nie znoszącym prawdziwej nauki, a więc np. prawdy. Więcej, w wieku XIX co poniektórzy myśliciele doszli do wniosku, że wiara jest czynnikiem alienującym (prawdopodobnie ponownie na bazie niepełnej indukcji, na podstawie obserwacji niektórych osób reprezentujących Kościół), że pozbawia człowieka jego ziemskiego szczęścia, odczłowiecza i ma mirażami (co filozoficznie wyraził Feuerbach, a powtórzyli Marks i Engels). Była to oczywiście zafałszowana i tendencyjna interpretacja wiary, jaką spotyka się jeszcze dzisiaj, również pośród tych, którzy trud myślenia uczynili swoim zawodem. Uznano, że wiara jest przede wszystkim przestrzenią nieracjonalną, źródłem fanatyzmów i wojen na tle religijnym. Miało nastąpić królestwo rozumu i powszechnego szczęścia osiągniętego dzięki nauce, technice, inżynierii społecznej itp. Mówiąc o systemach, które nadały sobie status nowych religii, Jan Paweł II ma na myśli głównie marksizm, pozytywizm i po części ewolucjonizm. Niektóre z tych koncepcji stały się istotnymi składnikami systemów totalitarnych, takich jak komunizm, hitleryzm, a według niektórych ostatnio globalizm<sup>202</sup>.

Powszechne szczęście ludzi na ziemi okazało się pobożnym życzeniem tych, którzy – aby dodać motywacji sobie i tym, którymi rządzą – rozpoczęli wojnę z religią, ze społeczną niesprawiedliwością, dążąc do rewolucji, która miała być środkiem do urządzenia szczęśliwego społeczeństwa. Z ideologii uczyniono rodzaj religii, ale tylko w zakresie jakiejś formy idolatrii. Wzniosłe idee wyzwolenia miały przesłaniać prawdziwe cele i dążenia czy to marksistów, czy też niekiedy również sejentystów i technokratów, którzy w dzisiejszej epoce tworzą nową teorię rewolucji w postaci transhumanizmu.

Pozytywistyczna mentalność, o której pisze Papież, usiłuje zerwać wszelkie więzi z chrześcijańską wizją świata i zrezygnować z jakiegokolwiek wizji metafizycznej i moralnej (46). Zasadnicze pytanie, jakie tu się pojawia, to na ile możliwa jest rezygnacja z jakiegokolwiek metafizyki i moralności, jeśli w chwili rezygnacji z jednego „tła” w tych zakresach, niemal natychmiast powstaje inne, którym jest oczywiście mechanistyczny monizm materialistyczny zakładający przypadkowość jako samoprzyczynowanie i samoorganizację martwej materii<sup>203</sup>. Tak ów problem interpretuje m.in. Józef Życiński, który stwierdza, iż traktowanie struktury wszechświata jako wyłącznie „nagiego faktu” wywodzi się z podejścia metafizycznego, a nie naukowego<sup>204</sup>. Naukowcy

---

<sup>202</sup> Zjawisko globalizacji można chyba odróżnić od globalizmu, o którym z dużą przenikliwością pisze W. Bożeński w książce *Pęknięty witraż...*, dz. cyt.

<sup>203</sup> Na temat samoorganizacji, por. np. A. Peacocke, *Drogi nauki do Boga*, dz. cyt.

<sup>204</sup> Abp J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002, s. 47.

mylą naturalizm metodologiczny z naturalizmem ontologicznym<sup>205</sup>. Niemal ze stuprocentową pewnością można powiedzieć (choćby w kontekście takich zagadnień jak „osobliwość”, czarne dziury, granice wszechświata, ciemna materia i energia, teoria chaosu, teoria strun, zagadka świadomości itp.), że koncepcja monizmu materialistycznego jest błędna, a na pewno redukcjonistyczna i po prostu dogmatyczna. W konsekwencji arbitralnego przyjęcia takiego rozwiązania, z równą pasją zaczęto zwalczać moralność (nieustannie podkreślając jej historyczność), która mogła przypominać zasady chrześcijańskie jak miłość bliźniego, doświadczenie wolności, przeżycia estetyczne, religijne, refleksyjność, podejście metafizyczne<sup>206</sup>. Trzeba też pamiętać, że choć jeden dostatecznie udokumentowany fakt, który przeczyłby ustalonym schematom, wymaga przedefiniowania niektórych podstawowych założeń co do tego, kim jest człowiek. Redukcyjniści zachowują się podobnie jak przedstawiciele niektórych nurtów współczesnej psychologii, negującej istnienie „ja”. W centrum zainteresowań znalazł się nie człowiek, który coraz częściej staje się instrumentem do osiągnięcia „wyższych celów”, co wynika z przyjęcia założenia, że najwyższymi celami są cele gospodarcze, polityczne lub co najwyżej społeczne. Cele te jednak również tracą na wartości, jeśli sam człowiek przestaje być istotny, nie mówiąc już o Bogu. „Człowieczeństwo” będzie się wtedy odnosić (w sposób jawny lub ukryty) do wąskiej elity uprzywilejowanych, którzy mogą w związku z tym czerpać korzyści z bycia ludźmi pełnoprawnymi. Być może jest to jeden z celów tych, którzy za wszelką cenę chcą zniwelować wiarę, pozostawiając quasi-sensy, marne ochłapy znaczenia ludziom wyzbytym własnej godności, zapracowanym i zameczonym konsumpcją na niskim poziomie.

Dążenie do całkowitego oddzielenia rozumu i wiary nie było szczęśliwym rozwiązaniem, chociaż na płaszczyźnie metodologii miało swoje uzasadnienie. Ci, którzy buntowali się przeciwko rozumowi, ideologizowali wiarę, uważając niesłusznie, że osłabiony rozum prędzej ją przyjmie. Ci, którzy walczyli z wiarą nie rozumieli, że popełniają bardzo podobny błąd, mogący doprowadzić do katastrofy całą ludzkość, kiedy ludzie poczują się „jak bogowie” i podejmą się nawet najbardziej nieludzkich praktyk, aby tylko ową „boskość” osiągnąć. Owo rozejście się rozumu i wiary prowadzi do zubożenia zarówno rozumu, jak i wiary. Wiara zaczęła skupiać się na przeżyciach, stając się niemal wyłącznie doświadczeniem subiektywnym. Rozum odrzucający pomoc Objawienia, zaczął popadać w pychę, wyruszył na manowce drogi bez celu ostatecznego, udając przed sobą, że zadowalają go cele minimalistyczne (48). Ludzie wiary wzgardzili rozumem, ludzie rozumu wzgardzili wiarą. Za sprawą takich myślicieli jak np. Ernest Renan doszło do ubóstwienia postawy sceptycyzmu i agnostycyzmu jako niemal jedynej godnej prawdziwego myśliciela.

---

<sup>205</sup> Tamże, s. 76. Abp Życiński analizuje naturę, używając pojęcia „superweniencja” oznaczającego pojawianie się cech nieredukowalnych do niższych poziomów rozwoju przyrody.

<sup>206</sup> Tamże, s. 58.



Czymże jest wiara, o której piszą również niewierzący czy agnostycy? W szerokim znaczeniu człowiek jest tym, który wierzy, jak mówi Papież; mówi nawet więcej, iż życie człowieka opiera się na wierze (31). Jan Paweł II wyraźnie wskazuje też na dialogiczny wymiar wiary. „Człowiek zawiera prawdzie, którą ukazuje mu druga osoba” (32). „Wierzyć – mówi Heidegger – znaczy uznawać za prawdziwe”<sup>207</sup>. Jest to przystanie na coś, zgodzenie się z tym i w konsekwencji postępowanie za tym. Wierzenie plasuje się w określonej opozycji do wiedzy; wierzenie wymyka się wiedzy, ponieważ poręczają ją świadkowie<sup>208</sup>. Myli się jednak Heidegger, wywyższając wiedzę, która w jego rozumieniu jest bardziej źródłowa niż wiara. Wydaje się, że jest dokładnie odwrotnie; zarówno w sensie historycznym, jak i w sensie ejdetycznym człowiek najpierw wierzy, a później dopiero oddaje się wiedzy. Nie mógłby uznać żadnej wiedzy, gdyby wcześniej nie pojawiła się wiara, iż wiedza ta ma odniesienie do prawdy. W zasadzie można powiedzieć, iż wiedza, o której mówi Heidegger, jest wiarą, jeśli jest ona „utrzymywaniem się w istocie”<sup>209</sup>. Inaczej owo rozumienie wiedzy przez Heideggera staje się niezrozumiałe. Wiedza, według myśliciela z Fryburga, jest: „wytrzymywaniem wewnątrz wyrwy projektowania, które w samym otwieraniu dowiadyje się o swym nośnym bezgruncie”<sup>210</sup>. Otóż to! Ów „nośny bezgrunt” to „wytrwanie w skrajnym rozstrzygnięciu”<sup>211</sup>. Wiara taka ma doświadczyć „konieczności tego, co bezgruntowe”<sup>212</sup>. Czy nie właśnie tym jest wiara jako zawierzenie, którego prawdopodobnie Heidegger nie znał? Zawierzenie znajduje się po stronie „współbycia”, o które w istocie zabiegał sam Heidegger.

Jeśli się zanegowało rozum, nie pozostaje nawet element konfliktu, a wiara rozmywa się lub przeradza w *fideizm*. Encyklika krytykuje wszelkie skrajności, szczególnie takie, które negują wiarę w imię rozumu lub rozum, aby dać miejsce dla wiary. Wielu ludzi myślących miało nie raz wątpliwości i pytania, które rzeczywiście mogły od wiary odsuwać, powodować popadanie w skrajny sceptycyzm i łączący się z nim agnostycyzm. Jeśli umysł poszukującego nie kieruje się busolą prawdy i miłości do niej, niewątpliwie będzie błędzić. Ostateczne pytania człowieka domagają się gruntownej refleksji metafizycznej. Ta zaś doprowadza rozum do przestrzeni, którą obejmuje wiara. Inaczej mówiąc, tylko człowiek rozumny może wierzyć w sposób dojrzały i tylko człowiek wierzący może w pełni rozwinąć możliwości rozumu, nie popadając w żadną jednostronność. Wydaje się, że różnego rodzaju jednostronności są cechą podstawową wielu nieporozumień.

<sup>207</sup> M. Heidegger, *Przyczyńki do filozofii. (Z wydarzenia)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 341.

<sup>208</sup> Tamże, s. 342.

<sup>209</sup> Tamże.

<sup>210</sup> Tamże.

<sup>211</sup> Tamże, s. 343.

<sup>212</sup> Tamże.

Wiara jest oczywiście przedmiotem rozległych analiz i badań. Stwierdza się jednoznacznie, że „dążenie do nadania sensu swemu życiu poprzez coś, co jest poza *ja*, lecz dla *ja*, jest zjawiskiem więcej niż powszechnym dla ludzkiego (i tylko ludzkiego) gatunku”<sup>213</sup>. Wiara jest czymś nieco innym niż przekonanie. Przekonania są różne i one są wyrazem wiary. Wiara pojawia się już u małego dziecka, które posiada „podstawową ufność” do osób mu najbliższych<sup>214</sup>. Takie ufne oddanie się jest jakąś formą poszukiwania ostatecznego sensu wynikającego ze świadomości własnej kruchości i skończoności. Paweł Socha, za Fowlerem, wymienia trzy typy wiary: wiarę politeistyczną, henoteistyczną i monoteistyczną. Zastanawiające, że autor zapomina o takich stanowiskach jak panteizm oraz panenteizm czy deizm. Ta pierwsza grupa opisuje jedynie kwestie „ilościowego” aspektu, który ma wyrażać jego naturę (jeden, wielu, wielu uhierarchizowanych), druga grupa natomiast zajmuje się sprawą relacji absolutu do rzeczywistości świata. Być może więc czynnik określania – wiary samej, czyli przekonania „*że*”, funkcjonuje w sposób niemal oczywisty, natomiast skonkretyzowana wiara zależy od specyfiki danej kultury. W ujęciu Fowlera wszelkie dążenie do sensu jest faktem o uniwersalnym znaczeniu, mimo że wierzenia bywają różne<sup>215</sup>. Zasadniczą rolę wiara odgrywa w sytuacjach granicznych; realizm nakazuje jednak każdą chwilę życia traktować jako sytuację graniczną. Wiara więc dojrzewa, rozwija się wraz z rozwojem człowieka; nie jest ona czymś statycznym i raz danym. Przechodzi fazy rozwoju, podobnie jak sam człowiek. Niewielu jednak dochodzi do najwyższych stadiów wiary uniwersalizującej<sup>216</sup>.

Pojęcie wiary nie jest proste, mimo że posługujemy się nim na co dzień. Karol Tarnowski, omawiając encyklikę, przypomina nam Schelerowskie rozróżnienie na objawienie naturalne i objawienie pozytywne jako źródła wiary<sup>217</sup>. Mówił o tym jeszcze św. Paweł, który w pierwszym rozdziale listu do Rzymian wskazywał na możliwość poznania Boga z dzieł stworzenia<sup>218</sup>. Encyklika mówi o tym w p. 19, wskazując na możliwość poznania Boga z Jego dzieł. Jak to jednak może się stać, jeśli człowiek utracił zdolność kontemplacji, zdolność poznania? Poznanie zredukowane do funkcji

<sup>213</sup> P. Socha, *Teolog i psycholog: koncepcja rozwoju wiary Jamesa W. Fowlera*, [w:] P. Socha (red.), *Duchowy rozwój człowieka. Stadialne koncepcje rozwoju w ciągu życia*, Kraków 2000, s. 167.

<sup>214</sup> Tamże, s. 187.

<sup>215</sup> Tamże, s. 168. Podobną interpretację kreują D. Zohar i I. Marshall w książce *Inteligencja duchowa. Najwyższa z inteligencji*, tłum. P. Turski, Poznań 2001, s. 78.

<sup>216</sup> P. Socha, *Teolog...*, dz. cyt., s. 181.

<sup>217</sup> K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 318.

<sup>218</sup> W jednym z nowszych tłumaczeń odsłaniają się inne znaczenia greckiego tekstu: „to, co w Nim niewidzialne, to jest Jego wieczną moc i bóstwo, od początku świata można, zastanawiając się, oglądać w dziełach, tak, że oni nie mogą wymówić się od winy, (...) lecz ogłupili siebie swoimi rozważaniami, a ich niepojętne serce pogrążyło się w ciemnościach. Za uczonych się uważając, okazali się głupcami.” Rz 1, 20–23. *Nowy Testament*, Przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000, tłum. ks. R. Popowski SDB, Warszawa 2000.

praktycznych i pragmatycznych, zwane przez Papieża rozumem instrumentalnym, nie widzi w świecie obecności Boga, chociażby tylko pośredniej, ale widzi wyłącznie działanie ślepych sił, nie zastanawiając się, skąd owe siły pochodzą. Czy rzeczywiście obecność Stwórcy w stworzeniu jest tylko symboliczna, jak twierdzi Tarnowski? Niemożliwość rozpoznania obecności Stwórcy w stworzeniu uzasadnia Papież istnieniem wolnej woli i grzechem człowieka. Z tymi kategoriami współczesność ma poważne kłopoty, ponieważ nie tylko – w nurtach deterministycznych – neguje się grzech człowieka, ale również samą wolną wolę. Trzeba zaznaczyć jedno: człowiek nie tylko poszukuje prawdy, ale poszukuje również Boga. Sama możliwość poszukiwania absolutu jest już znacząca. Można się również zgodzić, że wszelkie dowodzenie lub zaprzeczanie istnieniu absolutu jest nieco jałowe. Jeśli natomiast kierować się kryteriami wolności, a w szczególności godności człowieka, to nawet tutaj możemy znaleźć wiele argumentów za i przeciw. Jedni powiedzą, że wiara w Boga pozbawia człowieka godności i wolności, inni – wręcz przeciwnie. Ponieważ jednak publikacji na ten temat nie brakuje, a zagadnienie należy do jednego z najtrudniejszych, muszę je tutaj pominąć. Wydaje się, że można przyjąć jedno, iż w żaden sposób nie da się wykluczyć prawdziwości wiary, chociaż nie tak, jak wyobrażają to sobie naiwni realiści ani też niektórzy wierzący, których wiara jest niedojrzała.

W nauczaniu Kościoła, chyba dość rzadko dzisiaj słuchanemu ze względu na nieufność do instytucjonalnych form wiary, dodaje się ponadto, iż wiara jest cnotą nadprzyrodzoną, kiedy przyjmujemy prawdy wiary ze względu na autorytet samego Boga, który nie myli się i nie wprowadza w błąd (55, przyp. 72)<sup>219</sup>.

Wiara straciła w dzisiejszych czasach na jednoznaczności. Człowiek jest kimś, kto wierzy, w jego naturę wpisane są jakieś formy wierzenia. Od wiary w pewnym sensie nie sposób uciec. Przede wszystkim nie można żyć w ciągłej przypadkowości i nieufności. Ponadto człowiek, który nie pozwoli się sprowadzić do kultury zabawy, gdzie poważne i ostateczne kwestie oznaczają dla wielu pracę i pieniądze, taki człowiek poszukuje Sensu, który byłby bardziej trwały, zaufania, które nie rozsypuje się w proch, spokoju, który nie trwa tylko chwilę i miłości, która nie zamyka się w pożądaniu. Nie chodzi tu o gry słowne, ale o człowieczeństwo, o nasze przetrwanie jako ludzi, chyba że już jesteśmy entuzjastami transhumanizmu. Człowiek, razem ze swoją rozumnością i bezrozumnością, siłą i słabością, okrucieństwem i delikatnością, poszukuje ostatecznego całościowego sensu życia (81). Sam fakt istnienia takiej możliwości poszukiwania, a więc nie tylko zdolność do autotranscendencji, ale również do transcendencji świata – musi dawać do myślenia. Jak to jest możliwe, że człowiek wyrasta poza sferę biologiczną, poza sferę społeczną a nawet kosmiczną? Fizycznie wszystkie te sfery człowieka zniewalają, jednak okazuje się, że jest w człowieku „coś” więcej i żadna cząstkowa prawda go nie zadowala. Prędzej czy później musi dostrzec jej braki i ograniczoność.

---

<sup>219</sup> Sobór Watykański I, Konstytucja dogm. *Dei Filius*, rozdz. III. Rozum ponadto nie jest w stanie przeniknąć tajemnic Bożych, ponieważ jest tylko rozumem skończonym. Tamże, rozdz. IV.

Istnieje oczywiście druga forma wiary, która nie tylko jest komplementarna wobec wiary płynącej z poznania naturalnego. Przypomnijmy, że łaska nie niszczy natury, co zostało przypomniane w punkcie 75. Można to ująć też w ten sposób, że owszem, rozum jest jak najbardziej niezależny od przestrzeni wiary i łaski. Dokonałmy jako cywilizacja procesu autonomii, który tak dramatycznie zwiastował Nietzsche. Nie jest pewne, czy to wyzwolenie wyszło nam rzeczywiście na dobre. Chcieliśmy się poszczycić naszą niezależnością i zdolnością do tworzenia samobawienia, królestwa ludzkiego na Ziemi. Wielu uważało, że proces ten budzi naszą wolność i samodzielność. Tymczasem Papież uważa, że wiara, która ogarnia rozum i wolę człowieka, nie tyle utrudnia, ale wręcz odwrotnie – doskonali zdolność do samodzielnego myślenia (75). Wielu intelektualistom trudno uwierzyć, że tak rzeczywiście jest, niejeden, bardzo dumny ze swego rozumu i swych wybitnych osiągnięć (częściowo słusznie), wyśmiewa wręcz takie podejście jako zwyczajne kłamstwo, przytaczając na dowód argumenty historyczne. W swym zachowaniu może mieć nieco racji, wyolbrzymiając błędy Kościoła, które zdarzały się od samego początku (wszak Kościół tworzą zwykli ludzie). Ktoś, kto zachowuje takie stanowisko, nie działa racjonalnie ani bezstronnie. Kieruje się nie szczerym poszukiwaniem prawdy, ale osobistymi upodobaniami i własną pychą; jest to częsta wada intelektualistów i racjonalistów. W dzisiejszej epoce poszukiwanie prawdy ma dla wielu posmak donkiszoterii. Nie ma jednak innej drogi, jeśli człowiek ma rozwijać swoje człowieczeństwo, a nie demoniczność i obłudę. Każdy autentyczny poszukiwacz prawdy jest równocześnie katolicki (a więc powszechny, myślący „według całości”). Błędy i pomyłki, jakie zdarzały się w historii (zarówno ze strony religii, jak i nauki), powinny dawać do myślenia wszystkim i pozwalać rozwijać świadomość głębokiej pokory wobec rzeczywistości. Na ten temat pisze Jan Paweł II w punkcie 76: *Dzięki pokorze filozof zdobywa się na odwagę podjęcia także pewnych problemów, które trudno byłoby mu rozstrzygnąć, gdyby nie uwzględnił wiedzy uzyskanej dzięki Objawieniu*. Wnioskować można z tego, że filozof powinien być otwarty na Objawienie. Brak wiary uniemożliwia takie otwarcie. Wiarę, która otwiera jako skutek zjednoczenia z Bogiem – opisuje papież Benedykt XVI: „Oczywiście wiara ma swoją specyficzną naturę jako spotkanie z żyjącym Bogiem – spotkanie, które otwiera przed nami nowe horyzonty bardzo dalekie od zakresu właściwego rozumowi. Równocześnie jednak jest ona dla tego rozumu siłą oczyszczającą. Wychodząc od Bożej perspektywy, uwalnia go od zaślepienia, a tym samym pomaga mu być sobą. *Wiara pozwala rozumowi lepiej spełniać jego zadanie i lepiej widzieć to, co jest mu właściwe*” (*Deus caritas est*, 28a). Zdania te równie dobrze można by znaleźć w encyklice Jana Pawła II. Filozof, który otwiera się na Boga, wcale niczego nie traci ze swojej wolności myślenia, ale wiele zyskuje, ponieważ jego umysł oczyszcza się, a dzięki temu lepiej rozwija i dąży do prawdy. Sokratejski ideał filozofa wpisuje się tu w etos filozofa wierzącego, dla którego wiara nie jest czysto hipotetyczna, lecz jest spotkaniem z żyjącym Bogiem, który daje pełnię istnienia.

Tacy filozofowie byli oczywiście w naszej tradycji filozoficznej, zarówno tej starszej, jak i najnowszej. Jeśli chodzi o filozofów nowszej doby, to procesowi sekularyzacji nie poddała się na pewno religijna filozofia rosyjska. Na przykładzie tego nurtu można stwierdzić, jakie efekty daje związanie myślenia filozoficznego z nauką zawartą w Biblii oraz u Ojców Kościoła. Myśl rosyjska wychodzi z nieco odmiennych założeń niż filozofia zachodnia. Przede wszystkim jej fundamentem nie jest pojęcie natury (a więc także i rozumu naturalnego), ale pojęcie osoby (rozum taki można nazwać rozumem osobowym). Filozofia ta nieco inaczej opisuje transcendencję człowieka. Jeśli filozofia zachodnia wychodzi od wspólnej wszystkim natury, na której nabudowuje się niejako odrębna i unikatowa osoba, to filozofia rosyjska postępuje odwrotnie, pierwszeństwo dając osobie, która dopiero przysposabia sobie odpowiednio naturę. Pogląd taki ma swoje źródło w myśleniu teologicznym i religijnym<sup>220</sup>.

Nie wydaje się, aby można było dowodzić, iż tylko pogląd „naturalistyczny” jest słuszny, a „rozum naturalny” ma pierwszeństwo przed „rozumem sakralnym”. Natura powoduje, że wszyscy mamy z sobą wiele wspólnego, osoba natomiast sprawia, iż jesteśmy unikatowi i nie do powtórzenia. Nie może temu zaprzeczyć żaden redukcjonizm, a szczególnie ten, który próbuje sprowadzić człowieka do fenomenu biologiczno-środowiskowego. Nie umniejszając w najmniejszym stopniu wagi tych czynników, trzeba pamiętać, że człowiek to zawsze „coś więcej”. Redukcjonizm przybiera w dzisiejszej epoce znamię ideologii, która ma uzasadnić możliwość instrumentalnego traktowania go jako materiału biologicznego lub społecznej „substancji” manipulowanej reklamą i propagandą. Objawia się w skrajnej formie pragmatyzmu, o której mówi Papież, iż jest nie do przyjęcia. Szczególnie niebezpieczna jest „jednowymiarowa wizja człowieka, w której nie mieszczą się ani wielkie dylematy etyczne, ani też refleksja egzystencjalna nad sensem cierpienia i ofiary, życia i śmierci” (89). Jednowymiarowość stała się wizją zobowiązującą. Znajduje swe miejsce w edukacji, w mediach, w koncepcjach społecznych, nawet w jakiejś odmianie religii (np. „estetyki etycznej”), w sztuce, w teatrze i ogólnie – w kulturze. Tymczasem wielowymiarowość to drugie imię człowieczeństwa. Tę wielowymiarowość usiłuje się obalić w imię fałszywie pojętego szczęścia człowieka jako *hominis consumentis*. Nie ma żadnych wyższych celów, wyższych sensów. Pisze o tym, jak zwykle z wielką biegłością i znajomością rzeczy, abp Józef Życiński<sup>221</sup>. Człowiek się kurczy. Staje się istotą ontologicznie ubogą, pozbawioną duchowości i odniesień do kwestii etycznych. W takim układzie liczyć się może co najwyżej egoizm i subiektywne zadowolenie. Rzeczywistość doświadczenia miliardów ludzi na planecie nie pozostawia złudzeń co do takiego modelu życia. Człowiek nie może egzystować egzystencją godną siebie bez wyższych celów. Właśnie w tym przejawia się jego naturalna wręcz zdolność do transcendencji. Jego wol-

<sup>220</sup> T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 24.

<sup>221</sup> J. Życiński, *Duchowość chrześcijańska wobec wyzwań postmodernizmu w perspektywie encykliki Fides et ratio*, [w:] Jan Paweł II, *Fides et ratio. Tekst i komentarze*, Lublin 2003, s. 105.

ność najlepiej zostaje użyta do wyższych celów, dla urzeczywistnienia wspólnego dobra. Realizując wspólne dobro w stopniu heroicznym, człowiek najpełniej aktualizuje swoją wolność. Najpełniej może zrealizować ją zatem właśnie w takim momencie historii, gdy negowane jest jego człowieczeństwo przez totalitarne systemy. Przykładem może być osoba św. Maksymiliana Kolbego, bł. Jana Beyzyma czy samego Jana Pawła II.

Człowiek nie jest oczywiście zamkniętą monadą, ale nie jest też istotą osądzaną i określaną przez większość. Masowość decydowania o tym, co zobowiązujące, a co nie, wydaje się nie tylko pretensjonalna, ale jest przejawem wykrzywionego i wypaczonego pojęcia wolności. Podobnie jak skrajny indywidualizm M. Stirnera nie mówi pełnej prawdy o człowieku, tak też i substancjalizm socjologiczny jest pomyłką. Człowiek jest osobą, która stanowi unikatowy podmiot pośród innych osób. Społeczeństwo to koegzystencja wolnych (oczywiście nie absolutnie) osób zdolnych do transcendencji zarówno własnej biologii, jak i społeczności. Prawdziwy postęp to zdolność do transcendencji. Jak słusznie pisze abp Życiński, człowiek pozostaje *homo religiosus*, poszukuje tego, co absolutne i nieskończone<sup>222</sup>. Bardzo często na drodze tej błądzi, przyjmując różne partykularne koncepcje wiary, idąc po fałszywej linii idei, iż wiara jest sprawą prywatną, co ma oznaczać, że jest czymś wyłącznie subiektywnym, a nadmierne manifestowanie jej ma być przejawem nietolerancji i fundamentalizmu<sup>223</sup>.

Obok przygotowania intelektualnego i innych umiejętności, niezbędna jest formacja duchowa, etyczna, budowanie postawy i otwartości. Przyszłości ludzkości nie stworzą ci, którzy obrosli we własną pychę i egocentryzm, ale ci, którzy potrafią zachować człowieczeństwo i wyobraźnię.

Absolut, jeśli rzeczywiście jest absolutem, a nie bezmyślną, ślepą przyczyną, może czynić co zechce. W związku z tym miarodajne będzie przyjęcie faktu, iż absolut jako Bóg osobowy może dokonać objawienia włącznie z wcieleniem Chrystusa. Dla Boga bowiem nie ma nic niemożliwego. Fakt ten jest też jakąś formą prowokacji i wezwania. Oczywiście nie musimy negować tego, że do pewnego stopnia Bóg objawia się również w innych kulturach, nigdzie jednak objawienie to nie jest tak spektakularne. Wiara chrześcijańska przybiera kształt nieco inny, staje się mianowicie bardziej darem niż tylko osobistym wyborem, bardziej odpowiedzią na wezwanie niż decyzją. Jak pisze Tarnowski: „Wiara jest możliwą odpowiedzią na świadectwo”<sup>224</sup>. Nie można

---

<sup>222</sup> Tamże, s. 117.

<sup>223</sup> Paradoks państwa tolerancji, jaką się szczyci Francja, ujawnia dziwną sprzeczność pomiędzy tolerowaniem odmiennych narodowości, religii, stylów życia itd., a zakazem noszenia „dużych” symboli religijnych. Można by zapytać, czy inne rodzaje krzyża (na przykład egipski czy jerozolimski) są uprawiane, czy zakaz dotyczy tylko krzyża łacińskiego? Czy pobożny żyd może chodzić w pejsach? Czy Indianin może mieć symbol Manitu? Czy komunista może nosić gwiazdę? Pytania takie można mnożyć, jednak zakaz „przesadnej manifestacji” swojego wyznania jest dowodem „fobii religijnej” w państwie, które szczyci się hasłem wolności, równości i braterstwa.

<sup>224</sup> K. Tarnowski, *Usłyszeć...*, dz. cyt., s. 161.

jednak zgodzić się w tym kontekście na tezę, że wiara jest całkowicie arbitralna, a prawda leży wyłącznie poza podmiotem<sup>225</sup>. Prawda, która jest czysto zewnętrzna i nie ma większego związku z podmiotem nie będzie prawdą, której można zaufać i ofiarować siebie przez wiarę. Wiara raczej wzywa do zjednoczenia z „przedmiotem” wierzenia albo lepiej z Bogiem, który zaprasza do jedności z sobą jako istota świadoma, zdolna do dialogu, a więc personalna.

Nie można też bazować na samym rozumie, który jeszcze potrafi wyprzeć się samej prawdy. Rozum sam przynosi obfite owoce, jednak ograniczenie możliwości wyjaśniania do „naturalnych” przyczyn wydaje się być nie tylko redukcjonistyczne, ale wręcz arbitralne i pozostawiające człowieka z niezaspokojonym sercem, z poczuciem absurdalności i przypadkowości istnienia. Za rozumne uznano wszystko, co jest zgodne ze zdrowym rozsądkiem, myśleniem krytycznym (lub krytykanckim) oraz z tezą o przypadkowości wszystkiego. Do tak swoiście pojętej rozumności dołączono jeszcze (a może przede wszystkim) zgodność z chciwym interesem zmierzającym do maksymalnej eksploatacji zarówno samego człowieka, jak i przyrody; najbardziej „racjonalny” ma być postęp ekonomiczny i wysoki standard życia. Pytania egzystencjalne uznano za bezsensowne, podobnie jak poszukiwanie umiarkowanego szczęścia; za bezsensowny uznano heroizm ludzki i dążenie do świętości. Urzędowo niejako uświęcono dogmat o przypadkowości ludzkiego istnienia, o braku jakiegokolwiek sensu tegoż istnienia z wyjątkiem sensów „horyzontalnych”, krótkodystansowych, takich jak dobrobyt osiągany za pomocą katorżniczej pracy. Czy jest to jednak egzystencja godna człowieka? Czy praca i konsumpcja (ta druga dotyczy niewielu) mają być najwyższym celem ludzkiego bytowania? Prędzej czy później człowiek poczuje niespełnienie i frustrację. Czyż nie stąd biorą się fale samobójstw wśród młodych ludzi, depresja i poczucie bezcelowości? Dlaczego jednak teza o przypadkowości rzeczywistości ma być jedynie słuszna? Czy nie można rozpatrzeć również możliwości finalistycznej?

Jan Paweł II podkreśla nieustannie, że rozum w jedności z wiarą może odnieść tylko wielkie korzyści. Kwestionuje nawet złudną „samowystarczalność” filozofii, która właśnie przez takie podejście uniemożliwia sobie głębsze poznanie prawdy, zajmując się sprawami marginalnymi. Jeśli chodzi o istnienie wspomianej wcześniej dość pobieżnie kwestii filozofii chrześcijańskiej, to oczywiście należy pamiętać, że nie istnieje jakaś partykularna odmiana filozofii konfesyjnej. Chodzi raczej o to, że filozofia może znajdować szeroką przestrzeń do własnego rozwoju, kiedy otworzy się na wiarę. Chodzi tu o całą gamę kierunków filozoficznych, które nie rozwinęłyby się, gdyby nie istnienie chrześcijaństwa.

Ponadto filozofia może i powinna zajmować się całym szeregiem zagadnień, które znajdują się już w łonie chrześcijaństwa, ale otwierają przed nią niejako nowe horyzonty. Tak na przykład filozofia może i powinna wpłynąć na pogłębianie takich za-

---

<sup>225</sup> Tamże, s. 162. Jest to w zasadzie zdanie Balthasara.

gadnień jak: język opisujący Boga, relacje w świecie, relacja między Bogiem a człowiekiem, tożsamość Chrystusa (66). Nie jest to oczywiście kompletny wykaz problemów, którymi filozofia może się zajmować, ale z encykliki wynika jednoznacznie, że Papieżowi zależy na podkreśleniu znaczenia filozofii dla teologii – zerwanie z nią grozi fideizmem oraz fundamentalizmem. Z jednej więc strony podejście zaproponowane w encyklice zabezpiecza myślenie przed skrajnościami racjonalizmu (stąd mamy Objawienie i prawdy wiary), z drugiej podkreśla mocno wagę rozumu, co zabezpiecza przed fideizmem. Stanowisko Papieża jest zatem integralne, z tym że nie jest to integralność w rodzaju podejścia, jakie reprezentuje np. Wilber, który postrzega ją ewolucyjnie, plasując się między Heglem a Teilhardem de Chardin. Ujęcie Wilbera bazuje na koncepcjach ezoterycznych, na filozofii Huxleya, którego arbitralność jest bardzo wyraźna. Stopień tej arbitralności potęguje się w systemie Wilbera, chociaż zasięg ma imponujący. Nie ma natomiast pewności, czy ewolucyjne podejście jest jedynym słusznym rozwiązaniem problematyki „wszystkiego”.

Zupełnie inaczej do problemu integralności podchodzi Jan Paweł II, który posługuje się tradycyjnym pojęciem ludzkiej natury, odnosząc ją do wielości kultur. Kultura zachodnia spotyka się z innymi kulturami, z którymi istnieje konieczność podjęcia dialogu, ponieważ w każdej kulturze przejawia się ludzka transcendencja, otwarcie na tajemnicę i pragnienie wiedzy (71). Kościół nie chce niszczyć różnych kultur, ale pragnie wykazać uwikłanie w grzech i wskazać drogę wyzwolenia. Ze zdań w punkcie 72 encykliki wynika, iż Kościół musi stanąć do konfrontacji z filozofiami Dalekiego Wschodu, głównie z filozofią indyjską. Należy więc wydobyć z tej potężnej tradycji elementy zgodne z wiarą chrześcijańską, kierując się także przekonaniem o uniwersalizmie ludzkiego ducha, zachowując osiągnięcia cywilizacji grecko-rzymskiej oraz specyfikę i oryginalność myśli hinduskiej. Rozważania swoje rozprzestrzenia Jan Paweł II na inne kraje tego regionu, Chiny, Japonię, oraz na kraje afrykańskie. Konkludując, Papież stwierdza, że z teologiczno-filozoficznej konfrontacji obie dziedziny wychodzą wzbogacone, jeśli chodzi o filozofię, to rozum – dzięki Słowu Bożemu, które jest punktem wyjścia i celem – „odkrywa nowe i nieoczekiwane horyzonty” (74). Przykładów takiego odkrywania horyzontów podaje Ojciec Święty bardzo wiele, zaczynając od Grzegorza z Nazjanzu poprzez Newmana, Maritaina czy E. Stein, aż do Sołowiowa czy Łosskiego. Koronnym przykładem odkrywania nowych horyzontów dzięki wierze jest życie i dzieło św. Edyty Stein, patronki Europy, która zdobyła ostateczny sens życia dzięki wierze. Perspektywa uczennicy Husserla jest zadziwiająco bliska rozwiązaniu papieskiemu. Wiara doprowadza ją do pełni poznania, którego rozum nigdy nie przyniesie.

Mądrość polega na uświadomieniu sobie skończoności rozumu. Jest to doświadczenie graniczne, bardziej bolesne niż jakiegokolwiek inne, ponieważ upokarza nasze przekonanie o nieograniczonych możliwościach *ratio*. Rozum musi jednak znać swoje miejsce. Nie wyrzekając się rozumu i wszelkich możliwych konsekwencji wynikających z prawdy racjonalnej, człowiek sięga w sferę umożliwiającą wyzwolenie



lenie się poczucia niezaspokojenia, bezsensu i rozpacz, jakie staje się udziałem wielu współczesnych.

„Religia rozumu” popelnia nie tylko grzech pychy, ale przede wszystkim grzech redukcjonizmu. Za przykład może posłużyć idea (podzielana zapewne częściowo nawet przez św. Tomasza), iż człowiek to *animal rationale*. Co w takim razie – można by zapytać – z osobami pozbawionymi rozumu, umysłowo upośledzonymi, chorymi? Czy są to jeszcze ludzie? Racjonalista powie, że nie. Spójrzmy jednak na problem z punktu widzenia duchowości. Duchowość człowieka to coś zupełnie innego niż jego racjonalność, z której jesteśmy tak dumni. Okazuje się, że w bardzo wielu przypadkach osób upośledzonych umysłowo lub nawet pozbawionych możliwości racjonalnego myślenia mamy do czynienia z dalszym rozwojem człowieczeństwa, mimo znacznego często ubytku sfery racjonalnej<sup>226</sup>. Jeżeli tak się dzieje, to dlaczego nadal człowieka definiujemy przez jego racjonalność, a jeśli nawet z niej rezygnujemy, to kierujemy się w stronę definicji redukcjonistyczno-deterministycznych (np. socjobiologia)? Wydaje się, że bez duchowości oraz takich pojęć jak pojęcie sensu i wolności nie sposób jest opisać rzeczywistości ludzkiej.

W kontekście podejścia integralnego należałoby zastanowić się nad najbliższą przyszłością filozofii. Wydaje się, że na naszych oczach dobiega końca pewna epoka, a zaczyna zupełnie odmienna. Być może jest to schyłek filozofii antymetafizycznej, fragmentarycznej i relatywistycznej. W przeciwieństwie do Marquarda można powiedzieć, że następuje rozstanie z filozofią „politeizmu”, jak to określa ów myśliciel. Trudno jest zrozumieć, dlaczego Marquard jako dogmat przyjmuje tezę o ludzkiej skończoności<sup>227</sup>. Nie jest to wcale takie pewne, ponieważ można przytoczyć wiele badań świadczących o fakcie, iż człowiek wcale nie jest istotą skończoną; tylko w powierzchownej, materialistycznej (dość prymitywny to materializm) i mechanicznej wizji przyjmuje się skończoność jako ostateczną rzeczywistość. Wręcz przeciwnie, powracamy do monoteizmu, który jest bardziej widoczny w myśleniu ludzi różnych religii. Rozumienie monoteizmu u Marquarda jest zupełnie błędne, a proponowane przez niego „wycofanie się Boga” ze świata następuje tylko w świadomości niektórych ludzi, którzy doprawdy nie są grupą reprezentatywną, odzwierciedlającą diagnozę Nietzschego. Marquard lansuje też dziwną formę „odczarowanego politeizmu”, mając na myśli rozmaite instytucje współczesnego świata, niejako nowe jego bożki: legislatura, egzekutywa, jurysdykcja<sup>228</sup>. W sytuacji prawnego przerostu oka-

<sup>226</sup> Osobiście znam pewnego wybitnego niegdyś naukowca – biblistę (ks. prof. dr. hab. Tomasza Hergesela), który w wyniku wylewu doznał paraliżu, a jego wybitne zdolności i wiedza uległy całkowitemu niemal zniszczeniu. Ogromnym, wręcz heroicznym wysiłkiem, podjął walkę o swoje człowieczeństwo, czym dał dowód, że rozumność i duchowość to dwie różne rzeczy. Por. też: R. Grzegorzycowa, *Co o fenomenie duchowości mówi język?*, [w:] A. Grzegorzyc, J. Sójka, R. Koschany (red.), *Fenomen duchowości*, Poznań 2006, s. 26–27.

<sup>227</sup> O. Marquard, *Rozstanie...*, dz. cyt., s. 123 nn.

<sup>228</sup> Tamże, s. 113.

zuje się, że prawo jest nie tylko nieskuteczne, ale również niejednokrotnie usprawiedliwia różnorodne niegodziwości „strukturalne”.

Dość skrupulatnie analizuje Papież znaczenie filozofii w różnych dziedzinach teologicznych, chcąc niejako dowartościować miłość mądrości i ukazać jej przydatność dla dziedzin, dla których Biblia i nauczanie Kościoła są kryterium najważniejszym. Krytykowany jest „biblicyzm” (podobnie jak fideizm), w którym pobrzmiewa efekt podejścia protestanckiego, zapominającego o Tradycji. Można powiedzieć, że teologia bez filozofii zaczyna słabnąć, filozofia natomiast popada w skrajny sceptycyzm lub w groźniejszą chyba jeszcze pychę. Omawiane są kolejne dyscypliny teologiczne, gdzie niezbędna jest filozofia. Jest to więc teologia fundamentalna, która czerpie z poszukiwań filozoficznych na terenie naturalnego poznania Boga, możliwości odróżnienia Bożego Objawienia od innych zjawisk itd.

W kontekście teologii fundamentalnej Papież widzi konieczność przestudiowania sytuacji, określanych za Jasperem jako „graniczne”, „w których człowiek stawia sobie zasadnicze pytania o sens życia, o cel, jaki pragnie mu nadać, i o to, co go czeka po śmierci” (67, przyp. 90). Następnie raz jeszcze omówiona jest teologia moralna. Wyprzedzając niektóre zarzuty ze strony teologów, Ojciec Święty zauważa, że należy sięgać nie tylko do filozofii, ale także do innych form ludzkiej wiedzy, mądrości i obyczajów, zaznacza jednak, że nie o każdorazowe i trochę bezmyślne asymilowanie każdej kultury, ale o obiektywną prawdę chodzi (69).

Jan Paweł II, mówiąc o teologii, dyskutuje równocześnie z korespondencyjną lub konwencjonalną teorią prawdy, która to koncepcja zamyka filozofię w kręgu jakichś wąskich znaczeń uważanych za lokalne i stwierdza, różnie uzasadnianą, niemożliwość wyjścia z tak zakłętą kręgu. Teologia nie może odrzucać tradycji, musi też zwrócić się ku rzeczywistości; tym tropem idzie niemal cała nauka i wychodzi na tym bardzo dobrze, oczywiście z wyjątkiem sytuacji, kiedy redukcjonizm metodologiczny staje się redukcjonizmem metafizycznym.

Papież walczy z antyfilozoficznym nastawieniem pośród teologów różnych dziedzin. Jako przykład podaje między innymi powoływanie się przez teologów na wyniki badań nauk szczegółowych, na przykład przyrodniczych (69). Wykazuje, że owszem, można dokonywać tego typu zabiegów, jednak niezbędne jest tutaj pośrednictwo filozofii, *krytycznej i zdolnej wnieść się na odpowiedni poziom ogólności* (69). Tak właśnie czyni we wspomnianej wcześniej książce abp Józef Życiński.

Filozofia staje się potężnym narzędziem, aby odkrywać prawdę ponad granicami kultur, ponad podziałami na różne dyscypliny specjalistyczne. W tym zadaniu nie zastąpi jej ani religia, ani nauka, ani wymiana handlowa czy Internet. Prawdziwie rzetelne porozumienie, a następnie odkrycie i spotkanie, może nastąpić przede wszystkim na polu filozofii, na płaszczyźnie wspólnych wartości, miłości społecznej, maksymalnie bezstronnego zrozumienia adwersarza. Filozofia wyposaża ludzi w pozatechniczne instrumentarium spotkania. Można więc spokojnie pokładać nadzieję w filozofii ro-

zumianej przede wszystkim jako miłość mądrości, a więc w konkretnej postawie i duchowości pielgrzymującego miłośnika mądrości (nie wiedzy!), człowieka prawego, miłującego ludzi i dążącego do doskonałości, którą dawniej nazywano świętością. Czy to jest możliwe?

Jeśli pierwsza encyklika (*Redemptor hominis*) mówiła o miłości, bez której człowiek żyć nie może, to encyklika filozoficzna mówi o prawdzie, która jest dla człowieka niezbędna. Tylko prawda o wymiarze absolutnym jest w stanie człowieka zaspokoić. Człowiek ma wpisana w swe serce nieskończoność. Została ona wpisana również w rzeczywistość świata fizycznego. Nieskończoność ta jest pieczęcią Boga Stwórcy, który wszędzie pozostawia swoje ślady. Zredukowany obraz świata, do jakiego dochodzi nauka, świadczy o podejściu, które jest fragmentaryczne. Duch nauki tak bardzo zaciążył nad życiem wielu milionów ludzi, że w egzystencji „szarego człowieka” doszło do fragmentacji. Zakładają oni sobie klapki na oczy i poruszają się w błędnym kole wyczerpującej pracokonsumpcji. Ich życie zostało wyzute z wartości. Kiedy wewnętrzna pustka pracy dla pracy, pustka aksjologiczna stanie się nie do wytrzymania, pozostaje jeszcze narkotyk. Współczesny świat przeszedł sam siebie w proponowaniu coraz to innych jego rodzajów. Co to jest narkotyk? Narkotyk jest to quasi-wartość. Na pewien czas skutkuje, przynosząc amnezję. Dalszym krokiem jest albo na poły samobójcza śmierć w stanie odurzenia, albo też zwrócenie się ku poszukiwaniu wartości realnych. Nauka stała się nową religią. Inaczej mówiąc, rozum stał się nową religią.

Oczywiście kwestia rozumu nie jest tak jednoznaczna, jakby się wydawało. Czym jest rozum? Po Kancie i racjonalizmie mamy całą gamę koncepcji rozumu. Na przykład W. Welsch tak definiuje rozum: „Rozum jest dla nas dzisiaj zdolnością łączenia i przechodzenia pomiędzy formami racjonalności”<sup>229</sup>. Trzeba przede wszystkim pamiętać, że rozum jest właściwością osoby, a więc podmiotu świadomego, doświadczającego teleologii. Nie istnieje rozum poza osobą, wobec czego nie można mówić o rozumie oderwanym od człowieka. Niestety, dziś nierzadko właśnie w takiej izolacji próbuje się ujmować fenomen rozumu, np. sprowadzając go do funkcji czysto instrumentalnych i zatracając przy tym zamiłowanie do poszukiwania prawdy (81). Unikanie owej instrumentalności wiedzie bezpośrednio do pielęgnowania postawy kontemplacyjnej oraz do uznania możliwości transcendencji. Wydaje się, że rozum musi uznać wielość form racjonalności, które można podzielić na te horyzontalne i wertykalne. Inaczej mówiąc, musi odzyskać nieredukcjonistyczny wymiar mądrościowy (81). Ów wymiar rozumiany jest jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia.

Zagadnienie mądrości jest bardzo trudne i rozległe. Trudno mówić o mądrości, jeśli jest się tylko jej miłośnikiem, trudno też uchylać się od prób językowego jej okieł-

<sup>229</sup> W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 405.

znywania. Do mądrości należy również, a może przede wszystkim, wiedza o niewiedzy. Jak pisze chociażby Welsch: „Nie ten jest mądry, kto wszystko wie lub zna całość. (...) Mądry jest raczej ten, kto nawet tam, gdzie nie ma już jednoznacznych reguł, potrafi powiedzieć i odnaleźć to, co słuszne”<sup>230</sup>. Papież mówi w takiej sytuacji o możliwości otwarcia się na przesłanie niesione przez Biblię. To Biblia może uświadomić nam przestrzeń niewiedzy, jak i to, co można nazwać paradoksem transcendencji. Z jednej strony bowiem Biblia uświadamia nam obecność transcendencji, ale z drugiej mówi wyraźnie o tym, że transcendencja nie jest uchwytna wprost, a nawet więcej: że w żaden sposób nie można wyczerpać nieskończoności transcendencji. Mówiąc więc o Bogu tak wiele, uświadamia nam naszą niewiedzę o Bogu. Człowiek uzmysławia sobie swoje własne granice z jednej strony, a z drugiej zdaje sobie sprawę ze sfery, którą można nazwać nieokreśloną, niedefiniowalną, niewyraźną. Inaczej mówiąc, człowiek nie jest określony wyłącznie w sferze horyzontalnej. Praktycznie byłoby to nawet niebezpieczne, nie można bowiem zagwarantować właściwej człowiekowi godności, jeśli za kryterium przyjmie się wyłącznie tę jedną sferę, najbardziej nawet zróżnicowaną, pluralistyczną. Godność człowieka nie płynie tylko z jego rozumności, ale może przede wszystkim z umiejętności odniesienia do transcendencji, która przekracza ludzki rozum<sup>231</sup>. Więcej, nie można w żaden sposób uzasadnić godności, praw, wolności, a nawet rozumności, jeśli *a priori* odrzuca się możliwość odniesienia do Boga, którego człowiek jest obrazem.

Podejście Maritainowskie, analizowane przez ks. W. Irka, ukazuje wyraźnie konieczność łączenia w wyjaśnianiu kwestii człowieka powiązań z kwestią Absolutu. Tutaj widać nieodzowność treści teologicznych. W konsekwencji filozofia, która nie ubóstwia elementu partykularności czy indywidualności, powinna poszukiwać tego, co uniwersalne (zwłaszcza w dobie globalizacji!), tego, co łączy, a nie tego, co dzieli. Dzisiaj jest to wręcz konieczność chwili, abymy odnaleźli silną łączność, którą raczej trudno osiągnąć w świecie zrelatywizowanym, a jeszcze trudniej w świecie, w którym króluje absolutystyczny nihilizm, gdzie wartościami, dla których gotowym jest się zginąć, są np. różnego rodzaju nacjonalizmy.

Teraz jednak, na początku nowego tysiąclecia, nauka coraz bardziej zdaje sobie sprawę z własnej ułomności. Coraz więcej uczonych wskazuje na ograniczoność paradygmatu naukowego. Paradygmat ten to określona filozofia, często filozofia materialistyczna, nierzadko w mechanistycznym wydaniu. Należy jasno powiedzieć, iż wszelka filozofia, która zamyka się w swoim systemie, która obwieszcza własną nieomyślność i doskonałość, jest ideologią. Ideologia taka jest być może interesująca z punktu widzenia historycznego, ale jednak jako propozycja do realizacji staje się niebezpieczna. Wiek XX był świadkiem podejmowania obłąkańczych prób wcielenia filozoficznych ideologii w czyn. Ideologia jest myślą z kłapkami na oczach. Ograniczoność para-

---

<sup>230</sup> Tamże, s. 451.

<sup>231</sup> W. Irek, *Spoleczność...*, dz. cyt., s. 91.

dygmatu naukowego wynika z redukcjonistycznych założeń przyjętych od początku. Przede wszystkim nauka zapomniała, że wszędzie, gdzie się zwrócimy, mamy do czynienia z tajemnicą. Tajemnica ta jest tajemnicą nieskończoną. Nauka, zżymając się i sarkając, musi uznać swoją jednostronność. Dzieje się to na szczęście coraz częściej<sup>232</sup>. Spór wiary i nauki został przewyciężony, jednak w świadomości wielu ludzi rozum i wiara pozostają w sprzeczności. Rozum ma być racjonalny, wiara nie – w związku z czym uważana jest za coś gorszego.

Na początku tych rozważań wspomniałem o kwestii wąsko rozumianej racjonalności, którą opacznie przeciwstawiono wierze. Nie wydaje się, aby skrajności, zarówno w wydaniu racjonalizmu, jak i fideizmu, były słuszne.

Cywilizacja nasza, może także na skutek ataków na religię ze strony nauki (biologii, psychologii, socjologii i innych, nauczyła się żyć w „wolności i tolerancji”, których i tak nie ma. Kultura ta zachowuje się w myśl hasła „żyjmy tak, jakby Boga nie było”. Wydaje się, że nie jest to stan normalny, lecz swoista schizofrenia. Nie bez winy w tej sytuacji jest filozofia. Ona również uległa „chorobie” naukowości, odrzucając metafizykę. Czy racjonalnym jest usiłowanie wytłumaczenia wszystkiego w sposób naukowy<sup>233</sup>? Czy irracjonalnym podejściem jest przyjmowanie przez wiarę pewnych prawd przekraczających możliwości poznawcze rozumu? Zgodnie z metodologiczną wskazówką Papieża należy próbować odnaleźć zatraconą jedność między rozumem a wiarą. Można odnieść wrażenie, że w dzisiejszym świecie pojęcie wiary zostało zubożone, a pojęcie rozumu wypaczone. Rozum pojmowany jest dość wąsko, często rozumność utożsamia się z naukowością. Nauka jednak ujmuje tylko część ludzkiego doświadczenia. Wiarę natomiast pojmuje się jako coś irracjonalnego, ewentualnie sprowadza się ją do określonego przekonania intelektualnego, że jest „coś więcej”, jakaś bliżej nieokreślona rzeczywistość, którą nazywa się „Bogiem”.

Człowiek jednak poszukuje pełni. W ludzkim sercu zostało zapisane poszukiwanie Boga. Poszukiwanie Boga jest poszukiwaniem Mądrości. Otóż Ewangelia jest Dobrą Nowiną o Mądrości, którą jest Jezus. Mądrość ta nie tylko przyszła do ludzi przed wiekami, ale przychodzi dzisiaj, tu i teraz, w Duchu Świętym. Wydarzenie to powinno zupełnie odmienić sytuację człowieka miłującego mądrość.

Objawienie Mądrości Bożej stawia przed filozofem nową drogę poznania przez wiarę, a więc przez Objawienie, które przekracza możliwości poznawcze rozumu, rzuca na doświadczenie ludzkie zupełnie nowe światło. Objawienie to może być albo prawdziwe, albo zupełnie fałszywe. Jednak Bóg nie może zwodzić człowieka, tak jak

---

<sup>232</sup> J. Delumeau (red.), *Uczony i wiara. Wyznania ludzi nauki*, Warszawa 1998.

<sup>233</sup> S. Weinberg, *Sen o teorii ostatecznej*, dz. cyt., s. 304–329. Weinberg oskarża myślenie religijne o „chciejstwo”, czyli podejście życzeniowe. Chcemy, aby Bóg był prawdą, dlatego wierzymy. Czy jednak nie jest tak, że każde ludzkie myślenie jest w jakiś sposób skażone „chciejstwem”? Mówienie tego typu rzeczy o religii świadczy o bardzo powierzchownej jej znajomości. Biblia mówi wyraźnie o tym, że Bóg i świat „pozagrobowy” zupełnie przekraczają wszelkie wyobrażenia i życzenia ludzi, zarówno te dobre, jak i złe.

człowiek człowieka. Bóg, jeśli jest Bogiem, nie zwodzi nikogo. Poznanie ludzkie powinno zostać niejako dopełnione rzeczywistością ponadnaturalną. Rzeczywistość ta, której istnienie można odkryć za pomocą rozumu przyrodzonego, zesłała jak najniżej, aby człowiek otrzymał szansę na rozwój swego człowieczeństwa. Człowiek, jako osoba, powinien być rozważany w perspektywie chrystologicznej<sup>234</sup>. Chrystus, przychodząc od Ojca, w Duchu Świętym przemienia całego człowieka, także jego rozum, uzdalniając go do lepszego, bardziej przenikliwego i bezstronnego badania filozoficznego. Duch Święty obdarza człowieka siedmioma darami, dając mu intelektualne światło rozpoznawania i zgłębiania prawdy (44). Problem polega między innymi na tym, że człowiek, odrzucając Boga, sam chce zająć najwyższe miejsce i sam się ogłasza swym własnym Bogiem; prawidłowość ta powtarza się niemal z matematyczną precyzją<sup>235</sup>. Człowiekowi trudno jest uwierzyć, że jest Ktoś, kto pragnie pomagać, nie oczekując niczego w zamian, i daje wewnętrzne światło, nie zniewalając i nie czyniąc nikogo swoim niewolnikiem.

Encyklika *Fides et ratio* nie jest zestawem dyrektyw, zaleceń i wskazówek, jak należy filozofować. Jan Paweł II ubolewa nad faktem, że filozofię sprowadzono do roli nieco podrzędnej nauki, która nie ma znaczenia na uniwersytetach, co widać chociażby po sposobie finansowania określonych badań. Nauka natomiast nie tylko nie przynosi odpowiedzi, ale nawet nie jest w stanie zadać pytań zasadniczych, o sens życia, o Boga itp. Obowiązujący paradygmat nauki (przynajmniej tej „oficjalnej”) przynosi nam obraz świata pozbawiony głębszego sensu, „odmetafizyczniony”, pusty i bezosobowy. Paradygmat nauki (także filozofii) doprowadza do tego, co Papież określa mianem *fragmentacji wiedzy* (81). Nie umiemy powiązać łączących się z sobą nici, a więc nie umiemy odnaleźć jakiegoś głębszego sensu w całym świecie i człowieku. Nic dziwnego, że w sytuacji tej dochodzimy do wniosku o względności wszystkiego a udzielenie sobie odpowiedzi na pytania egzystencjalne odkładamy na czasy odległej przyszłości. Fragmentaryczność wiedzy, połączona z jej przytłaczającą ilością, prowadzi do fragmentaryczności życia, redukującego sens, jeśli można tak powiedzieć. Redukcja sensu oznacza sceptycyzm i dekadentyzm połączone z hedonizmem, który jest próbą „ugaszenia” religijnych tęsknot. Wszystko jest niepewne, najlepiej więc „jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy”. Człowiek żyjący w świecie ilościowo-fragmentarycznym jest człowiekiem absurdu, człowiekiem Kafki i Becketta. Dalej jest już tylko anarchia i terrorizm. Dlaczego mamy być humanitarni, jeśli nie ma żadnych kryteriów, a kryterium wyższej Transcendencji odrzucane jest *a priori*? Kryteria przyjęte jako obowiązujące standardy demokratyczne to tylko pobożne życzenia optymistów albo demagogów, którzy układają prawo w zależności od własnych po-

---

<sup>234</sup>A. Wójtowicz, *Osoba i transcendencja. Karola Wojtyły antropologia wiary i Kościoła*, Wrocław 1993, s. 129–136.

<sup>235</sup>S. Yaki, *Zbawca nauki*, tłum. D. Ściepuro, Poznań 1994, s. 165 nn.

trzeb. Kryteria „humanistyczne” wcale nie stały się uniwersalne, mimo tego że demokracja nieustannie powtarza, iż ludzie są równi. Europa, odrzucając Boga w imię tego, co uznano za rozumne, dokonała niewątpliwie wielkiej ekspansji naukowej, technicznej i gospodarczej, jednak pęd ten stał się ślepą ulicą bezideowej, naskórkowej, hedonistycznej i prymitywnej swawoli prowadzącej do zatracenia.

Można zaryzykować hipotezę, że nie istnieje humanizm bez Boga, bez zdrowo pojętej religii. Humanizm taki prędzej czy później ulegnie wypaczeniu. Podobnie filozofia, jeśli utraci swój wymiar mądrościowy, którego domaga się dzisiejsza sytuacja kryzysu najwyższych wartości, zamiera i staje się zestawem komentarzy. Wymiar mądrościowy jest wymiarem prawdy. Silnie podkreślany w jej poszukiwaniu obiektywizm stał się jednym z fundamentów poznania naukowego, które – jak można sądzić – zredukowało go do obiektywizmu rzeczy, szczególnie rzeczy ukształtowanych adekwatnie do myśli. Klasyczna definicja prawdy została w pragmatycznym technicyzmie wypaczona. Dotyczy to nie tylko rozumu, ale może przede wszystkim woli, będącej z kolei na usługach wartości, takich jak: komfort, przydatność, niezależność od środowiska itd. Nie jest to myśl usiłująca poznać rzeczywistość taką, jaka jest (kwestionuje się możliwość poznania rzeczywistości obiektywnej), ale taką, jaką można wykorzystać „dla dobra człowieka”. Owo dobro rozumiane jest bardzo pragmatycznie, jako dobro tych, którzy posiadają odpowiednie środki finansowe, pozwalające na eksploatację świata materialnego aż do momentu samozniszczenia.

Podejście absolutystyczne jest głęboko zakorzenione w naszej naturze. Współczesny absolutyzm jest absolutyzmem dopasowywania rzeczywistości do własnych marzeń, powtarzających archetyp wieży Babel. Pomijając w tej chwili dyskusje dotyczące zagadnienia prawdy, można zauważyć, że klasyczna definicja prawdy wskazuje na jej wymiar kontemplacyjny. To nie człowiek tworzy prawdę. On ją odkrywa i kontempluje, nie usiłując osiągnąć z tego powodu wymiernych korzyści. Największą korzyścią jest radość kontemplacji i zachwyt nad wielkością i pięknem prawdy. Człowiek, który dostosowuje rzeczywistość do własnych wyobrażeń może się przede wszystkim zachwycać samym sobą. Człowiek usiłujący wyrębać swoją prawdę w tunelu rzeczywistości głęboko się zawiedzie. Zawód ten zrodzi w nim frustrację. Tylko człowiek sfrustrowany będzie usiłował wymodelować świat. Powstaje błędne koło. Przekształcanie świata i tworzenie świata sztucznego kosztuje ogromne nakłady energii i ekonomizuje rzeczywistość, która staje się przeliczalna na pieniądze. Podstawowym interesem jest zysk, za którym stoi nierozumna chciwość i pycha. Są to wady z zakresu zafałszowanej duchowości. Świat taki jest błędnym kołem produkcji i konsumpcji, możliwej oczywiście tylko dla nielicznych uprzywilejowanych, którzy „mieli szczęście”.

Owoce redukcjonistycznego paradygmatu jest także uwiad dociekań metafizycznych. Człowiek jest jednak *homo metaphysicus*, istotą metafizyczną. Nie może żyć bez wartości, prawdy, dobra, piękna oraz bez perspektywy rzeczywistości absolutnej. Stan taki opisał już Platon, który mówił o tym, iż człowiek szuka samego piękna czy

dobra. Przede wszystkim jest to poszukiwanie absolutnego dobra, ujawniającego się pod płaszczem pragnienia sensu, szczęścia, a nawet dobrobytu. Jak w ogóle jest możliwe tego rodzaju pragnienie? Czy jest to pragnienie czysto marzycielskie? Dlaczego w takim razie doświadczają go miliony ludzi? Metafizyka zbiega się tutaj wyraźnie z religią, która potwierdza owo „metafizyczne pragnienie” (Levinas). Współczesna filozofia stała się w dużej mierze fenomenalistyczna, zjawiskowa i przyczynkarska. Zatraciła wymiar metafizyczny, który zakwestionowali lub pominęli najwięksi myśliciele wieku XX. Nic dziwnego, że pod koniec tego wieku, podobnie jak w wieku XIX, pojawiły się próby stworzenia jakiejś nowej metafizyki. Jedną z nich jest propozycja E. Levinasa<sup>236</sup>. Usiłowania takie dowodzą nieuchronności metafizyki. Ojciec Święty mówi o wielkim wezwaniu, jakie stoi przed nami dzisiaj – wezwaniu do przejścia „od fenomenu do fundamentu”. Poszukujemy fundamentu, który stanowiłby podstawę wszelkiego sensu i wszelkiego bytu. Jan Paweł II stwierdza, że filozofia nie może zatrzymać się tylko na doświadczeniu, musi wychodzić poza jego granice. Powszechny dziś brak ufności wobec metafizyki jest nieuzasadniony i wynika z wąsko pojmowanego racjonalizmu. Odrzucenie metafizyki oznaczało jednocześnie odrzucenie teologii, która z nią współpracuje.

Trzeba przyznać, że Ojciec Święty stawia filozofii bardzo wysokie wymagania: powinna wypracować sobie „jednolitą i organiczną koncepcję poznania”, co ma być jednym z jej zadań w nowym tysiącleciu. Oczywiście zadanie to nie będzie łatwe. Oczekujemy nowej syntezy, która połączy rzeczy „stare i nowe”, tradycję z współczesnością. Czy jest w stanie dokonać tego jeden człowiek? I czy w związku z tym filozofia nie powinna być uprawiana w zespołach miłośników mądrości? Niestety, filozofowie nie zawsze są intelektualnie uczciwi, niektórzy bronią się przed pouczeniami ze strony Kościoła, ogłaszając własną samowystarczalność. Wydaje się, że mamy tu do czynienia nie tylko z duchem myślenia oświeceniowego, ale z przekonaniem, że Kościół chce odebrać wolność filozofowania.

Wymiar mądrościowy filozofii to w dużej mierze wymiar aksjologiczny. Aksjologia leży u podstaw każdego badania, także naukowego. Niektórzy filozofowie tracą z oczu ten wymiar, kierując się jakąś aksjologią nieświadomie. Niekiedy jest to aksjologia negatywna. Filozofowie po prostu nie potrafią stanąć ponad specjalistycznymi sporami, a nawet ponad swoimi osobistymi upodobaniami. Zbyt wielu przestało miłować mądrość i prawdę, zbyt wielu zrezygnowało pochopnie z tradycji filozofii europejskiej, która sięgnęła wyżyn uniwersalności. Filozofowie po prostu zwątpili we własną kulturę. Niektórzy twierdzą, że kiedy oglądamy się w naszą przeszłość filozoficzną, to uprawiamy historię filozofii, a nie samą filozofię. Sięgając po nowe, trzeba umieć patrzeć za siebie, nie zapominając, iż geniusz ludzki, wsparty niejednokrotnie mocą Ducha Świętego, wypracował przed nami wielkie dobra. Nie można szafować argumentami aktualizmu. Aktualność oznacza często tymczasowość. Tymcza-

---

<sup>236</sup> E. Levinas, *Całość...*, dz. cyt., szczeg. rozdz. I: *Metafizyka i transcendencja*, s. 18–44.



sowe mogą być hipotezy, jakie się stawia, a nie sama prawda. Tymczasowa może być powierzchowność i błyskotliwość. Filozofia z prawdziwego zdarzenia musi poszukiwać tego, co nieprzemijające i niezależne od przejściowych mód. Filozofia o wymiarze mądrościowym nie dba o to, czy jest modna. Możliwe, że po części potrzebą czasu jest antropocentryzm filozoficzny.

Zwątpienie w rozum, którego świadkami dzisiaj jesteśmy, jest równocześnie zwątpieniem w możliwości dokonania syntezy. Filozofia najpierw zamyka sobie drzwi na wymiar mądrościowy i metafizyczny, a później twierdzi, że wyjścia nie ma. Do kariery akademickiej nie jest to potrzebne. Wystarczą prace przyczynkarskie. Ponadto, bojąc się posądzenia o sympatyzowanie z religią, wielu filozofów nie chce mówić wprost o Bogu i o faktycznie centralnych pytaniach filozoficznych. Zagubili oni bezinteresowność i bezstronność w poszukiwaniu prawdy. Bezstronność natomiast to przede wszystkim zdolność otwarcia się na te sfery ducha, które zostały – całkowicie niesłusznie – zepchnięte w dziedzinę uczuć. Ta otwartość okazuje się być najtrudniejsza. Filozofia specjalizuje zamiast generalizować. Na świecie mamy wystarczająco dużo specjalistów. Papież zdaje się mówić, że to przyznawanie się do porażki – bardziej lub mniej świadome – jest błędne. Przed nami droga nadziei.

Oczywiście dotarcie do pełni prawdy filozoficznej oznaczałoby jej kres. W sensie filozoficznym do pełni takiej nie dotarliśmy. Filozofia jest tylko drogą, o czym niektórzy twórcy propozycji filozoficznych syntez zdają się zapominać<sup>237</sup>. Teologia jest być może środkiem lokomocji. Religia jest faktem objawiającego się Boga. Wszystkie zmierzają ku Niemu. Filozofia jest miłością mądrości przez małe „m”; teologia jest przybliżaniem Mądrości przez duże „M”. Obie dopiero prowadzić mogą do pełni, jaką jest religia. Filozofia pracuje za pomocą „małego rozumu”, religia przynosi objawienie Wielkiego Umysłu. Małostkowy filozof nie jest w stanie tego dostrzec.

Encyklika *Fides et ratio* jest dokumentem nowoczesnym, ale nie nowinkarskim, wskazuje kierunki badań i pozostawia wolność oraz autonomię filozofii, oczywiście w słusznych granicach. Zalecenia i wytyczne dokumentu są klarowne i świadczą o szerokości horyzontów Kościoła, co dowodzi faktu, iż ten nie jest konserwatywny. Dokument papieski posiada wielki rozmach filozoficzny i stanowi także pewien pro-

---

<sup>237</sup> Tak właśnie, jak można sądzić, postępuje Ken Wilber, który jest myślicielem niewątpliwie twórczym i oryginalnym, a ponadto nieco wschodnim. Jego *Krótką historią wszystkiego* to dzieło ciekawe, ale dyskusyjne, chociażby ze względu na koncepcję wyższości tego, co ponadpersonalne nad personalnym. Zob. Ken Wilber, *Krótką historią wszystkiego*, dz. cyt., szczeg. rozdz. 13 – *Sfery nadświadomości*, s. 254 nn. Stany mistyczne np. traktowane są przez Wilbera jako ponadpersonalne, z punktu widzenia chrześcijaństwa należy jednak zwrócić uwagę, iż rzeczywistość mistyczna nie jest zaniknięciem świadomości, ale niejednokrotnie jej wzmoczeniem, dlatego jest to w dalszym ciągu stan osoby.

gram – propozycję dla tych, którzy chcą sięgnąć do wymiaru mądrościowego filozofii. Nie możemy być skazani wyłącznie na pluralistyczną wolność. Czy współcześni myśliciele, nie tylko katolicy, potrafią podjąć to wyzwanie?

Nie jest ono bynajmniej zadaniem prostym. Być może religia musi również stanąć na wysokości zadania wobec współczesnego świata. Nie wystarczy wielkie dzieło Jana Pawła II. Wydaje się, że asymilacja zawartych w całej spuściznie Papieża treści jest niewielka, nawet w samym Kościele, nie mówiąc już o tych, którzy do niego nie chcą należeć. Potrzebna jest postawa ogromnej pokory, kontemplacji miłości prawdy. Filozof nie może być postacią wyłącznie akademicką, figurantem wiedzy. Musi być autentycznie zaangażowany w to, co robi, dzięki temu nie stanie się zwykłym intelektualnym żonglerem, jak Richard Rorty i inni jego pokroju „postfilozofowie”.

Kończąc, wypada dopowiedzieć, że encyklika powinna stać się dziełem inspirującym filozofów i teologów. Dodaje ona nie tylko wiary w rozum, ale mówi o jego płodnym związku z wiarą. Jeden z filozofów średniowiecznych (św. Bonawentura), który podkreślał udział czynników nadprzyrodzonych w poznaniu, uważał wiarę za przewodnika rozumu, a miłość za przestrzeń jednoczącą wiarę i rozum. Czy jest przypadkiem, że zacząłem od parafrazy zdania Jana Pawła II z Jego pierwszej encykliki? Okazuje się, że po wielokrotnych zbłądzeniach, skrajnościach fideizmu, a następnie racjonalizmu, musimy – z powodu historycznego momentu, w jakim się znaleźliśmy na początku trzeciego tysiąclecia – poszukać syntezy w miłości, która ogarnia wszystko. Dlaczegoż to Chrystus nie może być, jako objawienie Mądrości Bożej, księciem filozofów? Czy może być piękniejsze i prawdziwsze przesłanie?



## 8. Zakończenie

Wielokrotnie powtarzaliśmy, że encyklika analizuje współczesne zwątpienie w rozum, przynoszące poważny kryzys w filozofii (i nie tylko w niej). Papież zachęca do wiary w rozum, do przekonania, że rozum jest w stanie poznać prawdę i tą prawdą żyć. Jako drugie skrzydło bycia ludzkiego stawia Jan Paweł II wiarę. Wiara jest aktem jak najbardziej rozumnym. W tym kontekście można pokusić się o hipotezę, że kryzys wiary, odejście od wiary religijnej, spowodowały kryzys prawdy, kryzys wiary w prawdę, a w związku z tym kryzys w możliwości poznawcze i twórcze ludzkiego rozumu. Oba kryzysy wpłynęły na kryzys człowieczeństwa w XX wieku, brak wiary w człowieka, jego degradację, nieposzanowanie dla jego praw, poniżenie i ludobójstwo, w porównaniu z którymi wyczyny władców starożytnych są niewinną zabawą. Niewiara w Boga i niewiara w rozum idą z sobą w parze. Pozbawiony wiary człowiek może prowadzić tylko przyziemną egzystencję pracocholika i hedonisty – oto *homo consumens*, który nie widzi najmniejszego sensu w transcendencji człowieka jako osoby. Wylimitowanie maksymalizmu i pewnego absolutyzmu prowadzi do błędnego koła egzystencji poronionej w swym najgłębszym sensie, porzuconej przez byt – można by powiedzieć, egzystencji fenomenalistycznej, zjawiskowej, ograniczonej co najwyżej do tego, co nam jeszcze pozostało, a co wydaje się pewne – do zmysłów.

Wypada zastanowić się, czy zażegnanie kryzysu nie zacznie się aby od reformy w filozofii, która będzie poszukiwać syntezy, jedności wiary i rozumu, jedności człowieczeństwa, czyli integralnej wizji człowieka? Tu rysuje się wielce obiecujące zadanie dla filozofii.

Przypomnijmy: rozum i wiara są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Wiara szuka rozumienia, rozum poszukuje prawdy, która umożliwia mu jeszcze wiarę. Papież mówi wręcz o dramacie rozdziału rozumu i wiary, nauki i religii, dramacie, który obu stronom nie przyniósł korzyści. Dramat ten widoczny jest wyraźnie w sposobie uprawiania nauki, w charakterystycznym stylu, w którym ustala się, co jest naukowe (czytaj prawdziwe), a co nie (czytaj fałszywe). Jest to zwyczajna ideologizacja nauki, która nie dąży do prawdy, ale do potwierdzenia własnych założeń. Problemy i zagadnienia, które wyłamują się jej aktualnemu paradygmatowi są w najlepszym razie ignorowane, jeśli nie ośmieszane.

Rozum natomiast może zostać oczyszczony przez wiarę, w szczególności ze swojej pychy pewności i przekonania, że wszystko wie, albo że jest jedyną drogą do prawdy.

*Fides et ratio* ukazuje harmonijne współdziałanie rozumu i wiary. Jeśli wierzącemu zabraknie zaufania do racjonalnej refleksji, jego wiara może zatracić uniwersalizm, stając się zlepkiem subiektywnych uczuć i doznań. Jeśli rozum z założenia zamknie się na możliwość Objawienia, usunie z pola ludzkich zainteresowań te prawdy, które mają fundamentalny charakter dla naszego życia (48). Encyklika odrzuca zarówno fideizm i fundamentalizm, jak i pozytywizm, relatywizm oraz związany z nimi liberalizm. Człowiek wierzący jest człowiekiem myślącym, człowiekiem otwartym na współczesny świat, na naukę, na filozofię.

Zarysowuje się tutaj synteza, która jeszcze nie powstała, zwieńczająca się w mądrości. Jak daleko współczesnym do mądrości? Społeczności „postępowych” intelektualistów zdają się być kompletnie zagubione we mgle relatywistycznych gier, dochodząc do dowolnych interpretacji wartości podstawowych, zagubienia sensu samych tych gier, z wyjątkiem poszukiwania popularności, strojenia się w kostium mędrca czy władzy. Filozofia znajduje swój koniec w umysłach „wziętych” myślicieli, którzy prezentują często niewiele prócz osobistej próżności, pychy i popisu. Jako taka filozofia popada w kryzys przez jednostronność ujęć. Przyszła synteza wymaga mobilizacji wszystkich umysłów, jak największej pokory dopuszczającej nawet możliwość zakwestionowania własnych założeń. Jan Paweł II zachęca kilkakrotnie do tego, aby filozofowie wierzący poznawali nurty uznane za nieprawdziwe czy jednostronne. Filozofowie niewierzący mogą się również wiele nauczyć od myśli „konfesyjnej” – czy to zachodniej, czy wschodniej. W osobie Jana Pawła II praktyka działania na rzecz zbliżenia ludzi daleko wyprzedziła teorię, która widzi przeszkody nie do pokonania w dialogu międzykulturowym i międzycywilizacyjnym.

## Literatura

- [1] Baudrillard J., *Pakt jasności. O inteligencji Zła*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005.
- [2] Bierdiajew M., *Zarys metafizyki eschatologicznej*, tłum. W. i R. Paradowscy, Kęty 2004.
- [3] Biesaga T., SDB, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989.
- [4] Birnbacher D., *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, tłum. B. Andrzejewski, P. Jackowski, Warszawa 1999.
- [5] Bocheński J. M., *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Paryż 1987.
- [6] Bortkiewicz P., *Przed wszystkim etyka*, Poznań 2000.
- [7] Bosacki A., *Encyklopedia „Białych Płam”*, t. 7, Radom 2002.
- [8] Bożeński W., *Pęknięty witraż. Człowiek w pułapce globalizmu*, Gdańsk 2000.
- [9] Bremer J., SI, *Wittgenstein a religia*, Kraków 2000.
- [10] Butryn S., *Zarys filozofii Alberta Einsteina*, Warszawa 2006.
- [11] Buttiglione R., *Wiara rozumu i racje wiary*, tłum. J. Marecki SDS, [w:] Jan Paweł II, *Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń SDS, W. Chudy, Lublin 2003.
- [12] Chaitin G., *Granice matematyki*, [w:] „Świat Nauki”, nr 4 (176) 2006.
- [13] Chomsky N., *Hegemonia albo przetrwanie. Amerykańskie dążenie do globalnej demokracji*, tłum. W. Turopolski, Warszawa 2005.
- [14] Collins F. S., *Język Boga. Kod życia – nauka potwierdza wiarę*, tłum. M. Yamazaki, Warszawa 2008.
- [15] Davies P., *Bóg i nowa fizyka*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1996.
- [16] Dec I., bp (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999.
- [17] Delumeau J. (red.), *Uczony i wiara. Wyznania ludzi nauki*, tłum. D. Borkowska, J. Garewicz i R. Turczyn, Warszawa 1998.
- [18] Filek J., *Filozofia jako etyka*, Kraków 2001.
- [19] Finkielkraut A., *Zagubione człowieczeństwo. Esej o XX wieku*, tłum. M. Fabjanowski, Warszawa 1999.
- [20] Fromm E., *Rewolucja nadziei. Ku uczłowieczonej technologii*, tłum. H. Adamska, Poznań 2000.
- [21] Fromm E., *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1993.
- [22] Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004.
- [23] Gadamer H. G., *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989.
- [24] Galarowicz J., *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000.
- [25] Gawor L. (red.), *Filozofia wobec XXI wieku*, Lublin 2004.
- [26] Glucksmann A., *Dostojewski na Manhattanie. Książka o źródłach globalnego nihilizmu*, tłum. M. Schab, Warszawa 2003.
- [27] Goethe J. W., *Faust*, tłum. A. Pomorski, Warszawa 1999.
- [28] Grabowski M., *Krajobraz winy. Próba analizy fenomenologicznej*, Toruń 2001.

- [29] Griffiths B., *W poszukiwaniu najwyższej świadomości. Zachodnia nauka i wschodni mistycyzm ku wizji nowej rzeczywistości*, tłum. K. Chudziński, Bydgoszcz 1995.
- [30] Griffiths B., *Zaślabiny Wschodu z Zachodem*, tłum. G. Jasiński, Poznań 1996.
- [31] Grzegorzczak A., Sójka J., Koschany R. (red.), *Fenomen duchowości*, Poznań 2006.
- [32] Grzmot-Bilski G. J., *W poszukiwaniu syntezy. Między wiarą a rozumem*, Bydgoszcz 2004.
- [33] Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003.
- [34] Hardt M., Negri A., *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa 2005.
- [35] Hawking S., *Krótką historia czasu*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1990.
- [36] Hawking S., *Teoria wszyściego*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 2003.
- [37] Hazen R. M., Singer M., *Dlaczego czarne dziury nie są czarne? Nerozwiazane problemy współczesnej nauki*, tłum. zbior., Warszawa 2001.
- [38] Heidegger M., *Nietzsche*, t. 1, tłum. zbior., oprac. C. Wodziński, Warszawa 1998.
- [39] Heidegger M., *Przyczynki do filozofii. (Z wydarzenia)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996.
- [40] Hick J., *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Kraków 1994.
- [41] Hick J., *Drogi nauki do Boga. Kres naszych wszelkich poszukiwań*, tłum. J. Gilewicz, Poznań 2004.
- [42] Horkheimer M., *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. H. Walentowicz, Warszawa 2007.
- [43] Hostyński L., *Wartości w świecie konsumpcji*, Lublin 2006.
- [44] Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993.
- [45] Ingarden R., *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, Warszawa 1988.
- [46] Irek W., *Spoleczność w świetle rozumu i wiary*, Wrocław 2005.
- [47] Jacyna-Onyszkiewicz Z., *Metakosmologia*, Poznań 1999.
- [48] Jan Paweł II, *Fides et ratio*, pod red. T. Styczenia, W. Chudego, *Tekst i komentarze*, Lublin 2003.
- [49] Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999.
- [50] Judycki S., *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin 2004.
- [51] Kaku M., *Wizje, czyli jak nauka zmieni świat w XXI wieku*, tłum. K. Pesz, Warszawa 2000.
- [52] Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957.
- [53] Kapuściński R., *Ten Inny*, Kraków 2006.
- [54] Kiereś H., *Postmodernizm*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, A. Bronk (red.), Lublin, TN KUL 1995.
- [55] Koj L., *Gdzie ta nasza filozofia?*, [w:] „Znak”, R. LVII, nr 5 (2005) 600.
- [56] Kołakowski L., *Religia nie zginie*, [w:] „Dziennik. Europa”, 22–24.03.2008 r.
- [57] Krasicki J., Kijaczko S., *Od „śmierci Boga” do „śmierci człowieka”*. *Rodowody, konteksty, destrukcje we współczesnej myśli filozoficznej*, Opole 2001.
- [58] Leeuw van der G., *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997.
- [59] LeShan L., *Świat jasnowidzących*, tłum. B. Moderska, Poznań 1992.
- [60] Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- [61] Marcel G., *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 1986.
- [62] Marcel G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- [63] Marquard O., *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- [64] Martin R., *Głód Boga*, Kraków 1992.
- [65] Michalski K., *Plomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007.
- [66] Nowy Testament, Przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000, tłum. ks. R. Popowski SDB, Warszawa 2000.
- [67] Oliwa-Ciesielska M., *Piętno nieprzypisania. Studium o wyizolowaniu społecznym bezdomnych*, Poznań 2006.
- [68] Ostrowski M., *Kambryjska eksplozja życia: Biologiczny Big Bang*, [w:] <http://creationism.org/pl/artykuly/kambr.pdf> (stan na 2008 r.)

- [69] Peacocke A., *Drogi nauki do Boga*, tłum. Z. Gilewicz, Poznań 2004.
- [70] Perkowska H., *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa 2003.
- [71] Piecuch J., *Doświadczenie Boga. Propozycja Bernharda Weltego na tle sporu o pojęcie doświadczenia fenomenologicznego*, Opole 2004.
- [72] Possenti V., *Filozofia i wiara*, tłum. K. Kubis, Kraków 2004.
- [73] Possenti V., *Filozofia po nihilizmie*, tłum. J. Merecki, Lublin 2003.
- [74] Romanowska-Łakomy H., *Droga do człowieczeństwa*, Kraków 2001.
- [75] Romanowska-Łakomy H., *Fenomenologia ludzkiej świętości*, Warszawa 2003.
- [76] Romanowska-Łakomy H., *Miłość i wolność – istota człowieka*, Olsztyn 2005.
- [77] Rożdżeński R., *Pytanie o sens naszej egzystencji*, Kraków 1997.
- [78] Russel B., *Autobiografia*, tłum. E. Życieńska, Warszawa 1999.
- [79] Ryszkiewicz M., *La petite différence*, [w:] „Wiedza i Życie”, nr 11 (2006).
- [80] Saint-Sernin B., *Rozum w XX wieku*, tłum. M. L. Kalinowski, B. Banasiak, Gdańsk 2001.
- [81] Sartre J. P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998.
- [82] Scholte J. A., *Globalizacja*, tłum. K. Ślęczka, Sosnowiec 2006.
- [83] Sekuła J. (red.), *Idea etyczności globalnej*, Siedlce 1999.
- [84] Skórzyński P., *Na obraz i podobieństwo. Paradygmat materializmu*, Toruń 2002.
- [85] Sloterdijk P., *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wrocław 2008.
- [86] Smith A., *Schody do umysłu*, tłum. H. Barańska, Warszawa 1999.
- [87] Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej Dei Filius*, rozdz. IV: DS. 3017.
- [88] Socha P., *Teolog i psycholog: koncepcja rozwoju wiary Jamesa W. Fowlera*, [w:] P. Socha (red.), *Duchowy rozwój człowieka. Stądialne koncepcje rozwoju w ciągu życia*, Kraków 2000.
- [89] Špidlík T., *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000.
- [90] Strobel L., *Dochodzenie w sprawie Stwórcy*, tłum. J. Kajfosz, Katowice 2007.
- [91] Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 1994.
- [92] Styczeń T., *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?*, Lublin 2002.
- [93] Styczeń T., Chudy W. (red.), *Jan Paweł II. Fides et ratio. Tekst i komentarze*, Lublin 2003.
- [94] Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993.
- [95] Szram M., *Chrystus – mądrość Boża według Orygenesesa*, Lublin 1997.
- [96] Tarnowski K., *Ustyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005.
- [97] Tarnowski K., *Wiara i myślenie*, Kraków 1999.
- [98] Tempczyk M., *Teoria chaosu a filozofia*, Warszawa 1998.
- [99] Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- [100] Trefil J., *Na progu nieznanego. 101 pytań, na które nauka jeszcze nie zna odpowiedzi*, tłum. Z. Łoska, Warszawa 1998.
- [101] Visser F., *Ken Wilber. Pasja myślenia*, tłum. H. Smagacz, Warszawa 2003.
- [102] Wadowski J., *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*, Wrocław 1997.
- [103] Wadowski J., *Faust ponowoczesny – poznawczo-etyczne aspekty redukcjonizmu w nauce*, [w:] red. zbior., *Nauka – Etyka – Wiara 2005. Konferencja Chrześcijańskiego Forum Pracowników Nauki*, Wisła 29.04–3.05 2005.
- [104] Wadowski J., *Piękno jako droga do doświadczenia Boga*, [w:] „Quaestiones Selectae”, R. VII (2000).
- [105] Wadowski J., *Pytania egzystencjalne jako droga do wiary w świetle encykliki Fides et ratio*, [w:] *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 11 (2003) nr 1.
- [106] Wadowski J., *Rozum i wiara w kontekście encykliki Fides et ratio Jana Pawła II*, [w:] *Nauka – Etyka – Wiara 2007. NEW'07. Konferencja Chrześcijańskiego Forum Pracowników Nauki*, Rogów, 18–21 października 2007. Warszawa: Ruch Nowego Życia, 2007.



- [107] Wadowski J., *Wzlot człowieka ku Bogu na skrzydłach wiary i rozumu*, [w:] *Fides et ratio. Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, ks. I. Dec (red.), Wrocław 1999.
- [108] Wadowski J., *Związek filozofii i teologii wg Etienne Gilsona*, Wrocław 1990.
- [109] Weinberg S., *Sen o teorii ostatecznej*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1994.
- [110] Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998.
- [111] Wiczorek K., *Levinas a problem metafizyki*, Katowice 1992.
- [112] Wilber K., *Krótką historia wszystkiego*, tłum. H. Smagacz, Warszawa 1997.
- [113] Wilber K., *Małżeństwo rozumu z duszą. Integracja nauki z religią*, tłum. H. Smagacz, Warszawa 2008.
- [114] Wilson E. O., *Konsilencja. Jedność wiedzy*, tłum. J. Mikos, Poznań 2002.
- [115] Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- [116] Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- [117] Wojtyła K., kard., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959.
- [118] Wojtyła, K., kard., *Osoba i czyn*, Lublin 1994.
- [119] Workowski A., *Ucieczka z neurotycznego świata*, [w:] *Nasze neurotyczne czasy*, „Znak”, R. LVII, nr 6 (2005) 601.
- [120] Wójtowicz A., *Osoba i transcendencja. Karola Wojtyły antropologia wiary i Kościoła*, Wrocław 1993.
- [121] Yaki S., *Zbawca nauki*, tłum. D. Ściepuro, Poznań 1994.
- [122] Zarzycki S. T., SAC, *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, Lublin 1997.
- [123] *Ziemia na rozdrożu. 50 najbliższych lat zadecyduje o losach pokoleń*, [w:] „Świat Nauki”, numer specjalny, październik 2005, nr 10 (170).
- [124] Žižek S., *Dziś prawdziwych lajdaków już nie ma*, tłum. Ł. Sommer, [w:] „Gazeta Wyborcza”, nr 96.5103, 22–23 kwietnia 2006.
- [125] Zohar D., Marshall I., *Inteligencja duchowa. Najwyższa z inteligencji*, tłum. P. Turski, Poznań 2001.
- [126] Życiński J., abp, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002.
- [127] Życiński J., abp, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001.
- [128] Życiński J., abp, *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej*, Lublin 2000.

## **Encyclical *Fides et Ratio* and the contemporary world**

This book is based on the content of John Paul II's encyclical *Fides et Ratio*. But it is not just a commentary to this encyclical; it considers the vital problems of the contemporary world in the context of the Pope's thoughts. These problems are not necessarily the ones most often talked about – focusing on starvation, wars, pandemics, etc. More often – and perhaps foremost – these are the problems of a specific person, who often lives in fear, experiences the feeling of meaninglessness of life and its toil, suffers and loses his way in life. In this manner everybody is – in their own way – a philosopher, because nobody is able to avoid some questions, when faced with boundary situations.

First of all the author develops John Paul II's thought concerning existential questions. The book also deals with metaphysical ideas, as the Papal encyclical suggests a certain particular approach to philosophy. John Paul II does not mean that all should accept a certain philosophy, but rather wants a philosopher to think in a holistic way, to base his thinking on the fact of existence, and to have the same courage as the greatest philosophers had. To be sure, the encyclical promotes a definite concept of one truth, according to which any truth cannot contradict another truth. In this way, the Pope opposes contemporary relativism, leading to inescapable contradictions. At the same time, the Pope – as a philosopher – does not treat any philosophical approach as the only true one, but just gives general advice, in agreement with the spirit of Socrates' philosophy. The only philosophy which will ascertain itself will be the wisdom approach.

Some claimed that this encyclical proclaims exclusively so called “classical philosophy, namely the existential version of Thomism. But even though John Paul II presents Thomas Aquinas as a model of a philosopher, the author of this book claims that such an interpretation of the encyclical in the Thomistic spirit is not correct. Using the notion of entity, the Pope applies the thought of Aristotle, encouraging philosophers to seek synthetic approaches in the context of ultimate, cognitively-extreme arguments.

So the encyclical opposes the spirit of fragmentary philosophy, which is philosophy focusing on writing “footnotes” to science or philosophy as mere commentary to current events. The author thinks that the text written by John Paul II promotes a broad and meta-confessional philosophical program based on the spirit of St. Thomas' thoughts as applied in a model way by Edith Stein.

In the book we may find a broad analysis of existential questions together with a chart stratifying them. The purpose of this work was not creating a detailed commentary to the encyclical, but developing two basic threads: the problem of existential questions and the problem of relationships between faith and reason. Faith gives a chance and opportunity to save humankind. Neither reason alone, nor faith alone, is able to achieve it. The author is quite critical of the postmodern pragmatism and the form of contemporary civilization which seems to aim at exploiting man, the Earth, or even the universe in an unrestrained way. It may lead to the self-destruction of Western culture and civilization.

Philosophy must also be courageous with the courage of reason. The encyclical promotes strong faith in righteous reason, along with searching for truth, goodness and beauty. When the author of the book deals with the notion of reason, he purposefully relates it to the issues of faith. The encyclical very clearly addresses these topics, even though it specifically points to the wing of faith as the one leading a man to the highest contemplation of the truth. It criticizes both naturalism as the only accepted view and supernaturalism, which doubts the value of the body and other “horizontal” values. The Pope suggests a synthesis, which is not a purely confessional thought – and the latter is not Pope’s intention. For the author of the book, the encyclical is an appeal and a call to a renewal in philosophy, which should become a philosophy of being, and as such related to the whole reality.

The book ends with some thoughts about wisdom and about a philosopher as the one who loves wisdom, even Wisdom Incarnated.

The author wanted to develop some of the threads in the encyclical which relate to the needs of the contemporary spirit of our times. Societies in the time of deep changes look for philosophy which is not just a game or an analysis of terms, but one that may bring significant concepts of how the values worthy of a man may be applied in life.



BIBLIOTEKA GŁÓWNA

348706 L/1

„Wiara i rozum (Fides et ratio) są jak dwa skrzyśle ku kontemplacji prawdy” – tym zdaniem rozpoczynając komplementarność wiary i rozumu.

Zmierzanie do prawdy własnego istnienia zostało ujęte w tzw. pytaniach egzystencjalnych: *Skąd przyszedłem? Dokąd zmierzam? Co powinienem? Czego mogę się spodziewać?* Aby odpowiedzieć na te pytania, trzeba znać odpowiedź na pytanie fundamentalne: *Kim jestem?* Każdy człowiek i każde pokolenie musi dać własną, osobistą odpowiedź na te pytania, ponieważ życie każdego jest darem i zadaniem.

Praca J. Wadowskiego jest głosem w dyskusji dotyczącej rozumienia osoby ludzkiej. Znajdujemy w niej szeroką analizę pytań egzystencjalnych oraz opisy relacji, w jakich mogą czy powinny pozostać z sobą rozum i wiara. Sama wiara, jak i sam rozum, stanowią swoistego rodzaju zagrożenie dla osoby ludzkiej.

Wyrażam radość, że praca J. Wadowskiego ukazuje się w serii wydawanej przez Studium Nauk Humanistycznych Politechniki Wrocławskiej. Mam też głęboką nadzieję, że skłoni ona wielu do podjęcia „problemu”, jakim jest człowiek, a jeszcze bardziej do uświadomienia sobie tajemnicy własnego istnienia i jej najgłębszego przeżywania.

*Z Wprowadzenia ks. prof. dra hab. Jerzego Machnacza*



Wydawnictwa Politechniki Wrocławskiej  
są do nabycia w księgarni „Tech”  
plac Grunwaldzki 13, 50-377 Wrocław  
budynek D-1 PWr., tel. 71 320 29 35  
Prowadzimy sprzedaż wysyłkową  
zamawianie.ksiazek@pwr.wroc.pl

ISBN 978-83-7493-529-6