

wego zrozumienia „świata” w świetle danych wiary i zrozumienia postulatów działania zgodnie ze „znakami czasu”, a nie tylko zgodnie z utartymi przyzwyczajeniami.

5. Encyklika jest zasadniczo dokumentem wyrażającym nauczanie Kościoła i skierowana jest do ludzi Kościoła, jednakże od pewnego czasu utarł się zwyczaj, że tego rodzaju dokumenty adresowane są do wszystkich chrześcijan, do wszystkich wierzących, a także do „wszystkich ludzi dobrej woli”. *Fides et ratio* skierowana jest do wszystkich ludzi szczerze szukających prawdy i to na wszystkich polach — życia codziennego, nauki, filozofii i teologii, szukających prawdy na płaszczyźnie naturalnej i na płaszczyźnie wiary. Relacje między *fides* i *ratio* są ważne i znaczące przecież nie tylko dla katolików czy wierzących, ale po prostu dla wszystkich. Można by wyciągnąć pewną analogię — jak encykliki, których treścią były zagadnienia moralne i społeczne, papieże kierowali do wszystkich ludzi dobrej woli, zachęcając do dialogu i współpracy, tak ta encyklika, chociaż formalnie zaadresowana do biskupów Kościoła katolickiego, jest właściwie zaproszeniem wszystkich ludzi prawego rozumu do dialogu i poszukiwania prawdy. Bowiem jak wiara zakłada rozum i nie łączy się z jednym tylko stanowiskiem naukowym i filozoficznym, tak też i rozum nie łączy się z jedną postawą wobec filozofii i wobec wiary.

Andrzej Grzegorzczak

Encyklika w obronie sensu istnienia

(Refleksje filozofa analitycznego po przeczytaniu Encykliki *Fides et ratio*)

Encyklika skierowana jest zasadniczo do duszpasterzy Kościoła Katolickiego i inspirowana chrześcijańską duszpasterską troską. Z tej inspiracji zwrócenie bacznej uwagi na filozofię wynika z trafnej obserwacji życia intelektualnego naszych czasów. W intelektualizmie drugiej połowy 20. wieku istnieją bowiem tendencje, które niewątpliwie odsuwają myśl ludzką od sprawy zbawienia. Są to mianowicie tendencje podważające najbardziej generalne podstawy poznawcze ludzkiego działania, na których opiera się niemal wszelka sensowna myśl o głębszej treści życia, w tym również myśl religijna, dotycząca tego wszystkiego, co może się wiązać z religijną koncepcją zbawienia. Jest to sprawa „kryzysu sensu” życia we współczesnym świecie, która stanowi kanwę myśli Papieża w całej encyklice.

Ta wielka, iście „ojcowska” troska Papieża o każdego poszczególnego człowieka, w wymiarze jego życia wiecznego, sprawia w Encyklice największe wra-

zenie. Zgodnie z intencją encykliki ma się ona udzielić wszystkim katolickim biskupom, następcom apostołów, głównym duszpasterzom Kościoła.

Ale przecież encyklika w naszych czasach zostaje oczywiście rozreklamowana przez wydawnictwa, które chcą na niej zarobić, oraz przez media (również i kościelne), więc w praktyce zostaje skierowana do wszystkich, tym razem na pewno do katolickich ośrodków myśli twórczej. Stanowi przeto szeroki apel o wykorzystanie w tymże kierunku całego obecnego potencjału intelektualnego zarówno katolickich myślicieli, jak i potencjału tkwiącego we wszystkich ludziach dobrej woli. Stąd w myślenie na tematy zawarte w encyklice w praktyce ma prawo włączyć się każdy zainteresowany.

Włączając się samemu chciałbym zwrócić uwagę na pożytek w najszerzej pojętym religijnym czy światopoglądowym myśleniu chrześcijańskim tego, co najogólniej można nazwać dziś myśleniem analitycznym.

Jest to ten rodzaj myślenia, któremu obecna cywilizacja naukowa zawdzięcza cały swój rozwój. A co ważniejsza, jest to rodzaj myślenia, który wraz z rozwojem nauk rozpowszechnia się na świecie i ma szansę stać się wspólną bazą intelektualnych narzędzi globalnego porozumienia i myślenia na tematy ogólnoludzkie.

Pożytek z myślenia analitycznego, zwłaszcza z analizy psychologicznej, semantycznej i logicznej chciałbym zademonstrować na dwóch przykładach analitycznego ustosunkowania się do dwóch kwestii poruszonych w encyklice. Jeden przykład pozytywny, wspierający zawarty w encyklice bieg myśli i drugi przykład krytyczny.

Przeżycie sensu istnienia

Przykład pozytywny wiąże się z pojęciem sensu życia czy sensu istnienia. Ale dobrze będzie zacząć od charakterystyki tej najogólniejszej postawy poznawczej, która w naszym wieku bywa niestety podważana.

Najogólniejszą podstawę, na której opierają się chrześcijańskie przekonania światopoglądowe, stanowią pewne bardzo naturalne i, jak się zdaje, pierwotne (często w historii filozofii określane jako naiwnie realistyczne), przeświadczenia ogólnoludzkie, że:

- Rzeczywistość, którą postrzegamy, istnieje niezależnie od nas.
- Rzeczywistość tę jesteśmy w stanie poznawać.
- Poznajemy ją nie zawsze i nie od razu dostatecznie dobrze, ale poznanie nasze zawsze coś chwytą z rzeczywistości i z biegiem czasu chwytą zwykle coraz więcej.
- W niektórych sprawach możemy nawet posiadać przekonanie maksymalnie adekwatne do rzeczywistości.

Do uznania tego, iż coraz lepiej poznajemy pewne sprawy skłania postęp w wielu naukach, dzięki któremu powstają też nowe wynalazki znane powszechnie. Natomiast do uznania, że w pewnych sprawach uzyskujemy wiedzę ostateczną, nie

dającą się w istotny sposób udoskonalić, skłania niezmiennosc prawd elementarnych. Prawa arytmetyki np. można rozmaicie interpretować, ale to, że dla zwykłego dodawania liczb naturalnych prawdziwa jest zasada przemienności, czyli, że dla dwóch dowolnych liczb a , b :

$$a+b = b+a$$

jest to coś, co nie ulegnie zmianie. W zakresie wiedzy o realnym świecie też mogą się zmieniać ogólne teorie materii, ale nie zmieniają się szczegółowe prawa tego typu, jak np. że związek chemiczny H_2O przy zwykłym ciśnieniu w $100^{\circ}C$ zamienia się z cieczy w parę.

W powyższym sformułowaniu (w ramce) unikałem specjalnie pojęcia prawdy. Uważam bowiem, że we wstępnym opisie poznania pojęcie prawdy lepiej potraktować jako wtórne (definiowalne klasycznie). Trafiające się w literaturze zwroty: *poznanie prawdziwe* oraz *poznanie prawdy*, są pleonazmami. Poznanie, które nie byłoby prawdziwe, nie jest w ogóle żadnym poznaniem. Poznanie nieprawdziwe jest pojęciem sprzecznym, a wobec tego pojęcie *prawdziwe poznanie rzeczywistości* znaczy tyle samo, co po prostu *poznanie rzeczywistości*. Używanie pojęcia prawdy jest tu więc tylko pewnym retorycznym zabiegiem pozornego wzmocnienia wypowiedzi.

Pojęcie prawdy znajduje istotne zastosowanie w stosunku do ludzkich *przekonań* i *wypowiedzi* sformułowanych w języku. *Przekonanie prawdziwe* już nie jest pleonazmem, bo wypowiedź lub przekonanie może być fałszywe (przy ustalonym rozumieniu użytych terminów) i mimo to pozostaje przekonaniem. (Przekonanie, w tradycji filozofii realistycznej, nazywa się prawdziwym, gdy jest adekwatne do rzeczywistości). W większości przypadków każde przekonanie światopoglądowe można prościej wyrazić bez użycia słowa *prawda*. Prawda nie jest osobnym obiektem poznania, tylko jest cechą poznania.

Jest dość jasne, że podważenie wyróżnionych wyżej realistycznych przeświadczeń czyni bezpłodnymi wiele myśli filozoficznych, jak również wszelką myśl religijną oraz wszelkie przekonania o Boskim Objawieniu.

Czytając wypowiedzi różnych modnych intelektualistów naszego stulecia (związanych głównie z postmodernizmem) można mieć wrażenie, że podważają oni wyżej wymienione podstawowe przeświadczenia, które wydają się podstawowymi przeświadczeniami ogólnoludzkimi, że za tym intelektualści ci jakby usiłują wszelkie bardziej ogólne rozważanie o rzeczywistości uznać za pozbawione jakiegokolwiek poznawczej doniosłości. Przy takim nastawieniu oczywiście również rozważania religijne zostają uznane za bezwartościowe. Chcąc obronić dopuszczalność myśli religijnej Papież broni przede wszystkim przekonania o zwykłej skuteczności ludzkiego poznawczego wysiłku.

Ta obrona poznania jest oczywiście zarazem dowartościowaniem, ze strony Kościoła Katolickiego, racjonalizmu europejskiego. Papież staje po stronie tych, którzy wierzą w siłę poznawczą umysłu ludzkiego. Staje po stronie tego wysiłku,

który doprowadził do powstania nauki i racjonalistycznej filozofii, i zaleca teologom kontynuację racjonalistycznej postawy. W jakim stopniu racjonalizm lansowany przez Papieża jest zbliżony do racjonalizmu nauki, to może pozostać sprawą nierozstrzygniętą. Warto przypomnieć, że Tomasz z Akwinu, stawiany za wzór rzetelnego myśliciela, był jak na swój czas dobrze wyszkolony w logice i gdyby żył dzisiaj nie zaniedbałby również uzyskania pełnej biegłości, nie tylko w logice, ale w wielu innych naukach.

Obok ogólnej zachęty do racjonalizmu znajdujemy w encyklice ostrzeżenia przed możliwymi wypaczeniami tegoż oraz podkreślenie wagi niektórych tematów, a nawet szkice odpowiedzi na pewne filozoficzne kwestie. Tematy te powinny się stać przedmiotem dyskusji i bardziej merytorycznej refleksji.

Pierwszym tematem jest temat przeżycia sensu życia. Sprawa zauważona przez psychologów. Poruszana przez Frankla. Sformułowana najlepiej, jak dotąd, przez Obuchowskiego. Ponieważ ostatnio się nią zajmowałem w kontekście genezy przeżyć „światopoglądowych”, przeto przedstawię ją nieco bardziej systematycznie.

W najszerzej rozumianej dziedzinie światopoglądowej to, co dla gatunku *homo* wydaje się podstawowe i mogło istnieć jeszcze przed ukształtowaniem się artykułowanej mowy, może być nazwane przeżyciem sensu istnienia albo poczućciem sensu życia.

Można podać następującą najogólniejszą charakterystykę tego rodzaju przeżyć:

Przeżycie sensu istnienia (sensu życia) jest to taki składnik psychiki, który:

1. Jest składnikiem poznawczym. (Łączy się z percepcją rzeczywistości i z wizją przewidującą pożądane stany przyszłe).

2. Integruje całość psychiki (organizuje pewną jednolitość zachowania jednostki), zapobiega rozbiciu zachowania na reakcje niespójne, a w szczególności:

3. Utrwala u dorosłego człowieka decyzję pozostawania w stałym wysiłku działania, (lub znoszenia określonej sytuacji), które przekracza instynktowne zaspokajanie najniezbędniejszych podstawowych potrzeb.

Jest to przeżycie nastawienia wewnętrznego uruchamiającego aktywny stosunek do życia, aktywne działanie lub aktywne uczestnictwo (poddanie się jakiemuś procesowi, wewnętrżnie aktywne w sensie wyszukiwania terenu dla własnego działania).

Takie przeżycie poznawczo-wolitywne może nie zostać zwerbalizowane i może uzewnętrzniać się w samym tylko działaniu. Dziś u ludzi dorosłych przeżycie takie uzewnętrznia się często w sposób zwerbalizowany np. w komunikatach typu: *Warto żyć. Warto to robić, bo... Trzeba wytrwać. Trzeba zdobyć stanowisko.*

Jest sens wziąć w tym udział. Będziemy to robić. Trzeba wszystko zrobić, żeby przetrwać ten zły czas itp.

Owa integracja psychiczna może dokonać się na rozmaitych „poziomach” osobowości, czyli w różnym stopniu może ona przekraczać inne potrzeby. Wydaje się tu do zastosowania klasyfikacja poziomów zaproponowana przez L. Kohlberga. Mówi ona, z grubsza to, że istnieją najpierw ludzie mocno zintegrowani do działania dla własnej przyjemności lub zysku. Następnie tacy, dla których zbiorowy interes: rodzinny, zawodowy czy narodowy, stanowi dostateczną inspirację czasem nawet do rezygnacji z interesu własnego. W końcu są też tacy, których pociągają pewne abstrakcyjne zasady i idee, jakby przewyższające zwykłą grupową solidarność: szacunek dla każdego człowieka, widzenie w każdym człowieku, a może nawet w każdym bycie czegoś w jakimś sensie nadzwyczajnego, godnego szacunku, miłości, ofiary... O tych wszystkich rodzajach ludzi można mówić, że posiadają poczucie sensu życia, jeśli doświadczają, że przez to, co robią, czy co znoszą, realizuje się ów interes, zasada czy idea. Załamanie się owe go poczucia powoduje spadek aktywności, nagłe zaistnienie pustki, brak celu.

Wśród psychologów przeżycie sensu życia dość dokładnie opisuje K. Obuchowski. Spośród zjawisk charakteryzujących to przeżycie wymienia on jako najbardziej obiektywne dwa, które uznaje za kryteria istnienia przeżycia sensu życia.

„1. Gdy osoba konsekwentnie, z wysiłkiem, dąży do realizacji celów wykraczających poza bezpośrednie zaspokojenie potrzeb fizjologicznych lub wywołanie zainteresowania innych osób, nie rozprasza się na oderwane od siebie różne rodzaje aktywności.

2. Gdy po zmianie jakiegoś określonego elementu sytuacji życiowej człowiek nagle zaczyna odczuwać «beznadziejność», «bezsensowność», «pustkę» swego istnienia»⁶.

W tych dwóch punktach są wymienione w innym nieco języku te wszystkie warunki, które powyżej sformułowałem w ramce, z mocnym podkreśleniem w punkcie drugim niezbędności tego przeżycia dla istnienia trwale ukierunkowanego wysiłku.

Człowiek, zwłaszcza młody, może czasem zacząć działać w bardzo przypadkowym, byle jakim kierunku, żeby tylko nie mieć poczucia pustki lub nudy. Czasem samo sprawne pokonywanie dowolnych trudności już sprawia satysfakcję, daje poczucie siły, zwłaszcza gdy można okazać się sprawniejszym od innych. Dominacja w dowolnym niemal zakresie daje zadowolenie. U istot młodych łatwo o spontaniczny entuzjazm, czy wręcz euforię działania pozbawionego wszelkiej celowości lub nawet niebezpiecznego albo szkodliwego. Tak powstało wiele dyscyplin sportowych. Na tej drodze obserwuje się też społecznie niebezpieczne zjawisko bezkrytycznego wchodzenia w niemal przypadkowo przyjętą

⁶ K. Obuchowski, *Psychologia dążeń ludzkich*, Wyd.IV zmien. i rozszerz., PWN, Warszawa 1983, s. 210.

rolę i starania się o zewnętrzną perfekcję w wykonywaniu roli, bez względu na jej szerszy skutek. Obserwujemy więc różne formy powstawania bardziej lub mniej trwałego ukierunkowania indywidualnych zachowań (działań), w tym również dewiację działań indywidualnych i zbiorowych, bardzo niebezpieczną. To ukierunkowanie działania jest pewnym podstawowym indywidualnym *narzędziem umysłu*, które można nazwać indywidualnym poczuciem sensu życia.

Naturalną dodatnią ewolucją poczucia sensu jest przy tym szukanie jak gdyby sensu wyższego. Postawienie sobie celu ogólniejszego lub sięgającego dalej, np. chęć zdobycia sportowej odznaki, albo z innej dziedziny: zamiast instynktownego sięgania po najsmaczniejszy kąsek, zauważenie potrzeb innych współbiedniaków. Świadczy to o ujrzeniu celu wyższego niż zaspokojenie aktualnego pożądanego. U osobników młodych często spotyka się niemal instynktowną ciekawość świata, próbowanie wszystkiego, doświadczanie nowości wrażeń. Później następuje pewien moment wyboru i pierwszeństwo uzyskują zainteresowania wybrane z wielu wcześniej doświadczonych, powstaje chęć wyraźnego kierunku działania, często połączona z chęcią odegrania poważniejszej roli w jakiejś dziedzinie życia społecznego. *Tworzy się sens życia wyraźnie umiejscowiony w pewnej przyjętej wizji świata, społeczeństwa i własnego życia.* U ludzi dorosłych owo zakorzenienie sensu indywidualnego w wizji sensu całej rzeczywistości staje się czasem bardzo widoczne.

Również punktem wyjścia i najogólniejszym elementem religijności jest przeżycie swoiście religijnego sensu własnego istnienia, oparte o *wiarę w religijną sensowność całej rzeczywistości.*

O potrzebie sensu pisze Papież już we wprowadzeniu (punkt 1.). A Rozdział VII (*Potrzeby i zadania chwili obecnej*) jako swój motyw przewodni ma obecny „kryzys sensu” (punkt 81.) i właśnie z nim związane zwichnięcia pewnych kierunków myśli oraz zadania stojące przed filozofią. Nie zadawanie sobie pytania o sens istnienia, jak zauważa Papież, sprowadza rozum „do funkcji czysto instrumentalnej”, czyli powoduje, że ułatwia on wtedy jedynie realizację różnych życiowych interesów człowieka, a nie służy poszukiwaniu prawdy bardziej fundamentalnej, której odkrywanie jest jego powołaniem. Papież jako filozof widzi, że naturalnym zadaniem rozumu jest właśnie przede wszystkim takie badanie świata, które może prowadzić do znalezienia własnego adekwatnego miejsca w strukturze rzeczywistości i w ten właśnie sposób sprostanie owej ogólnoludzkiej potrzebie sensu. Ta myśl jest obecna niemal na wszystkich kartach encykliki.

Papież oczywiście ostateczny sens życia widzi jako wyznaczony przez religijną wiarę chrześcijańską. Chociaż zaleca dyskusję i poważne traktowanie wszystkich kierunków filozoficznych i zgodnie z Konstytucją *Gaudium et spes* zaleca dialog nawet z tymi, którzy prześladują Kościół, to jednak istotnym rodzajem działania rozumu jest dla Papieża zgłębianie prawd wiary. W tym zakresie powstaje potrzeba przeanalizowania wielu szczegółowych sformułowań zawartych w encyklice i sensu poszczególnych pojęć.

W części konstruktywnej chciałbym jeszcze podkreślić piękno i chyba trafność doboru słowa *zadziwienie*, na określenie stanu umysłu, z którego rodzi się filozofia (punkt 4.). Tatarkiewicz referując Arystotelesa pisze, że jego zdaniem filozofia zrodziła się *z podziwu*, inni polscy autorzy używają tu słowa *zdziwienie*. Ale użyte przez Papieża słowo *zadziwienie* jest chyba najlepszym tłumaczeniem słowa greckiego użytego przez Arystotelesa.

Retoryka „tajemnicy”

Część krytyczną zaczęć od ogólnych spostrzeżeń.

W filozofii słowa wyjściowe (terminy pierwotne, jak mówi się w języku logiki) są rzeczą istotną. Owo zadziwienie umysłu wyraża się często w kulcie pewnych słów. Każdy filozof ma swoje ulubione słowa, które kojarzą mu się właśnie z owym przeżyciem zadziwienia światem. Czasem powstaje cała szkoła, której adepci wpadają w swoisty filozoficzny trans pod wpływem określonych słów i „prorokują” przy ich pomocy. Przez pewien czas czynią to nawet twórczo, po tym tworzą ustaloną retorykę, która staje się już bardziej sformalizowaną grą pojęć, przynajmniej w odbiorze tych, którzy nie są w stanie odnaleźć w sobie owej magii słów, czy mistycyzmu słów, który tkwi u podstaw twórczego ich używania. Dobrym lekarstwem na przerosty retoryki jest też analiza filozoficzna, operująca zarówno analizą semantyczną, jak i czysto logiczną. W encyklice znajduje się jedno wyraźne odniesienie do analizy filozoficznej (punkt 83.). Tylko niestety jedno, gdy tymczasem właśnie myślenie analityczne, często oczywiście bardzo krytyczne względem metafizyki, stanowi zasadniczą zdobycz, w istocie swojej bardzo pozytywną, czasów nowożytnych. Zadanie, jakie staje przed filozofem współczesnym, można bowiem streścić w pytaniu: *Jak przekazać własne zadziwienie światem nie wpadając w retorykę swoich ulubionych słów?* Bo jak pisze Czesław Miłosz:

„Lepiej już nawet żyć bez trwogi,
Niż wpaść w pułapkę ontologii”.

Filozof łatwo zapomina, że słowo, które metafizycznie go podnieca, dla kogoś innego może brzmieć pusto. Stąd jednak główny metodologiczny wniosek, który należy wyprowadzić, brzmi:

istotną treść swoich przekonań należy oddawać nie tyle przez używanie preferowanych pojęć, co przez *zbiór twierdzeń* wypowiedzianych w miarę możliwości w jak najskromniejszej pojęciowej aparaturze.

Wykładanie filozofii w ramach uczelni kościelnych zdominowane jest potrzebami duszpasterskimi. Celem wykładania staje się formacja duszpasterska, czyli kształtowanie ludzi, którzy byłiby skutecznymi propagatorami przekonań religijnych. Za najbardziej spektakularny sprawdzian przyszłej skuteczności duszpasterskiej zostaje w czasie studiów zwykle uznana łatwość operowania określonymi

pojęciami. Powoduje to jednak to, co można nazwać ortodoksyjną, tradycyjnie w danym środowisku przyjmowaną, filozoficzno-religijną retoryką. Praktycystyczne nastawienie powoduje więc nie tylko naturalny konserwatyzm myśli filozoficznej związanej z Kościołem i jego zadaniami, ale również pewną retoryczność, i w jej rezultacie utratę kontaktu intelektualnego z częścią intelektualistów zarówno wierzących, jak i niewierzących.

Mam wrażenie, że w encyklice występuje najpierw pewien niegroźny przerost użycia słowa „byt”. Byt, jako przedmiot badań (np. w punkcie 5.) lub *filozofia bytu* czy *problemy bytu* (punkt 97.). Słowa te, chociaż brzmią bardzo profesjonalnie, to jednak, jak się zdaje, w encyklice służą głównie do wyrażenia ogólnego realistycznego nastawienia Papieża oraz wyrażenia jego gorącego apelu o badanie *całej* rzeczywistości, a nie tylko jakiegoś wybranego jej fragmentu, choćby skądinąd bardzo frapującego. Bo czymże są problemy bytu? O jaką specyficzną treść pytamy? Nie jest to jasne samo przez się i trudno na te pytania odpowiedzieć.

(Na szczęście nie musi się chyba rozumieć tych problemów jako zachęty do rozwijania ontologicznej retoryki, która w neotomistycznej spekulacji słowem *byt* traci często kontakt z rzeczywistością. Neotomizm niektórych autorów sprawia w tym zakresie wrażenie przegadanego w porównaniu z Tomaszem z Akwinu. Papieża zresztą chyba nie można tu nazwać typowym neotomistą.)

Natomiast poważniejszy przerost retoryki dotyczy słowa „tajemnica”. Muszę się przyznać, że przestaję rozumieć retorykę związaną ze słowem *tajemnica*, tak jak operuje nim Papież w encyklice. W punkcie 13. jest napisane: „Tylko wiara pozwala wnikać do wnętrza tajemnicy i pomaga ją poprawnie zrozumieć”. Po tym zaś też, że: „poznanie wiary nie usuwa tajemnicy”. W punkcie następnym (punkt 14.) jest mowa, że człowiek „chce pojąć tajemnicę swojego istnienia”. Z drugiej strony istnieje „tajemnica Boga, której umysł nie jest w stanie wyczerpać, lecz może jedynie przyjąć wiarą”. W punkcie 43. dowiadujemy się natomiast, że „Rozum oświecony przez wiarę zostaje uwolniony od ułomności [...] i zyskuje potrzebną moc, by wznieść się ku poznaniu tajemnicy Boga [...]”. Tę dialektykę słowa tajemnica może nie musi się odbierać jako sprzeczną, choć może jesteśmy dość blisko sprzeczności. Można sobie jednak wyobrazić, że rozum wznosi się ku poznaniu, ale nie poznaje w pełni, bo tajemnicy nie może wyczerpać. Czym jednak jest wzniesienie się ku poznaniu, któremu nie towarzyszy poznanie, to staje się bardzo zagadkowe. Tym bardziej, że było powiedziane, iż: „wiara pozwala wnikać do wnętrza tajemnicy i pomaga ją poprawnie zrozumieć”. Czym jest więc „wniknięcie do wnętrza tajemnicy”, które „nie usuwa tajemnicy”?

Punkt 66. Mowa jest o tajemnicy paschalnej. Po czym następuje zdanie: „W tę tajemnicę chrześcijanin włącza się wyrażając przyzwolenie wiary”. Nie jest dla mnie jasne, co znaczy *przyzwolenie wiary*. Włączanie się w tajemnicę, to też jeszcze jedna formuła retoryki czy mistyki słowa tajemnica. „Tajemnica człowie-

ka wyjaśnia się dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (punkt 12.), cytuje Papież za *Gaudium et spes*. Czy jest sensowne pytanie: jaka to jest ta tajemnica człowieka, która się wyjaśnia i jak się ona wyjaśnia w innej tajemnicy? Jak jedno niewiadome może się wyjaśniać przez inne niewiadome? Na szczęście nie musimy tak mówić. Chrześcijańskie *credo* nie zawiera słowa *tajemnica*. Ewangelia też nie operuje tym słowem w sensie filozoficznym, takim jak w encyklice.

Myślę, że prostszy obraz, dający się wypowiedzieć jaśniej i krócej, można by uzyskać mówiąc, że Boga i wiele spraw duchowych poznajemy bardzo niedoskonale przez dalekie porównania. A więc wypowiedzieć się bez wprowadzania słowa *tajemnica*, operując pojęciem poznania częściowego i niedoskonałego, nie zaspokajającego naszej potrzeby wiedzy. Zagadnienie, o którym nie jesteśmy w stanie uzyskać poznania zaspokajającego naszą potrzebę wiedzy, to oczywiście zagadnienie, o którym można potocznie powiedzieć, że pozostaje dla nas tajemnicą, albo że ciągle kryje w sobie jakieś tajemnice. Takie jest właśnie poprawne określenie sposobu używania słowa *tajemnica*. Jednakże uważam, że samego słowa *tajemnica* w sensie *substancjalnym* lepiej nie używać. Bowiem popada się w skomplikowaną retorykę, która traci jakimś mistycyzmem czy magią słów, mnożeniem tajemniczych bytów bez konieczności.

Może przykład powyższy nie jest najlepszym przykładem użyteczności myślenia analitycznego, semantyczno-logicznego, ale pokazuje drogę, na której można nawiązać kontakt ze współczesnym racjonalizmem wykorzystującym osiągnięcia nauk filozoficznych.

Jest w encyklice też wiele innych myśli dotyczących ludzkiego poznania, które są charakterystyką ludzkiej kondycji poznawczej. Może chwilami przebija zbyt wielki optymizm poznawczy Papieża, jak np. w punkcie 29., gdy Papież mówi, że badacz naukowy jest „od samego początku przekonany, że znajdzie odpowiedź”. Doświadczenie pokazuje, że wielu nie znajduje odpowiedzi. Obserwacja historyczna każe więc nie być zawsze przekonanym, że się znajdzie odpowiedź. Na danym etapie rozwoju wiedzy odpowiedź ta może być nieosiągalna, o czym badacz może nie wiedzieć. Można najwyżej mieć nadzieję, że na temat tego, co wiąże się z poznaniem sensu własnego życia, o co najbardziej niewątpliwie chodzi przecież Papieżowi, a nie o badania naukowe, to odpowiedź jest każdemu dana, ale może wielu dopiero po śmierci.

Ale są też zagadkowe sformułowania na temat wolności: „Wolność nie wyraża się w dokonywaniu wyborów przeciw Bogu” (punkt 13.) To znaczy, że wybory przeciw Bogu nie są wolne. Jest to dla mnie jakiś dziwny determinizm. Zgodnie z Tomaszem z Akwinu (punkt 43.) „człowiek dochodzi do (treści wiary) na mocy dobrowolnego i świadomego wyboru”. A z drugiej strony (punkt 79.): „bez przyzwolenia rozumu nie można wierzyć”. Czy więc przyzwolenie rozumu jest sprawą tylko dobrowolnego i świadomego wyboru? Czy człowiek, który nie wierzy, może dobrowolnie i świadomie wybrać wiarę? Znam ateistów czy agnostyków, którzy mówią, że nie są w stanie *wybrać* wiary. Co może znaczyć powie-

dzenie *wybieram wiarę*, u kogoś, kto nie wierzy? Wiara wydaje się darem, również w sensie psychicznego zjawiska wiary. Słowo *wybór*, może więc nie jest najszcześniejsze w tym kontekście.

Dla mnie też zbyt wiele jest personifikowania wiary i rozumu. Mówiąc o spotkaniu wiary z rozumem Papież podsumowuje: (Punkt 42.) „wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu; rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje jak konieczne jest to, co ukazuje wiara”. Dobrą zasadą poznawczą wydaje się zmniejszanie ilości metafor, tam, gdzie jest to możliwe.

Kościół musi znosić, że intelektualisci będą encykliki krytykować jako utwory intelektualne i doszukiwać się w nich różnych mankamentów myślowych. Jest to nasza „posługa rozumu” czy „posługa myślenia”, do jakiej niedawno Jan Paweł II wzywał. Kościół instytucjonalny ma zresztą szansę z posługi tej skorzystać na wiele sposobów, tworząc odpowiednie formy współpracy ze świeckimi.

Jacek Holówka

Publikacja encykliki nie jest właściwą okazją do wypowiadania osobistych poglądów. Zamierzam postąpić wbrew temu przekonaniu tylko dlatego, że — jak mam nadzieję — to, co jest moim osobistym przekonaniem w tej sprawie, może się okazać poglądem wyrażającym także opinie innych osób. Nie wyrażam tu zresztą opinii zbyt oryginalnych. Wyrobiłem je sobie głównie pod wpływem lektur L. Wittgensteina i D.Z. Phillipsa.

Pewien rodzaj wiary zawsze budził we mnie fascynację, albo lepiej powiem — zazdrosne zaciekawienie. Mieszając się między wierzących miałem niejednokrotnie wrażenie, że znają oni jakąś tajemnicę, której mnie nie udało się przeniknąć. Podobnym uczuciem darzę zresztą nieugiętych, a nawet ponurych ateistów, choć w ich przypadku fascynacja jest mniej trwała. Nie wierzyć potrafię sam i w niewierze nie dostrzegam tajemnicy. Nie patrzę jednak z zazdrością na każdego wierzącego. Nie zazdroszczę wiary człowiekowi, który wypiera się rozumu, zmysłów, uczuć i potocznego doświadczenia, który mi mówi na przykład, że gepardy muszą zjadać antylopę żywcem, bo gepardy są takie właśnie, a antylopa i tak tego nie czuje, ponieważ ze strachu ma wysoki poziom adrenaliny. Pytam go bez złośliwości, czy to Bóg stworzył gepardy, antylopy i adrenalinę, i czy to On je ze sobą tak dziwnie powiązał. Chcąc nie chcąc, popadam w dylemat Leibniza: albo Bóg źle świat obmyślił, albo nie był w stanie skonstruować go lepiej. Tak czy owak, nie jest naraz nieskończenie miłosierny i wszechmocny. W odpowiedzi słyszę dalszą część argumentu Leibniza: Wprawdzie wiele jest zła na świecie, ale taki właśnie świat jest najlepszy z możliwych. Jest najpełniejszy i pozostawia nam najszerze pole działania. Możemy pomagać, poprawiać, udoskonalać, cier-