

LI PROGU TRZECIEGO TYSIĄCLECIA

CZŁOWIEK — NAUKA — WIARA

**Księga pamiątkowa
Symposium Naukowego
zorganizowanego w Uniwersytecie Warszawskim
z okazji
2000-LECIA CHRZEŚCIJAŃSTWA
w dniach 19—21 listopada 1999 roku**

**POD REDAKCJĄ
Aleksandry Białeckiej i Jacka J. Jadackiego**

WYDAWNICTWO NAUKOWE

Semper

WARSZAWA 2001

**E. CZŁOWIEK WSPÓŁCZESNY:
ROZUM A WIARA
(DYSKUSJA OKRĄGŁEGO STOŁU)**

ANDRZEJ STELMACHOWSKI

ZAGAJENIE DYSKUSJI OKRĄGŁEGO STOŁU

Szanowni Państwo!

Oto dwa teksty, które stanowią punkt wyjścia dyskusji okrągłego stołu „Człowiek współczesny: rozum a wiara”, przewidzianej w obrębie sympozjum *Człowiek — Nauka — Wiara*, organizowanego w Uniwersytecie Warszawskim dla uczczenia jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa.

Pierwszy tekst, „Struktura katolickiego poglądu na świat”, jest autorstwa ks. Jana Salamuchy, wybitnego filozofa i historyka logiki, ucznia Jana Łukasiewicza. Drugi tekst, „Poznanie religijne”, jest autorstwa Pana Profesora Mariana Przełęckiego, wybitnego filozofa i logika — także z kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

Teksty te wiele łączy: przede wszystkim jasność języka i wysoka kultura logiczna — właściwe spadkobiercom Kazimierza Twardowskiego.

Teksty te jednak także wiele dzieli.

Po pierwsze, teksty te dzieli czas powstania: całe półwiecze. Tekst ks. Salamuchy został opublikowany w 1946 roku, już po tragicznej śmierci autora, który został zamordowany podczas Powstania Warszawskiego. Tekst Pana Profesora Przełęckiego jest rozdziałem jego książki, która ukazała się w 1996 roku.

Po drugie, teksty te dzieli światopogląd autorów. Ks. Salamucha był nie tylko znakomitym uczonym, ale i żarliwym katolikiem. Pan Profesor Przełęcki sam o sobie mówi, że *n i e j e s t* teistą, ale że *j e s t* niewierzącym chrześcijaninem.

No i — po trzecie — teksty te dzieli stanowisko w kwestiach szczegółowych, które są przez autorów rozważane.

Jako moderator wspomnianej wyżej dyskusji myślę, że i ze względu na podobieństwa, i ze względu na różnice, teksty ks. Salamuchy i Pana Profesora Przełęckiego pomogą nam określić nasze własne poglądy — poglądy ludzi współczesnych — na sprawę będącą przedmiotem tej dyskusji, tj. na stosunek rozumu i wiary.

JAN SALAMUCHA

STRUKTURA KATOLICKIEGO POGLĄDU NA ŚWIAT

Jan Salamucha, *Wiedza i wiara*
(red. J.J. Jadacki i K. Świętorzecka)
Lublin 1997, TN KUL

Chociaż dominującą rolę w światopoglądzie katolickim odgrywa wiara, to jednak Kościół od pierwszych wieków swego istnienia olbrzymie znaczenie w całokształcie światopoglądu katolickiego przyznawał filozofii, i w ogóle nauce. Żeby to znaczenie filozofii i nauki w światopoglądzie katolickim lepiej zrozumieć, trzeba się przyjrzeć jego strukturze.

1. WIARA

Wiarę tradycyjnie przeciwstawia się wiedzy. Nie znaczy to oczywiście, żeby wiara miała kolidować z wiedzą; wszelkie tendencje, próbujące programowo wprowadzić możliwość kolizji między «prawdziwą wiedzą» i «prawdziwą wiarą», Kościół Katolicki potępiał jako heterodoksyjne. A tendencje takie w różnych postaciach wielokrotnie pojawiały się w dziejach Kościoła. Najwyraźniej wystąpiły one w wiekach średnich w teorii dwóch prawd: pewna teza może być prawdziwa w dziedzinie wiary, chociaż jest fałszywa w dziedzinie wiedzy, i odwrotnie. Te same tendencje, tylko w sposób bardziej zamaskowany, wystąpiły na początku XX w. w modernizmie religijnym, a i dzisiaj jeszcze ukrywają się pod postaciami wadliwie tradycyjnego lub też emocjonalnego katolicyzmu. Kiedy ktoś z zapalem twierdzi, że jest katolikiem, bo przodkowie jego byli katolikami, w dodatku i «głos serca» w tym kierunku go prowadzi, ale myśleć to nad tymi sprawami

nie należy, bo wtedy pojawiają się trudności i konflikty nieusuwalne — taki człowiek, może zresztą na wpół świadomie, wchodzi na niebezpieczny grunt teorii dwóch prawd. Ortodoksyjna myśl katolicka takie stanowisko odrzuca, bo nie można bez jakiegoś szkodliwego zamętu i zakłamania wewnętrznego wyznawać szczerze dwóch przekonań sprzecznych; między «prawdziwą wiarą» a «prawdziwą wiedzą» kolizji nie ma, chociaż wiara i wiedza są to dziedziny zasadniczo różne i dlatego można je sobie nawzajem przeciwstawiać. Do dziedziny wiedzy należą te przekonania, które bądź to są doświadczalnie lub intuicyjnie oczywiste, bądź też do przekonań doświadczalnie lub intuicyjnie oczywistych dadzą się logicznie sprowadzić; tezy wiary nie są ani doświadczalnie ani intuicyjnie oczywiste, ani też nie można ich logicznie wyprowadzić z tez oczywistych — dlatego wiara i wiedza są to dziedziny różne. W psychologii wiary rozróżnia się dwa jej typy: wiarę emocjonalną i wiarę autorytatywną. Wiara emocjonalna polega na tym, że ktoś wyznaje pewne przekonania z pobudek czysto emocjonalnych i raczej emocjonalnie te swoje przekonania przeżywa — w konsekwencji wiara emocjonalna nie jest wyrażana w swej treści i może co najwyżej stanowić tło życia, ale nie dostarczy człowiekowi wyraźnych dyrektyw postępowania. Wiara autorytatywna polega na wyznawaniu pewnych przekonań nieoczywistych, ale nadających się do wyraźnych sformułowań, a motywem wyznawania tych przekonań jest uznanie autorytetu, który je głosi. Wiara autorytatywna jest o tyle irracjonalna, że jej tezy nie są ani oczywiste, ani do tez oczywistych sprowadzalne; ale na tyle jest racjonalna, że można racjonalnie badać wartość autorytetu podstawowego i można racjonalnie badać treść jej tez — w konsekwencji wiara autorytatywna stwarza nie tylko swoje tło życiowe dla człowieka wierzącego, lecz daje mu zarazem wyraźne dyrektywy postępowania.

Różnymi drogami ludzie do katolicyzmu przychodzą i w różny sposób treść wiary w ich psychice się kształtuje — te sprawy należą do psychologii wiary; w teorii światopoglądu katolickiego wiara katolicka jest wiarą autorytatywną.

Tezami wiary katolickiej są tezy przez Boga objawione i autorytatywnie przez Kościół potwierdzone (dogmaty).

Formułowane w postaci zdań tezy wiary katolickiej podzielmy na dwie grupy: tezy teoretyczne i tezy praktyczne — i kolejno im się przypatrzmy z pewnego punktu widzenia.

2. TEZY TEORETYCZNE WIARY KATOLICKIEJ

Przedmiotem ich jest Bóg, człowiek, stosunek Boga do człowieka i stosunek Boga do świata. Jeżeli nawet tymczasem pominiemy sprawę poznawalności Boga, to jednak bez wątpienia przedmiotem samodzielnych badań ludzkich jest świat i człowiek. Tym lepiej będziemy rozumieli sens teoretycznych tez objawio-

nych, im lepiej będziemy znali to, o czym się w nich mówi. Dlatego też filozoficzne i w ogóle naukowe badania świata i człowieka nie są dla wierzącego katolika obojętne; przeciwnie — uważając Objawienie za najcenniejsze światło, orientujące go w tajemniczym półmroku tego świata, będzie katolik tak się ekwipował, żeby mógł jak najobficiej z tego światła korzystać. Potrzebny jest ekwipunek moralny, lecz użyteczny też będzie i ekwipunek teoretyczny: im lepiej zna się świat i człowieka, tym lepiej zrozumie się sens tez objawionych na temat stosunku Boga do człowieka i świata. A samo Objawienie poucza, że tym lepiej poznajemy i samego Boga, im więcej znamy świat: „Bo rzeczy Jego niewidzialne, od stworzenia świata, przez te rzeczy, które są uczynione, zrozumiane bywają poznane” (Rzym, 1., 20). Cały świat jest dla człowieka wierzącego zbiorem znaków myśli Bożej: „*Cum Deus calculat et cogitationem exercet, mundus fit*” (Leibniz).

3. TEZY PRAKTYCZNE WIARY KATOLICKIEJ

Do tego działu należą wszystkie bezpośrednio lub pośrednio objawione dyrektywy postępowania. Objawienie podaje nam zbiór dyrektyw koniecznych, które zachować trzeba, jeśli chcemy być katolikami i osiągnąć wskazywane nam przez religię cele. Wielu katolików ulega złudzeniu, że te normy objawione stanowią zupełną i wystarczającą teorię życia: „Niech inni szukają rozwiązania dla różnych zagadek życia, my już mamy rozwiązanie gotowe, trzeba je tylko w życie wprowadzić”. Niebezpieczne to złudzenie i pociąga za sobą katastrofalne konsekwencje: bezmyślność lub życiową inercję. Trzeba się od tego złudzenia uwolnić.

Już sama oficjalna katolicka nauka moralna zawiera obok dogmatów moralnych: (a) dyrektywy moralnego prawa naturalnego, (b) kościelne rozporządzenia prawne, (c) wskazania zawarte w encyklikach papieskich i innych enuncjacjach odpowiedzialnych władz kościelnych. Oczywiście więc jest rzeczą, że dogmaty moralne nie stanowią wystarczającej teorii życia, jeżeli nawet w oficjalnej nauce są uzupełniane przez inne zbiory norm. Te uzupełniające zbiory norm nie dadzą się wszystkie logicznie wyprowadzić z dogmatów moralnych; są zbiorami zasadniczo różnymi. Dyrektywy zawarte w zbiorach (b) i (c), wydawane przez odpowiednie władze kościelne, mają za zadanie regulować zmieniające się, koniunkturalne warunki życia indywidualnego i zbiorowego. Nie mogą być te dyrektywy niezgodne z dogmatami moralnymi, ale z tych dogmatów zasadniczo nie wynikają; ich treść jest zależna od znajomości warunków, które mają regulować: będzie tu chodziło głównie o różne sprawy z zakresu psychologii, biologii, socjologii i ekonomii społecznej. A więc dla działów (b) i (c) stan wymienionych nauk wcale nie jest obojętny. Jeszcze wyraźniej potrzeba różnych wiadomości z dziedziny nauk szczegółowych występuje przy formułowaniu norm moralnego prawa naturalnego (a). Często się mówi, że moralne prawo naturalne jest nam

«dane» i jest niezmiennie; wszystko to prawda, tylko że z tymi powiedzeniami łączy się często zupełnie błędne intuicje. «Dane» są nam tzw. prawa przyrody, bo świat ma jakąś strukturę i zachodzą jakieś stałe zależności między jego elementami; prawa przyrody są też pod wieloma względami niezmiennie, a w każdym razie są niezależne od człowieka (*natura vincitur oboediendo* — Francis Bacon). Wszystko to jednak nie zwalnia przyrodnika od mozolnej pracy, żeby te prawa odtworzyć i wyrazić je w poprawnych sformułowaniach. Jeżeli się mówi, że moralne prawo naturalne jest nam «dane», to przez to się podkreśla, że nie jest ono dowolną konstrukcją ludzką, że ściśle, funkcjonalnie jest zależne od struktury wszechświata i od psychofizycznej struktury człowieka. Człowiek moralnego prawa naturalnego nie tworzy dowolnie, ale też nie znajduje go w gotowej postaci, tak jak znajduje podany obiad na stole. Łudzimy się, jeśli myślimy, że wystarczy trochę się zastanowić i już mamy gotowe rozstrzygnięcie sytuacji według norm prawa naturalnego; takie pochopne i nieogłędne szermowanie bronią prawa naturalnego było jedną z poważnych przyczyn upadku jego znaczenia w teoriach wieku XIX. Tak jak mozolną pracą, rozłożoną na wieki całe, odkrywamy prawa przyrody, podobnie mozolną pracą, i również rozłożoną na wieki całe, odkrywamy dyrektywy moralnego prawa naturalnego. W tej pracy, obok wielkiego wysiłku intelektualnego, potrzebna jest znajomość i świata, i człowieka, czyli warunków wyznaczających funkcjonalnie treść prawa naturalnego.

Z dotychczasowych wywodów widzimy już wyraźnie, jak filozofia i nauki szczegółowe wchodzi w sam środek oficjalnej katolickiej nauki moralnej; ale na tym jeszcze nie koniec. Oficjalna katolicka nauka moralna jest tylko zbiorem aksjomatów i to zbiorem stanowiącym układ aksjomatyczny niezupełny. Jeżeli oficjalna katolicka nauka moralna jest tylko zbiorem aksjomatów, to należy rozwijać ją w system — dopiero wtedy można przy jej pomocy dokładnie porządkować życie. Bez takiego systematycznego rozwinięcia jest ona co najmniej na tyle niewystarczająca, jak niewystarczający jest dla celów techniki jakikolwiek nierozwinięty w system zbiór aksjomatów geometrycznych. Dla potrzeb techniki zbiór aksjomatów geometrycznych dopiero wtedy staje się bezpośrednio użyteczny, gdy jest przez matematyka rozwinięty w system. Technik, który nie jest matematykiem, gdy mu podamy sam zbiór aksjomatów geometrycznych, nie będzie wiedział, co ma z nimi robić, i gotów je odrzucić jako jałowe, banalne truizmy. Dla potrzeb życia oficjalna nauka katolicka musi być rozwijana w system — bez takiego rozwinięcia, praktyk, który nie jest teoretykiem, może ulec złudzeniu, że ma przed sobą zbiór mało ważnych ogólników. Do takiego systematycznego rozwijania aksjomatów katolickich potrzebne są narzędzia logiczne, nieraz bardzo subtelne, a nie ulega chyba wątpliwości, że użyteczna będzie przy tej pracy i znajomość człowieka, jako podmiotu działającego, i znajomość świata, jako terenu, w którym człowiek ma swoją działalność zgodnie z dyrektywami moralnymi rozwijać.

Atoli oficjalna katolicka nauka moralna jest nie tylko samym nierozwiniętym w system zbiorem aksjomatów; zachodzi w dodatku co najmniej poważne prawdopodobieństwo, że stanowi ona układ aksjomatyczny niezupełny. Sama świadomość zupełności lub niezupełności pewnych układów aksjomatycznych jest zupełnie świeżej daty; zrodziła się ona dopiero w ostatnich latach na tle dokładnych badań nad systemami dedukcyjnymi. Układ aksjomatyczny jest zupełny wtedy i tylko wtedy, jeżeli wszystkie tezy sensowne systemu znakowego, wyznaczonego przez ten układ, są przy pomocy tego układu aksjomatycznego rozstrzygalne, tzn. każda teza sensowna jest, ze względu na dany układ aksjomatyczny, prawdziwa albo fałszywa. W systemie aksjomatycznym niezupełnym istnieją tezy nierozstrzygalne, tzn. tezy, o których, opierając się na danym układzie aksjomatycznym, nie można powiedzieć, ani że są prawdziwe, ani że są fałszywe. Zachodzi poważne prawdopodobieństwo, wielu logików uważa to już dzisiaj za fakt dowiedziony, że żaden system dedukcyjny, co najmniej tak bogaty jak arytmetyka teoretyczna, nie może być uporządkowany w system aksjomatyczny zupełny.

Oficjalna katolicka nauka moralna na pewno stanowi układ aksjomatyczny dla systemu o wiele bogatszego niż arytmetyka teoretyczna, wobec tego zachodzi tym większe prawdopodobieństwo, że stanowi ona układ aksjomatyczny niezupełny. To czysto logiczne prawdopodobieństwo zwiększa się jeszcze pod wpływem doświadczenia historycznego: różne ustroje społeczne i różne systemy gospodarcze były aprobowane przez oficjalną naukę katolicką. Fakt ten można próbować tłumaczyć zmianami, zachodzącymi w warunkach życia ludzkiego niezależnie od uznawanych dyrektyw moralnych, ale sprawa będzie o wiele jaśniejsza, jeżeli założymy, że oficjalna katolicka nauka moralna stanowi układ aksjomatyczny niezupełny — wtedy różne co do treści systemy moralne mogą się mieścić w ramach aksjomatyki katolickiej, chociaż pewne inne będą przez nią wyraźnie wykluczone.

Obrazowo można niezupełność aksjomatyki katolickiej tak oto przedstawić. Oficjalna katolicka nauka moralna wyznacza życiu indywidualnemu dosyć szerokie, choć wyraźnie uregulowane łóżysko. Pewne sposoby życia indywidualnego czy zbiorowego wychodzą poza granice tego łóżyska; przestają być katolickie. Ale rozpiętość ścian tego katolickiego łóżyska jest dosyć wielka: mogą tam płynąć prądy o różnych szerokościach i różnych kierunkach, różnej głębokości i o różnej energii przepływu, a znaleźć się tam mogą, niestety, i katolickie kałuże lub co najmniej sadzawki i stawy stojące.

Jeżeli oficjalna katolicka nauka moralna nie wyznacza pełnej teorii życia, to trzeba dla konkretnych potrzeb dobudowywać teorie uzupełniające. Przy budowaniu tych uzupełniających teorii trzeba będzie wziąć do pomocy filozofię, socjologię, ekonomię, psychologię itd. Łóżysko katolickie chroni nas od zasadniczych błędów, ale wcale nas nie zwalnia od intelektualnego wysiłku twórczego.

Dominującym składnikiem w światopoglądzie katolickim jest wiara. Ale wiara, w ujęciu katolickim, tak wewnętrznie i niejako organicznie łączy się z wysiłkiem badawczym umysłu ludzkiego, że oderwanie jej od badań naukowych pociąga za sobą zubożenie światopoglądu katolickiego i pomniejszenie sprawności życiowej katolicyzmu. Światopogląd katolicki nie da się bez reszty zracjonalizować, ale elementy irracjonalne i racjonalne związane są w nim w jedną organiczną całość.

MARIAN PRZEŁĘCKI

POZNANIE RELIGIJNE

Marian Przełęcki, *Poza granicami nauki*
Warszawa 1996, PTS

Najbardziej bodaj kontrowersyjnym problemem dotyczącym poznania pozanaukowego jest problem poznania religijnego. Podawane jest w wątpliwość samo istnienie takiego poznania, kwestionowana jest jego prawomocność — zarówno sensowność, jak i zasadność. Jakie są źródła tych wątpliwości? Poznanie religijne uważane jest na ogół za rodzaj poznania metafizycznego. Wydaje się zatem, że uprawnione jest w tym samym stopniu, w jakim uprawnione jest wszelkie poznanie metafizyczne — niezależnie od takiej czy innej treści. Stosuje się do niego, w szczególności, to wszystko z naszych dotychczasowych ustaleń, co dotyczyło pozanaukowego poznania filozoficznego, poznania charakterystycznego dla — poszukującej sensu świata — filozofii *sensu stricto*. Poznanie religijne jest jednak poznaniem metafizycznym o charakterze bardzo szczególnym. Specyficzny jest jego przedmiot i specyficzne są jego źródła poznawcze. Ta odrębność sprawia, iż poznanie to nasuwa pewne swoiste problemy semantyczne i metodologiczne. Dotyczą one zarówno sensu twierdzeń religijnych, jak i sposobu ich uzasadnienia. Do problemów tych wypada ustosunkować się jakoś w naszych rozważaniach. Nie ma mowy o tym, aby można to było zrobić w sposób zadowalający — dostatecznie wnikliwy i wyczerpujący. Jest to zadanie wymagające odrębnego opracowania. Problemom poznania religijnego poświęcono w dziejach filozofii wyjątkowo dużo uwagi i wysiłku, a rezultaty tych usiłowań trudne są do ogarnięcia i krytycznej oceny. Toteż w rozważaniach tych ograniczę się z konieczności do paru ogólnikowych uwag i paru głośłownych deklaracji.

Dwie sprawy wymagają przede wszystkim rozważenia. Jedną z nich to sprawa sensowności dyskursu religijnego, a druga — to sprawa zasadności religijnych twierdzeń. Obie sprawy były — i nadal są — przedmiotem zasadniczych kontrowersji. Uprzedzając dalsze wywody mogę powiedzieć, że w obu tych sprawach skłonny jestem zajmować stanowisko dalekie od skrajności. Niektórym przynajmniej twierdzeniom religijnym gotów jestem przypisać pewien stopień znaczeniowej określoności i pewien stopień logicznej zasadności, przy czym mniej wątpliwa wydaje mi się z reguły ich sensowność niż ich zasadność.

Skąd w ogóle biorą się wątpliwości co do sensowności twierdzeń religijnych? Przecież wierząc w nie, czy też je odrzucając, spierając się o ich prawdziwość czy fałszywość, czynimy to z poczuciem rozumienia tego, co one głoszą. To prawda, że ich sens nie zawsze jest dla nas jasny, ale taki też jest sens wielu innych twierdzeń filozoficznych. A pewne tradycyjne twierdzenia religijne wydają nam się z pewnością bardziej zrozumiałe od niejednego «ezoterycznego» twierdzenia metafizyki areligijnej (przykładem mogą być choćby niektóre — cytowane często jako enigmatyczne właśnie — twierdzenia metafizyki Heideggerowskiej). Czy to nasze poczucie rozumienia ma być złudzeniem tylko? I dlaczego właściwie tak by miało być?

Gdy kwestionuje się sensowność twierdzeń religijnych, zwraca się zwykle uwagę na specyficzność przedmiotu, zasadniczo różnego od wszelkich bytów stanowiących przedmiot dyskursu «świeckiego». Nie idzie tu, rzecz jasna, o to, że ów przedmiot — Bóg, tak czy inaczej rozumiany — jest bytem niewidzialnym, gdyż język fizyki odwołuje się również do przedmiotów niedostępnych bezpośredniej obserwacji. Różnica, o której mowa, sięga znacznie głębiej. Bóg — rozumiany jako bezcielesny i bezczasowy duch — jest bytem «transcendentnym» i «nadprzyrodzonym», różnym od wszystkiego, co stanowi przedmiot całego naszego doświadczenia, zarówno potocznego, jak i naukowego. Toteż nasz język, dostosowany do opisu tego doświadczenia, nie nadaje się do opisu owej rzeczywistości «nadprzyrodzonej». Zdaniem wielu myślicieli religijnych, żaden predykat języka «świeckiego» nie może być orzeczony dosłownie o bycie, takim jak Bóg. Bóg nie jest ani «osobą», ani «stwórcą», ani «ojcem» — w literalnym rozumieniu tych terminów. Nie można nawet powiedzieć o Nim, że jest „mądry” czy „dobry” — w tym sensie, w jakim używamy tych słów na co dzień. Podobnie ma się sprawa i z innymi przypisywanymi Mu epitetami. Stawia to pod znakiem zapytania sensowność orzekanych o Bogu twierdzeń i tym samym sensowność podstawowej części dyskursu religijnego.

Na zarzut ten odpowiadają inni mówiąc, że sensowność dyskursu religijnego nie wymaga tego, aby występujące w nim predykaty rozumiane były w sensie dosłownym. Wystarczy, jeśli — najogólniej mówiąc — zachowują coś z tego sensu, jaki przysługuje im w języku potocznym. Tradycyjna teoria głosi, iż ma to być sens «analogiczny» w stosunku do sensu literalnego. Jedną ze współczesnych in-

interpretacji tej teorii utożsamia ową «analogię» z izomorfizmem wchodzących w grę relacji.¹ «Ojcostwo» przypisywane Bogu ma być pewną relacją izomorficzną z relacją ojcostwa rozumianą dosłownie. Określone zostają w ten sposób formalne własności tej relacji; wiadomo, że jest to relacja przeciwzwrotna, asymetryczna, przeciwprzechodnia, odwrotnie jednoznaczna itp. Pod względem treściowym jednak relacja ta pozostaje całkowicie nieokreślona. To jest też powód, dla którego interpretację tę trudno uznać za zadowalającą — mimo jej precyzji i prostoty. Bóg scharakteryzowany tylko formalnie — przez podanie formalnych własności relacji, w jakich pozostaje — nie jest bytem, który by mógł być przedmiotem czci, ufności czy miłości, stanowiących niezbędne elementy religijnej wiary. Aby budzić takie uczucia i stany, musi być wyposażony w pewne własności — absolutne i relatywne — określone również treściowo.

Wydaje się, że warunek ten spełnia w jakimś stopniu taka koncepcja dyskursu religijnego, która traktuje występujące w nim predykaty języka potocznego jako wyrażenia metaforyczne. Mówiąc, iż Bóg jest naszym ojcem, orzekam ten predykat w sensie nie dosłownym, lecz przenośnym. Unikam w ten sposób jawnej sprzeczności, która by zachodziła przy rozumieniu dosłownym, a zarazem nie ograniczam podanego określenia do charakterystyki czysto formalnej. Co więc głoszę w istocie za pomocą predykatu tak traktowanego? Czy przypisuję w ten sposób Bogu jakąś określoną treściowo własność? A jeśli tak, to jaką? W przeciwieństwie do teorii sensu «analogicznego» koncepcja sensu metaforycznego daleka jest od jasności i precyzji. Pozostaje wątpliwość, czy zrywając z dosłownym znaczeniem wyrażenia metaforycznego nadajemy mu istotnie jakiś sens inny. W jaki sposób sens ów miałby być wyznaczony?

Jak zapowiadałem poprzednio, semantycznemu zjawisku metafory przyjrzymy się nieco bliżej przy omawianiu zawartości poznawczej dzieła literackiego, w którym metafora odgrywa rolę wyróżnioną. Teraz — bez szczegółowej analizy — można poczynić tylko pewne uwagi ogólne. Otóż wydaje się, że metaforyczne użycie danego predykatu wyposaża go na ogół w pewien sens odmienny od jego sensu dosłownego, lecz jakoś z nim związany. Związek ten przybierać może postać różną. Najczęściej jest tak, że metaforyczne znaczenie danego predykatu jest «osłabieniem» jego znaczenia dosłownego: predykat rozumiany metaforycznie ma treść uboższą (a zakres szerszy) niż predykat rozumiany dosłownie. Jest zatem ogólniejszy od tego ostatniego. Można jednak zaryzykować twierdzenie, że to «zubożenie» treści nie idzie nigdy tak daleko, aby pozostała z niej jedynie pewna charakterystyka formalna. Jeśli dosłowny sens danego predykatu nie jest czysto formalny (np. logiczny lub matematyczny), to i jego sens metaforyczny taki pozostanie. Dla naszych rozważań ważny jest zwłaszcza fakt zachowywania

¹ Por. J. M. Bocheński, *Logika religii*, przełożył S. Magala, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990, s. 87—90.

wartościujących elementów znaczenia przy przejściu od znaczenia dosłownego do metaforycznego. Jeśli z dosłownym sensem danego predykatu związana jest pewna cecha wartościująca, to w jakimś stopniu związana ona też pozostanie z jego sensem metaforycznym. Wszystko to sprawia, że taką interpretację dyskursu religijnego można uważać za interpretację zgodną z jego funkcją i jego charakterem. Bóg, o którym orzekamy metaforycznie rozumiane predykaty języka potocznego, może być kimś, kto budzi naszą cześć, ufność i miłość. Wydaje się, że metaforyczny sens stosowanego do Boga predykatu „ojciec” zawiera takie elementy znaczeniowe, które usprawiedliwiają wspomniane postawy emocjonalne.

Nie sposób jednak nie zauważyć, że takie rozumienie dyskursu religijnego obarczone jest zasadniczą wadą. Dyskurs ten tak zinterpretowany okazuje się dyskursem bardzo nieokreślonym — niejasnym i niejednoznacznym. Jest to cecha znamionująca wszelkie wyrażenia metaforyczne. A metafory występujące w kontekście religijnym odznaczają się nią w stopniu szczególnym. Predykaty języka potocznego orzekane metaforycznie o bycie, takim jak Bóg, mają z reguły sens wysoce nieokreślony. Nie wiadomo dobrze, które z cech związanych z ich znaczeniem dosłownym wchodzi w skład ich znaczenia metaforycznego. Treść metaforyczna takiego predykatu jest przez całość sytuacji językowej wyznaczona w sposób niejednoznaczny. Toteż zawierające ten predykat twierdzenie religijne dopuszcza z reguły różne interpretacje. Sam ten fakt nie pozbawia jeszcze takiego twierdzenia wartości poznawczej, a tym bardziej nie każe nam odmówić mu sensowności. Problem ten, jak widzieliśmy, zależy od tego, czy wielość dopuszczanych interpretacji danego twierdzenia wpływa na jego wartość prawdziwościową. A tej sprawy nie można z góry przesądzać.

Argument podważający sensowność twierdzeń religijnych przybiera również postać inną. W wersji tej podkreśla on nie tyle znaczeniową nieokreśloność tych twierdzeń, co ich wewnętrzną sprzeczność. Twierdzenia te przypisują bytowi boskiemu cechy, które się wzajemnie wyłączają. Zawarta w nich charakterystyka Boga jest niespójna. Główne przeciwieństwo — to przeciwieństwo między „Bogiem filozofów” a „Bogiem Abrahama i Izaaka” (by posłużyć się słowami Pascala). Przeciwieństwo to jaskrawo podkreśla Kołakowski. Bóg filozofów — to neo-platoński Absolut, charakteryzowany przez przymioty, takie jak: „samowystarczalność, niewzruszoność, nieskończoność, jedyność, czysta aktualność, beczczasowość, niezłożoność”. „Jak to możliwe, by *Ultimum* w taki sposób określone było stwórcą, którego słowo powołało świat do istnienia, i jak można sensownie przypisywać mu dobroć, miłość czy życzliwość? Jak mogłoby być osobą?”² Czy można „wierzyć w Boga, który jest zarówno plotyńską Jednią, jak gniewnym Wodzem ze Starego Testamentu i miłującym Ojcem Jezusa?”³

² L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Res Publica, Warszawa 1990, s. 47—48.

³ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przełożył T. Baszniak, M. Panufnik, Wydawnictwo Znak, Kraków 1983, s. 132.

Do argumentu tego można ustosunkować się różnie. Można próbować uniknąć sugerowanej przez ten argument sprzeczności w sposób zbliżony do procedury omawianej poprzednio. Trzeba tak osłabić sens występujących w podanej charakterystyce określeń, aby usunąć zachodzące między nimi sprzeczności. Sposobem takiego osłabienia jest traktowanie owych określeń jako wyrażeń metaforycznych, a nie dosłownych. Dotyczy to zarówno zawartych w tej charakterystyce terminów filozoficznych, jak i zwrotów potocznych. Powstaje jednak uzasadnione przypuszczenie, że ceną takiego sposobu uniknięcia sprzeczności byłaby skrajna nieokreśloność przyjętej charakterystyki. Chcąc uzgodnić jakoś orzekane o Bogu predykaty, musielibyśmy ich treść zubożyć, tak że ich sensowność czy intuicyjna zrozumiałość stałaby pod znakiem zapytania.

Wydaje się więc, że spójność ogółu twierdzeń charakteryzujących główny przedmiot dyskursu religijnego zapewnić można tylko przez rezygnację z części z nich — przez wybór określonej koncepcji Boga spośród różnych, wzajemnie niezgodnych koncepcji wysuwanych w dziejach myśli religijnej. Względ na sensowność dyskursu religijnego pojętą jako jego intuicyjna zrozumiałość przemawia za określonym rodzajem takich koncepcji. W wyborze między „Bogiem filozofów” a „Bogiem Abrahama i Izaaka” każe nam opowiedzieć się za koncepcją biblijną. W przeciwieństwie do zagadkowej i paradoksalnej idei „Jedni” czy „Absolutu” — idea „naszego Ojca w niebiesiech” wydaje się znacznie bardziej zrozumiała. Zwracał już na to uwagę Erazm z Rotterdamu pytając, „dlaczego Ewangelie są tak dobrze zrozumiałe dla wszystkich z wyjątkiem tych, których umysły zepsuła spekulacja teologiczna”.⁴ Toteż dyskurs religijny oparty na języku Biblii jest w znacznie mniejszym stopniu narażony na zarzut bezsensowności.

Argument okazujący niespójność przypisywanej Bogu charakterystyki bywa też interpretowany inaczej: nie jako dowód bezsensowności tezy teistycznej, lecz jako dowód jej fałszywości. Nie przeczymy temu, iż rozumiemy jakoś przypisywane Bogu określenia; twierdzimy tylko, że tak rozumiany Bóg nie istnieje, gdyż byłby przedmiotem wewnętrznie sprzecznym. Przy takim ujęciu argument dotyczy nie sensowności, lecz zasadności twierdzeń religijnych. Temu też zagadnieniu poświęcimy dalsze rozważania. Faktem jest bowiem, iż ci, którzy kwestionują prawomocność poznania religijnego, mają najczęściej na myśli jego bezzasadność, a nie jego bezsensowność. Odmawia się poznaniu religijnemu prawomocności, gdyż odmawia mu się — mówiąc najogólniej — „dostatecznego uzasadnienia”. To pojęcie „dostatecznego uzasadnienia” wymaga w zastosowaniu do twierdzeń religijnych nieco bliższej analizy. Odróżnia się, jak to stwierdzaliśmy niejednokrotnie, dwa rodzaje uzasadniania: uzasadnienie bezpośrednie, odwołujące się wprost do doświadczenia, i uzasadnianie pośrednie, odwołujące się do

⁴ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, wyd. cyt., s. 185.

innych twierdzeń uprzednio uzasadnionych. W wypadku uzasadniania twierdzeń religijnych oba te sposoby nasuwają wiele pytań i wątpliwości.

Dyskutuje się przede wszystkim nad tym, czy istnieje coś takiego jak specyficzne doświadczenie religijne. Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, musimy najpierw wyjaśnić, co mamy rozumieć przez określenie „religijne” w zastosowaniu do treści danego doświadczenia i wyrażającego je twierdzenia. Dwa sensy wychodzą niewątpliwie w grę: sens węższy i sens szerszy. Sens węższy związany jest bezpośrednio z pojęciem Boga, w mniej lub bardziej dosłownym — na ogół «osobowym» — rozumieniu tego terminu. Doświadczenie religijne w sensie węższym — to, najogólniej mówiąc, poczucie obecności Boga tak rozumianego. Najwyższym rodzajem takich doświadczeń dostępnym tylko dla «wybranych», mają być doświadczenia mistyczne, których istotę stanowić ma akt bezpośredniego obcowania, a nawet zjednoczenia z Bogiem.

Znacznie trudniej określić ów szerszy sens „religijności”. Nie jest on związany wyraźnie z pojęciem Boga — co najwyżej z luźnym, metaforycznym lub symbolicznym, jego rozumieniem. Wiąże się go raczej z ogólnym pojęciem *sacrum*, ale to pojęcie również wymaga jakiegoś wyjaśnienia. Doświadczenie religijne w sensie szerszym próbowałem kiedyś charakteryzować ogólnikowo jako poczucie dotyczące obecności w świecie pewnych doniosłych, choć trudno uchwytnych wartości — poczucie «świętości» świata, jego «ukrytego sensu», poczucie «gruntu», «drugiego planu» istnienia itp. Zwraçałem też uwagę na to, że subtelne i wnikliwe opisy tego rodzaju wewnętrznych doświadczeń przynosi literatura piękna i podawałem przykłady tekstów ilustrujących to — niewątpliwie zagadkowe — pojęcie.⁵ Trudno jednak przy tej okazji wdawać się w bliższą jego analizę.

Koncepcja doświadczenia religijnego — pojmowanego zarówno wężej, jak i szerzej — budzi wątpliwości różnego rodzaju. Obiekcje dotyczące doświadczenia religijnego *sensu stricto* podają w wątpliwość rzekomą bezpośredniość tego typu doświadczeń. Nie wydaje się, aby ich treść mogła być bezpośrednio dana w jakimkolwiek przeżyciu poznawczym. Jest ona raczej rezultatem pewnej interpretacji tego, co jest bezpośrednio dane. Interpretacja taka może być procedurą nie w pełni uświadomioną. Wydaje się jednak niezbędna do tego, aby można było w sposób zasadny przejść od bezpośrednich danych naszego doświadczenia do tej treści religijnej, którą mu przypisujemy. Interpretacja ta oparta jest z konieczności na pewnym systemie uprzednio już przyjętych wierzeń religijnych. Dotyczy to między innymi religijnych doświadczeń mistycznych. Mistyczna «unia» z Chrystusem może być udziałem tych tylko, którzy już w boskość Chrystusa wierzą. Tak więc owe doświadczenia religijne *sensu stricto* nie mogą z natury rzeczy stanowić bezpośredniego uzasadnienia twierdzeń religijnych, skoro same

⁵ Por. M. Przełęcki, „Problem racjonalności wierzeń religijnych”, *Studia Filozoficzne* 1989, nr 1, s. 55–64.

takie twierdzenia zakładają. Wypada zgodzić się z poglądem, że „to nie doświadczenie religijne poprzedza religię, to religia poprzedza doświadczenie religijne” — przy założeniu, że mowa tu o doświadczeniu religijnym w sensie węższym.⁶

Koncepcja doświadczenia religijnego w sensie szerszym spotyka się z innymi zastrzeżeniami. Kwestionuje się przede wszystkim przypisywany mu charakter poznawczy. Nie neguje się oczywiście istnienia samych przeżyć składających się na owo doświadczenie, odmawia się im jednak statusu przeżyć poznawczych. Uważa się je nie za akty intelektualne, lecz za specyficzne akty czy stany emocjonalne, pozbawione wartości poznawczej. Nie będąc przeżyciami poznawczymi nie mogą tym samym dostarczać bezpośredniego uzasadnienia dla jakichkolwiek twierdzeń.

Sprawa jest wysoce sporna i trudna do stanowczego rozstrzygnięcia. Świadom ryzykowności takiego stanowiska, skłaniam się i w tym wypadku do poglądu, któremu dałem wyraz w analogicznej sprawie dotyczącej statusu doświadczenia wartościującego. Mimo emocjonalnego charakteru naszych przeżyć wartości upatrywałem w nich szczególny rodzaj przeżyć poznawczych. Tak też skłonny jestem traktować przeżycia składające się na to, co nazywamy doświadczeniem religijnym w sensie szerszym. Wydaje się bowiem, że w swej istocie są to również pewne przeżycia wartości. Zaliczyć je można do przeżyć, które objęliśmy mianem metafizycznych przeżyć wartości. Obok doznań moralnych i estetycznych przeżycia metafizyczne stanowią jedną z głównych dziedzin naszego doświadczenia aksjologicznego. To, co je wyróżnia spośród przeżyć pozostałych — to ich przedmiot, obejmujący całość rzeczywistości. Otóż szczególnym rodzajem tak rozumianych przeżyć metafizycznych wydają się przeżycia zaliczane przez nas do doświadczenia religijnego w sensie szerszym. Szczególny jest mianowicie rodzaj wartości, jakie przeżycia te przed nami odsłaniają; «świętość» może być typowym ich przykładem. Ten sam wydaje się jednak ich status epistemologiczny. Tak jak inne przeżycia metafizyczne, są one przeżyciami poznawczymi. Coś nam ujawniają, o czymś nas powiadamiają, toteż ich właściwym wyrazem wydaje się powiedzenie, że jest tak a tak, czyli pewne — prawdziwe lub fałszywe — zdanie oznajmujące. Wydaje się przy tym, że mamy tu istotnie do czynienia z doświadczeniem bezpośrednim. To, o czym nas te przeżycia powiadamiają, jest nam w nich dane bezpośrednio, bez konieczności przeprowadzania jakiegokolwiek interpretacji.

Przyjąwszy tego rodzaju ustalenia, uznajemy tym samym doświadczenie religijne w sensie szerszym za bezpośrednie źródło poznania religijnego. Są twierdzenia religijne, które można uzasadnić w sposób bezpośredni. Ta konkluzja wymaga jednak od razu pewnych istotnych zastrzeżeń. Pierwsze z nich dotyczy

⁶ Por. S. Rainko, „On Leszek Kołakowski's views on religion”, *Dialectics and Humanism* 1996, no 1, s.149—155.

treści owych twierdzeń, drugie — stopnia ich uzasadnienia. Treść tych twierdzeń jest religijna w takim tylko sensie, w jakim religijne jest owo uzasadniające je doświadczenie. A ono, jak widzieliśmy, zasługuje na to określenie tylko przy bardzo szerokim i luźnym rozumieniu. Toteż twierdzenia uzasadnione bezpośrednio przez doświadczenie religijne — to twierdzenia o treści ogólnometafizycznej raczej niż specyficznie religijnej. I tak też przez bardziej rygorystycznych myślicieli religijnych twierdzenia te są kwalifikowane. Twierdzenia o treści specyficznie religijnej, czyli twierdzenia religijne *sensu stricto*, nie mogą być uzasadnione bezpośrednio przez doświadczenie religijne — przy przyjętych przez nas założeniach. Jedynym sposobem ich uzasadnienia pozostaje uzasadnienie pośrednie.

Komentarza wymaga też sprawa uzasadnienia twierdzeń opartych bezpośrednio na owym szeroko rozumianym doświadczeniu religijnym. Przypisując mu status przeżycia poznawczego, przyznać musimy jednocześnie, że jest to źródło poznania dalekie od niezawodności. Treść owych przeżyć metafizyczno-religijnych jest trudno uchwytna, a warunki, od których należy wiarygodność tego rodzaju doświadczenia, są trudne do ustalenia i zrealizowania, gdyż dotyczą bardzo różnorodnych i głęboko ukrytych elementów wewnętrznej i zewnętrznej sytuacji podmiotu poznającego. W rezultacie stopień uzasadnienia opartych na takim doświadczeniu twierdzeń jest z reguły dość niski. Tak więc zarówno znaczna nieokreśloność ich treści, jak i niewielki stopień ich zasadności sprawia, że są to raczej niejasne i niepewne domysły niż wyraźne i niewzruszone prawdy. I tak też winniśmy je traktować, jeśli chcemy przestrzegać kryteriów racjonalnego myślenia.

Zgodnie z przedstawionym tu stanowiskiem wszystkie pozostałe twierdzenia religijne, w tym wszystkie twierdzenia religijne *sensu stricto*, uzasadniać można jedynie w sposób pośredni: przez wywnioskowanie ich z innych twierdzeń już uzasadnionych. Powstaje zatem pytanie, jaką postać wnioskowanie takie może przyjmować. I czy może ono zapewnić danemu twierdzeniu «dostateczny» stopień uzasadnienia? Odpowiedź zależy oczywiście od tego, z jakim twierdzeniem mamy do czynienia — do czego się sprowadza jego religijna treść. Głównym przedmiotem prowadzonej na ten temat dyskusji jest tzw. teza teistyczna, czyli twierdzenie o istnieniu Boga. Pojęcie Boga, które w tezie tej występuje, odpowiada najczęściej temu, które charakteryzuje wielkie religie monoteistyczne: judaizm, chrześcijaństwo i islam. Bóg jest rozumiany tutaj jako duch o nieskończonej mocy, mądrości i dobroci, będący stwórcą wszystkiego, co istnieje. W myśl tego, co stwierdziliśmy powyżej, istnienie bytu o takich właściwościach nie jest nam dane bezpośrednio w żadnym doświadczeniu (może być co najwyżej wynikiem pewnej interpretacji tego doświadczenia). Toteż uzasadnienie jego istnienia może być tylko rezultatem wnioskowania; musi być w jakiś sposób «dowiedzione». Stąd też biorą się znane z dziejów myśli religijnej próby dowodzenia tezy teistycznej (klasycznym ich przykładem są słynne «dowody» św. Tomasza

z Akwinu, wielokrotnie potem naśladowane). Nie możemy tu wchodzić w analizę i dyskusję tych prób. Musimy ograniczyć się do paru ogólnych uwag o charakterze mniej lub bardziej deklaratywnym.

Wydaje się, że główne dowody istnienia Boga podzielić można ze względu na ich charakter metodologiczny na trzy rodzaje: dowody aprioryczne, dowody empiryczno-dedukcyjne i dowody empiryczno-indukcyjne. Różnie wypada ocenić dowody tych trzech rodzajów co do ich stosowalności i trafności. Najbardziej problematyczna wydaje się idea dowodu apriorycznego (jego przykładem może być znany «dowód» Anzelma, w którejś ze swych licznych wersji). Istotę tego dowodu określić możemy mówiąc, iż jego przesłankami są wyłącznie zdania analityczne — przede wszystkim sama definicja pojęcia Boga (lub, ogólniej, postulaty znaczeniowe rządzące tym pojęciem). Z nich to usiłuje się wyprowadzić dedukcyjnie tezę o istnieniu Boga — przedmiotu tak określonego pojęcia. Nie wchodząc w szczegóły tego wywodu możemy zauważyć, że jego konkluzja musi być również zdaniem analitycznym. Jej negacja zatem byłaby zdaniem kontradyktorycznym, czyli wewnętrznym sprzecznym. Otóż wniosek taki jest jaskrawo niezgodny ze stanem faktycznym. Negacja tezy teistycznej nie jest przy zwykłym jej rozumieniu tezą wewnętrznym sprzeczną. Ateista, który neguje istnienie Boga, jest, być może, w błędzie. Nie można jednak powiedzieć o nim, aby głosił coś absurdalnego — aby przeczył sam sobie. Na pewno tak łatwo jego stanowiska obalić się nie da.

Na podobny, choć słabszy nieco zarzut narażone są dowody, które określiliśmy jako empiryczno-dedukcyjne (należą do nich «dowody» św. Tomasza). Przesłankami takiego dowodu są m.in. pewne zdania empiryczne; z nich to usiłuje się wyprowadzić dedukcyjnie tezę o istnieniu Boga. Rodzaj i zakres tych empirycznych przesłanek zależy od tego, z którym z owych empiryczno-dedukcyjnych dowodów mamy do czynienia. Przesłankami tymi mogą być zdania empiryczne zdające sprawę z pewnych określonych właściwości otaczającego nas świata (np. z charakteru istniejących w nim zależności przyczynowych). Przesłanki te mogą również obejmować ogół naszej wiedzy empirycznej o świecie, w którym żyjemy. Do przesłanek tych wreszcie może należeć — oprócz owej wiedzy empirycznej opartej na doświadczeniu zmysłowym — ogół tych wszystkich twierdzeń, które oparte są na doświadczeniu wartościującym: moralnym, estetycznym, metafizycznym (w tym metafizyczno-religijnym w sensie szerszym). Zwłaszcza ten ostatni wypadek zasługuje na uwagę. Nasuwa się pytanie, czy z ogółu owych twierdzeń składających się na możliwie pełny i wszechstronny obraz naszego świata wynika istotnie w sposób dedukcyjny teza o istnieniu Boga rozumianego zgodnie ze wspomnianą tradycją religijną. Otóż gdyby tak miało być, nie można by bez sprzeczności akceptować owego obrazu świata, a odrzucać istnienia Boga. Ateista, który by uznawał całość naszej aktualnej wiedzy o świecie, zajmowałby stanowisko wewnętrznym sprzeczne. Nie wydaje się, aby to była

właściwa interpretacja omawianej sytuacji teoretycznej. Ktoś, kto w obliczu wszystkich znanych faktów dotyczących świata przyrodzonego odrzuca tezę o istnieniu Boga będącego jego stwórcą, nie popełnia jawnej sprzeczności. Tak się w każdym razie ma sprawa przy zwykłym rozumieniu wszystkich wchodzących w grę twierdzeń. Można dzielić pewien wspólny obraz świata (a nawet pewne wspólnie tego świata oceny) i bez popadania w sprzeczność różnić się w sprawie takiej, jak istnienie Boga. A skoro tak, to ów obraz świata nie może pociągać tezy teistycznej w sposób logicznie nieuchronny. Wywody, które taki wniosek próbują wyciągnąć, nie mogą być poprawnymi dowodami dedukcyjnymi.

Warto jednak zauważyć, że poprawnymi dowodami dedukcyjnymi mogą być pewne szczególne przypadki tego rodzaju procedury, które również określane bywają jako „dowody istnienia Boga”. Należy do nich na przykład tzw. dowód *ex motu* (w niektórych swych wersjach). Przesłankami tego dowodu są pewne założenia empiryczne charakteryzujące relację ruchu (poruszania jednego przedmiotu przez drugi), a wnioskiem jest — mówiąc skrótowo — twierdzenie o istnieniu pierwszego elementu tej relacji. Przy pewnym jego ujęciu formalna poprawność tego dowodu nie budzi zastrzeżeń (zastrzeżenia może budzić co najwyżej prawdziwość niektórych przesłanek). Czy dowód ten jednak zasługuje na miano „dowodu istnienia Boga”? W najlepszym razie dowodzi on tylko istnienia czegoś, co nazwać można Pierwszym Poruszycielem, a więc bytu, który niewiele ma wspólnego z Bogiem Abrahama i Izaaka czy z — przywoływanym w Modlitwie Pańskiej — naszym Ojcem w niebiesiech. Podobnie ma się sprawa i z innymi przykładami tych empiryczno-dedukcyjnych dowodów istnienia Boga, które mogą być uznane za formalnie poprawne. Zbyt wątpliwe wydają się ich przesłanki lub zbyt ubogie treściowo okazują się ich konkluzje.

Wobec tej — podzielanej niemal powszechnie — krytyki dedukcyjnych dowodów istnienia Boga (zarówno apriorycznych, jak i empirycznych) właściwy sposób uzasadniania tezy teistycznej upatruje się dziś w dowodach typu empiryczno-indukcyjnego. Dowody te polegają, najogólniej mówiąc, na tym, iż tezę teistyczną traktują jako hipotezę wyjaśniającą całość naszego doświadczenia (z doświadczeniem moralnym, estetycznym i metafizycznym łącznie). Dowód sprowadza się więc w zasadzie do okazania, że teza teistyczna pociąga logicznie naszą wiedzę o świecie, lub — co bardziej realistyczne — uprawdopodobnia ją w stopniu «dostatecznym». Dowód taki nie gwarantuje, rzecz jasna, prawdziwości tezy teistycznej przy założeniu prawdziwości owej wiedzy wyjściowej. Na czym więc polegać ma uzasadnienie tej tezy?

Toczy się na ten temat, jak wiadomo, wśród metodologów współczesnych ożywiona dyskusja, daleka od definitywnego rozstrzygnięcia. Tradycyjne stanowisko w tej sprawie odwołuje się do pojęcia prawdopodobieństwa. Uzasadnienie dowodzonej indukcyjnie tezy ma polegać na jej «uprawdopodobnieniu». Dwojako się przy tym podaje interpretację tego pojęcia: porównawczą lub absolutną.

Dowód indukcyjny danej tezy ma ją czynić bardziej prawdopodobną lub też — wysoce prawdopodobną; ma wzmacniać po prostu jej początkowe prawdopodobieństwo lub też wzmacniać je do określonego stopnia (np. większego niż $\frac{1}{2}$). Czy dowody indukcyjne tezy teistycznej spełniają któryś z tych warunków? Czy czynią ją — w tym sensie — «dostatecznie uzasadnioną»? Znane są próby udzielenia na ta pytania odpowiedzi twierdzącej. Przykładem takiej próby, zasługującym na szczególną uwagę ze względu na swą wnikliwość, może być stanowisko reprezentowane przez Swinburne'a, współczesnego przedstawiciela analitycznej filozofii religii.⁷ Usiłuje on pokazać, że indukcyjne dowody tezy teistycznej «dostatecznie» ją uzasadniają, czyniąc ją prawdopodobną ze względu na całość naszej wiedzy w stopniu większym niż $\frac{1}{2}$ (a więc prawdopodobną bardziej niż jej negacja). Szczegółowa ocena argumentacji Swinburne'a wymagałaby odrębnej rozprawy. Tutaj mogę tylko w sposób ogólnikowy zaznaczyć główne wątpliwości, które argumentacja ta nasuwa.

Oznaczmy hipotezę teistyczną przez h , a całość naszej wiedzy empirycznej przez e . Ocenę prawdopodobieństwa hipotezy teistycznej ze względu na naszą wiedzę, $P(h/e)$, autor uzależnia (powołując się na twierdzenie Bayesa) od oceny prawdopodobieństwa naszej wiedzy ze względu na ową hipotezę, $P(e/h)$, oraz prawdopodobieństwa początkowego (*a priori*) zarówno owej hipotezy, $P(h)$, jak i naszej wiedzy, $P(e)$. Wysoka ocena prawdopodobieństwa $P(h/e)$, jaką daje Swinburne, jest konsekwencją wysokiej oceny prawdopodobieństw $P(e/h)$ i $P(h)$ i niskiej oceny prawdopodobieństwa $P(e)$. Wszystkie te oceny budzić muszą poważne wątpliwości. Podkreślenia wymaga przede wszystkim fakt, iż są to oceny dokonywane w sposób całkowicie intuicyjny. Rachunek prawdopodobieństwa, który leży u podstaw omawianej treści uzasadniania (zwanej również teorią konfirmacji), nie znajduje w tym wypadku takiego rodzaju zastosowania, który by pozwalał na obliczanie stopni prawdopodobieństwa, a więc na wyznaczanie ich w sposób obiektywny. Pozostaje jedynie ich ocena intuicyjna, a ta ma z natury rzeczy charakter subiektywny. Przedmiotem tej oceny, jak widzieliśmy, mają być fakty, takie jak stopień prawdopodobieństwa naszej wiedzy o świecie przy założeniu prawdziwości hipotezy teistycznej, stopień prawdopodobieństwa *a priori* tej hipotezy, a wreszcie stopień prawdopodobieństwa hipotezy teistycznej przy założeniu prawdziwości naszej wiedzy o świecie. Otóż wszystkie te oceny wydają się zależne od zajmowanego przez podmiot oceniający filozoficznego stanowiska. Inne będą w tych sprawach intuicje teisty, inne ateisty. Ja na przykład, który teistą nie jestem, odbieram oceny Swinburne'a jako nietrafne, a nierzadko tendencyjne. Sam skłonny jestem inaczej oceniać stopień prawdopodobieństwa wspomnianych twierdzeń. Znacznie niżej niż autor oceniam prawdopodobieństwo *a priori* hipotezy teistycznej oraz stopień, w jakim hipoteza ta uprawdopo-

⁷ Por. R. Swinburne, *The existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1979.

dobnia całość naszej wiedzy o świecie. Znacznie niżej też w konsekwencji oceniam prawdopodobieństwo *a posteriori* hipotezy teistycznej: stopień prawdopodobieństwa tej hipotezy ze względu na całość naszej wiedzy empirycznej. Zgodnie z narzucającą mi się intuicyjną oceną tego prawdopodobieństwa jego stopień jest z pewnością niższy od $\frac{1}{2}$. W tej sytuacji trudno uznać tezę teistyczną za hipotezę dostatecznie uzasadnioną.

Swoje estymacje probabilistyczne Swinburne popiera niekiedy argumentami, których trafność wydaje mi się wysoce problematyczna. Wspomnę tu tylko o dwóch sprawach, które świadczą o dowolności i naiwności w interpretowaniu tezy teistycznej. W niektórych dowodach indukcyjnych wzorowanych na wyjaśnieniach naukowych, Bóg, którego istnienie ta teza głosi, pojmowany jest na kształt bytu *quasi-fizycznego*, wyposażonego w pewne «parametry» o wartości nieskończonej (takie np. jak «parametr» mocy). W innych dowodach, wzorowanych na wyjaśnieniach potocznych, Bóg rozumiany jest jako osoba *quasi-ludzka*, jako ktoś w rodzaju przykładowego ojca rodziny, o tych samych w zasadzie, tylko doskonalszych cechach umysłu i charakteru. Żadna z tych interpretacji nie oddaje należycie transcendencji, czy nadprzyrodzoności, bytu takiego jak Bóg.

Zakładaną w powyższym ujęciu probabilistyczną teorię konfirmacji odrzuca, jak wiadomo, wielu metodologów współczesnych (zwłaszcza tych ze szkoły Poppera). Popperowski «sceptycyzm probabilistyczny» kwestionuje samą ideę uprawdopodobniania hipotezy przez dane doświadczenia. Żadne dane doświadczenia nie mogą podnieść stopnia prawdopodobieństwa hipotezy naukowej, a tym bardziej zapewnić jej prawdopodobieństwa «dostatecznie» wysokiego. Akceptowalność hipotezy naukowej polegać ma na czym innym. Akceptowalna, mówiąc skrótowo, jest taka hipoteza, która może być obalona przez doświadczenie i która mimo rzetelnych prób obalenia do tej pory obalona nie została. Akceptowalność tak rozumiana ma tym samym charakter prowizoryczny.

Otóż jest rzeczą co najmniej wątpliwą, czy hipoteza teistyczna spełnia takie kryteria akceptowalności. Wątpliwe bowiem jest to, czy hipoteza teistyczna jest twierdzeniem, które może być obalone przez doświadczenie — nawet jeśli do doświadczenia tego włączyć doświadczenie wartościujące: moralne, estetyczne czy metafizyczne. Czy możemy doświadczyć czegoś takiego, co by nas w konsekwencji zmuszało do odrzucenia hipotezy teistycznej? Niektórzy filozofowie religii (m.in. Swinburne) odpowiadają na to twierdząco, utrzymując, iż istnieją takie światy możliwe, których Bóg nie mógłby chcieć; stwierdzenie, że nasz świat jest jednym z nich, musiałoby więc pociągnąć za sobą negację hipotezy teistycznej. Argumentacja ta jednak nie wydaje się przekonująca. Skąd mamy wiedzieć na pewno, co Bóg mógłby chcieć? I skąd mielibyśmy mieć pewność, że nasz świat jest jednym z owych światów przez Boga nie chcianych? Żadna skończona ilość danych doświadczalnych nie może nas, na przykład, przekonać o tym, że nasz świat zawiera „nieskończenie wiele niezawinionego cierpienia” lub „bardzo wiele

cierpienia przypadkowego" (by odwołać się do podawanych przez Swinburne'a przykładów). Hipoteza teistyczna wydaje się więc doświadczalnie nieobalalna. Tym m.in. różni się od rzetelnych hipotez naukowych — nie mówiąc już o tym, że przez tych, którzy ją wysuwają, nigdy rzetelnym próbom obalenia poddawana nie była.

Nasze wnioski w sprawie uzasadnienia, czy akceptowalności, tezy teistycznej dotyczą tej tezy w jej interpretacji najogólniejszej — wspólnej wszystkim wielkim religiom monoteistycznym. Każda z tych religii wzbogaca jednocześnie tę tezę pewnymi specyficznymi założeniami, powołując się na udzielone ludziom przez Boga religijne objawienie. Zbiorem takich religijnych «prawd objawionych» jest głoszone przez Kościół katolicki *Credo*. Powstaje pytanie o sposób uzasadnienia składających się na owo *Credo* twierdzeń. Jak uzasadnić można tezę teistyczną, głoszącą istnienie Boga takiego, o jakim mówi w swej nauce Kościół? Twierdzi się na ogół, że uzasadnienie to opiera się na dwóch przesłankach: na przekonaniu, że *Credo* składa się z twierdzeń, które głosi Bóg, i na przekonaniu, że to, co głosi Bóg, jest prawdą. Prawdziwość drugiej przesłanki gwarantuje samo pojęcie Boga — istoty pod każdym względem najdoskonalszej. Natomiast pierwszą przesłankę można uzasadnić tylko indukcyjnie: jako hipotezę wyjaśniającą pewne fakty dane nam w najszerzej rozumianym doświadczeniu. Stosuje się więc do niej w zasadzie to samo, co powiedziane zostało o uzasadnieniu ogólnej tezy teistycznej. W porównaniu z tamtą jest to jednak teza znacznie mocniejsza. Nie ogranicza się do stwierdzenia, że Bóg istnieje; głosi ponadto, iż ów Bóg jest autorem określonych, składających się na *Credo* twierdzeń. W rezultacie jej uzasadnienie musi być jeszcze słabsze niż uzasadnienie ogólnej tezy teistycznej, gdyż stopień jej prawdopodobieństwa ze względu na całość naszego doświadczenia jest znacznie niższy niż stopień prawdopodobieństwa owej tezy ogólnej. Słabość uzasadnienia omawianej przesłanki pociąga za sobą słabość uzasadnienia twierdzeń stanowiących owo *Credo*. Wysoce niepewne jest to, co te twierdzenia głoszą, bo wysoce niepewne jest to, czy istotnie stanowią one głos Boga. Walor ma następujący wniosek ogólny. Im mocniejsza logicznie jest teza teistyczna, tym słabiej — przez dane świadectwo doświadczenia — jest uzasadniona. I tak też jest w rozważanym wypadku.

Konkluzją tych rozważań jest stwierdzenie, że hipoteza teistyczna w żadnej swej postaci nie spełnia tych warunków uzasadnienia czy akceptowalności, które stawia się hipotezom naukowym. Bo też stanowi ona rodzaj wyjaśnienia obcy myśleniu naukowemu. «Dowody» przytaczane na jej poparcie nie są nigdy — jak zauważa Kołakowski — „dowodami nadającymi się do przyjęcia przez [...] redaktora naukowego czasopisma”. Religijni myśliciele nie utrzymują zresztą wcale, że „obecność Boga odkrywają tak samo, jak myśliwy odkrywa obecność słonia widząc jego ślady”. Ten szczególny charakter hipotezy teistycznej każe nam stopień jej uzasadnienia ocenić intuicyjnie jako niski — niższy w każdym razie niż

stopień uzasadnienia jej negacji. Trudno więc tezę tę uważać za „dostatecznie uzasadnioną” i trudno w związku z tym jej akceptację uznać za akt racjonalny.

Inaczej można by ów akt zakwalifikować tylko wtedy, gdyby dychotomiczne pojęcie uznawania twierdzeń zastąpić pojęciem stopniowalnym. Uznając dane zdanie w stopniu takim a takim, gdy w takim to właśnie stopniu przeświadczony jestem o jego prawdziwości. Omawiane przez nas wcześniej kryterium racjonalnego uznawania zdań żąda, aby tak rozumiany stopień uznania danego twierdzenia pokrywał się ze stopniem jego uzasadnienia. Mogę więc postępować racjonalnie uznając twierdzenie słabo uzasadnione, jeśli równie słabo przeświadczony jestem o jego prawdziwości; jeśli — innymi słowy — moja pewność subiektywna, że jest tak, jak to twierdzenie głosi, odpowiada jego pewności obiektywnej (np. stopniowi jego prawdopodobieństwa). Na gruncie tego rodzaju kryterium racjonalności uznanie tezy teistycznej może być wolne od zarzutu irracjonalności. Będzie tak wtedy, gdy uznanie to sprowadzi się do traktowania owej tezy jako niejasnego i niepewnego domysłu — zgodnie ze stopniem nieokreśloności i ryzykowości, jakim teza taka jest nieuchronnie obarczona.

Takie postawienie sprawy przesądza o irracjonalności tej postawy przekonaniowej, którą określa się mianem wiary religijnej. Charakterystycznym rysem owej wiary ma być właśnie niezachwiana pewność co do podstawowych tez religijnych. Człowiek wierzący traktuje je jako niewzruszone prawdy, a nie prowizoryczne hipotezy. Znajduje to swój wyraz w terminologii — określaniu ich mianem dogmatów. Źródło takiej postawy leży w tym, iż o przyjęciu owych dogmatów religijnych decydują względy inne niż wzgląd na ich racje uzasadniające. I na tym polega właśnie istota logicznej irracjonalności.

Powtórzmy na koniec wnioski, które wynikają z przeprowadzonych w tym rozdziale rozważań nad wartością poznawczą tego, co określać się zwykło jako poznanie religijne. Są to wnioski dalekie od jakiegokolwiek radykalizmu. Najkrócej mówiąc, zgodziliśmy się w zasadzie z tym, że mamy tu do czynienia z pewnym rodzajem poznania, choć wartość poznawczą tego poznania uznaliśmy za wysoce problematyczną. Jest to bowiem poznanie niedostatecznie określone i niedostatecznie uzasadnione. Język dyskursu religijnego, w znacznym stopniu metaforyczny, daleki jest od precyzji; jest notorycznie niejasny i niejednoznaczny. Tezy religijne okazują się z reguły twierdzeniami bardzo słabo uzasadnionymi. Te, które opierają się bezpośrednio na tzw. doświadczeniu religijnym, mają treść ogólnometafizyczną raczej niż specyficznie religijną, gdyż taki charakter ma owo bezpośrednie doświadczenie, cechujące się przy tym niskim stopniem wiarygodności. Tezy specyficznie religijne uzasadniane są wyłącznie pośrednio za pomocą «dowodów» indukcyjnych o nikłej mocy uzasadniającej. Wszystko to sprawia, że właściwym stosunkiem do rezultatów owego religijnego poznania wydaje się daleko idący sceptycyzm i wynikająca z niego teoretyczna powściągliwość.

JACEK J. JADACKI

CZY ŚWIATOPOGLĄD RELIGIJNY JEST RACJONALNY?

Centralnym pytaniem w tekście zarówno ks. Salamuchy, jak i Pana Profesora Przełęckiego, jest pytanie: „Czy światopogląd religijny — a w szczególności katolicki — jest racjonalny?”. Religia jest sprawą *w i a r y*, a wzorów racjonalności dostarcza nauka, a więc «królestwo» *r o z u m u*. Stąd pytanie powyższe dotyczy wprost tematu dyskusji.

Pytanie to obaj Autorzy przeformułują w taki sposób, że przybiera ono najpierw postać pytania „Czy tezy światopoglądu religijnego (*resp.* katolickiego) są racjonalne?”, a ostatecznie — postać pytania „Czy przynajmniej niektóre tezy religii są w przynajmniej pewnym *sensie racjonalne?*”.

Na to ostatnie pytanie obaj Autorzy odpowiadają twierdząco. Wskazują przy tym, o jakie tezy i o jaki sens racjonalności im chodzi.

1.

Zarówno ks. Salamucha, jak i Pan Profesor Przełęcki, wyodrębniają zgodnie ten sens racjonalności, przy którym tezy są *r a c j o n a l n e*, gdy są *a k c e p t o w a l n e* zgodnie ze standardami logicznymi.

Standardy te wymagają, aby za akceptowalne uważać tylko takie tezy, które są uzasadnione bądź bezpośrednio, bądź pośrednio.

Uzasadnienie bezpośrednie polega na odwołaniu się do doświadczenia (intuicji). Czy istnieje doświadczenie, które uzasadniałoby tezy religijne bezpośrednio, a więc czy istnieje intuicja religijna?

Na pierwszy rzut oka jest rzeczą zaskakującą, że ks. Salamucha (katolik) odpowiada na to pytanie przecząco, a Pan Profesor Przełęcki (ateista) — twierdząco. Ale swoją odpowiedź Pan Profesor Przełęcki w sposób istotny «osłabia», różniąc doświadczenie religijne *sensu stricto* i *sensu largo*. Istnieje — według Niego — jedynie to drugie, a polega ono na metafizycznym przeżyciu świętości. O przeżyciu specyficznie religijnym — dającym poczucie obecności Boga — nie ma mowy. A tylko takie może bezpośrednio uzasadniać tezę teistyczną. Ogólnikowe przeżycie świętości daje co najwyżej podstawę do interpretacji teistycznej; interpretacja zaś jest już rodzajem uzasadnienia pośredniego. Powstaje jednak pytanie, jaka jest racjonalna podstawa przyjmowania tezy o istnieniu lub nieistnieniu przeżyć poznawczych określonego rodzaju. Skąd to w szczególności ma być wiadomo, że specyficzne poznanie religijne jest — albo że go nie ma?

Niezależnie od tego zadajmy sobie pytanie, jak wygląda sprawa pośredniego uzasadnienia tez religijnych (w szczególności tezy teistycznej).

Według ks. Salamuchy *de facto* są dwa rodzaje takiego uzasadnienia: emocjonalne i autorytatywne. Uznaje się w szczególności tezę teistyczną z pobudek emocjonalnych lub przez odwołanie się do autorytetu. Ks. Salamucha o b a t e uzasadnienia uważa za irracjonalne. Racjonalne są bowiem — jego zdaniem — tylko te sposoby uzasadniania pośredniego, które ostatecznie odwołują się do pewnych zdań empirycznych.

Czy jest to dobre kryterium racjonalności?

Według Pana Profesora Przełęckiego tezę teistyczną próbuje się uzasadnić pośrednio za pomocą «dowodów» apriorycznych, empiryczno-dedukcyjnych lub empiryczno-indukcyjnych. Otóż odwoływanie się do uzasadnienia apriorycznego nadaje tezie teistycznej charakter zdania analitycznego (a nie rzeczowego). Uzasadnienie empiryczno-dedukcyjne dotyczy z kolei nie «Boga religii» lecz «Boga filozofii». (Warto zauważyć, że ks. Salamucha zrekonstruował w latach trzydziestych jedną z wersji takiego «dowodu» empiryczno-dedukcyjnego.) Uzasadnienie empiryczno-indukcyjne nie daje natomiast podstawy do przeżywania wiary jako aktu niezachwianej pewności. Pan Profesor Przełęcki uważa, że prawdopodobieństwo tezy teistycznej — jako hipotezy wyjaśniającej ogół prawd o świecie — jest raczej mniejsze niż większe od prawdopodobieństwa hipotezy ateistycznej. Niezachwiana wiara w istnienie Boga — jeśli by się opierała tylko na takim uzasadnieniu — byłaby więc aktem irracjonalnym. Racjonalne są bowiem — zdaniem Pana Profesora Przełęckiego — tylko takie akty poznania pośredniego, że stopień przeżywanej w nich pewności co do twierdzeń uzasadnianych nie przewyższa stopnia pewności uznawania twierdzeń uzasadniających.

Ale czy jest to dobre kryterium racjonalności?

2.

Poza wspólnym sensem racjonalności — dającym się sprowadzić do akceptowalności pod rygorami logiki — przy którym według ks. Salamuchy i Pana Profesora Przełęckiego żadne tezy religii nie są racjonalne, każdy z Nich rozważa ponadto taki sens, przy którym pewne tezy religii są racjonalne.

Ks. Salamusze chodzi więc o ten sens, przy którym racjonalne są tezy religii, dotyczące dziedziny przynajmniej w części eksplorowalnej metodami nauki. Warunek ten spełniają według ks. Salamuchy zarówno niektóre tezy teoretyczne katolicyzmu, jak i niektóre jego tezy praktyczne.

Tezy teoretyczne dotyczą relacji między Bogiem, człowiekiem i światem. Spośród tych obiektów zaś co najmniej człowiek i świat może być — i jest — przedmiotem badań naukowych.

Z kolei tezy praktyczne — to bądź dogmaty moralne, bądź naturalne dyrektywy moralne, bądź pewne akty kościelne. Otóż w każdym wypadku mogą one — a nawet muszą — być badane metodami nauki.

Dogmaty moralne katolicyzmu nie tworzą aksjomatyki zupełnej — nie wystarczają więc do tego, aby z nich wyprowadzić całość religijnego systemu moralnego. Już żeby jednak to ustalić — lub podać w wątpliwość — trzeba wykonać pewną robotę naukową (tu: metalogiczną). Podobnie, żeby zrekonstruować naturalne dyrektywy moralne — które by uzupełniły niezupełną dogmatykę — trzeba się odwołać do nauki, badającej rzeczywiste tło ich funkcjonowania. To samo dotyczy aktów kościelnych, regulujących szczegółowe sprawy, które w pełni ujawniają się dopiero na takim tle.

Przypuśćmy, że udałoby się nam odtworzyć i uzupełnić aksjomatykę etyki katolickiej — tak, by spełniała ona metalogiczne kryteria poprawności w równym stopniu, co systemy dedukcyjne należące bez wątpienia do nauki.

Czy wystarczyłoby to do tego, aby rzeczywistość, którą taka aksjomatyka by opisywała, nabrała cech «twardej» rzeczywistości, badanej przez naukę?

3.

Według Pana Profesora Przełęckiego tezy religijne są racjonalne, jeśli przez „racjonalność” będziemy rozumieli tyle, co przez „sensowność”. Chodzi Mu przy tym o nie byle jaką sensowność.

Tezom religii wziętym literalnie Pan Profesor Przełęcki stanowczo odmawia sensowności.

Czy ta stanowczość sama jest jednak racjonalna (tu: dostatecznie uzasadniona)?

Także tzw. analogiczne rozumienie tez religii nie zadowala Pana Profesora Przełęckiego: przy takim rozumieniu dotyczą one bowiem co najwyżej Boga filozofii.

Czy jednak — zapytajmy znowu — redukcja analogiczności do izomorfizmu sama jest dostatecznie uzasadniona?

Pan Profesor Przełęcki opowiada się za traktowaniem tez religii jako metafor, zachowujących niektóre składniki sensu literalnego — zwłaszcza o charakterze wartościującym. I właśnie jako metafory tezy religii są sensowne, a więc — zdaniem Pana Profesora Przełęckiego — racjonalne. Jest to bardzo słaba racjonalność, bo też ów sens metaforyczny jest słabo określony — dopuszczający wiele interpretacji. Rzeczywistość religijna zbliża się niebezpiecznie do świata fikcji literackiej.

Powtórzmy więc za Panem Profesorem Przełęckim pytanie. Czy wielość dopuszczalnych interpretacji danego twierdzenia wpływa na jego wartość prawdziwościową? Czy w szczególności metaforyczność tez religii pozbawia ich wartości logicznej? I czy naprawdę (wszystkie) tezy religii są wyrażone w języku metaforycznym?

4.

Zagadnienie racjonalności religii jest ważnym składnikiem zagadnienia stosunku rozumu i wiary, ale go nie wyczerpuje. Może więc warto się zastanowić także nad tym, czego ani ks. Salamucha, ani Pan Profesor Przełęcki nie porusza.

Sformułujmy na zakończenie kilka takich pytań — zresztą na ogół starszych od tej wersji pytania o racjonalność religii, którą rozważają nasi Autorzy.

Czy stworzenie świata przez Boga może być potraktowane jako hipoteza dopuszczalna na gruncie nauki i równoprawna z wewnątrz naukowymi hipotezami kosmologicznymi? Czy — analogicznie do pytania o pochodzenie świata — ma sens pytanie o pochodzenie jego Stwórcy? Czy cuda, w których zachodzenie wierzy katolik, mogą być wkomponowane — a jeśli tak, to w jaki sposób — w naukowy obraz świata? Czy egzystencja pośmiertna poddaje się racjonalizacji, czy też jest irracjonalną «tajemnicą»? Jaką w ogóle naturę mają relacje między *universum* Boskim i światem ludzkim — między Niebem a Ziemią — i na czym mogłaby polegać rzeczywistość tych relacji?

Wreszcie, czy rozum może pełnić wobec wiary jedynie funkcje egzegetyczne, czy także modyfikacyjne, a jeśli tak, to jakie są granice ewentualnych modyfikacji?

CZŁOWIEK WSPÓŁCZESNY: ROZUM A WIARA (DYSKUSJA OKRĄGŁEGO STOŁU)

ANDRZEJ STELMACHOWSKI — Nasza dyskusja nosi tytuł „Człowiek współczesny: rozum a wiara”. Chodzić więc będzie głównie o zderzenie poznania religijnego i poznania naukowego.

Różnie taką dyskusję można rozpocząć. Moglibyśmy np. zacząć od zagadnienia istnienia Boga. O ile wiem, Pan Profesor Bogusławski miałby w tej sprawie coś do powiedzenia jako pierwszy.

ANDRZEJ BOGUSŁAWSKI — Przyznam, że byłem raczej przygotowany na to, że skupimy się na przemyśleniach Pana Profesora Przełęckiego, opublikowanych w *Materiałach* dostarczonych przez organizatorów Sympozjum. Dlatego proponowałbym — pomijając inne względy — aby udzielić na początek głosu właśnie Panu Profesorowi Przełęckiemu.

ANDRZEJ STELMACHOWSKI — Jeśli tak, to bardzo proszę.

MARIAN PRZEŁĘCKI — „Prawo do wiary”.^{*} Pod tym lapidarnym — wywodzącym się od Williama Jamesa — hasłem kryje się problem rzeczywisty — głęboki i aktualny. Pojęcie „prawa do wiary” zakłada wyraźne odróżnienie wiary od wiedzy i szczególną problematyczność wiary w przeciwstawieniu do niekwestionowanej prawomocności wiedzy. Problematyczność ta sprawia, iż owo „prawo do wiary” nie jest czymś oczywistym, czymś samo przez się zrozumiałym; wymaga

^{*} Poniższy tekst jest rozszerzoną wersją wypowiedzi wygłoszonej podczas dyskusji.

jakiegoś uzasadnienia, podania jakichś przemawiających za nim racji. Nad możliwością takiego uzasadnienia chciałbym się zastanowić w ramach tej wypowiedzi.

Problem ten był — i jest nadal — szeroko dyskutowany, a ostatnia encyklika papieska nadała mu szczególnej aktualności. (Wnikliwą analizę związanych z nim zagadnień zawierają m.in. *Studia z etyki przekonań* Włodzimierza Galewicza.) Tutaj rozważyć go chcę na gruncie założenia będącego jednym z przedmiotów naszej dyskusji. Założeniem tym jest przekonanie o zasadniczej epistemologicznej różnicy dzielącej wiarę od wiedzy — różnicy sprawiającej, iż w przeciwieństwie do wiedzy wiara nie może być uznana za myślenie logicznie racjonalne. W tekście pt. „Poznanie religijne”, włączonym do materiałów Sympozjum, przedstawiam pewne racje przemawiające za takim przekonaniem. Uważać można w szczególności, że wspomniana właściwość wiary jest bezpośrednią konsekwencją jej definicji — następstwem tego, co rozumiemy przez „wiarę”, jak charakteryzujemy ten rodzaj postawy poznawczej.

Otóż w odróżnieniu od wiedzy wiara określana bywa wprost jako przekonanie przyjęte bez dostatecznych racji poznawczych. Wszelkie przekonanie, które ma zasługiwać na miano „wiedzy”, musi być przekonaniem dostatecznie uzasadnionym. Z wiarą natomiast mamy do czynienia wtedy, gdy brak takiego uzasadnienia; gdy przyjmujemy dane przekonanie, mimo iż nie zmuszają nas do tego dostępne nam racje poznawcze. Na tym właśnie polegać ma «cnota wiary». Jak zauważa Leszek Kołakowski, idea „dowodzenia swojej wiary” jest wewnętrznie sprzeczna.

I w dziedzinie wiedzy, rzecz jasna, przyjmujemy twierdzenia częściowo tylko uzasadnione. Ale wtedy stopień naszego przeświadczenia o prawdziwości takiego twierdzenia jest odpowiednio niski, odpowiadający stopniowi jego uzasadnienia. W dziedzinie wiary religijnej tego rodzaju odpowiedniość nie zachodzi. Nie nazywamy wiarą przekonania przyjmowanego z takim tylko stopniem pewności, na jaki z racji swego uzasadnienia zasługuje. Niezależnie od stopnia uzasadnienia dogmatów religijnych, wierzący ma być o ich prawdziwości w pełni przeświadczony. «Artykuł wiary» — to głębokie przekonanie, a nie przypuszczenie czy na próbę przyjęta hipoteza.

Uważam, że ta epistemologiczna różnica między postawą wiedzy a postawą wiary jest dla pojęcia wiary cechą konstytutywną. Toteż nieprzekonujące wydają mi się wszelkie próby jej zacierania. A z próbami takimi notorycznie mamy do czynienia. Ich autorzy podkreślają pewne wspólne właściwości wiedzy i wiary, zwłaszcza nauki i wiary religijnej, mające świadczyć o podobnym stopniu ich logicznej racjonalności. Mówią więc np. o tym, że w nauce również przyjmujemy pewne tezy bez dowodu, bo wszystkiego dowodzić nie można, że i tam musimy wierzyć pewnym autorytetom, bo wszystkiego sami sprawdzić nie jesteśmy w stanie, itp. Moim zdaniem, są to argumenty chybione, oparte na pewnych nieporozumieniach. Inna bowiem, mimo pozornego podobieństwa, jest rola owych

niedowodzonych twierdzeń w nauce, a inna w wierzeniach religijnych, inny charakter mają autorytety naukowe, a inny religijne, itp. Nie chcąc wchodzić przy tej okazji w te wielokrotnie dyskutowane sprawy, zakładam na przeciąg dalszych rozważań istnienie opisanej wyżej różnicy między wiedzą a wiarą pod względem ich logicznej racjonalności.

Różnicę tę dobitnie wyraża w swych *Myslach* Pascal. „Wiara jest czymś różnym od dowodu: jedno jest ludzkie, drugie jest darem Boga [...]. Wiara jest w sercu i każe mówić nie *scio* ale *credo*” (248). Toteż postawę wiary nie waha się Pascal określić jako „poddanie się”, czy nawet „zaparcie się rozumu” (270, 272). Ma to być konsekwencją tego, że wiara jest przyjęciem pewnego przekonania bez dostatecznych racji przemawiających za jego prawdziwością. Zarazem jednak wyraża Pascal przekonanie, że „rozum nie poddałby się nigdy, gdyby nie uznał, iż istnieją okoliczności, w których należy się poddać”; „trzeba umieć poddać się tam gdzie trzeba” (268, 270). Tę pozorną sprzeczność wyjaśnić możemy przyjmując, że oprócz racji poznawczych za przyjęciem danego przekonania przemawiać mogą racje natury pozapoznawczej; nazwijmy je ogólnie racjami pragmatycznymi. I tak właśnie, zdaniem Pascala, rzecz się ma w wypadku wierzeń religijnych. Powstaje zatem pytanie, co to są za racje. I czy mogą one przeważać racje natury poznawczej? Czy mogą, co za tym idzie, dać nam «prawo do wiary» — do przyjęcia pewnych przekonań bez dostatecznych racji poznawczych?

Wszelka próba odpowiedzi na te pytania wymaga odwołania się do określonego systemu wartości, przede wszystkim wartości moralnych, od tego bowiem, jakie akceptujemy wartości i jaką przyjmujemy ich hierarchię, zależy nasza ocena omawianej postawy poznawczej. Otóż wydaje się, że niezależnie od różnic pomiędzy takimi systemami przyjąć można, iż we wszelkich systemach wartości naszego kręgu kulturowego to, co nazwalibyśmy tu racjonalnością logiczną, stanowi jedną z wartości akceptowanych. Problemem jedynie jest to, jakie miejsce w owej hierarchii zajmuje. A to z kolei zależy od tego, czy wartość tę skłonni jesteśmy uznać za wartość moralną, gdyż w naszych systemach wartości — wartości moralne zajmują z reguły miejsce dominujące. Przy próbach odpowiedzi na to ostateczne pytanie dochodzą już do głosu różnice zachodzące między wchodzącymi tu w grę systemami wartości moralnych. Ważna przede wszystkim jest różnica między dwoma rodzajami takich systemów, które umownie nazwać można systemami godnościowymi i systemami altruistycznymi — etyką godności i etyką miłosierdzia (jak określiłem je gdzie indziej). Upraszczając rzecz nadmiernie, powiedzieć możemy, że ta pierwsza nakazuje nam przede wszystkim poszanowanie ludzkiej godności, ta druga — ulżenie ludzkim cierpieniom. Troskę o człowieka etyka godności motywuje przysługującą mu szczególną godnością, etyka miłosierdzia — po prostu jego zdolnością do cierpienia.

Otóż wydaje się, że wartość taką jak racjonalność myślenia inaczej ocenić wypada na gruncie każdego z tych stanowisk etycznych. A to dlatego, że racjo-

nalność tę uważać można za niezbędny element ludzkiej godności — godności człowieka jako istoty myślącej. Ideę tę w sposób skrajny formułuje Pascal. „Myśl stanowi wielkość człowieka” (346). „Cała nasza godność spoczywa tedy w myśli [...]. Silmy się [...] dobrze myśleć: oto zasada moralności” (347). Niezależnie od skrajności tego sformułowania, nie sposób zaprzeczyć, że wyraża ono pewną myśl trafną. Niezgodne w rzeczy samej z godnością istoty rozumnej wydaje się myślenie logicznie nieracjonalne: przyjmowanie przekonań bez dostatecznych racji poznawczych, a więc ze względów innych niż te, które by przemawiały za ich prawdziwością. Gdyby więc godność uznać za naczelną wartość moralną, trudno by było postawę wiary — myślenia niespełniającego warunków logicznej racjonalności — uważać za postawę moralnie właściwą.

Ale nawet w systemach moralności godnościowej godność nie stanowi jedynej wartości moralnej, a przy tym nie zawsze jest wartością bezwzględnie dominującą, przeważającą wszystkie inne. Nie można więc z góry wykluczyć takiej sytuacji, w której owe wartości pozostałe mogą przeważać szalę. Tym bardziej dotyczy to systemów moralności altruistycznej. I w nich co prawda wartość godności traktowana jest z reguły jako jedna z wartości moralnych; nie jest ona jednak na pewno wartością naczelną czy dominującą. Za wartość taką uznaje się w nich dobroć, której istotą jest nie tyle szacunek dla ludzkiej godności, co współczucie dla cierpiącego człowieka. Nic dziwnego zatem, że na gruncie tego rodzaju moralności inaczej może wypaść ocena wartości takiej jak racjonalność myślenia, i inaczej — co za tym idzie — odpowiedź na pytanie o nasze «prawo do wiary».

Za tymi systemami moralnymi — etyką godności i etyką miłosierdzia — kryją się różne wizje człowieka, różne koncepcje ludzkiej kondycji i ludzkiego losu. One to decydują ostatecznie o istocie naszych intuicji moralnych. Opowiadając się za etyką miłosierdzia jako ideą najbliższą moim poczuciom moralnym, winienem zatem choć w paru słowach wspomnieć o tej wizji człowieka, która leży u jej źródła. Jest to wizja pesymistyczna, dostrzegająca w pełni tragizm ludzkiej egzystencji. Niewiele odbiega od obrazu ludzkiego losu, tak przejmująco wyrażonego przez Pascala. „Wyobraźmy sobie gromadę ludzi w łańcuchach, skazanych na śmierć; codziennie kat morduje jednych na oczach drugich, przy czym ci, którzy zostają, widzą własną dolę w doli swoich bliźnich i, spoglądając po sobie z boleścią a bez nadziei, czekają swojej godziny. Oto obraz doli ludzkiej” (199). Jak nikt inny, widzi Pascal — obok wielkości — nędzę człowieka: tego „robaka ziemi”, zawieszonego „między dwiema otchłaniami, Nieskończonością i Nicością”. Przejmująco trafna wydaje mi się ta wizja człowieka i jego losu. Przemawiają za nią moje najgłębsze doświadczenia egzystencjalne, w których człowiek (każdy człowiek!) jawi mi się jako ktoś, kto budzi najwyższe współczucie, kto zasługuje na nieograniczone miłosierdzie.

Taka wizja kondycji ludzkiej wpływa w sposób istotny na nasze poczucia moralne: determinuje treść wartości moralnych i ich hierarchię. Każe nam przede wszystkim współczuć człowiekowi w jego niedoli i czynić wszystko, co może ulżyć jego cierpieniom. Nie kwestionując wartości takich jak poczucie godności, duma, odwaga, stanowczość, czy bezkompromisowość, pozwala nam dostrzec kryjącą się za nimi człowieczą nędzę: cierpienie, lęk, niepewność, zwątpienie, rozpacz. Ważne staje się więc wszystko, co może człowiekowi pomóc w jego nieszczęściu: złagodzić ból, uśmierzyć strach, ulżyć w trudzie, dać chwilę spokoju i radości. Stąd dominująca wartość dobroci raczej niż godności, obrony przed nieszczęściem raczej niż przed poniżeniem.

Jak zatem na gruncie takich poczuć moralnych — poczuć właściwych dla etyki miłosierdzia — wypadnie nam ocenić «prawo do wiary», do przekonań religijnych nie popartych dostatecznymi racjami poznawczymi? Nie ulega wątpliwości, że taka postawa intelektualna, rezygnując z pewnych wartości, realizuje inne. Jak jednak oszacować ich względną wagę? Czy szacunek taki pozwala na jakąś ocenę globalną? Czy ową postawę wiary uznać możemy po prostu za właściwą, lub za niewłaściwą?

Muszę przyznać, że moje poczucia moralne takiej oceny ogólnej przyjąć mi nie pozwalają. To, czy postawa wiary jest postawą moralnie właściwą, zależy, w moim poczuciu, od konkretnej sytuacji, z jaką w danym wypadku mamy do czynienia — od tego, kto taką postawę zajmuje i z jakich czyni to motywów. Spróbujmy rozważyć względy, jakie tu mogą wchodzić w grę.

Twierdziłem poprzednio, że postawa wiary, będąc postawą niespełniającą warunków logicznej racjonalności, wydaje się naruszać godność człowieka jako istoty rozumnej. Dwie uwagi nasuwają się jednak w związku z tym stwierdzeniem. Owo naruszenie wydaje się mniej dotkliwe, gdy towarzyszy mu świadomość epistemologicznego charakteru takiej postawy poznawczej — świadomość pozbawiona złudzeń co do jej racjonalności, zdająca sobie sprawę z obiektywnego stopnia zasadności żywionych przekonań. Rezygnując z postulatu logicznej racjonalności, nie wmawiamy sobie, że jest inaczej, że jakoś go mimo wszystko respektujemy. Trzeba ponadto podkreślić, że tego rodzaju postawa jest co najwyżej naruszeniem godności własnej, a nie cudzej. Trudno w niej zatem widzieć coś, co by krzywdziło innych, a więc coś, co by świadczyć mogło o braku naszej troski o cudze dobro. Wydaje się więc, że postawa taka nie wykracza bezpośrednio przeciwko wskazaniom etyki altruistycznej, w której rolę naczelną pełni wartość dobroci czy miłosierdzia.

Wbrew temu jednak utrzymuje się niekiedy, że myślenie nieprzestrzegające rygorów logicznej racjonalności narusza nie tylko godność własną, ale i dobro cudze. Nieracjonalność jest bowiem rodzajem nierzetelności — jest nierzetelnością w dziedzinie myśli. Wydaje się więc, że ma ona — jak każdy rodzaj nierzetelności — aspekt międzyludzki. O kimś, kto jest nierzetelny, mówimy przecież, że

jest niesumienny, niegodny zaufania. Toteż ktoś, kto myśli nieracjonalnie, jest nierzetelny również wobec innych, nie tylko wobec siebie samego. Narusza również dobro cudze, nie tylko godność własną.

Stanowisko to (za którym sam się kiedyś opowiadałem) nasuwa jednak pewne zastrzeżenia. Przede wszystkim zauważyć trzeba, że szkody, jakie nieracjonalność mojego myślenia może przynieść innym, zależne są najwyraźniej od dziedziny, której owa myśl dotyczy. Otóż w wypadku myśli religijnej trudno dopatrzeć się jakichś istotnych szkód, które innym ludziom sprawić by mogła nieracjonalność mojej postawy wobec wierzeń religijnych. Zwłaszcza wtedy, gdy wyznając te wierzenia nie stwarzam pozorów, że doszedłem do nich w sposób logicznie racjonalny; gdy z Pascalską otwartością przyznaję się do „zaparcia się rozumu” — do „poddania rozumu” niedowodliwej wierze.

Tym ujemnym — w jakimś stopniu — wartościowaniom postawy religijnej wiary przeciwstawić można pewne wartości dodatnie, jakie ta postawa — w niektórych przynajmniej wypadkach — realizuje. Należą do nich tzw. owoce wiary, na które tak często powołują się religijni myśliciele jako na racje przemawiające za jej przyjęciem. W związku z nimi dwie kwestie wymagają na wstępie wyraźnego stwierdzenia. Mówiąc o owych «owocach wiary», będę miał na myśli konsekwencje samego faktu wiary, a nie konsekwencje jej ewentualnej prawdziwości — w odróżnieniu od Pascala, który w swym słynnym „zakładzie” te ostatnie przede wszystkim bierze pod uwagę. W obrębie zaś tak rozumianych «owoców wiary» istotne okazuje się odróżnienie dwóch ich rodzajów: tych, które dotyczą własnego dobra osoby wierzącej, i tych, które dotyczą dobra innych ludzi; nazwijmy je skrótowo konsekwencjami o wartości eudajmonistycznej i moralnej.

Przy rozważaniu tej sprawy uwagę skupia się zwykle na tych pierwszych. Różnym składnikom i konsekwencjom wiary religijnej przypisuje się wartość eudajmonistyczną. Najgłębiej zdaje się ujmować ten problem koncepcja, która wartość taką dostrzega w wynikającym z wiary religijnej poczuciu sensu życia — sensu życia własnego i sensu całego istnienia. Tym elementem wiary, który takie poczucie zapewnia, jest przede wszystkim wiara w opatrnościowy charakter losu — tego wszystkiego, co nas w życiu spotyka. Bez tej wiary świat — „zmierzający donikąd, kończący się w nicości” — jawi się wielu jako świat absurdalny.

Ale oprócz takich konsekwencji wiary religijnej, które mają wartość eudajmonistyczną, a więc które — mówiąc najprościej — przyczyniają się do naszego szczęścia czy chronią przed nieszczęściem, wskazać można także jej «owoce», które mają wartość moralną, które czynią z nas ludzi nie tyle szczęśliwszych co lepszych — zdolnych do większej miłości i ofiarności, do głębszego współczucia i miłosierdzia. Potrafimy zdobyć się na taki stosunek do innych ludzi dlatego, że wierzymy, iż wzywa nas do tego sam Bóg, że żyjąc tak „naśladujemy Chrystusa”, będącego wcieleniem najwyższego ideału moralnego.

Stwierdzenie to wymaga jednak istotnego zastrzeżenia, uchylającego jego niewłaściwe interpretacje. Mówiąc o konsekwencjach wiary religijnej dla życia moralnego, nie mam na myśli żadnej zależności koniecznej czy uniwersalnej. Nie twierdzę w szczególności (wbrew temu np., co głosi Leszek Kołakowski), że wiara religijna jest niezbędnym warunkiem obowiązywania zasad moralnych, że ona tylko może je zagwarantować czy uprawomocnić. Myślę, że wiara religijna ani nie jest do tego konieczna, ani do tego nie wystarcza. Sądzę, że właściwym źródłem moralności jest swoiste intuicyjne poznanie moralne, wolne od jakichkolwiek założeń religijnych.

Nie uważam też, aby między wiarą religijną a życiem moralnym zachodził jakiś ogólny związek przyczynowy; aby wiara była niezbędną przyczyną właściwej postawy moralnej, a ta jej nieuniknionym skutkiem. Dobrze znane przykłady zdolnych do niezwykle ofiarności i miłosierdzia ludzi niewierzących i dalekich od ewangelicznej dobroci osób wierzących — o braku takiego związku dobitnie świadczą. (Dlatego też, nawiasem mówiąc fałszywy wydaje mi się moral — tak często dziś cytowanego — Mickiewiczowskiego wiersza *Źródła*.)

Związek między wiarą a moralnością jest z całą pewnością bardziej ograniczony, szczegółowy raczej niż ogólny. Dotyczy tylko pewnych przypadków — niektórych osób i sytuacji. Nie sposób określić ogólnie, o jaki to rodzaj osób i sytuacji chodzi; gdyż wchodzi tu w grę względy różne i trudno uchwytnie. Nie ulega jednak wątpliwości, że są ludzie, dla których wiara religijna stanowi istotną pomoc w życiu zgodnym z ich ideałami moralnymi, zwłaszcza wtedy, gdy życie to wymaga od nich trudnych wyrzeczeń i poświęceń. Łatwiej sprostać wymaganiom, jakie stawia przed nami życie, gdy wierzymy, że to, co nas spotyka, jest dziełem opatrności, postawionym nam przez Boga zadaniem. Ten wpływ wiary religijnej na nasze życie miewa niekiedy charakter emocjonalny bardziej niż intelektualny. To miłość do Chrystusa bywa tym, co przemienia nasze samolubne serca. Trudno wyobrazić sobie dzieła miłości świętych takich jak Franciszek z Asyżu czy Matka Teresa z Kalkuty bez roli, jaką w ich życiu odegrała wiara w Chrystusa (mimo że dla ich ściśle moralnej postawy wiara ta nie stanowi niezbędnej logicznie przesłanki).

Jakżeż więc ocenić nam wypadnie ową «nieracjonalną» postawę wiary religijnej w przypadkach takich jak powyższe? Postawa ta, naruszająca w jakimś stopniu wartość godności własnej — godności człowieka jako istoty rozumnej — jest zarazem źródłem, lub co najmniej warunkiem sprzyjającym, wartości takich jak dobroć czy miłosierdzie. Nasuwa się zatem wniosek, że na gruncie ctyki altruistycznej, w której dobroć stanowi wartość naczelną, dodatnie strony wiary religijnej mogą przeważać jej strony ujemne. W sytuacji takiej jak wyżej wspomniane, ważniejsza moralnie wydaje się wypływająca z tej wiary, czy choćby wspomagana przez nią, miłość bliźniego niż cechujący wierzącego brak myślowej rzetelności. Ważniejsze bowiem, aby być dobrym, niż aby być rozumnym.

A jak ocenić mamy «prawo do wiary» w sytuacji, w której «owocami» owej wiary są przede wszystkim jej konsekwencje o wartości eudajmonistycznej; gdy nasza wiara religijna jest czymś, co pomaga żyć nam samym, broniąc nas przed poczuciem bezsensu, przed lękiem, zwątpieniem, rozpaczą. Czy wolno nam rezygnować z postulatu racjonalnego myślenia dlatego, że dzięki temu łatwiej nam żyć, łatwiej znosić nasze niedole? Czy mamy prawo poświęcić wartość — w szerokim sensie tego słowa — moralną dla wartości wyraźnie eudajmonistycznej? Ta wizja kondycji ludzkiej, która leży u podstawy etyki miłosierdzia, nasuwa odpowiedź twierdzącą. Są sytuacje, w których od rygorów logicznego myślenia ważniejsze jest ludzkie szczęście. Jeśli dla kogoś jego wiara religijna jest ratunkiem od nieszczęścia, nieracjonalność tej wiary nie jest wystarczającą racją do jej odrzucenia. Człowiek jest istotą nieszczęsną. Pozy pełne godności nie mogą przesłonić jego przejmującej nędzy. Należy zrobić wszystko, co może mu przynieść ulgę w jego niedoli.

Warto przypomnieć w tym miejscu te — niedoceniane dziś — ewangeliczne prawdy, które uprzytamniają nam, że wiara religijna jest nie tylko trudnym zadaniem, ale i uszczęśliwiającym darem.

„Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię. Weźcie moje jarzmo na siebie [...], a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych. Albowiem jarzmo moje jest słodkie, a moje brzemię lekkie.”

„Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam [...]. Niech się nie trwoży serce wasze, ani się nie lęka”.

Na tę stronę wiary religijnej zwraca też uwagę Pascal. „Bóg chrześcijan, to Bóg miłości i pociechy; to Bóg, który napędza duszę [...] pokorą, weselem, ufnością, miłością [...]” (556).

Uprawniona więc wydaje się konkluzja głosząca, że nie tylko moralna, ale i eudajmonistyczna wartość wiary religijnej — pociecha, jaką nam ona niesie — może w określonej sytuacji przeważać ujemną wartość jej nieracjonalności i usprawiedliwić nasze «prawo do wiary». To, czy tak jest, czy nie, zależy od tego, jak bardzo takiej pociechy potrzebujemy, jak trudno nam bez niej znieść rzeczywistość naszej niedoli i stawić czoło wyzwaniom naszego losu. A sąd o tym, czy ktoś taki warunek spełnia, musimy pozostawić jemu samemu.

ANDRZEJ STELMACHOWSKI — Dziękuję bardzo. Był to nieco pesymistyczny punkt widzenia. Zobaczmy, co na to powie Pan Profesor Bogusławski.

ANDRZEJ BOGUSŁAWSKI — Panie Przewodniczący! Proszę Państwa!

Pierwsze z haseł tytułowych naszej dyskusji — „rozum” — jest pojęciem dominującym, jest swego rodzaju niepodważalną instancją w tych rozważaniach dotyczących „wiary”, „Boga”, „religii”, jakie zostały zamieszczone w *Materiałach* mających stanowić podstawę dyskusji.

Bardzo mi to odpowiada. Dlaczego? Bo przecież mamy tu *m ó w i ć* — i o samym rozumie, i o owych innych rzeczach — mamy *m ó w i ć*, a czymże jest rozum, jak nie właśnie zdolnością mówienia w tym jego wyposażeniu, jakie znamy, tj. zdolnością mówienia sterowanego przez logikę, lub inaczej, sterowanego przez pryncypia odnoszące się do rzeczy centralnej w mówieniu — do przekazywanej przez nie wiedzy lub braku takowej.

Jakie to są pryncypia? Oto one:

1. Zdania, z którymi się stykamy, nawet przy aktualnej referencji, jakiej dokonujemy, są w przytłaczającej większości nosicielami wiedzy, a więc prawdy; jesteśmy zanurzeni nie tylko w wiedzy udzielanej nam innymi sposobami, lecz również w wiedzy docierającej do nas w kształtach, w odwzorowaniach zdaniowych.

2. Ale część zdań, na jakie natrafiamy, to przy określonej, podsuwanej nam referencji, naczynia nie wiedzy, lecz fałszu; ten zaś wzięty za prawdę może wyrządzić mnóstwo szkód w tym, co dla nas najważniejsze — w działaniu.

3. Trzeba zatem unikać mieszania prawdy/wiedzy z jej (ich) brakiem. Znaczy to, że w zetknięciu ze zdaniem należy unikać mieszania prawdy zawartej (przy danej referencji) w ich większości z nieustaloną wartością prawdziwościową innej części zdań, która, jak się może okazać, przy danej referencji odpowiada fałszowi; tym bardziej naturalnie musimy unikać bezpośredniego mieszania prawdy z fałszem. (I to jest istota tzw. racjonalności. Wolałbym nie pytać, jak to czyni Pan Profesor Jadacki, czy jakieś *zdanie* jest racjonalne. Zdania są metaforyczne lub nie, sensowne lub nie, sprzeczne lub nie, prawdziwe lub fałszywe, oparte na ostrym lub nieostrym orzeczniku, mają one tę oto referencję dokonywaną przez taką a taką osobę lub referencję całkiem inną (dokonywaną przez tę samą lub całkiem inną osobę) itd. Racjonalność to, przynajmniej tak chciałbym używać tego wyrazu, *sposób postępowania*, m.in. ze zdaniami.)

4. Wśród zdań, czy to należących do bieguna niekwestionowanej wiedzy, czy też nie należących do niego (choć niekoniecznie fałszywych), są zdania o *w y b i ó r c z e j* relewancji dla naszych działań i zdania nie odznaczające się nią. Te ostatnie, tj. zdania nie mające wybiórczej relewancji dla naszych działań, mogą mieć treść doniosłą, ale taką, iż odnosi się ona w identyczny sposób do wszystkich innych zdań i do wszystkich naszych działań; przykładem może być prawo sprzeczności.

Jakie jest wskazanie «rozumu» dotyczące zdań o *w y b i ó r c z e j* relewancji dla naszych działań, które jednocześnie nie należą do obszaru niekwestionowanej wiedzy, ale które są zgodne z większą liczbą aktualnie dostępnych zdań prawdziwych niż ich negacje? Jest to wskazanie następujące: postępować tak, jak byśmy postępowali *w i e d z ą c*, że jest tak, jak te zdania głoszą. Podkreślę, że to wskazanie jest nadal częścią *l o g i c z n e g o* regulatora wbudowanego w mowę; nie jest to bowiem nic innego, niż zalecenie konsekwencji w dostosowywaniu

naszych działań do dostępnej wiedzy. Jest tak, jak mówię, bo samo lekceważenie *k o n s e k w e n c j i* w dostosowywaniu naszych działań do dostępnej wiedzy byłoby niedostosowywaniem swego postępowania do wiedzy. Do jakiej wiedzy w tym wypadku? Do wiedzy o tym, że działanie nie liczące się z wiedzą nie prowadzi do efektu, do którego owo działanie zmierza, oraz o tym, że *j a k i e - g o ś* działania nie da się uniknąć.

Po tym krótkim omówieniu pryncypiów «rozumu» powiem coś o «wierze».

W tym bowiem właśnie miejscu, tj. w moim punkcie 4, natrafiamy na sprawę wiary. A mianowicie, doszliśmy tu do dziedziny postaw polegających na „wierze w to, co jest powiedziane w pewnym zdaniu”, w skrócie: „wierze w pewne zdanie”, którego treść *n i e* jest przedmiotem naszej *w i e d z y*.

Jako przykład można przytoczyć następujące zdania:

(1) Jeżeli zachowam się przyzwoicie, będzie mi to zrekompensowane w sposób, który będę sobie cenił.

(2) Jeżeli zachowam się przyzwoicie, nie będzie mi to zrekompensowane w sposób, który będę sobie cenił.

Żadne z tych zdań nie należy do puli niekontrowersyjnej wiedzy, ale każde z nich ma relewancję wobec mojego postępowania. Coś z nimi muszę zrobić, bo takiego lub innego postępowania nie da się uniknąć (to jest wiedza niekontrowersyjna). Cóż więc się dzieje? Wybieram *w i a r ę* w jedno z tych zdań. I ten wybór (wybór, nie zdanie!) może być stuprocentowo racjonalny (jeżeli tylko zdaję sobie sprawę z tego, co przemawia bardziej za zdaniem (1) niż za zdaniem (2) lub na odwrót, i jeżeli nie popełniam zwykłej pomyłki w wyborze w stylu wzięcia nie tych, lecz tamtych okularów). Rozum, czyli logika, czyli mówienie takie, jakie jest, tj. z regulatorem logicznym, tego rodzaju wybór nakazuje. (Głosa genetyczna do przytoczonego przykładu: oczywiście przykład ten oparłem na znanym *bon mot*: „Jeżeli nie wiesz, jak się zachować, na wszelki wypadek zachowaj się przyzwoicie!”)

Na przykładzie, jaki podałem, widać, że w części przypadków tego, co nazywamy wyrazem *wiara*, «wiara» nie przeciwstawia się w żaden sposób rozumowi, mowie dobrze ułożonej i wiedzy, w szczególności wiedzy o wiedzy, lecz przeciwnie, jest ona postawą absolutnie regularnie, na podstawie wiedzy, *d y k t o - w a n ą* przez rozum. Piękne przykłady tego rodzaju niezbędnej wiary w to, co jest w jakimś zdaniu powiedziane, podał Pan Profesor Żylicz w swym wykładzie o ekonomicznych problemach sprawiedliwości międzypokoleniowej.

Ale nie taka wiara jako oczywiste *implicatum* rozumu jest głównym przedmiotem rozważań Autorów tekstów będących punktem wyjścia naszej dyskusji. Głównym (choć nie jedynym) przedmiotem ich rozważań jest problem jednego zdania, a mianowicie zdania (3):

(3) Bóg istnieje.

Do tego problemu ograniczę się w pozostałej części wypowiedzi.

Pierwsza moja obserwacja jest następująca. Zdanie (3) nie jest wybiórczo relewantne dla tych lub innych sytuacji, z jakimi mamy do czynienia. O wierze w prawdziwość tego zdania w t y m s e n s i e, w jakim mówiłem o wierze w prawdziwość zdania (1) lub (2) — tj. o wierze jako regulatorze postępowania — nie należałoby tu mówić, bo zdanie (3) jest dokładnie tak samo relewantne lub, co na jedno wychodzi, nierelewantne, dla wszelkich innych zdań oraz dla wszelkich sytuacji agentywnych (oprócz, rzecz jasna, zdań bezpośrednio ze zdaniem (3) związanych oraz — przede wszystkim! — sytuacji agentywnych polegających na rozprawianiu o nim; takie rozprawianie o nim narzuca się niektórym ludziom li tylko incydentalnie).

W odniesieniu do zdania (3) należy mówić nie o „wierze w nie”, lecz raczej bądź o wiedzy, że ono jest prawdziwe, ewentualnie fałszywe, bądź niewiedzy, czy jest prawdziwe, czy fałszywe, bądź też o ewentualnym sądzeniu, że jest tak, jak ono głosi, lub że nie jest tak, jak ono głosi (taki sąd bywa w istocie również nazywany czasownikiem *wierzyć*, ściślej: *wierzyć, że*, ale nie jest to właściwa „wiara w __”, o jakiej mówiliśmy poprzednio).

Pan Profesor Przełęcki uważa, że wewnętrzna maszyneria mówienia, jaką jest rozum, maszyneria odsiewająca (z pomocą innych zdań) zdania niekontrolersyjnie niosące wiedzę od zdań innych, nie odznaczających się tym walorem, każe zaliczyć zdanie (3) do tej ostatniej kategorii, do zdań w każdym razie nie mogących pretendować do statusu przekazników *n i e k o n t r o w e r s y j - n e j* wiedzy. Mówiąc prościej, Pan Profesor Przełęcki nie chce wprowadzić powiedzieć:

(4) Wiadomo, że Bóg nie istnieje.

ale chce powiedzieć:

(5) Wątpliwe, by Bóg istniał.

Przedkłada też Pan Profesor Przełęcki pewne komentarze do pojęcia Boga, na których jego werdykt się opiera: bo jest oczywiste, że przy różnych pojęciach oznaczanych wyrazem *Bóg* werdykty mogą być różne. Przeciwstawia on mianowicie Pascalowskiego „Boga Abrahama, Izaaka, Jakuba” — „Bogu jako Pierwszemu Poruszytelowi”, czyli komuś lub czemuś, co jest na początku pewnej sekwencji ruchów (nie jest *nota bene* całkiem jasne, czy jest to właśnie ktoś, czy coś, i czy chodzi tu po prostu o „pierwsze poruszenie się”, czy też o d z i a ł a n i e wprawiające w ruch). Wątpliwość wyrażona w zdaniu (5) dotyczy istnienia „Boga Abrahama, Izaaka, Jakuba”. Co do „Pierwszego Poruszytela”, Pan Profesor Przełęcki, jak rozumiem, zgłasza, pod warunkiem należytego sprecyzowania całego układu pojęć, którego szczególnym elementem byłoby pojęcie „pierwszego poruszytela”, swą zgołą wiedzę, że taki element (nawet

w sensie odpowiedniego desygnatu, nie tylko członu konstrukcji pojęciowej, analitycznej) istnieje. (Dodam w tym miejscu nawiasowo drobny komentarz do Pascalskiego pojęcia „Boga Abrahama i Izaaka”: takie określenie jest aluzją raczej niż czym innym, dla mnie aluzją niezbyt jasną; skłania mnie to do niewypowiadania się na temat szczególnej sugestii tkwiącej w tej charakterystyce.)

Co miałbym do powiedzenia od siebie na temat zdania (3)?

Przed wszystkim zgódźmy się na rzecz następującą. Kiedy ktoś mówi o „istnieniu” i o tym, komu lub czemu „istnienie” przypisuje, trzeba, po to, by się do jego wypowiedzi ustosunkować, mieć, po pierwsze, odpowiednie literalne i dostatecznie zrozumiałe pojęcie owego kogoś lub czegoś oraz, po drugie, jakieś pojęcie „istnienia”.

Przyjmijmy, że wyraz *Bóg* oznacza orzecznik $B = \text{'ktoś, kto wszystko wie i bez czyjego działania nic się nie dzieje'}$, a wyraz *istnieje* oznacza $\text{'ktoś wie o } \alpha \text{ [tu wstawić ten czy inny orzecznik, w naszym przypadku orzecznik } B\text{], że w obrębie pewnej wyróżnionej części przestrzeni i czasu komuś / czemuś przysługuje } \alpha \text{'}$.

Przy takim układzie pojęć otrzymujemy sprzeczność, ponieważ pojęcie „wszechwiedzącego i wszechmocnego” implikuje brak związku tej osoby czy tego bytu z jakąkolwiek wyróżnioną częścią przestrzeni i czasu, a *orzeka się* o niej / o nim istnienie w sensie właśnie przedłożonym, tj. z *relatywizacją* czasowo-przestrzenną. W tym sensie zdanie (3) jest zdaniem fałszywym i to z konieczności. To stwierdzenie falsyfikacyjne nie jest żadną opowieścią o jakimś swobodnym przypuszczeniu. Jest to część niekontrowersyjnej wiedzy (a mianowicie wiedzy o odpowiednich pojęciach).

Aby uniknąć takiego przykrego wyniku, spróbujmy wprowadzić teraz do poprzedniego układu zmianę; dotyczyć ona będzie tylko wyrazu *istnieje*. Niech wyraz ten oznacza obecnie: $\text{'ktoś wie o } \alpha \text{, że komuś / czemuś przysługuje } \alpha \text{'}$. W tym wypadku nic nie stoi na przeszkodzie, by Bogu — na podstawie przedłożonej definicji — przypisać istnienie. Potrzebny jest ktoś, kto by wiedział o kimś, że jest wszechwiedzący i wszechmocny. Tym kimś może być On sam. Oczywiście nikt z ludzi nie może mieć tej wiedzy, przynajmniej w sposób bezpośredni, bo nikt z ludzi nie jest wszechwiedzący, więc nie może porównywać wiedzy częściowej z wszechwiedzą.

Możemy natomiast uświadomić sobie istnienie układu pojęciowego o następującym kształcie. Mianowicie mamy zdania:

(6) Ktoś wie, że ktoś, kto wszystko wie, istnieje.

(7) Ktoś wie, że ktoś, kto wszystko wie, nie istnieje.

Są to regularne rozszerzenia wzajemnych odpowiedników negacyjnych — *Ktoś, kto wszystko wie, istnieje* i *Ktoś, kto wszystko wie, nie istnieje*. Otóż oba one implikują zdanie:

(8) Ktoś wie wszystko.

Dlaczego? Bo zdanie (7) mówi na samym początku o wiedzy, która musi być wszechwiedzą, skoro ma dotyczyć braku lub obecności czyjejś wszechwiedzy. W rezultacie zdania (6) i (8) prezentują nawet konieczność: wynikają one z negatywnej pary zdań (nawet jeżeli jedno zdanie w tej parze, mianowicie (7), ma sprzeczne konsekwencje, to te konsekwencje wynikają jednak z różnych dotyczących zdania (7) okoliczności; nie są one rezultatem zwykłego połączenia zdań *Ktoś, kto wie wszystko, istnieje* i *Ktoś, kto wie wszystko, nie istnieje*). Natomiast zdanie (7) i implikowane przez zdanie (7) zdanie *Ktoś, kto wie wszystko, nie istnieje* wynikają tylko z samych siebie: ze zdania (6) i ze zdania *Ktoś, kto wszystko wie, istnieje* nie wynika, że ktoś, kto wie wszystko, nie istnieje.

Obecność takiego układu pojęciowego nie gwarantuje oczywiście istnienia samej Osoby Wszechwiedzącej, ponieważ chodzi tu tylko o stosunki analityczne między zdaniami. Nie ma żadnego ratunku nie tylko dla św. Anzelm, lecz i dla Kartezjusza na przykład z jego tezą „Została nam wszczepiona idea Istoty Nieskończonej, *ergo* Istota Nieskończona istnieje”. Od jakiegoś orzecznika (którego „wszczepienie” polega po prostu na tym, że jest on w języku) do wiedzy, iż przysługuje on komuś lub czemuś, droga jest nieskończenie daleka (mamy też „wszczepioną” ideę — kompletnie nie absurdalną! — „kogoś, kto zjadł wszystkie dostępne mu jabłka”; każdy ma takie pojęcie w głowie, ale nie ma stąd żadnego przejścia do kogoś, kto zjadł wszystkie dostępne mu jabłka, bo może nikt nie zjadł wszystkich dostępnych mu jabłek (pewnie rzeczywiście nikt)).

Istnienie (inne niż istnienie relacji pojęciowych; te istnieją, mówiąc z angielska, „*come what may*”) jest sprawą relacji syntetycznych jako przedmiotu wiedzy. Potrzebna jest jakaś znana komuś prawda syntetyczna na temat Osoby Wszechwiedzącej, tj. w praktyce prawda syntetyczna znana samej tej Osobie. Jakoż nie można takiej prawdy wykluczyć. Dotarcie do niej nie będzie nam jednak nigdy dane.

Dlatego o istnieniu Osoby Wszechwiedzącej bezpieczniej jest się wypowiadać, jeśli coś do tego kogoś skłania, przez wyrażanie odpowiedniego przekonania raczej niż wiedzy. W religiach takie przekonanie bywa nazywane „wiarą”. Rozum z jego logiczną ostrożnością zgadza się tu z religią lub, jeśli kto chce, religia zgadza się tu z rozumem. Znaczy to, że ostatecznie religia rządzi się rozumem. Rzecz to zupełnie nie zaskakująca, bo przecież nie ma religii bez mowy.

W tym miejscu powstaje jednak kilka pytań. Wyliczam je poniżej.

1. Dlaczego my, istoty skończone, mamy w ogóle pozwalać sobie na przekonanie / wiarę, że Bóg istnieje (oczywiście w przypadku Boga mogłoby chodzić wyłącznie o wiedzę)?

2. Dlaczego ogromna większość ludzi, w tej liczbie ludzi niewątpliwie nie tylko racjonalnych (innych, poza wypadkami patologicznymi, nie ma!), lecz

zgoła wykazujących skądinąd wyostrzony krytycyzm, takie przekonanie rzeczywiście żywi?

3. Dlaczego przekonanie to co do siły ma często stopień zbliżony do pewności, a liczne osoby wykraczają nawet poza nakazy religii i gotowe są powiedzieć po prostu:

(3) Bóg istnieje.

czyli — wychodzi to na jedno —

(9) Wiem, że Bóg istnieje.

lub

(10) Zdanie (3) jest przedmiotem wiedzy.

(niektórzy tak w istocie mówią)?

4. Dlaczego trafne krytyki tzw. empiryczno-dedukcyjnych i empiryczno-indukcyjnych dowodów istnienia Boga, krytyki takie jak te, które przedkłada m.in. Pan Profesor Przełęcki, nie mówiąc już o krytykach tzw. dowodów apriorycznych typu Anzelmowskiego, mają ostatecznie bardzo ograniczony wpływ na przekonania ludzi wyrażane w *credo* lub w zdaniu (3)?

5. Dlaczego osoby mówiące pozytywnie o istnieniu Boga mają niezachwiane poczucie, iż zdanie (3) ma w *każdym razie* status radykalnie odmienny od typowych „fantazmatów” (by użyć wyrażenia Kotarbińskiego, które odnosił on do religii) w rodzaju

(11) Istnieją szkody, które z wielkim prawdopodobieństwem dotkną dowolnej osoby po tym, jak jej przebiegł drogę czarny kot.

lub, by użyć przykładu, z jakiego kiedyś korzystałem

(12) Istnieje człowiek, który zna biegle 65 języków.

i dlaczego nie czują one na ogół żadnego zażenowania czy skrępowania, kiedy słyszą rozwinięte pouczenia na temat «irracjonalności», «nikłego stopnia uzasadnienia» itd., jakimi ma być skażone przekonanie, że Bóg istnieje?

6. Czy w wypadku osób, o których jest mowa w pytaniu 5, chodzi o (a) właściwy im bardzo niski iloraz inteligencji, o (b) ich szczególne lenistwo umysłowe, o (c) czysto losową, odznaczającą się skądinąd niezwykle niskim stopniem prawdopodobieństwa obiektywnego, a więc mającą w gruncie rzeczy w swej epidemiczności charakter patologiczny, przypadłość umysłową, lub wreszcie o (d) jakąkolwiek koniunkcję lub alternatywę stanów rzeczy wskazanych pod (a) — (c)?

Moja odpowiedź na te pytania ma charakter swoistego przypomnienia, w którym wystąpią rzeczy b a r d z o d o b r z e z n a n e (byłoby niezwykle

dziwne, gdyby miało być inaczej: odpowiednia refleksja jest przecież stara jak świat).

Na wstępie przyjmę, że dotychczas nie przedstawiono choćby cienia argumentacji na rzecz pozytywnej odpowiedzi na pytanie 6.

Sklonimy się więc do negatywnej odpowiedzi na to pytanie. W takim razie powinniśmy poszukać jakiegoś wyjaśnienia tej sytuacji. A polega ona na fakcie, że całkiem normalnym ludziom narzuca się coś, niekoniecznie w sposób w pełni zwerbalizowany, co niektórych z nich prowadzi do *podsumowującego* sformułowania dającego się krótko ująć jako zdanie (13):

(13) Istnieje ktoś wszechwiedzący i wszechmogący (wierzę w to).

Zdanie to musi być rozumiane, *mutatis mutandis*, tak samo jak, powiedzmy, zdanie (12), ale powstaje ono w okolicznościach zupełnie innych niż na przykład fakt, iż ktoś ma nadzieję na spotkanie z odpowiednią osobą. Powstaje ono w trakcie refleksji globalnej, «światopoglądowej» nad całą rzeczywistością, jedynie w jej aspektach ogólnych. Te aspekty ogólne rzeczywistości mogą polegać wyłącznie na jej *składzie*: nic innego nie da się o niej z sensem orzec. Refleksja na t e n temat, na temat wizji globalnej, powstaje z gruntu inaczej niż, powiedzmy, mniej lub bardziej przygodny wybór sposobu spędzenia wolnego czasu (np. w postaci przechadzki po mieście).

Ale jakie mianowicie ogólne aspekty rzeczywistości oglądane w naszym ludzkim świecie mogą skłaniać tych, których taka (niekoniecznie, powtarzam, zwerbalizowana) refleksja n a c h o d z i, do wskazanego właśnie podsumowania egzystencjalnego?

Muszą to być na pewno rzeczy intersubiektywnie dostępne i trudne do odrzucenia.

Czy istnieją takie rzeczy? Moja odpowiedź jest twierdząca. Poniżej wskażę — bardzo skrótowo i hasłowo — na kilka pozycji mających, moim zdaniem, w pełni taki charakter, jakiego oczekujemy.

1. Język / zdolność językowa / świadomość z ich niesprowadzalnością do czegokolwiek poza tym (por. myśli Humboldta odnoszące się do tej sprawy). Humboldtowsko-Saussure'owsko-Hjelmslevowska niewyprowadzalność tego, co Hjelmslev nazywa „formą” lub „schematem” w języku, z empirycznych uogólnień dotyczących «substancji» (pierwotność «formy»). Logicznie ugruntowane kompletne fiasko naturalistycznych pomysłów glottogonicznych, do których można zaliczyć również ideę języka jako arbitralnego wytworu poprzednio nie mówiących stworzeń, które „potrzebowały środka porozumienia” (więcej mówię na ten temat w referacie wygłoszonym podczas Sympozjum; o tym, jak uporczywie wciąż powraca ostatnia wspomniana tu wersja glottogoniczna, świadczy fakt, że nawet Buber (1948, 2. Teil, 4. Kap., 13) ludzkie „nastawienie na kontakt osobo-

wy z innymi" uznaje za czynnik, który powołał do istnienia mowę; pomysł ten jest naturalnie tak samo nie do przyjęcia, jak to, co go poprzedzało w dziejach myśli o języku).

Kultura w najszerszym sensie, szczególnie zaś moralność (z jej powszechną, a mającą charakter zdania syntetycznego, nie analitycznego, podstawą w postaci tego, co nazwałem w pewnym miejscu „zasadą prosoponomii”; por. Bogusławski 1996), dla których język jest zarówno warunkiem koniecznym, jak i wystarczającym. Wystarcza on mianowicie do tego, by, kiedy dzięki niemu pokazane zostaje osobie pole alternatywnych możliwości, wyzwalała się w niej (w takim czy innym odniesieniu i w takim czy innym momencie) *apriorycznie* czy też «ontycznie» przysługująca osobom skłonność do działania — niech będzie to rozumiane jak najszerszej — z *nie* uregulowanym czysto biologicznie raczej *większym* (choćby tylko w jakimś stopniu) niż mniejszym wysiłkiem, aż do „brania na siebie krzyża” czy też „cięższej zbroi” — zawsze w perspektywie wspólnotowej (choć niekoniecznie w tzw. dobrej sprawie i niekoniecznie w sposób produktywny); działanie takie jest osobliwie częstsze niż to, jakie można nazwać „składaniem wiosła”. Por. w związku z tym slogan sportowy „szybciej, wyżej, dalej”, a także znane refleksje metaforyczne filozofów na temat osób jako „bytów przekraczających siebie”.

Ta *ogólna* skłonność ludzi (szerzej: osób) do „przekraczania siebie” nie jest jednym z wielu faktów psychologicznych — takich jak rozmaite upodobania (powiedzmy, do określonych kolorów), jak jakieś przyzwyczajenia, jak efekty przyuczenia. Nie jest to żaden taki fakt psychologiczny, bo samo ludzkie przyuczenie do czegośkolwiek *zakłada* już ową skłonność jako wcześniej, z *zewnątrz* i *powszechnie daną*. To stąd nade wszystko bierze się gotowość do myślenia (chyba właśnie tu Pascalskiego, personalistycznego) o Kimś od nas niezależnym, o Kimś, kto jest zarówno Dawcą tej naszej trudnej ludzkiej natury, jak naszym Nauczycielem — Sędzią — Pocieszycielem. Jest to gotowość do myślenia o Kimś, kogo można by, trawestując znany wers Goethego, nazwać „*der uns ewig hinan Ziehende*” (por. ewangeliczne: „Bądźcie i wy doskonali”). Dodać tu trzeba dla uniknięcia nieporozumień, że obecność przeciwnych skłonności w tej samej osobie nie kłóci się bynajmniej z prawem sprzeczności (prawo to jest prawem *wiedzy*, nie *woli*), więc dobrze skądinąd znane objawy «lenistwa» u tych samych ludzi (jakoś jednak zawsze „przekraczających siebie”) nic w tym, o czym tu mówię, nie zmieniają.

2. Niesprowadzalność do czegośkolwiek ustanawiającej istnienie relacji ‘wie o kimś / czymś, że’ oraz jej (w przypadku istot skończonych) charakter «daru», za który one nigdy nie ponoszą odpowiedzialności (w odróżnieniu od istniejącej rzeczywiście odpowiedzialności, nawet karnej, za *wysiłki* zmierzające do zdobycia wiedzy).

3. Konieczne istnienie pewnych znanych nam jako prawdziwe zdań prawdziwych, a jednocześnie nieodróżnialność zdań fałszywych od prawdziwych poza

ta właśnie między nimi różnicą «wartości logicznej» (skąd wniosek, że ogólne rysy języka są ogólnymi rysami rzeczywistości, czyli ogółu tego, co jest wiedziane).

4. Fakt, iż jedno zdanie w k a ż d e j parze negacyjnej prezentuje się jako przedmiot c z y j e ś w i e d z y.

5. Ukazująca się w języku na każdym kroku nieprzekraczalna i czysto aprioryczna granica między wielkościami, do których odnosi się wyraz *ktos*, a wielkościami, do których odnosi się wyraz *coś*, granica nie pozwalająca wyprowadzać istnienia osób z «czegoś»; do tego trzeba dodać, że osób skończonych nie da się też wyprowadzić z ich samokreacji. Temu, co tu jest powiedziane, odpowiada m.in. dualizm Kartezjański. (Można powiedzieć, że monistyczna myśl o «kimś», kto / co jest rodzajem «czegoś» (na przykład w trybie genetycznym — poprzez «łańcuch ewolucyjny») zakłada możliwość zjawiska, które z racją dałoby się nazywać „cudem logicznym”, w odróżnieniu od zwykłych syntetycznych szczególnie nieoczekiwanych zdarzeń zwanych „cudami”, jakie bywają przyjmowane przez (niektórych) dualistów.)

6. Analityczny układ pojęciowy, w którym zdanie (6) okazuje się zdaniem koniecznym (por. wyżej).

7. Konieczna obecność w rzeczywistości z d a r z e ń jako wielkości niepowtarzalnych (choć stypizowanych i mogących obejmować inne zdarzenia), a wśród zdarzeń — w szczególności d z i a ł a ń / c z y n ó w (nie zaś jedynie powstawania stanów «biernych» odbijających jakieś konfiguracje ruchów). Niesprowadzalność «działania» do czegośkolwiek. Możliwość pojmowania światów (z założeniem ewentualnej pluralności takich niezależnych od siebie światów) jako «megazdarzeń», które mogą mieć wyłącznie naturę czynów (przy czym te czyny nie mogą być czynami kogoś, kto sam do jakiegoś świata, do jego «wnętrza», należy).

Ten aspekt zdarzeniowy rzeczywistości niesłychanie mocno wyakcentowany w języku odpowiada naturalnie wizji Fichtego i Goethego (ze słynnym zdaniem tego ostatniego „*Am Anfang war die Tat*”).

Jest prawdą, podkreślmy to jeszcze raz, że przejście od osób to i owo wiedzących (nawet jeżeli na takie «to i owo» składa się wszystko, cośmy właśnie wyliczyli), do myśli o Osobie Wszechwiedzącej jest wielkim skokiem. Znakomity głęboko wierzący matematyk francuski Charles Hermite mówił o swej opcji dualistyczno-teozoficznej bardzo ostrożnie: „*Il existe, si je ne me trompe, tout un monde qui est l'ensemble des vérités mathématiques, dans lequel nous n'avons accès que par l'intelligence, comme existe le monde de réalités physiques; l'un et l'autre indépendant de nous, tous deux de création divine [...]*” (cyt. za: Gödel 1995: 147).

Dodam na zakończenie parę słów podsumowania.

Niekontrowersyjną rzeczą, jaką można powiedzieć o rzeczywistości *sensu largo* jest to, że jest ona taka, jaka jest. To zaś jest tyle, co powiedzieć: ogół tego, co

ktokolwiek wie, jest taki, jaki jest. W ten jednak sposób przyjmujemy *jakaś* *w i e d z ę*; i, co więcej, przyjmujemy ją jako rzecz nieprzygodną, niezbywalną.

Temu przeciwstawić można by może Calderonowskie „Życie jest snem”. Można by, gdyby nie to, że we śnie przeciwstawienie tego, co ktoś wie, i ułudy powraca, zostaje odtworzone. Ucieczki więc od wiedzy nie ma. Bo tu nie chodzi właśnie o nic innego niż o *przeciwstawienie* wiedzy i jej braku. (Na to każdy musi przystać; można tylko o tym po prostu nie mówić, można nie filozofować; jak na to zwracał uwagę Wittgenstein, i filozofowanie i niefilozofowanie wszystko pozostawia bez zmiany. Freuda *Wahrheitsprinzip*, przeciwstawiony przez tego zdecydowanego materialistę „zasadzie przyjemności” (*Vergnügensprinzip*), pozostaje nie-wzruszony zarówno dla monistów czy materialistów, jak i dla dualistów.)

Na co chcą zwrócić uwagę dualiści? Moim zdaniem, niezależnie od różnych sposobów wysłowienia, skupiają się oni faktycznie na następującym głównym a nieodpartym fenomenie: *ta lub owa wiedza istot skończonych*, przygodnych, wiedza jako relacja właściwa *w s z e l k i m* istotom żywym, więc również wykraczająca poza efekty mówienia, rozumowania, dowodzenia (te są obce na przykład zwierzętom), jest realizacją *wiedzy w ogóle*, która jest nieprzygodna, a zarazem do niczego nie zredukowalna i *kompletnie od wszystkich owych istot skończonych niezależna*.

Poruszyłem tu sprawę monizmu i dualizmu. Bo istota kontrowersji dotyczącej «istnienia Boga» polega właśnie na kontraście dualizmu i monizmu *w ogólnym oglądzie rzeczywistości*.

Rozstrzygnąć na *t y m* poziomie nie można zestawiać w prosty sposób z lekkomyślnym i istotnie uwłaczającym godności istoty rozumnej (w tym zakresie można się tylko zgodzić z Panem Profesorem Przełęckim) przyjmowaniem na wiarę dowolnych pomysłów z zakresu tych lub innych *f r a g m e n t ó w* rzeczywistości. Powiedzieć, że ktoś przyjmujący opcję dualistyczną, ewentualnie na odwrót: ktoś, kto deklaruje się jako monista, jest *w e w i d e n t n y m* rozbracie z rozumem i że złagodzić jego winę może tylko pochodząca stąd lepsza kondycja moralna np. w zakresie miłosierdzia (na taki mniej więcej sposób, jak lepsze sprawowanie dziecka mogłoby wynikać z jego «obcowania» z wyimaginowanym elfem czy Kubusiem Puchatkiem), to przedwstępnie *zamknąć rozmowę*, uznając *s a m p r o b l e m* za nieistniejący, pozorny. Zamykamy w ten sposób rozmowę, bo przecież miłosierny dualista, tak samo jak miłosierny monista, łatwo dostrzeże, że chwalać go za miłosierdzie rozmówca po prostu «zmienił temat»; samego zaś pocieszenia moralnego od swego adwersarza nie może przyjąć, bo udobitnia ono tylko przyjętą *z g ó r y* przez pocieszającego postawę wyższości w sprawie, o którą naprawdę chodzi i która jest przedmiotem aktualnej kontrowersji, tj. w sprawie wizji światopoglądowej — w sprawie zatem gruntownie odmiennej zarówno od praktyki życiowej, w tym moralnej, jak i od tych czy innych rozstrzygnięć w dziedzinie jakiejś konkretnej teorii.

Warto też w tym miejscu zapytać: Dlaczego takie zamykanie rozmowy trzeba stale ponawiać? Dlaczego teoretycy flogistonu są już dziś tylko dyżurnym rozweselającym przykładem werbalistyki w wykładach z historii nauki, a Kartezjusz nie przestaje spędzać snu z powiek przedstawicielom zachodniej poprawności filozoficznej (przykładem może być John Searle; por. np. Searle 1992), którzy całkiem na serio wciąż od nowa chcą go zetrzeć w proch? Nasuwająca mi się odpowiedź jest ta, że na tym ostatecznym, nie częściowym szczeblu patrzenia na rzeczywistość żadnej opcji nie da się udowodnić tak, jak tam, w rozważaniach nad rozmaitymi fragmentami rzeczywistości, gdzie się jakieś założenia logicznie wcześniejsze przyjęło. Starając się podeprzeć monizm przeciwko dualizmowi lub na odwrót odwołujemy się wciąż do tego samego monizmu *resp.* dualizmu. A więc pozostaje „strzyżono — golono”. Lub inaczej: „*Hic Rhodus, hic salta*”.

Dobrze będzie w tym związku przypomnieć to, co na temat istnienia Boga mówił Gabriel Marcel:

Dlaczego jest absurdem wyobrażenie, że jakiś osobnik może udowodnić istnienie Boga (podczas gdy nie ma w naturze niczego takiego, czego nie można by pojąć jako dającego się wykryć przez kogoś)? [*Tu odsyłać G. Marcela: Wystarczy wyobrazić sobie depe- szę agencyjną donoszącą, że pan X odkrył istnienie Boga. Dlaczego jest to tak całkowicie absurdalne?*] To, czego istnienia można dowieść, nie byłoby, nie mogłoby być Bogiem. Niemożliwość obiektywnego dowodu na istnienie Boga, absurdalność takiego sposobu stawiania problemu religijnego: oto rzeczy *niewątpliwe* (Marcel 1987: 181).

(Do tego muszę tylko dodać, że, jak o tym mówiłem wyżej, *pojęcie* istnienia Boga (istnienia Boga jako Osoby Wszechwiedzącej [nie po prostu: istnienia wiedzy lub wszechwiedzy]), i to nawet jako istnienia koniecznego, można jednak wywieść na sposób analityczny z pewnych pojęć elementarnych, pojęć ani *nie* dających się na serio odrzucić, ani z czegokolwiek innego [w roli komponentów złożenia pojęciowego] wyprowadzić (w szczególności chodzi tu o pojęcia 'wie, że', 'robi', 'ktoś'). Co się tyczy całości dzieła Marcela, do którego się tu odwołałem, wypada powiedzieć, że jego lektura jest w odniesieniu do naszego tematu niezmiernie użyteczna; przy roztrząsaniu problemu, o jakim właśnie mówimy, ominięcie *tego* filozofa stanowi dużą stratę.)

W sporach o istnienie Boga szczególnie irytująca wydaje się wielu ludziom koncepcja Boga *O s o b o w e g o*. Jońskie *archè*, Spinozjańska materialistyczno-deistyczna Natura (*Deus sive Natura*), „kosmiczność” Einsteina, który gwałtownie atakował pojęcie Osoby Boskiej — wydają się często jakimś mniej baśniowym kompromisem, jeżeli już mamy, zgodnie z nakazem Freuda, kłaniać się Prawdzie, a więc obiektywnej Całości — przez duże *C*. Chodzi tu właśnie o obawę przed bajkowością antropomorfizmu.

Ale to jest nieporozumienie. W ostatecznym rozrachunku w dualizmie typu kartezjańskiego chodzi o nie mające nic wspólnego z jednej strony z bajkami,

z drugiej zaś strony z czysto techniczną gramatyką, treściowo nieredundantne (w odróżnieniu od np. rozmaitych końcówek fleksyjnych), a więc bardzo poważne i nie dające się w żaden sposób pominąć w roztrząsaniach ontologicznych, przeciwstawienie elementów 'ktoś' i 'coś', nieodstępnie towarzyszące językom. Tylko bardzo powierzchowny ogląd skłania do wiązania wyrazu 'ktoś' akurat z biologicznym gatunkiem *Homo sapiens* oraz, w ślad za tym, do oceny odpowiednich kroków interpretacyjnych jako antropomorfizmu. Obraz rzeczywistości, do którego w sposób niezwykły należą także nietranscendentne o s o b y — osoby nietranscendentne, ale wcale niekoniecznie ludzkie — wprost domaga się (tak patrząc na to dualiści) użycia całkowicie *nieantropomorfistycznego* pojęcia „Kogoś” tam, gdzie nieco bardziej religijnie nastawieni moniści widzą tylko „Wielkie Coś”. Jest to ten sam, najwyższy poziom abstrakcji. Obrazki, jak to się mówi, „z życia wzięte” (odsyłające do naszych specyficznych ludzkich, mniej lub bardziej incydentalnych doświadczeń) są tu obcym ciałem.

A jednak nie jest ten spór między monizmem a dualizmem, wbrew pewnym pozorom, sporem czysto werbalnym. Kształtując bowiem obraz transcendencji dotykamy w tym miejscu czegoś, co każdemu z nas jest niesłychanie bliskie: dotykamy sprawy o s ó b w odróżnieniu od rzeczy. Otóż tak się składa, że w rozmowach na temat tego, co kto zrobił lub ma zrobić, rozmowach, które wraz z samymi naszymi czynami zaprzatają nas niemal bez reszty, w s z y s c y odnosimy się z tą samą doskonałą obojętnością do następującej pary możliwych obserwacji poświęconych naszym partnerom (z których to obserwacji naturalnie tylko jedna może być prawdziwa): „NN wierzy, że w s z y s t k o, łącznie ze wspomnianymi rozmowami i czynami, sprowadza się w ostateczności do tego, co się dzieje z c z y m ś, n i e: z k i m ś”, „Nie, NN wcale w to nie wierzy”. Cóż zobaczymy, kiedy zarówno sam NN, jak i jego rozmówcy zgodzą się na tę pierwszą jego charakterystykę i nie będą się o zawartość owej wiary spierać? W ich stosunkach wzajemnych, w ich działaniach nie zmieni się wskutek tego zupełnie nic. Na pewno nikt z nich (w pełnej zgodzie z tym, o czym mówił Avenarius 1969: 97) nie zechce pomóc sobie w swej interakcji badając takie r z e c z y (a więc coś, co zasługuje tylko na nazwę „coś”), jak na przykład mózg.

Przypomnijmy w tym miejscu myśl Karola Wojtyły (1991: 2): „Osoba to k t o ś”.

Dziękuję bardzo i przepraszam za przekroczenie przeznaczonego mi czasu.*

* Powyższy tekst jest rozszerzoną wersją wypowiedzi wygłoszonej podczas dyskusji. Podaję poniżej literaturę wykorzystaną w niniejszej wypowiedzi:

Avenarius R. 1969. *Ludzkie pojęcie świata*. Warszawa: PWN.

Bogusławski A. 1996. „Świętość jakości życia?”, *Przegląd Humanistyczny* XL, 2, 1-39.

Buber M. 1948. *Das Problem des Menschen*. Heidelberg: Schneider.

Gödel K. 1995. *Unpublished Philosophical Essays*. Edited by F.A. Rodríguez-Consuegra. Basel / Boston / Berlin: Birkhäuser.

ANDRZEJ STELMACHOWSKI — Udzielam obecnie głosu Panu Doktorowi Doroszowi.

KRZYSZTOF DOROSZ — Nasza dyskusja dotyczy rozumu i wiary. Na benefit dyskusji chciałbym przedstawić moje — zapożyczone od Juliusza Słowackiego — *credo* z „Podróży do Ziemi Świętej”. Zakładam przy tym, że Immanuel Kant, którego duch unosi się nad nami, jest przedstawicielem czystego rozumu, choć oczywiście — ściśle rzecz biorąc — można by wobec takiego założenia zgłosić pewne zastrzeżenia. Słowacki pisał tak: „Choć bardzo lubię filozofią Kanta, gniewam się na nią, że ludzi nie uczy, gdzie iść po śmierci. Wolę *Piektło* Danta; właśnie je czytam podług nowych kluczy.” To jedna rzecz — pierwsza.

Następne, drugie wyznanie: muszę powiedzieć Państwu, że czuję się trochę nieswojo. Po pierwsze dlatego, że my tu siedzimy tak strasznie wysoko, a wobec tego Państwo nisko: mnie to przeszkadza, czuję się tym zażenowany — ale trudno, taka sala i już musimy w tym wytrwać. Po drugie, wspomniałem o duchu Immanuela Kanta, który unosi się nad naszą dyskusją; ale są tu i inne duchy: duch Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, by nie powiedzieć Koła Wiedeńskiego; wyznając, że osobiście te duchy są mi obce, choć je bardzo szanuję. Od razu powiem, że moje poczucie — jak to się dzisiaj ładnie czy nieładnie mówi — dyskomfortu polega na tym, że niechętnie przyjmuję założenia naszej dzisiejszej dyskusji, a może nawet w ogóle ich nie przyjmuję.

Oczywiście mówię to z pewnym ryzykiem, dlatego że nikt nie sformułował dokładnie tych założeń. Pojawiły się one *implicite* w tym, co mówił Pan Profesor Stelmachowski i obaj moi Przedmówcy. A jakie jest to założenie, które ja z ich wypowiedzi wyczytuję? Takie, że wiara jest to rodzaj wiedzy.

Otóż ja przeciwko temu protestuję i nie zgadzam się na to założenie. Wiara nie jest wiedzą, o czym wiadomo już od dawna. I powiem więcej i mocniej: zachce mi Pan Profesor Przełęcki wybaczyć te mocne słowa, ale takie jest moje głębokie przekonanie. To, że wiara nie jest wiedzą, wiadomo od dawna, sędzę, że nawet dawniej niż od Kanta. Może nawet od zawsze — jak mi podpowiada Pan Profesor Bogusławski. A jeśli tak, to traktowanie wiary jako swego rodzaju epistemologii jest nieuprawnione, a na pewno jest jakimś uproszczeniem.

Pokazać, że wiara jest taką gorszą epistemologią, jest dość proste — i nie na tym sztuka polega. Myśl teologiczno-filozoficzna XX wieku próbowała się od tego odbić. Być może nawet próbował to robić już Kant, który pokazał, że tzw. dowody na istnienia Boga są — mówiąc językiem popularnym — funta kłaków nie warte. Potem próbowano zresztą do tych dowodów podejść z innej strony — i potraktować je poważnie, ale nie jako dowody w sensie naukowym, w sensie

Marcel G. 1987. *Dziennik metafizyczny*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Searle J. 1992. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, Mass. / London: MIT Press.

Wojtyła K. 1991. *Osoba a miłość*. Lublin: Instytut Wydawniczy Daimonion.

takim, by spełniały kryteria racjonalne, logicznej racjonalności, ale w pewnym sensie metaforycznym, w sensie *aide-mémoire*, które by pomagały w rozwijaniu naszej świadomości w kierunku Boga.

W tym kierunku szła myśl teologiczna po stronie protestanckiej — ludzi takich przede wszystkim, jak Paul Tillich i Karl Barth. Po stronie katolickiej Karl Rahner np. próbował znaleźć takie rozwiązania, które wiarę potraktują jako rzeczywistość *sui generis*, a nie jako gorszą wiedzę, którą w istocie nie jest.

Wyznaję, że nie potrafię traktować wiary jako wiedzy — czy gorszej wiedzy — choć nie neguję i nigdy nie będę negować, że w wierze elementy wiedzy są, i to są konieczne. Czynnikiem konstytutywnym wiedzy — jej esencją, istotą — jest poznanie. W wierze istotą nie jest poznanie. Powiedziałbym tak: istotą wiary jest przemiana — *metanoja*: przemiana człowieka, przemiana jego świadomości (a może i podświadomości, jeżeli mówimy postfreudowskim językiem), która pozwala — krótko i węzłowo mówiąc — na zbliżenie tego człowieka do Boga.

Dziś — w filozofii dialogu — to się ładnie nazywa „spotkaniem z Bogiem”, natomiast w myśli mistycznej to jest po prostu zjednoczenie z Bogiem: do tego właśnie jest potrzebna przemiana. Żeby taka przemiana się dokonała potrzebna jest wiedza. Tego negować nie mogę. Ale nie wiedza jest istotą wiary religijnej. Albowiem jeżeli założymy, że jest inaczej, to nieuchronnie dojdziemy do wniosku, że wiara jest kiepską wiedzą, jest kiepską epistemologią, i w takim razie nie ma sensu się nią zajmować — lepiej pójść na ryby. Takie jest moje radykalne stanowisko.

Pan Profesor Przełęcki — powołując się na kryteria moralne, które mnie bardzo zafrapowały i wydały się płodne — powiada: „Twierdziłem poprzednio, że postawa wiary, będąc postawą niespełniającą warunków logicznej racjonalności, wydaje się naruszać godność człowieka jako istoty rozumnej”. Rozumiem to rozumowanie. W pewnym sensie podążam za nim. W pewnym sensie — a raczej do pewnego punktu — jestem w stanie się z nim zgodzić: zgodziłbym się mianowicie z tym, że rozumność jest konstytutywną cechą godności człowieka. Natomiast jeżeli spojrzeć na to nieco inaczej — jeżeli spojrzeć na całą gamę zjawisk oczami np. historyka religii czy religioznawcy, to możemy, choć nie musimy, dojść do wniosku, że to postawa niewiary wydaje się naruszać godność człowieka jako istoty rozumnej.

Żyjemy w wieku, któremu wydaje się, że pod wieloma względami odkrył Amerykę. Nie jest to zresztą złudzenie, bo np. mamy komputery, których sto lat temu nie było itd., itd., itd. Ale z tego nie wynika, żeśmy posiadli wszystkie rozumy i z tego również nie wynika, że jesteśmy mądrzejsi pod każdym względem niż nasi przodkowie.

Otóż jeżeli od tysięcy lat istniała wiara, istnieli ludzie wierzący — i to nie byle jacy ludzie (jeżeli znamy ich życiorysy na tyle, że możemy coś orzec o ich uczciwości intelektualnej i moralnej, czy religijnej), to powinniśmy się zawahać

się przed ogłoszeniem werdyktu, że to wszystko nierozumność. Ależ to byli ludzie rozumni! Byli rozumni może inaczej niż my, bo — powiadam — nie znali samochodów i komputerów, ale nie to jest istotą rzeczy.

Mówimy o rozumie i wierze, ale skoro unosi się nad nami duch Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, to jest to duch, który uwielbia dystynkcje. Takich dystynkcji w odniesieniu do rozumu nie wprowadziliśmy, a należałoby — bo rozum rozumowi nie równy. To, co my nazywamy „rozumem”, jest na ogół rozumem scjentystycznym, jest rozumem opartym na jednym paradygmacie myślowym. Jeżeli spojrzymy na średniowiecze, to zobaczymy, że tam — na gruncie teologii chrześcijańskiej — rozróżniano wiele rodzajów rozumu.

Rozróżniano np. między *ratio* a *intellectus*: pogłos tego znajdujemy w Kantowskim rozróżnieniu między *Verstand* a *Vernunft*. *Ratio* to miała być niższa władza duszy, przystosowana do poznania zmysłowego, materialnego. Natomiast *intellectus*, zwany również „*mens*” lub „inteligencją”, służyć miał do bezpośredniej percepcji Boga lub czegoś, co dzisiaj w naukowych dyskursach chętniej nazywamy „*sacrum*”. Chcąc być bardzo precyzyjnymi, musielibyśmy te różne znaczenia wyodrębnić, a nie zakładać, że rozum jest jednym wielkim worem, do którego wszystko możemy wrzucić.

Przed chwilą powołałem się na teologów, którzy próbowali szukać innego rozwiązania niż obrona wiary poprzez rozum, zwłaszcza poprzez czysty rozum, bo spostrzegli, że tego się zrobić nie da, a jeżeli się da, to tylko do pewnego stopnia. Chcę Państwu zacytować fragment z książeczki *Dynamika wiary* wspomnianego przeze mnie Paula Tillicha, opublikowanej w amerykańskim oryginale bodajże w 1957 roku i wydanej po polsku w 1980 roku. Nie uważam rozwiązania Tillichowego za rozwiązanie definitywne. Jest to jednak próba zerwania ze stereotypem wiary jako gorszej epistemologii, jako gorszego poznania.

W rozdziale „Czym wiara nie jest” jest podrozdział noszący tytuł „Intelektualne zniekształcenie sensu wiary”. Cytuję:

Z przedstawienia wiary w kategoriach pozytywnych wynika odrzucenie tych interpretacji, które w niebezpieczny sposób zniekształcają sens wiary. Trzeba wyraźnie określić, na czym polegają owe [...] zniekształcenia, [...] poczynając od zarania ery naukowej. Nie tylko umysł przeciętnego człowieka zniekształca sens wiary. Kryją się za nim myśli filozofów i teologów w bardziej subtelny sposób rozmijających się z sensem wiary. Różne zniekształcone interpretacje sensu wiary można wyprowadzić z jednego źródła. Wiara, pojmowana jako stan ostatecznego zatroskania — to jest Tillichowska definicja wiary — stanowi integrujący i zintegrowany akt pełnej osobowości.

Otóż to jest bardzo ważne: Tillich mówi, że funkcja intelektualna, poznawcza, jest jedną z wielu funkcji człowieka, biorących udział w akcie wiary — a nie funkcją jedyną. Kiedy zaś zestawiamy wiarę z wiedzą w taki sposób, jakby to byli równorzędni partnerzy, zapoznajemy ten fakt.

Cytuję dalej:

Jeśli dojdzie do częściowego lub całkowitego utożsamienia z wiarą którejś z funkcji, tworzących pełnię osobowości, wówczas sens wiary ulega zniekształceniu. Interpretacje takie nie są całkowicie błędne, ponieważ w akcie wiary uczestniczy każda funkcja ludzkiego umysłu.

Pomijam całą partię tekstu i przechodzę do zakończenia akapitu:

Poznania rzeczywistości nigdy nie znamionuje pewność charakterystyczna dla całkowitej oczywistości. Proces poznawania nigdy się nie kończy. Może się on zakończyć jedynie w stanie poznania całkowitego. Ale poznanie przewyższa nieskończenie możliwości skończonego umysłu i może być jedynie atrybutem Boga. Wszelkie poznanie rzeczywistości będące udziałem ludzkiego umysłu cechuje niższy lub wyższy stopień prawdopodobieństwa. Stopień pewności, dotyczącej jakiegoś prawa fizycznego, faktu historycznego lub teorii psychologicznej, może być tak wysoki, że dla wszelkich potrzeb praktycznych uznaje się ją za wystarczającą. Z teoretycznego jednak punktu widzenia niecałkowitość pewności znamionującej przekonanie pozostaje nadal faktem, a pewnością tą w każdej chwili może zachwiać krytyka i nowy rodzaj doświadczenia. Pewność związana z wiarą ma inny charakter. Nie ma ona także charakteru formalnej oczywistości. Pewność wiary ma charakter «egzystencjalny», co oznacza, że odnosi się ona do całej egzystencji człowieka. Składają się na nią — jak wskazaliśmy wcześniej — dwa elementy: ten, który nie jest ryzykiem, lecz pewnością dotyczącą naszego własnego bytu — mianowicie tego, że występuje związek pomiędzy nami a czymś ostatecznym i niczym nie uwarunkowanym — oraz element drugi, będący ryzykiem i związany z wątpliwością oraz męstwem, a mianowicie oddanie się trosce nie będącej w rzeczywistości troską ostateczną, a mogącej nas zniszczyć, jeśli za ostateczną ją uznamy. Nie chodzi tu o teoretyczny problem niższego czy wyższego stopnia oczywistości, bądź też prawdopodobieństwa lub nieprawdopodobieństwa, ale o problem egzystencjalny, o «być albo nie być». Należy on do wymiaru odmiennego wszelkich sądów teoretycznych. Wiara nie jest przekonaniem ani poznaniem o niskim stopniu prawdopodobieństwa. Pewność wiary nie jest niepewną pewnością sądu teoretycznego.

Tyle Tillich.

Wydaje mi się, że to, co przeczytałem, koresponduje z bardzo cennym pytaniem Pana Profesora Jadackiego o kryteria racjonalności. Bo zakładamy milcząco, że one są te same — a w istocie nie są.

ANDRZEJ STELMACHOWSKI — Dziękuję bardzo. Teraz głos ma Pan Profesor Jadacki.

JACEK J. JADACKI — Proszę Państwa! Na ogół jest tak, że lingwiści i logicy nie bardzo się lubią — może dlatego, że są konkurentami: jedni i drudzy badają przecież język. Rzecz w tym, że jedni uważają, że robią to lepiej od drugich. Znałem dotąd jeden wyjątek od tej reguły — we własnej rodzinie. Ja jestem logikiem, a moja żona jest lingwistką — i... bardzo się lubimy. Nie wykluczone zresztą, że jest tak dlatego, że ja jestem logikiem sensu *largo*, a moja żona jest lingwistką sensu *stricto*...

Teraz dochodzi drugi wypadek takiego zasypania przepaści między lingwistą a logikiem, bo w kontrowersji, która się ujawniła między Panem Profesorem Bogusławskim a Panem Profesorem Przełęckim, biorę raczej stronę Pana Profesora Bogusławskiego. Trudno! Pan Profesor Przełęcki po prostu musi zapłacić rachunek za to, że wystąpił jako pierwszy: musi być przygotowany na to, że wszyscy będziemy go atakować.

Chciałbym zrobić trzy rzeczy.

Po pierwsze, chciałbym ustosunkować się do pewnej sprawy, którą poruszył Pan Profesor Przełęcki. Po drugie, chciałbym powiedzieć coś od siebie — i to będzie w gruncie rzeczy realizacją postulatu, który wysunął Pan Doktor Dorosz: że mamy obowiązek dokonania tutaj pewnych precyzacji. Po trzecie, chciałbym poprosić Pana Profesora Stelmachowskiego o to, żeby na koniec naszej dyskusji dał mi do dyspozycji trzy minuty, w czasie których mógłbym przeczytać króciutkie wypowiedzi dwóch naszych wybitnych filozofów, którzy z pewnych względów nie mogli wziąć udziału w naszej dyskusji.

ANDRZEJ STELMACHOWSKI — Wszyscy będą mieli trzy minuty.

JACEK J. JADACKI — Dobrze, dziękuję! Oddam więc swoje trzy minuty tym właśnie filozofom.

A teraz sprawa pierwsza. Podzielę się z Państwem kilkoma uwagami dotyczącymi przeciwstawienia postawy godności i postawy miłosierdzia. Na sali siedzi Pan Profesor Grzegorzcyk, którzy nazywa tych, którzy cenią wyżej godność niż miłosierdzie „godnościowcami” — i teraz na pewno na mnie groźnie patrzy... Na szczęście się mylę! Nie tylko nie patrzy groźnie, ale nawet się uśmiecha... Więc wezmę się na odwagę i powiem, że chciałbym ukuć termin, będący aluzją do (znanego może niektórym z Państwa) przeciwstawienia rzeczowców fakciarzom — i nazwać tych, którzy cenią postawę miłosierdzia „miłosierdziarzami”. (Prawdę mówiąc, wahałem się, czy nie lepszy byłby termin „miłosiernicy”...)

O co tutaj naprawdę chodzi? O to, że dla jednych — dla godnościowców — najwyższą wartością jest sprawiedliwość; dla drugich zaś — to znaczy, powiedzmy, miłosierdziarzy — taką najwyższą wartością jest współczucie. Nie widzę tutaj przeciwieństwa, nie widzę tutaj żadnej przepaści, ponieważ uważam, że to są dwie zupełnie różne sfery: sfera jedna (sprawiedliwości) — to jest sfera rozwagi, sfera druga (współczucia) — to jest sfera uczuć.

Moim zdaniem, parą dla sprawiedliwości jest niesprawiedliwość, a parą dla współczucia — nienawiść. Moim zdaniem, wymierzyć sprawiedliwość można bez nienawiści, natomiast dobroć może — to prawda — ale wcale nie musi się łączyć z niesprawiedliwością. Dobroć plus sprawiedliwość cenię, ale dobroć plus niesprawiedliwość — tego nie cenię, bo taka dobroć kogoś w końcu krzywdzi jako rodzaj nierzetelności, o której Pan Profesor Przełęcki wspomniał w swoim wystąpieniu.

Nawiasem mówiąc, traktowanie sprawiedliwości i współczucia jako pewnych przeciwieństw — jest bardzo na rękę np. wrogom katolicyzmu, a ja nie mam zamiaru im ułatwiać życia. Dlaczego jest to im na rękę? Dlatego, że jeżeli być miłosiernym to jest tyle, co rezygnować z dochodzenia sprawiedliwości, no to — hulaj dusza! Nieprawdaż? Wolno mi cię krzywdzić, a tobie — wara od dochodzenia swoich racji.

Skądinąd moja wizja losu ludzkiego nie jest tak pesymistyczna, jak wizja Pana Profesora Przełęckiego. Są ludzie, których los mojego współczucia nie budzi. Nie umiałbym np. współczuć... bohaterom czy świętym, zresztą — po co miałbym to robić? I sam — chociaż nie jestem ani bohaterem, ani świętym — po prostu nie chcę być traktowany jako nędzarz. Nie oczekuję współczucia nawet wtedy, kiedy cierpię. Oczekuję natomiast właśnie sprawiedliwości.

Poza tym — kiedy czytam *Ewangelie*, nie dostrzegam w nich *uczucia* miłości. Jeżeli mowa tam jest w ogóle o jakichś uczuciach, to raczej o uczuciach rozpacz. Może niektórzy z Państwa obruszą się i powiedzą: Przecież Chrystus tylekroć powtarza, aby kochać Boga, kochać bliźnich. Zgoda, ale On sam tę miłość wyjaśnia w sposób następujący: kochać Boga — to przestrzegać Jego przykazań, a kochać bliźnich — to stosować wobec nich te same normy, które akceptuje się wobec siebie. Więc kiedy Jan Paweł II mówi: Bóg jest miłością — to ja to rozumiem tak: Bóg jest Sędzią sprawiedliwym — sprawiedliwym *Sędzią!* — i to jest mi potrzebne. A muszę dodać, że to mi też wystarcza.

To jest mój komentarz do tego, co powiedział Pan Profesor Przełęcki. A teraz chciałbym zrealizować kawałek programu Pana Doktora Dorosza. Jaki kawałek zrealizuję, to zależy wyłącznie od Pana Profesora Stelmachowskiego...

Postaram się mianowicie dokonać precyzacji pojęciowej dwóch członów tytułu naszego Sympozjum: NAUKI — a ogólniej ROZUMU — i WIARY. Zacznę może od wiary, a dopiero potem powiem, co temu odpowiada po stronie rozumu i racjonalności. Dalej — wypowiem pewne swoje wątpliwości. Zakończę czymś, co robię zawsze może najmniej chętnie — z powodów, o których zaraz powiem — a więc zaznaczę swoją własną postawę w omawianej kwestii. Ponieważ niestety nie wiem, ile to wszystko będzie trwało, więc poproszę Pana Profesora Stelmachowskiego o przerwanie mi w stosownym miejscu. Ostatecznie, jeśli Państwo się nie dowiedzą, jakie mam wątpliwości, czy jaka jest moja postawa, to nic złego się nie stanie. Tak że — Panie Profesorze — bardzo proszę dać mi sygnał, kiedy mój czas będzie się kończył...

ANDRZEJ STELMACHOWSKI — Na razie proszę mówić.

JACEK J. JADACKI — Otóż, po pierwsze, chciałem wyraźnie powiedzieć, w jakiej roli tutaj występuję. Zostałem mianowicie «wynajęty» jako filozof. A jestem filozofem analitycznym. Zadanie filozofa analitycznego najtrafniej — jak zresztą

wiele innych rzeczy — określił Ojciec Józef Bocheński w takiej maksymie: „Zadaniem filozofa analitycznego jest analizować, a nie — moralizować”. Na szczęście katedra — powiedzmy, że to, przy czym teraz siedzimy, to katedra uniwersytecka — nie jest amboną. (Nawiasem mówiąc ubolewam, że dziś ambony w kościołach — to tylko architektoniczny ornament...) Dlatego kiedy będę mówił za chwilę, że coś jest w takim lub innym sensie racjonalne lub nie, to nie będę wartościował — nie będę chciał przez to powiedzieć, że to jest dobre albo złe, że to jest godne pochwały albo naganne. Może warto dodać — żeby i diabłu ogarek jakiś zapalić — że katedra uniwersytecka nie jest też trybuną. Wypisałem sobie pewien fragment pewnej pracy, która może jest niektórym co starszym z Państwa znana. W 1955 roku szacowna dziś oficyna „Książka i Wiedza” wydała *Krótki słownik filozoficzny*, w którym można przeczytać na temat irracjonalizmu coś takiego: „U podstaw [...] irracjonalizmu [leży] [...] jawny obskurantyzm [...]. Społecznym podłożem irracjonalizmu jest dążenie ideologów ginącego kapitalizmu do przeszkodzenia w rozpowszechnieniu jasnego, niczym nie zaciemnionego materialistycznego poglądu na świat.”

To był wstęp, w którym się mniej więcej przedstawiłem. Teraz jest dobry czas, żeby Ci z Państwa, którzy — a są tacy, nie mam co do tego wątpliwości — takiego podejścia do filozofii nie znoszą (jeżeli tak można powiedzieć) nawet skórą, wyłączili uwagę, bowiem przystępuję do zapowiadanej roboty precyzyjnej.

Problem jest taki: rozum a wiara. Ja to zawężam ostatecznie do problemu: racjonalność a wiara religijna. I wobec tego pytanie jest takie: Czy wiara religijna jest racjonalna?

Narzuca się natychmiast uwaga, że kiedy się mówi „wiara religijna”, ma się na myśli różne rzeczy. Chciałbym wskazać na pięć rzeczy, które tutaj mogą wchodzić w grę — jako najważniejsze. Najpierw je wyliczę, a potem bardzo krótko scharakteryzuję — ale na tyle w każdym razie długo, żeby to, co mam na myśli, było dla Państwa jasne. Pierwsza rzecz to jest intuicja religijna; druga — to jest akt *credo* religijnego; trzecia — to jest dogmat religijny; czwarta — to jest doktryna religijna; piąta wreszcie — to jest ceremonia religijna.

Intuicja religijna — to jest pewien rodzaj bezpośredniego doświadczenia: poznania transcendencji — jak mówią przychylni religii filozofowie — czy po prostu Boga, jak mówią ci, którzy są osobami wierzącymi. Akt *credo* religijnego — to jest pewien stan przekonaniowy: właśnie wierzenia w istnienie Boga. Oczywiście — na marginesie — jest rzeczą niezwykle ważną, żeby sprecyzować, co to jest za rodzaj przekonania i jak on się ma do przekonania np. naukowego. Jeżeli starczy mi czasu, zrobię na ten temat dwie uwagi. Dogmat religijny — to jest pewne zdanie: jedno z takich, które wyrażają *credo* — zdanie wyrażające jakieś przekonanie religijne. Doktryna religijna — to jest pewien zespół dogmatów religijnych, a więc pewnych przekonań wyrażanych za pomocą dogmatów

religijnych. I wreszcie ceremoniał religijny — to są czynności, które manifestują wierzenia.

Co odpowiada temu wszystkiemu — najpierw po stronie rozumu? Intuicji — empiria, a więc doświadczenie zmysłowe; aktowi *credo* — pewien akt, jeżeli tak można powiedzieć, *scio*: akt przekonania naukowego; dogmatowi religijnemu — teza naukowa; doktrynie religijnej — teoria; ceremoniałowi religijnemu — technika. Jeżeli teraz zamiast mówić o rozumie będziemy mówili — tak jak ja bym chciał — o racjonalności, to odpowiedniki pięciu rozumień wiary religijnej po stronie rozumu przekształcają się w pięć postulatów racjonalności.

Pierwszej parze — intuicji i empirii — po stronie racjonalności przyporządkowany jest postulat, który można byłoby w skrócie, chociaż dość niezgrabnie, nazwać „postulatem konceptualizowalności i obiektywności”. Chodzi o to, żeby rezultaty intuicji i empirii były wyrażalne językowo, i żeby im po stronie rzeczywistości coś naprawdę odpowiadało: żeby nie stanowiły one rodzaju samoszustwa lub fantasmagorii. Drugiej parze — aktowi *credo* (wiary) i aktowi *scio* (przekonania naukowego) — po stronie racjonalności przyporządkowany jest postulat krytycyzmu, prawomocności. Mówiąc w pewnym uproszczeniu — ale wszystko, co tutaj mówimy, jest uproszczeniem — siła przekonania jest wprost proporcjonalna do siły uzasadnienia. Inaczej mówiąc, chodzi o postulat dostatecznego uzasadnienia. (Niech Państwo, jak już się Państwo rozejdą, zastanowią się nad tym, jak wielka — jeżeli tak można powiedzieć — dziura ontyczna jest w słowie „dostateczny”.) Trzeciej parze — dogmat i teza — po stronie racjonalności przyporządkowany jest postulat sensowności, domagający się tego, żeby twierdzenia, które mają wyrażać z jednej strony dogmaty religijne, a tezy naukowe z drugiej strony, były zrozumiałe. (Muszę wyznać, że nad zagadnieniem rozumienia w swoim czasie sporo się namęczyłem i w wyniku tej męki urodziłem pewną «ceglę», która na szczęście wyszła w *małym* nakładzie w oficynie uniwersyteckiej i nie jest powszechnie dostępna, bo teraz nie bardzo bym się pod jej treścią podpisywał. Był to — jak się później okazało — grzech mojej niezbyt zresztą odległej naukowej młodości.) Czwartej parze — doktrynie i teorii — po stronie racjonalności przyporządkowany jest postulat harmonijności i konsekwencji. Harmonijność — to jest po prostu niesprzeczność; konsekwencja — to uznawanie następstw, w szczególności uznawanie logicznych następstw uznanych zdań. Tutaj — z naszego punktu widzenia przynajmniej (mówiąc „naszego” — mam na myśli punkt widzenia swój i Pana Profesora Przełęckiego, a nie mój i Pana Profesora Bogusławskiego) — ideałem jest aksjomatyzacja. No i wreszcie piątej parze — ceremoniałowi i technice — po stronie racjonalności przyporządkowany jest postulat efektywności, celowości, skuteczności. Ten działa racjonalnie, kto mając na oku pewne cele wykonuje takie czynności, które najkrócej lub przy najmniejszym wysiłku do tego celu prowadzą.

To byłaby precyzacja. Teraz pozostają dwa punkty: wątpliwości i postawa własna. Panie Profesorze, czy mogę jeszcze mówić?

ANDRZEJ STELMACHOWSKI — Tak, ale króciuteńko.

JACEK J. JADACKI — Wobec tego połączę oba punkty, zwłaszcza że znajdują się w tym również pewne elementy nawiązujące bezpośrednio do tego, co mówił Pan Profesor Przełęcki, a co uważam za szczególnie tutaj ważne. Mój mistrz w harmonii i kontrapunkcie — Profesor Kazimierz Sikorski — dał mi kiedyś taką radę życiową: „Zawsze uważaj!” (w sensie: „Bądź zawsze ostrożny!”) — i ja staram się przestrzegać tej rady także przy uprawie grządki filozoficznej. Dlatego zajmuję postawę generalnie umiarkowaną.

Co do pierwszej sprawy, tj. postulatu konceptualizowalności: ktoś taki jak ja, kto próbował zdać sprawę z niektórych swoich myśli, w przekonaniu, że mówi jasno, i potem usłyszał, jak z tego zdają sprawę jego słuchacze, np. studenci, ma w tym punkcie tendencję do pokory.

Jeśli chodzi o postulat drugi — postulat krytycyzmu — to sądzę, że zbyt radykalny krytycyzm powodowałby uznanie także za irracjonalne hipotez naukowych. I tu właśnie zrobię dwie uwagi odnoszące się do tego, co powiedział Pan Profesor Przełęcki. Otóż Pan Profesor po prostu *definiuje* wiarę jako przekonanie bezkrytyczne. Oczywiście jeżeli się tak postąpi, to reszta — stanowi już tylko ciąg wniosków analitycznych. To jest pierwsza uwaga. Druga jest taka. Znanie są w pewnych kręgach trudności ze zdefiniowaniem wiedzy; to samo oczywiście dotyczy wiary. To zaś nasuwa moim zdaniem podejrzenie — a to, co robi Pan Profesor Bogusławski i Pani Profesor Wierzbicka, potwierdza to podejrzenie — że to są pewne kategorie elementarne, w sposób klasyczny niedefiniowalne. I wobec tego bezkrytyczności wolałbym nie traktować jako definicyjnej cechy wiary — żeby nie zamykać sobie drogi do zbadania, czy akty wiary są racjonalne, czy nie.

Co do trzeciego postulatu — postulatu sensowności — to, proszę Państwa, jako czytelnik *Ewangelii* mam nieodparte wrażenie, że tam jest (może to Państwu przyjdzie z trudnością przyjąć do wiadomości) bardzo mało metafor. Najważniejsze rzeczy są tam — moim zdaniem — powiedziane literalnie.

Jeżeli chodzi o czwartą sprawę, tj. harmonijność i konsekwencję, to osobiście uważam, że jest jeden rodzaj niesprzeczności. Nie mogę jednak zamykać oczu na to, że pojawiają się teraz systemy logiczne, które lokalne sprzeczności dopuszczają. Jakże to może mieć konsekwencje dla naszej sprawy, to inna już kwestia.

Piąta sprawa — to sprawa efektywności. Mieliśmy podczas naszego Sympozjum odczyt na temat odpowiedzialności międzypokoleniowej. Ekologowie czasami przejawiają tę sprawę. Ale za to mają wiele do powiedzenia i wiele mówią prawdy o efektywności techniki.

Zakończę pytaniem, pytaniem skierowanym do samego siebie. Czy poglądy, które tutaj wyraziłem — te wyrażające moją postawę, a nie efekty badań — są trafne? Otóż wierzę i chciałbym powiedzieć nawet, że *głęboko wierzę*, że są trafne, chociaż zarazem muszę szczerze wyznać, że niestety tego, czy są takie — *nie wiem*.

ANDRZEJ STELMACHOWSKI — Dziękuję bardzo. W jednym tylko — jako prawnik — domagam się litości. Panie Profesorze! Sprowadzać miłość do sprawiedliwości?! W miłości jest jednak coś dużo piękniejszego niż w sprawiedliwości.

Zanim udzielę głosu kolejno wszystkim dyskutantom — po trzy minuty, nie dłużej — chciałbym podkreślić rzecz, która wydaje mi się tutaj bardzo *à propos*. W encyklice *Veritatis splendor* mamy takie dwa fragmenty. Pierwszy fragment: „Nauczanie soborowe podkreśla z jednej strony czynny udział ludzkiego rozumu w odkrywaniu i stosowaniu prawa moralnego. Życie moralne wymaga twórczego myślenia i inteligencji właściwych osobie, która jest źródłem i przyczyną własnych świadomych czynów.” Drugi fragment (który jest w istocie cytatem ze św. Tomasza z Akwinu): Prawo naturalne „nie jest niczym innym, jak światłem rozumu wlanym nam przez Boga. Dzięki niemu wiemy, co należy czynić, a czego unikać. To światło — czyli to prawo — Bóg podarował nam w akcie stworzenia.” A więc jest jeszcze i takie podejście do rozumu.

A teraz oddaję głos Panu Profesorowi Przełęckiemu.

MARIAN PRZEŁĘCKI — Poruszono w naszej dyskusji wiele problemów, do których nie sposób ustosunkować się w tym krótkim podsumowaniu. Dotyczy to w szczególności koncepcji wysuniętych przez Pana Profesora Bogusławskiego. Jego pogląd na epistemiczny status tezy teistycznej oparty jest na oryginalnej — subtelnej i skomplikowanej — semantyce predykatu „wie”, której analiza wymagałaby szczegółowej dyskusji na specjalistycznym seminarium, a nie na sympozjum takim jak nasze. Są jednak w wypowiedzi Pana Profesora Bogusławskiego sprawy, które wymagają doraźnej odpowiedzi.

Należy do nich zarzut arbitralnego „zamykania rozmowy” na temat racjonalności stanowiska teistycznego, przez przesądzanie z góry jego irracjonalności. Chciałbym zatem przypomnieć, że — najdalszy od lekceważenia tego problemu — uczyniłem go głównym przedmiotem włączonego do *Materiałów* tekstu pt. „Poznanie religijne”. (Warto też zauważyć, że sprawę «dowodliwości» hipotezy teistycznej charakteryzowałem tam słowami Leszka Kołakowskiego, pokrywającymi się ściśle z cytowanymi przez Profesora Bogusławskiego sformułowaniami Gabriela Marcela.) W swej wypowiedzi dyskusyjnej natomiast ograniczyłem się w zasadzie do rozważenia problemu dotyczącego tego, jakie racje przemawiać mogą za przyjęciem tezy teistycznej — przy założeniu, że nie przemawiają za nią dostateczne racje logiczne.

Stanowczej odpowiedzi wymaga również «prowokacyjne» pytanie 6, dotyczące przyczyn akceptowania przez osoby wierzące nieuzasadnionej dostatecznie tezy teistycznej. Absurdem jest oczywiście przypuszczenie, że odpowiada za to ich — jakkolwiek rozumiana — «niższość umysłowa». Wydaje mi się, że na pytanie, dlaczego ludzie wierzą, chrześcijanin winien odpowiedzieć, że Bóg obdarzył ich łaską wiary: dał im pewność, której nie może dać sam rozum. Ja sądzę, że tylko badania empiryczne mogą rozstrzygnąć to pytanie. Na gruncie dostępnej mi wiedzy jedno jednak jest dla mnie pewne: o tym, czy ktoś wierzy, czy nie, decydują właściwości jego serca, a nie rozumu. Pewien wyraz temu przekonaniu starałem się dać w swej wypowiedzi dyskusyjnej.

Nawiązując do innych spraw poruszonych w dyskusji, muszę powiedzieć, że to pojęcie racjonalności czy rozumności, którym operowałem, wydaje mi się bardzo intuicyjne. Nie wyczerpuje oczywiście tego wszystkiego, co wchodzi w skład racjonalności, ale chwyta coś istotnego. Człowiek jako istota rozumna dąży do prawdy. Powinien więc przyjmować tylko takie przekonania, za których prawdziwością przemawiają dostateczne racje (w jakimś oczywiście wymagającym sprecyzowania sensie). Wydaje mi się, że jest to prawda niemal analityczna.

Sprawa ostatnia dotyczy istoty owej — tak bliskiej mi — «etyki miłosierdzia» i wizji kondycji ludzkiej, która się za nią kryje. Mówiąc w tym kontekście o „miłości bliźniego”, rozumiałem przez nią nie tyle uczucie miłości, co *caritas*: czynną troskę o dobro drugiego. Broniąc zaś bezwyjątkowości postawy miłosierdzia, chciałbym przypomnieć na koniec dwa powiedzenia, które tłumaczą jakoś ten rodzaj postawy. Tadeusz Kotarbiński powiedział kiedyś: „Człowiek jest zły, bo jest mu źle”. A piękną nowelę Marii Dąbrowskiej „Panna Winczewska” zamyka scena, w której bohaterka — litująca się nad głupią i nieszczęsną panną Winczewską — wsiada do tramwaju, patrzy na siedzących w nim ludzi i pyta sama siebie: „Co to znaczy, że mi tak wszystkich żal?”. Otóż myślę, że coś z tego właśnie przeżycia jest u podstaw etyki miłosierdzia.

ANDRZEJ STELMACHOWSKI — Bardzo dziękuję. Teraz — Pan Profesor Bogusławski.

ANDRZEJ BOGUSŁAWSKI — Wypunktuję jedynie to, o co mi najbardziej chodziło. Chodziło mi o różnicę między przekonaniami a wiedzą. Twierdzę, że mamy z jednej strony pulę zdań, co do których możemy powiedzieć, że wiemy, iż jest tak, jak one głoszą — a z drugiej strony są przekonania. Otóż przekonania dotyczą albo fragmentów rzeczywistości — albo całości rzeczywistości. Jest zasadnicza różnica — w moim pojęciu — między uzasadnianiem owych zdań o fragmentach rzeczywistości a uzasadnianiem opcji światopoglądowych. Tutaj jest pewna seria rzeczy, które, moim zdaniem, uprawniają do dualistycznego

podejścia w odniesieniu do centralnej tezy religijnej: Bóg istnieje — co najmniej w równym stopniu jak do podejścia monistycznego.

Ale oprócz tego oczywiście w religii są najrozmaitsze inne problemy, których ja w ogóle nie dotykałem, np. rola Matki Boskiej itd. Moje zamierzenie było bardzo ograniczone i chodziło mi głównie o ten punkt, który w tej chwili — w podsumowaniu — jeszcze raz podniosłem.

ANDRZEJ STELMACHOWSKI — Dziękuję bardzo. Pan Doktor Dorosz.

KRZYSZTOF DOROSZ — Dwie sprawy, proszę Państwa.

Pan Profesor Jadacki starał się odpowiedzieć na pytanie, czy wiara jest racjonalna. I trochę tak jest w naszej dyskusji, jakby wiara zasiadała na ławie oskarżonych, a oskarżycielem był rozum. Wygląda to tak, że gdybyśmy wykazali, że wiara jest racjonalna, to dalibyśmy jej patent szlachectwa i wszystko byłoby w porządku. Nawiązując do tego, co już mówiłem, chciałbym dać wyraz przekonaniu, że to niezupełnie tak jest. Rzecz w tym, że dystynkcje przeprowadzają nie tylko analitycy — czy ludzie zorientowani analitycznie — ale również myśliciele zorientowani mistycznie. Odróżniają np. to, co jest *infra*-racjonalne, od tego, co jest *supra*-racjonalne. Dystynkcja ta wydaje mi się bardzo ważna. To rzecz jedna.

Rzecz druga. Wracam do tekstu Pana Profesora Przełęckiego. Jego obrona wiary — jeśli to „obroną wiary” można nazwać — czy może raczej obrona *prawa* do wiary, wydaje mi się z różnych powodów, dość rozpaczliwa, ale zasługująca na ogromny szacunek. Pan Profesor Przełęcki mówi o stosowaniu kryteriów logicznej racjonalności jako o konstytutywnej cesze godności człowieka. I gotów jest z tego, co jest dla niego niemal — nie wiem, czy nie przesadzę tak mówiąc — święte, ale w każdym razie bardzo ważne, zrezygnować na rzecz *caritas*. I to właśnie wymaga ogromnego szacunku.

ANDRZEJ STELMACHOWSKI — Pan Profesor Jadacki.

JACEK J. JADACKI — Chciałbym wszystkich Państwa — którzy siedzą naprzeciwko nas — poprosić, żeby się Państwo odwrócili. Tam — u wejścia do tej sali — na czterech kolumnach stoją rzeźby, dłuta Adama Myjaka, przedstawiające czterech filozofów. Po prawej stronie — ten w kapeluszu — to jest Kazimierz Twardowski: założyciel Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Drugi — to jest Jan Łukasiewicz: odkrywca logiki trójwartościowej, dwukrotny rektor Uniwersytetu Warszawskiego. Trzeci — to jest Alfred Tarski — jeden z jego uczniów, autor formalnej interpretacji semantycznej koncepcji prawdy. A czwarty — to jest Stanisław Leśniewski — twórca mereologii.

Swój czas pragnę odstąpić pierwszym dwóm z tej wielkiej czwórki, mianowicie Twardowskiemu i Łukasiewiczowi.

Twardowski siedemdziesiąt lat temu powiedział tak:

Czyż krytycyzm naukowy nie wyklucza przyjęcia i szerzenia poglądów roszczących sobie pretensję, że zawierają ostateczną odpowiedź na najtrudniejsze zagadnienia, które się człowiekowi narzucają? Na zagadnienia sięgające istoty, początku i celu wszelakiego bytu oraz przeznaczenia człowieka? Zdaje się, że między filozoficznym czyli metafizycznym poglądem na świat a nauką ziele przepaść nie do przebycia. [...] [Ale] stosunek filozoficznego poglądu na świat do nauki nie jest tak prosty, jak to przyjmują niekiedy jego przeciwnicy, występujący w imieniu ścisłości metodycznej przeciw temu, co uważają za uroszczenie umysłu ludzkiego, przekraczającego wyznaczone mu granice poznania. Ci, którzy kładą po prostu nieprzyjaźń między filozoficznym poglądem na świat [...], nie pamiętają [...] o [...] prześrodku, [...] by nie dać się, unikając dogmatyzmu, pchnąć w objęcia sceptycyzmu. [...] Faktem [...] jest, że przekonania [...] nie z rozumu płynące, istnieją, a można nawet śmiało twierdzić, że olbrzymia większość przekonań przez człowieka żywionych — to właśnie takie przekonania irracjonalne, co wcale jeszcze nie znaczy, że są *nieracjonalne*.

I króciuteńka wypowiedź Łukasiewicza sprzed prawie stu lat:

Szukamy w świecie ładu i porządku, bo wszelka *harmonia* sprawia nam przyjemność, a dysharmonia jest przykra. Wierzmy, że świat jest urządzony rozumnie i celowo, bo czerpiemy stąd pokrzepienie na dzień dzisiejszy, a nadzieję i ufność na niepewne dni przyszłe. Pragniemy, by świat ten nie był dziełem Szatana, lecz BOGA i chcemy się korzyć przed mądrością przyrody, nie zaś walczyć ze ślepym, bezrozumnym przypadkiem.

ANDRZEJ STELMACHOWSKI — Dziękuję bardzo Panu Profesorowi. Jednocześnie zamykając dzisiejszą sesję — dziękuję wszystkim Państwu za udział.



DYSKUSJA

HENRYK RUTKOWSKI — Dwie uwagi dotyczące sprawy relacji rozum—wiara, a więc najogólniejszego tematu całego Sympozjum.

Uwaga pierwsza: dyskutanci mówili o pewności wiary w przeciwieństwie do nauki, w której występują hipotezy. Otóż mnie się wydaje, że światopogląd religijny obejmuje także — podkreślam tutaj to słowo: *także* — przekonania o różnym stopniu niepewności. I uwaga druga: nauka stawia wierze jako warunek *minimum*, aby przedmiot wiary nie był sprzeczny z wiedzą. Przykład zastosowania tego warunku: jeżeli w doktrynie katolickiej występuje teza, że śmierć przyszła na świat wskutek grzechu, to sędzę, że dzisiaj dosłowna interpretacja tego zdania jest nie do przyjęcia.

JACEK JADACKI — Zauważę tylko, że teza o pewności wiary to jest teza Pana Profesora Przełęckiego. Ja jej nie podzielam. Natomiast jeżeli chodzi o kwestię sprzeczności, to jestem najgłębiej przekonany, że precyzyjne pojęcie sprzeczności nie wchodzi nigdy w grę w wypadku tekstu *Ewangelii*, a zwłaszcza cytowanych w nim wypowiedzi samego Chrystusa. Ale oczywiście tego teraz tutaj nie można uzasadnić w sposób ostateczny i szczegółowo przedyskutować.

JACEK J. JADACKI

SZEŚĆ GOŚCIŃCÓW WIARY

Tom *U progu trzeciego tysiąclecia*, będący księgą pamiątkową Sympozjum Naukowego *Człowiek — Nauka — Wiara*, zorganizowanego z okazji jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa, na pierwszy rzut oka robi wrażenie *silvae rerum*: nieuporządkowanej różnorodności. Tymczasem okazuje się, że w tym «lesie» idei, jeśli się go nawet tylko pobieżnie ogarnie, indywidualne ścieżki myślowe poszczególnych Autorów zbiegają się ostatecznie ku kilku gościńcom, które przecinają całość na wyraźne sektory problemowe.

Chciałbym, korzystając z przywileju pierwszego wędrowca po owym gąszczu idei, oznakować poniżej prowadzące przezeń główne gościńce myśli — w nadziei, że w ten sposób ułatwię wędrówkę innym.

1. GOŚCINIEC PIERWSZY: SPRAWA AUTONOMII CZYLI RELIGIA WOBEC FILOZOFII

Każdy katolik — a zwłaszcza katolik-intelektualista — musi się uporać z kilkoma kwestiami pod groźbą popadnięcia w poważny dysonans poznawczy. Należą do nich: kwestia konfliktu postulatu krytycyzmu z postulatem akceptacji dogmatów wiary, kwestia obecności zła w świecie będącym dziełem Wszechmogącego i Wszechdobrego Boga oraz kwestia pogodzenia chrześcijańskiego ideału integralności indywiduum ludzkiego z tzw. inżynierią i terapią genetyczną.

Najstarszą bodajże tradycję ma kwestia pierwsza. Ma ona dwie wersje.

Jedna wersja to pytanie, czy człowiek — o tyle, o ile jest istotą krytyczną — może w ogóle przyjmować dogmaty wiary: głęboko wierzyć w coś, za czym nie

stoją dostateczne racje poznawcze. Według MARIANA PRZEŁĘCKIEGO jest to usprawiedliwione, jeśli się wyznaje etykę altruistyczną: na jej gruncie ważniejsze jest, „aby być dobrym, niż aby być rozumnym”. Mamy prawo do wiary, jeśli nasza wiara nie krzywdzi innych, a pomaga nam wyświadczać im dobro i nas samym niesie ukojenie. Według KRZYSZTOFA DOROSZA wiara jest dopuszczalna, bo nie jest *gorszą* — nie spełniającą kryteriów racjonalności — wiedzą. Wiara nie jest żadną wiedzą i wobec tego kryteria racjonalności nie znajdują wobec niej zastosowania. Wobec tego zagadnienie legitymizacji wiary w ogóle nie powstaje. Zdaniem PISZĄCEGO TE SŁOWA kwestia racjonalności wiary nie może być dopóty właściwie postawiona, dopóki nie wyróżni się wiary jako intuicji, aktu *credo*, dogmatu, doktryny i ceremoniału religijnego. Po stronie rozumu odpowiadają im kolejno: empiria, akt *scio*, teza, teoria i technika naukowa — oraz postulaty: konceptualizowalności, krytycyzmu, sensowności, konsekwencji i efektywności. Postulaty pierwszy i drugi w formie radykalnej nie są spełnione nawet przez wiedzę naukową. Czytelnik *Ewangelii* ma nieodparte wrażenie, że najważniejsze rzeczy są tam powiedziane literalnie — w sposób spełniający postulat trzeci. Postulat czwarty była łamany, ale warto na tę sytuację spojrzeć w świetle systemów logicznych dopuszczających lokalne sprzeczności; postulat piąty nasuwa wątpliwości także w odniesieniu do dziedziny nauki.

Druga wersja pierwszej kwestii dotyczy krytycyzmu naukowego — a w szczególności uprawiania (spełniającej rygory takiego krytycyzmu) filozofii chrześcijańskiej: *filozofii* — a więc dyscypliny z natury autonomicznej; filozofii *chrześcijańskiej*, a więc filozofii dającej się uzgodnić z tłem metafizycznym *Pisma Świętego*. WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI uważa taką filozofię za możliwą — i zarazem mocno podkreśla, że skrajnie irracjonalistyczne koncepcje metafizyczne są z nią nie do pogodzenia, mimo że nie wyklucza ona pozaintelektualnych sposobów poznania.

Najbardziej udaną próbę rozwiązania kwestii drugiej znajdujemy — zdaniem JERZEGO PERZANOWSKIEGO — u Leibniza. Punktem wyjścia jego teodycei jest optymizm metafizyczny, a u podstaw tego optymizmu leży przekonanie, że nie wszystko, co jest *możliwe oddzielnie* jest *współmożliwe*. Skoro istnieje Stwórca, któremu immanentne są ład i dobro, to pozostałe byty muszą te wartości respektować. Stąd zło (lokalne i niezgodne z naturą rzeczy) prędzej czy później przeminie jako niewspółmożliwe z dobrem (kosmicznym i wbudowanym w sam mechanizm świata).

W ujęciu chrześcijaństwa człowiek jest istotą autonomiczną — jej przymiotami są: godność, wolność i integralność, a w konsekwencji, jak to ujmuje ANDRZEJ PASZEWSKI, „biologiczna niedeterminowalność przez osoby trzecie”. Już «konstruowanie» zwierzęcych organizmów transgenicznych budzi poważne zastrzeżenia etyczne, bowiem wiąże się zazwyczaj z cierpieniami tak «skonstruowanych» organizmów — i tym samym gwałci naszą wrażliwość moralną. Z innego powodu niepokoi stosowanie terapii embrionalnej w wypadku człowieka —

a to ze względu na niebezpieczeństwo niekontrolowanego manipulowania jego dyspozycjami intelektualno-emocjonalnymi. Jeszcze większe obawy budzi klonowanie, ze względu na perspektywę wykorzystania tej techniki przez systemy totalitarne. W tej sytuacji kluczową i palącą sprawą jest dokonanie głębokiej ontologicznej analizy pojęcia „osoby”.

2. GOŚCINIEC DRUGI: SPRAWA RACJONALNOŚCI CZYLI RELIGIA WOBEC INNYCH DZIEDZIN KULTURY

Analiza pojęcia „wiedzy” (i związanego z nim pojęcia „prawdy”) prowadzi do wniosku, że i radykalny optymizm, i radykalny sceptycyzm poznawczy są nie do utrzymania, prowadzą bowiem do «ornamentyzacji» odpowiednich predykatów. Zarówno teza, że wszyscy (lub choćby tylko niektórzy) ludzie wszystko wiedzą, jak i teza, że nikt nic nie wie, jest — jak wywodzi ANDRZEJ BOGUSŁAWSKI — tezą antynomiogenną. Trzeba więc uznać kontrtezę, że każdy coś wie — i czegoś nie wie. Jest to kontrteza wyrażająca naszą — pewną! — wiedzę o wiedzy, a więc wiedzę transcendentną. Ku transcendencji, „ku istnieniu Boga kieruje naszą uwagę sama nasza działalność mowna”: wszechmocny i wszechwiedzący osobowy Bóg stanowi rację wyjaśniającą «cud» języka.

Ustalenie relacji między wiedzą naukową i wiarą wymaga, po pierwsze, odróżnienia wiedzy naukowej od wiedzy zdroworozsądkowej. Jak zauważa TOMASZ HOFMOKL, badania naukowe uczą pokory — i dystansu wobec zdroworozsądkowej wizji świata: okazuje się bowiem, że „świata nie da się opisać tylko przy pomocy analogii z życia codziennego”.

Z drugiej jednak strony, zastanawiające są analogie między pewnymi ujęciami filozoficznymi — wyrosłymi właśnie na gruncie wiedzy zdroworozsądkowej — a hipotezami odległej od tej wiedzy fizyki współczesnej. Analogie takie dostrzega JERZY JANIK np. między tomistycznym ujęciem istnienia świata (*resp.* jego składników) jako partycypacji w «istocie» dzięki aktywności Boskiego Obserwatora — a kopenhaską interpretacją mechaniki kwantowej, zgodnie z którą «redukcja pakietu falowego» (czyli aktualizacja możliwości stanów cząsteczek elementarnych) następuje dzięki pomiarowi, dokonanemu przez świadomego ludzkiego obserwatora.

Po trzecie, delimitacja, o którą chodzi, wymaga właściwego rozeznania w obrębie obszaru zajmowanego przez samą naukę. Pokutuje tutaj przesąd o nieusuwalnej «gorszości» dyscyplin behawioralnych względem dyscyplin przyrodniczych. JERZY BRZEZIŃSKI rozbija tę przesąd: oba rodzaje dyscyplin łączy idealizacyjny charakter i przestrzeganie reguł racjonalnego uznawania formułowanych tez. Dyscypliny behawioralne są pod tym względem nie *gorsze* od dyscyplin przyrodniczych, lecz — *inne*. Inność ta polega np. — w wypadku psycholo-

gii — na tym, że badane obiekty są świadomymi osobami ludzkimi. W związku z tym badania eksperymentalne są ograniczone koniecznością przestrzegania reguł etycznych przez eksperymentatora — i zarazem narażone na zakłócenia wpływające z gwałcenia zasady powtarzalności przez uczestników eksperymentu.

Jednakże nawet gdy zgodzimy się, że nauka faktycznie odznacza się jednością metodologiczną, staniemy wobec konieczności odpowiedzi na pytanie, czy metoda matematyczno-empiryczna stanowi jedyny wzorzec racjonalności wiedzy. MICHAŁ HELLER odpowiada na to pytanie negatywnie. Już sama hipoteza o racjonalności metody matematyczno-empirycznej nie może być przecież weryfikowana tą metodą. Poza tym, choć jest ona dobrze dopasowana do naszych możliwości poznawczych, nie widać powodów, aby do tych możliwości dopasowany miał być cały poznawany świat. Trzeba więc się zgodzić, że „racjonalność” jest pojęciem szerszym. Wiedzę racjonalną posiada mianowicie ten, kto dysponuje krytycznym uzasadnieniem jej składników. W wypadku fizyki — i kosmologii — wymóg krytycznego uzasadnienia prowadzi ostatecznie do pytania o podstawy przyjęcia praw obowiązujących we Wszechświecie.

Pendant do granicy między nauką i wiarą jest granica między sztuką — a w szczególności poezją — i wiarą. Poezja, zdaniem STEFANA SAWICKIEGO, jest sztuką językowej ewokacji: ujawniania — sugerowania — świata ludzkich wartości, nieuchwytnych w języku literalnym. Ten świat — jeśli się po prostu nie pokrywa z rzeczywistością przeżyć religijnych, to w każdym razie — należy do podobnego typu, co owa rzeczywistość. Nieprzypadkowo metafora stanowi środek ekspresji zarówno w tekstach literackich, jak i w świętych księgach chrześcijaństwa i innych wielkich religii.

Według ANDRZEJA STOFFA — wymiar religijny mają *wszystkie* funkcje spełniane przez sztukę, a w szczególności przez literaturę, realizujące (środkami estetycznymi) skądinąd podstawowe potrzeby ludzkie: nie tylko funkcja uobecniania wartości, ale także funkcja afirmowania istnienia oraz funkcje poznawcze i integracyjne (synchroniczne i diachroniczne). Dlatego trzeba bardzo uważnie śledzić zagrożenia, jakie przynosi literaturze tzw. antysztuka i kontrkultura — przede wszystkim zagrożenie naszego prawa do prawdy.

3. GOŚCINIEC TRZECI: SPRAWA TRADYCJI EUROPEJSKIEJ CZYLI CHRZEŚCJAŃSTWO WOBEC ANTYKU

W pierwszych dwóch wiekach istnienia punktem oparcia chrześcijaństwa była przede wszystkim wiara. Zrównanie — przez *Edykt mediolański* — chrześcijan z obywatelami rzymskimi innych wyznań i zakończenie prześladowań sprawiły, że nieugięte znoszenie tych prześladowań (możliwe dzięki głębokiej wierze) przestało być najlepszą „legitymacją” wyznawców Chrystusa. Trzeba było teraz

stawić czoła zewnętrznym atakom intelektualnym i zarazem można było zająć się rozwiązywaniem nabrzmiałych wewnętrznych kwestii dogmatycznych. A to wymagało wsparcia wiary — wiedzą. Nieprzypadkowo — zwraca uwagę JERZY WOJTCZAK — chrześcijanie zaczęli właśnie wtedy kłaść wielki nacisk na rozwój szkolnictwa, które od końca IV w. stopniowo przechodziło w Europie w ich ręce.

Chrześcijańskie elity intelektualne stanęły w tej sytuacji wobec problemu samookreślenia się wobec dotychczasowej tradycji kulturowej — czyli antycznej tradycji grecko-rzymskiej. Przeważała tendencja do wchłonięcia tej tradycji — oczywiście odpowiednio wyselekcjonowanej i zaadaptowanej. Teologowie chrześcijańscy bardzo szybko przyswoili sobie więc antyczną kulturę filozoficzną. Symbolicznym tego świadectwem jest — według JULIUSZA DOMAŃSKIEGO — fakt, że już na początku III w. po Chr. pojawiła się u Orygenesa (powszechnie akceptowana w średniowieczu) idea filozofii jako propedeutyki teologii: *philosophia ancilla theologiae*.

Starożytna filozofia grecko-rzymska mogła zresztą pełnić funkcję *preparatio evangelica* m.in. dlatego, że — jak to ujmuje DOBROCHNA DEMBIŃSKA-SIURY — była „filozofią poszukującą Boga” (choć ostatecznie Go nie znajdującą). Albowiem właśnie na gruncie filozofii antycznej wykształciło się pojęcie *transcendencji*. Przełomem była tu doktryna Platona, ale pierwociny tego pojęcia można znaleźć już u Anaksagorasa, a więc w V w. przed Chr.

Ubocznym — lecz istotnym dla przyszłości Europy — skutkiem szybkiego wchłonięcia przez chrześcijaństwo kultury antycznej było to, że z chwilą upadku Imperium Rzymskiego (a później stopniowego kurczenia się Bizancjum) Kościół stał się, z jednej strony, jak się wyraża HENRYK SAMSONOWICZ, strażnicą śródziemnomorskiego dorobku cywilizacyjnego — z drugiej zaś, ośrodkiem krystalizacji tożsamości «nowej» (zachodniej) Europy i to zarówno tożsamości wewnętrznej (odczuwanej przez mieszkańców krajów podległych Kościołowi łacińskiemu), jak i tożsamości zewnętrznej (przypisywanej Europie przez rywalizujące z nią ośrodki cywilizacyjne średniowiecza). To właśnie chrześcijaństwo — w wielu aspektach (przede wszystkim doktrynalnym i symbolicznym) — dostarczało lokalnym społecznościom europejskim uniwersalnego spoiwa.

4. GOŚCINIEC CZWARTY: SPRAWA POLSKA CZYLI CHRZEŚCJAŃSTWO WOBEC REALIÓW RZECZYPOSPOLITEJ

Rozejście się chrześcijaństwa zachodniego (początkowo wyłącznie katolickiego) i wschodniego (ortodoksyjnego) sprawiło, że w Europie wziętej geograficznie wykształciły się ostatecznie dwa odseparowane od siebie uniwersalizmy: zachodni i wschodni. Znamiennym wyjątkiem była tu Rzeczpospolita, w której — właściwie już od XIV wieku — oba te «porządki» zaczęły się przenikać, tak że w XVI—

XVII-wiecznej Polsce można już mówić, zdaniem JANUSZA TAZBIRA o fenomenie kultury ogólnochrześcijańskiej. Manifestował się on zarówno w płaszczyźnie ceremoniału (por. np. wspólne użytkowanie kościołów, małżeństwa mieszane wyznaniowo), jak i w płaszczyźnie ideologicznej (por. np. stosunkowo łagodny charakter «swarów» dogmatycznych, międzywyznaniowe zapożyczenia kulturowe — zwłaszcza literackie, korzystanie ze szkolnictwa innych wyznań).

Szczególny zbieg okoliczności sprawił, że proces przewycięzania separatyzmów wewnątrzchrześcijańskich poszedł w kierunku ogólnej tolerancji wyznaniowej. STEFAN SWIEŻAWSKI wiąże to z faktem, że elity polskie, które w Uniwersytecie Jagiellońskim zostały wychowane w atmosferze koncyliaryzmu — demokratycznego nurtu w Kościele katolickim — posiadały naturalną skłonność do stworzenia z monarchii jagiellońskiej wspólnoty wszystkich obywateli: państwa uznającego ich prawo do różnych religii i kultur. W ten sposób Rzeczpospolita zrealizowała — na miarę swoich czasów — ideał polityczny, który może do dziś być wzorem nie tylko dla Polski, ale i dla Europy — a nawet całego globu.

Innym fenomenem właściwym Polsce — i całej Europie Środkowo-Wschodniej — było to, że wielki program edukacyjny chrześcijańskiego Rzymu — zaczął być realizowany tutaj dopiero od XIII w. Dopiero wtedy, jak podkreśla JERZY KŁOCZOWSKI, w ślad za przełomem w rozwoju sieci parafii i klasztorów przyszła stopniowa skolaryzacja, i faktyczne wszczepienie chrześcijaństwa — wraz z elementami antyku — w kulturę miejscową. Jedną z konsekwencji tego stanu rzeczy był wyjątkowy — na tle sytuacji w krajach Europy Zachodniej — fakt, że katolicka tradycja edukacyjna w Polsce nie została poważnie nadwątlona przez protestantyzm, który w Polsce nigdy nie przybrał charakteru masowego.

Jednak także w Polsce zakres i sposób recepcji tradycji antycznej przez chrześcijaństwo został dwa razy poważnie zakwestionowany: najpierw w epoce odrodzenia, a następnie w epoce oświecenia.

Elitom renesansowym — także polskim — wydawało się, że chrześcijaństwo zdeformowało tradycję antyczną, przesłoniwszy ją obcymi jej pierwiastkami religijnymi. Stąd reakcja — w postaci hasel humanizmu, ponadwyznaniowości i ograniczenia zainteresowań religijnych do praktycznej moralności. Ale ludzie odrodzenia w końcu zorientowali się, że padli w tej diagnozie ofiarą samozłudzenia. Przykładu takiego obrotu rzeczy dostarcza ALINA NOWICKA-JEŻOWA, odtwarzając ewolucję światopoglądową Jana Kochanowskiego, która znalazła wyraz w jego poezji. Poeta mianowicie w późnych utworach porzucił odrodzeniowy humanizm, uznając go za rodzaj niezadowolającego surogatu religii chrześcijańskiej.

Akcenty antychrześcijańskie — i ogólniej: antyreligijne — miał też u nas program oświeceniowy. Co prawda w Polsce były one raczej stonowane: w «kontemplacji» prawdy korzystano w większym stopniu ze «skrzydła» nauki niż ze «skrzydła» wiary — a nie posunięto się do całkowitego zaniedbania tego ostat-

niego. Widać to — jak pokazuje ZBIGNIEW SUDOLSKI — u Adama Mickiewicza, którego osobowość twórcza ukształtowała się na tle tak pojętej doktryny oświeceniowej. Znamienne, że dokonała się jednak u niego — dużo szybsza i radykalniejsza niż u Kochanowskiego — ewolucja światopoglądowa. Wzrostowi sceptycyzmu wobec oświeceniowej wiary w możliwości poznawcze nauki towarzyszyło w tej ewolucji coraz silniejsze przekonanie wieszczą o niezbędności pierwiastka religijnego w życiu ludzkim.

To — na wskroś już romantyczne przekonanie — pozostało składnikiem także współczesnej kultury polskiej. Jedną z form obecności chrześcijaństwa w naszej kulturze są wkomponowane w nią wizerunki postaci Chrystusa. Wizerunki te — jak wynika z badań JERZEGO BARTMIŃSKIEGO i JADWIGI PUZYNY — są bardzo różnorodne, ale dwa z nich dominują: wizerunek Chrystusa cierpiącego i wizerunek Chrystusa kochającego. Pierwszy — jest jeszcze jednym echem epoki romantycznej i zadomowił się u nas zarówno w kulturze wyższej, jak i w kulturze ludowej (zwłaszcza w postaci figur Chrystusa frasobliwego). Drugi — jest na naszym gruncie zjawiskiem raczej nowym.

5. GOŚCINIEC PIĄTY: SPRAWA PRZYSZŁOŚCI EUROPY CZYLI CHRZEŚCJAŃSTWO WOBEC POSTMODERNIZMU

Poważnym niebezpieczeństwem, które zaczęło zagrażać chrześcijaństwu od momentu wydania przez Konstantyna Wielkiego *Edyktu mediolańskiego* był — jak to określa STEFAN SWIEŻAWSKI — «garb państwowości», utrudniający Kościołowi misję ewangelizacyjną. Dobre imię chrześcijaństwa ratowały co prawda wysiłki jednostek oraz wielkie ruchy zakonne: reforma kluniacka, później cystersi, zakony żebracze. Oficjalna «amputacja» owego garbu — w duchu korekty ewangelicznej — dokonała się jednak dopiero podczas Soboru Watykańskiego II, kiedy to uzyskały oficjalną akceptację trzy uzupełniające się idee: wspólnotowości, służebności (a nie władczości) i otwartości.

Dzisiaj chrześcijanie stoją w szczególności wobec problemu przewartościowania swojego stosunku do głównych elementów programu oświeceniowego: ideałów racjonalizmu, liberalizmu i personalizmu. Ideały te stały się bowiem ostatnio przedmiotem gwałtownego ataku ze strony relatywistów, występujących pod sztandarami postmodernizmu. Sztandary te są rozwijane także i u nas. Tymczasem, zdaniem JÓZEFA ŻYCIŃSKIEGO, wspomniane hasła powinny — po odpowiedniej precyzacji — zostać «akredytowane» przez chrześcijaństwo, jako fundamenty cywilizacji europejskiej. Albowiem ideały prawdy absolutnej oraz wolności i godności jednostki ludzkiej nie tylko nie są niezgodne z chrześcijaństwem, ale przeciwnie: znajdują w nim — wbrew pierwotnym mniemaniom ludzi oświecenia — mocne oparcie aksjologiczne.

O tym, że potrzebna tu jest jednak poważna robotę precyzacyjną, świadczy to, że wspomniane hasła nie są hasłami niezależnymi i mogą popadać w konflikt. Wolność — jak podkreśla ANDRZEJ SZOSTEK — jest w szczególności ograniczana przez prawdę, w ten mianowicie sposób, że faktów, stwierdzanych przez zdania prawdziwe, nie da się «odwrócić»; dotyczy to także faktów przez nas «stwarzanych» — np. przyjmowanych na siebie zobowiązań. Te ostatnie można co prawda złamać — i ogólnie można kłamiąc zaprzeczać faktom. Ale kłamstwo — a zwłaszcza samozaparcie się — niszczy naszą ludzką godność i w konsekwencji prowadzi do destrukcji osobowości. Dlatego zapewne potępiali je tak zgodnie i stanowczo — św. Augustyn i św. Tomasz.

Szczególnie dramatycznym problemem jest dziś kwestia granic wolności stosowania technik biotechnicznych wobec ludzi. Przyznanie autonomii nauce nie może obejmować przyznania samym naukowcom — i tylko im — prawa do etyczno-prawnej oceny ich własnych poczynań, wkraczających w sferę regulacji powstawania i przebiegu życia ludzkiego. W wyniku rozwoju nauk biologiczno-medycznych zakwestionowaniu podlegają pojęcia fundamentalne dla obowiązujących konstrukcji prawnych (np. pojęcie „śmierci”, „płci”, „tajemnicy lekarskiej”, „standardu leczenia” itd.). Regulacje prawne, wchodzące tu w grę, muszą być, według MARKA SAFJANA, poprzedzone rewizją owych fundamentów, a rewizja taka nie może być dokonywana wyłącznie za pomocą mechanizmów demokratycznego podejmowania decyzji: ponad okresowymi fluktuacjami opinii publicznej musi być uwzględnione stałe tło aksjologiczne, którym jest dla nas system wartości wywodzący się z chrześcijaństwa.

6. GOŚCINIEC SZÓSTY: SPRAWA WARTOŚCI UNIWERSALNYCH CZYLI CHRZEŚCIJAŃSTWO WOBEC INNYCH CYWILIZACJI

Chrześcijaństwo dostarcza oparcia aksjologicznego nie tylko dla ideałów oświeceniowych, lecz także dla coraz częściej wysuwanego — także poza kręgiem cywilizacji europejskiej — postulatu «ekologicznego»: postulatu sprawiedliwości międzypokoleniowej. Jak zauważa TOMASZ ŻYLICZ, próżno szukać uzasadnienia tego postulatu — domagającego się poszanowania «kapitału» przyrodniczego w imię dobra przyszłych pokoleń — w nauce. Współgra on natomiast z postawą uosabianą w chrześcijaństwie przez św. Franciszka z Asyżu.

Chrześcijaństwo ujawnia jeszcze jeden wymiar uniwersalny: uniwersalna jest mianowicie etyka *Ewangelii*. Jako etyka dualistyczna, mająca heteronomiczną sankcję, egalitarna, wsparta na moralistycznym fundamencie i realistyczna zarazem — może być przyjęta przez każdego człowieka. Wymiar ten wskazuje PISZĄCY TE SŁOWA, poprzez rekonstrukcję struktury logicznej katolickiego systemu etycznego.

Uniwersalny charakter *Ewangelii* ujawnia się też m.in. w tym, że zawarte w nich sentencje moralne dadzą się w adekwatny i bardzo naturalny sposób zinterpretować za pomocą «powszechników» językowych, wspólnych wszystkim kręgom cywilizacyjnym. ANNA WIERZBICKA podaje takie eksplikacje dla sentencji „Niech nie wie twoja lewa ręka, co czyni prawa!” (wzywającej do niemyślenia o swoich dobrych uczynkach, a więc unikania samozadowolenia z tego tytułu), „Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni!” (zakazującej oceniania innych ludzi, jako wyłącznej prerogatywy Boga) i „Dom swój buduj na skale, a nie na piasku!” (zalecającej kształtowanie życia według wskazówek Chrystusa).

W *Ewangeliach* mamy do czynienia zresztą nie tylko z «powszechnikami» językowymi, ale także z uniwersaliami religijnymi. MARIA KRZYSZTOF BYRSKI dostrzega się wedyjskich antecedenencji ofiary w imię miłości i ewangelicznego «ubóstwienia» cierpienia. Buddyjska «sekularyzacja» cierpienia była zupełnym odejściem od tej pierwotnej — zatraconej przez splót okoliczności zewnętrznych — a wspólnej niegdyś hinduizmowi i chrześcijaństwu idei śmierci Boga dla odkupienia ludzi.

JACEK J. JADACKI

MUSICA BEATA
(KONCERT POLSKIEJ MUZYKI RELIGIJNEJ)

I. GOTYK (X W. — I POŁ. XV W.)

Kultura muzyczna przyszła do Polski tysiąc lat temu — wraz z chrześcijaństwem. Jej ośrodkami stały się — jak w całej cywilizowanej Europie — kościoły i klasztory. Dominującą formą — i wzorcem dla innych rodzajów muzyki wokalne — był chorał rzymski: jednogłosowa pieśń na głos męski, z łacińskim tekstem liturgicznym, śpiewana podczas mszy. Chorał opierał się na skalach kościelnych i miał melodię o zakresie zwykle nie większym od seksty. Dziś chorał jest dla nas w muzyce tym, czym bazylika w architekturze — kwintesencją gotyku: świadectwem uroczystej powagi i surowej, a nawet mrocznej głębi religijnych przeżyć ludzi średniowiecza.

Pięknymi przykładami polskiej monodii gotyckiej są: *Bogurodzica* i *Gaude Mater Polonia*.

Tradycja przypisuje autorstwo *Bogurodzicy* — najstarszej polskiej pieśni religijnej zachowanej wraz z melodią — św. Wojciechowi. W istocie jej początkowe (najstarsze) zwrotki powstały dopiero w XIII—XIV w. (pierwszy znany zapis znajduje się w manuskrypcie z 1407—1408 r.). Są one utrzymane w kościelnej skali doryckiej (choć pobrzmiewają w nich pozostałości archaicznej pentatoniki). Dalsze (późniejsze) zwrotki są w skali lidyjskiej, ostatecznie przekształconej w tonację *F*-dur. W powszechnej świadomości *Bogurodzica* jest hymnem rycerskim. Rzeczywiście, jak zaświadczały kroniki, była ona śpiewana przez rycerzy polskich w bitwach pod Grunwaldem (1410 r.), Dąbkami k. Nakła (1431 r.), Wiłkomierzem (1435 r.) oraz m.in. w czasie koronacji Władysława Warneńczyka (1434 r.);

straciła ten charakter dopiero w czasach reformacji. Ale dotyczy to tylko wersji późniejszej, sylabicznej, tj. z przyporządkowaniem sylaba—dźwięk. Postać wcześniejsza miała charakter melizmatyczny, w której na jednej sylabie tekstu śpiewa się więcej niż jeden dźwięk. Wersję melizmatyczną — bogatszą i trudniejszą technicznie — wykonywano znacznie dłużej w klasztorach: w katedrze gnieźnieńskiej rozbrzmiewa nieprzerwanie do dziś.

Hymn do św. Stanisława ze Szczepanowa *Gaude Mater Polonia* skomponował ok. 1261 r. dominikanin WINCENTY z KIELC (ur. przed 1200 r.) — poeta i pierwszy znany z imienia kompozytor polski. Najstarszy zapis pochodzi z *Antyfonarza kieleckiego* (1372 r.); wersja czterogłosowa przypisywana jest GRZEGORZOWI GERWAZEMU GORCZYCKIEMU (ok. 1665 r., Rozbark k. Bytomia — 1734 r., Kraków). Podniosła melodia hymnu utrzymana jest w kościelnej skali jońskiej (transponowanej o kwartę w górę) i ma budowę *A-B-C-A*.

2. RENESANS (2 POŁ. XV W. — XVI W.)

W renesansie gotycką monodię wypiera muzyka wielogłosowa, a śpiew przestaje być jedynym rodzajem muzyki liturgicznej. Jak gotycką bazylikę w architekturze renesansowej zastąpił kościół z wielością kaplic obudowujących nawę główną, tak jednogłosowy chorał w muzyce ustąpił wielogłosowemu motetowi, który stał się wyrazem zindywidualizowania i «rozjaśnienia» charakterystycznego dla renesansowej wyobraźni religijnej.

Idea muzyki wielogłosowej zrodziła się m.in. z antyfonalnej praktyki wokalne, polegającej na wykonywaniu niektórych utworów kolejno przez dwa chóry. Takim czterogłosowym opracowaniem drugiej antyfony z *Officium rymowanego* czyli *historii o św. Stanisławie* Wincentego z Kielc jest motet *Ortus de Polonia Stanislaus* (1501 r.) autorstwa Ślązaka, ks. JERZEGO LIBANA (ok. 1464 r., Legnica — po 1546 r., Kraków), filologa i muzykologa, który umieścił go na końcu swego traktatu *De accentuum ecclesiasticorum exquisita ratione* (Kraków, ok. 1539 r.). Antyfona, stanowiąca *cantus firmus* — czyli podstawę konstrukcyjną — motetu, ma melodię równonutową, a sam motet zbudowany jest techniką kontrapunktyczną *nota contra notam*, tj. z zachowaniem jednakowej wartości rytmicznej wszystkich głosów. Czterogłosowym opracowaniem psalmu CXXIX *De profundis clamavi* jest natomiast motet „Z głębokości grzechów moich” (1558 r.) kalwina CYPRIANA BAZYLIKA (ok. 1535 r., Sieradz — ok. 1600 r., Brześć?), poety i drukarza. Motet — znany z druku włączonego do *Kancjonału zamojskiego* (poł. XVI w.) — odznacza się już techniką kontrapunktu ozdobnego i wyraźną tendencją do autonomizacji poszczególnych głosów.

Dzisiejszą naszą wiedzę o renesansowej muzyce instrumentalnej czerpiemy z tabulatur organowych i lutniowych. Jednym z takich zbiorów kompozycji or-

ganowych jest *Tabulatura kraśnicka* (1540 r.), najobszerniejsza bodajże w ówczesnej Europie, zawierająca utwory zarówno czysto instrumentalne, jak i będące transkrypcją lub opracowaniem kompozycji wokalnych (głównie religijnych). Są one zapisane w tzw. notacji staroniemieckiej: głos najwyższy umieszczony jest na systemie kilkuliniowym (zwykle 7—8-liniowym), a pozostałe głosy zapisane są za pomocą liter ułożonych w rzędy, przy czym liczba rzędów jest równa liczbie głosów. Autor (lub tylko właściciel?) tabulatury — Jan z Lublina (I poł. XVI w.), organista w klasztorze kanoników regularnych w Kraśniku k. Lublina — poprzedził ją traktatem o opracowywaniu melodii, a zakończył wskazówkami o strojeniu i korekturze organów. W tabulaturze znajduje się m.in. motet *Date siceram maerentibus* MIKOŁAJA Z KRAKOWA (I poł. XVI w.), organisty i kompozytora — wprowadzający do naszej muzyki technikę imitacyjną — a także instrumentalna wersja inwokacji *Kyrie—Christe—Kyrie* z niezmienną częścią mszy.

Z innej tabulatury — *Tabulatury łowickiej* (ok. 1580 r.) — pochodzi *Salve Regina* JAKUBA SOWY (I poł. XVI w., Kraków — 1593 r., Szwecja), organisty i członka krakowskiej kapeli królewskiej. Tabulatura ta, o notacji tzw. nowoniemieckiej (wszystkie głosy są w niej zapisane za pomocą znaków literowych), zawierająca wyłącznie transkrypcje i opracowania organowe utworów wokalnych), znajdowała się do 1939 r. w zbiorach Warszawskiego Towarzystwa Muzycznego, ale — zdeponowana następnie w Bibliotece Narodowej w Warszawie — uległa tam zniszczeniu podczas wojny; na szczęście zachowała się jej fotokopia w Uniwersytecie Harvarda.

Natomiast we wcześniejszej *Tabulaturze klasztoru kanoników regularnych św. Ducha w Krakowie* (1548 r.), zapisanej jeszcze w notacji staroniemieckiej i zawierającej także oryginalne utwory instrumentalne (podzieliła ona niestety wojenne losy *Tabulatury łowickiej*, ale również ocalała w kopii harwardzkiej), znajduje się instrumentalna wersja *Per merita Sancti Adalberti*. Utwór ten znany jest w postaci pięciogłosowego motetu WALENTYNA GAWARY (XVI—XVII w.) — kantora i członka kapeli rorantystów — z antyfoną ku czci św. Wojciecha jako *cantus firmus* w basie, o śpiewnej melodii w równych wartościach rytmicznych, i technice zbliżonej do przeimitowanej.

3. BAROK (XVII W. — I POŁ. XVIII W.)

Barok przynosi «zagęszczenie» formalne muzyki religijnej. Po pierwsze, rosną rozmiary kompozycji: jednostką kompozycyjną zaczyna być cała msza. Po drugie, wzbogacone zostaje instrumentarium: pojawiają się utwory wokально-instrumentalne, poza czysto wokalnymi — lub czysto instrumentalnymi. Po trzecie, struktura polifoniczna staje się bardziej skomplikowana i ekspresywna — choć dużo «spokojniejsza» niż wystrój barokowego kościoła.

Missa pulcherrima (1669 r.), rzeczywiście cudowne dzieło najwybitniejszego naszego kompozytora barokowego, BARTŁOMIEJA PĘKIELA (pocz. XVII w. — ok. 1670, Kraków?), organisty kapeli królewskiej w Warszawie i kapelmistrza kapeli katedralnej w Krakowie, jest co prawda mszą *a cappella*, ale poza tym w pełni odpowiada barokowemu ideałowi. Dotyczy to zwłaszcza pełnej wyrazu części *Agnus Dei*, o bogato sfigurowanej melodyce i barokowo zróżnicowanej rytmice.

Bardziej konserwatywne są transkrypcje czterech polskich pieśni religijnych: *Placze dzisiaj*, *Nużeśmy chrześcijanie*, *Przez Twoje święte zmartwychwstanie* i *Narodził się Syn Boży* (dwie ostatnie — znane już były w połowie XIV w.), zanotowane w *Warszawskiej tabulaturze organowej* (2 poł. XVII w.), co być może wiąże się z tym, że powstała ona prawdopodobnie na «zapóźnionym» jeszcze wówczas kulturalnie Mazowszu.

4. KLASYCYZM (2 POŁ. XVIII W — 1 POŁ. XIX W.)

Schyłek baroku przynosi coś, co można by nazwać „desakralizacją” muzyki religijnej. Wielkie formy liturgiczne przetykane są miniaturami o wyraźnie świeckiej genezie, faktura polifoniczna — przez tyle wieków typowa dla kompozycji kościelnych — ustępuje stopniowo «dworskiej» fakturze homofonicznej, zamiast śpiewu chóralnego i męskiego — pojawia się coraz częściej śpiew solowy i żeński, miejsce tabulatur zastępują kancjonały. Podobne zjawisko występuje zresztą i w architekturze: świątynie coraz bardziej zaczynają przypominać budowle pałacowe.

Dobłą ilustracją tej tendencji jest *Aria* klaryski TERESY FABIAŃSKIEJ (XVII w.), kantorki, adresatki *Kancjonału klasztoru klarysek w Starym Sączu* (1767 r.), zawierającego „arie z różnych autorów zebrane do grania na pozytywie lub szpincie podczas nabożeństwa w kościele”. Należy tu też *Concerto* benedyktyнки JADWIGI DYGUŁSKIEJ (XVII w.) z *Kancjonału klasztoru benedyktynek w Sandomierzu* (1796 r.), będącego „pracą jej własnych rąk” i stanowiącego „księgę do śpiewania i do grania najlepszą dla pamiętki i chwały Boskiej”. To samo można powiedzieć o *Sonatinie* WACŁAWA RASZKA (2 poł. XVIII w., Czechy — 1848 r., Gidle?), organisty związanego m.in. z Puławami i szkołą dominikańską w Warszawie. Utwór ten znajduje się w jego *Kancjonale muzyki kościelnej* (1825 r.), w którym — jak sam pisze — „dodał dla wygody organistów w różnym składzie preludia, jako też i sztuczki, które przyzwocie mogą być użyte podczas nabożeństwa zamiast mazurków, walców, kozaków i tym podobnych”.

5. ROMANTYZM (2 POŁ. XIX W.)

Gładkiej — ale dość płytkiej wyrazowo — muzyce przeciwstawia romantyzm głębię uczuciową i «ludową» surowość formalną nawiązującą do wrażliwości gotyckiej.

Taki charakter ma *Pozdrowienie anielskie* STANISŁAWA MONIUSZKI (1819 r., Ubiel — 1872 r., Warszawa). Z kolei *Gorzkie żale* powstają co prawda — jako paraliturgiczne nabożeństwo pasyjne — jeszcze na przełomie XVII i XVIII w. (po raz pierwszy odśpiewane w kościele misjonarzy Św. Krzyża w Warszawie, w 1698 r.); właściwej sobie wymowy nabierają jednak dopiero w XIX w. — m.in. pod wpływem sytuacji politycznej Polski. Moniuszko opracowuje swoje *Gorzkie żale* na organy zapewne w okresie wileńskim (najpóźniej przed końcem 1859 r.). Jest to jedna z 15 pozycji jego cyklu *Pieśni naszego kościoła*. Melodia (do tekstu *Pobudki do rozmyślenia Męki Pańskiej*) rozpoczyna dział *Pieśni postne* w *Śpiewniku kościelnym* (Kraków, 1838 r.), wydanym przez ks. misjonarza Michała Marcina Mioduszeńskiego (1787 r., Warszawa — 1868 r., Kraków?).

Jeszcze większym dramatyzmem przesyczone są dużo starsze od *Gorzkich żali* suplikacje *Święty Boże*. Dramatyzm ten przenika także organowe *Improwizacje na temat polskiej pieśni kościelnej „Święty Boże”* op. 38 (ok. 1906—1909 r.), najpopularniejszy chyba utwór MIECZYŚŁAWA SURZYŃSKIEGO (1866 r., Środa — 1924 r., Warszawa), dyrygenta i organisty w warszawskim kościele św. Jana, jednego z najwybitniejszych improwizatorów swoich czasów.

6. MODERNIZM (XX W.)

Zasadniczą innowacją, wprowadzoną także do muzyki religijnej w XX w., jest mniejsze lub większe odejście od systemu dur-moll, panującego w Europie niepodzielnie od epoki renesansu.

W Polsce do pionierów modernizmu należy KAROL SZYMANOWSKI (1882 r., Tymszówka — 1937 r., Lozanna). A jednak jego *Stabat Mater* op. 53 (1925—1926 r.) — z tekstem średniowiecznej sekwencji wielkopostnej — w warstwie wyrazowej nawiązuje do tradycji romantycznej. Sam kompozytor tak o tym pisał: „Nawet dla najlepiej znających łacinę język ten [...] stracił już swą treść uczuciową, zachowując jedynie pojęciową [...]. W polskiej swej szacie odwieczny, naiwny hymn nabrał [...] swoistego wyrazu bezpośredniości [...] — w przeciwieństwie do [...] archaicznego oryginału.” To samo można powiedzieć o pieśni *Niech Jezus Chrystus*, trzeciej z cyklu jego *Sześciu pieśni kurpiowskich* na chór mieszany *a cappella* (1929 r.).

W przeciwieństwie do Szymanowskiego WOJCIECH KILAR (ur. 1932 r., Lwów), pianista i kompozytor początkowo radykalnie awangardowy, w swoim

Agnus Dei na chór mieszany *a cappella* (1996 r.) zdecydował się na podwójną archaizację: wybrał tekst w «pojęciowym» tylko języku łacińskim i stworzył muzykę o maksymalnie uproszczonej fakturze. Podobnie postąpił MARIAN SAWA (ur. 1937 r., Krasnystaw) — organista i (podobnie jak Surzyński) znakomity improvizator — w nawiązującym do gregoriańskiej antyfony maryjnej dziele *Regina coeli* (1996 r.).

O tym, że tekst łaciński nie tylko nie zmniejsza, ale niekiedy właśnie zwiększa ekspresyjność kompozycji, świadczą również niezwyklej piękności utwory *Veni creator* (1998 r.) i *Preces pro Polonia* (1999 r.) wybitnego warszawskiego organisty STANISŁAWA MORYTY (ur. 1947 r., Łąck k. Nowego Sącza), a także dzieło innego warszawskiego kompozytora, PAWŁA ŁUKASZEWSKIEGO (ur. 1968 r., Częstochowa), napisane — z okazji tysięcznej rocznicy śmierci św. Wojciecha — do tekstu łacińskiego Jerzego Wojtczaka *Beatus vir, Sanctus Adalbertus* na chór mieszany *a cappella* (1997 r.).

* * *

Wspomniany wyżej Jerzy Liban pisał w rozprawie *De philosophiae laudibus oratio* (Kraków, 1537 r.):

[Muzyka] tworzy pierwszą harmonię świata [...]. Przetworzona zaś w rytm dźwięków i tonów ma [...] wielki związek z mądrością i poznaniem rzeczy boskich. [...] Na Boga nieśmiertelnego! [...] Nie było dotąd człowieka i to każdego stanu, który by nie usiłował, choćby nieuczoną melodią, pocieszać się w niedoli.

Cztery wieki później powtarzał tę myśl w piękniejszej formie Wacław Berent w powieści *Żywe kamienie* (Warszawa, 1918 r.):

Instrumentum to człeczego czucia najprzedniejsze: między ciszą a gromem mowa duszy śpiewna, którą Dawid z Bogiem rozmawiał, Cecylia z anioły. Przymierza to arka między smutkiem doli a wszechradością życia, myślom żagiel, dążeniom skrzydło sokole — mowa w słońce odziana, muzyka błogosławiona.

Z tą muzyką błogosławioną wchodzimy w trzecie tysiąclecie.