

Stanisław Wszótek

Wydział Filozoficzny UPJP2, Kraków

Sposoby objaśniania racjonalności wiary religijnej w dobie nowego ateizmu

Zanim podejmiemy temat właściwy, zwróćmy uwagę na kluczowe terminy (pojęcia). Chodzi o terminy takie jak: rozum, wiara, nauka, religia, teologia etc., które w debacie światopoglądowej i dyskursie naukowym używane są w różny sposób, co ma niebagatelne konsekwencje dla ewentualnego rozstrzygnięcia diskutowanego problemu. Sens kluczowych pojęć najczęściej kryje się w kontekście toczonych debat. Już proste nazewnictwo sugeruje pewne znaczenia pojęciowe. Jeśli na przykład omawianą problematykę określimy mianem „nauka – wiara”, to problem zdaje się mieć naturę duchową i psychologiczną. Można by go zaanonsować pytaniem: jak naukowiec może być człowiekiem wierzącym? Jeśli mówimy o relacji „nauka – teologia”, to rozważamy wzajemny stosunek dwóch dyskursów: naukowego i teologicznego (który jest również naukowy, ale nie w sensie „scientific”). Gdy natomiast mówimy o relacji „nauka – religia”, wówczas staje przed nami zadanie zbadania złożonych stosunków łączących Akademię z Kościołem. Terminologia się skomplikuje, gdy uwzględnimy kolejne słowo kluczowe, mianowicie: „filozofia”. Z pewnym zastrzeżeniem można by je umieścić na tym samym poziomie co słowo „nauka” i wtedy po jednej stronie mielibyśmy *naukę*, *filozofię*, *rozum*, a po drugiej: *religię*, *teologię*, *wiarę*. Takie uporządkowanie natychmiast wywoła protest, na przykład teologów, którzy będą słusznie niezadowoleni z implicytnego podważenia naukowości swojej dyscypliny. Z tego powodu lepiej jest – jak sądzę – nie poświęcać czasu na jałowe dyskusje terminologiczne, lecz pozostać przy niezdefiniowanych ogólnych terminach, rozumu i wiary, posługując się nimi dość swobodnie i zostawiając czytelnikowi zadanie domyslenia się ich sensu z kontekstu wtedy, gdy to będzie konieczne. W niniejszym tekście w większości przypadków nie będzie jednak takiej konieczności. Poniżej zaproponuję bowiem takie rozumienie kluczowych pojęć, rozumu i wiary, które odwoływać się będzie do dwóch przeciwstawnych tendencji – łączenia bądź rozdzielania zakresów obu pojęć. Na tym tle spróbuję sformułować dwa sposoby (lub modele – w jednym z sensów tego pojemnego słowa) objaśniania racjonalności wiary religijnej. Następnie spróbuję wykazać, że chociaż obydwa sposoby wyrastają ze zgoła odmiennego ujęcia stosunku wiary do rozumu, to jednak w ramach każdego z nich można skutecznie bronić racjonalności wiary religijnej. Artykuł ma charakter dydaktyczny: moim celem jest przystępne uporządkowanie problematyki, którą zajmowałem się w innych pracach.

1. Kontekst zagadnienia racjonalności wiary

Wiek dwudziesty był świadkiem dwóch wielkich intelektualnych ataków na religię. Pierwszy miał miejsce na samym początku wieku, a właściwie jeszcze na przełomie wieku XIX i XX, i był dziełem filozofów oraz filozoficznie nastawionych socjologów, psychologów etc. L. Feuerbach uchodzi za myśliciela, który sformułował argument w postaci klarownej, jednak później ten sam argument był wielokrotnie przeformułowany, zarówno przez filozofów, jak i reformatów społecznych. Najkrócej rzecz ujmując, argument ten polegał na wskazaniu „ziemskich” albo naturalistycznych korzeni religii (genezy religii) i wnioskowaniu, że skoro religia ma naturalistyczne źródła, to nie wymaga żadnego transcendentnego zakorzenienia. Sama religia jest prawdziwa w tym sensie, że jest zjawiskiem powszechnym i dobrze osadzonym w tym świecie, jednak roszczenia religijne – jeśli je traktować tak, jak chcą wierzący – są fałszywe. W celu ukazania fałszywości twierdzeń religijnych wystarczy – twierdzili zwolennicy argumentu z genezy – wskazanie „naturalistycznego początku” religii połączone z rozumowaniem respektującym zasadę brzytwy Ockhama.¹ Skoro religia – ujęta z perspektywy pełnionej funkcji – może być wyjaśniona przez odwołanie się do „źródła” („początku”), które nie jest transcendentne, to powoływanie się na

¹ Lista autorów podpisujących się pod takim rozumowaniem jest liczna. W tabelce niżej, tytułem przykładu, odwołuję się do E. Durkheima, S. Freuda i E. Wilsona. Łączy ich nacisk położony na „naukowość” argumentu z genezy. Więcej na ten temat w: S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, WAM, Kraków 2005, rozdz. 1.

	Religia i jej funkcje	Origo („początek”) religii	Argumentacja
E. Durkheim	religia jest zjawiskiem na wskroś społecznym; pełni funkcje łączące, scalające jednostki w społeczność, grupę.	początkiem religii są tzw. więzi społeczne, tj. niepisane zasady wspólnoto-twórcze, które w społeczeństwach pierwotnych są nieustannie odnawiane podczas grupowych celebracji.	Wychodząc od funkcji religii (w dowolnej postaci), pytamy się o jej początek; okazuje się, że „origo” religii – w każdej ze wskazanych form – wystarcza do wyjaśnienia funkcji, jakie religia pełni. A skoro tak jest (tzn.
S. Freud	religia jest zjawiskiem psychicznym; pełni funkcje terapeutyczne.	początkiem religii jest tzw. kompleks Edypa – identyfikowany tak w wymiarze osobowym jednostki, jak i historyczno-rozwojowym grupy.	skoro wewnątrz-światowe lub immanentne czynniki (takie jak: więzi społeczne, kompleks Edypa, kulturo-geny etc.) wystarczają do
E. Wilson	Religia jest dość złożonym zjawiskiem społeczno-psychicznym; pełni funkcje ewolucyjne i przystosowawcze: pomaga przetrwać jednostkom i wspólnotom.	początkiem religii jest tzw. kulturo-gen lub kulturo-geny, tj. zespół idei związanych zarówno z pojęciem istoty najwyższej, jak i z innymi religijnymi pojęciami.	wytłumaczenia tak istnienia, jak i funkcjonowania religii), to istnienie transcendentnego Boga jest zbyteczne („brzytwą Ockhama”)

transcendentne źródło religii jest eksplanacyjnie zbyt proste. Ten wpływowy sposób myślenia trwał przez cały wiek XX i nadal jest aktualny.

Drugi wielki atak na myśl religijną był dziełem pozytywistów logicznych. W latach 20. ubiegłego wieku sformułowali oni „najśmielszy projekt” wyrugowania z kultury wszelkiej myśli metafizycznej i teologicznej. Ujmując problem od strony języka, pozytywiści twierdzili, że roszczenia religijne są nie tyle fałszywe, co bezsensowne. Metafizycy i teolodzy wszelkiej maści wypowiadają twierdzenia, które rozważone z perspektywy tzw. analizy logicznej, okazują się bełkotem. Pozytywistyczny atak na myśl metafizyczno-teologiczną skończył się, jak wiadomo, spektakularnym fiaskiem. Sformułowany agresywnie, doczekał się radykalnej krytyki – w tym także autokrytyki, przeprowadzonej przez samych pozytywistów – i prawie całkowitego odrzucenia.² Na podkreślenie zasługuje to, że oba wspomniane przedsięwzięcia były atakami wymierzonymi raczej w myśl religijną (metafizyczną i teologiczną), niż w samą religię rozumianą jako sposób życia; niemniej propagatorzy obu podejść traktowali religię jako zjawisko naturalne, którego sens i rola jest bliska wygaśnięcia.

Na tym tle tzw. nowy ateizm jest czymś nowym nie tylko dlatego, że powstał w XXI wieku, lecz także z tego powodu, że przynosi atak na samą religię i jej instytucje.³ Jak trafnie zauważył Gary Wolf, jeden z pierwszych komentatorów nowego ateistycznego ruchu, który ukuł też etykietę „nowy ateizm”, promotorzy ataku na instytucje religijne uważają religię za zło, które należy wyeliminować. Nowi ateści „potępiają nie tylko wiarę w Boga, lecz szacunek dla wiary w Boga. Religia jest nie tylko błędem, lecz także złem”.⁴ Rzeczywiście, już pobieżny przegląd pism nowych ateistów pokazuje, że próbują oni połączyć oba wymienione wyżej antyreligijne nurty: humanistycznych ateistów z przełomu wieków, którzy formułowali rozmaite naturalistyczne wyjaśnienia religii, z wysiłkiem neopozytywistów, którzy dążyli do zdyskredytowania poznawczej funkcji myśli religijnej. Z humanistycznymi ateistami łączy nowych ateistów powoływanie się na jakąś uproszczoną wersję argumentu z genezy, natomiast z pozytywistami – odwoływanie się do autorytetu nauki (tzw. ewolucjonizmu naukowego) w ośmieszaniu religijnych roszczeń

² W popularnej wersji wydarzeń sprawa robiła się o kryterium sensowności, którym miała być zasada weryfikowalności. Niemniej problematyka eliminacji metafizyki zdecydowanie wykraczała poza zasadę weryfikowalności. Zob. S. Wszolek, *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*, OBI/Biblos, Tarnów 1997.

³ Jest to nowość kwalifikowana. Wystarczy wspomnieć Haeckla, Huxleya i innych z XIX wieku.

⁴ Oto dłuższy fragment: “My friends, I must ask you an important question today: Where do you stand on God? It's a question you may prefer not to be asked. But I'm afraid I have no choice. We find ourselves, this very autumn, three and a half centuries after the intellectual martyrdom of Galileo, caught up in a struggle of ultimate importance, when each one of us must make a commitment. It is time to declare our position. This is the challenge posed by the New Atheists. We are called upon, we lax agnostics, we noncommittal nonbelievers, we vague deists who would be embarrassed to defend antique absurdities like the Virgin Birth or the notion that Mary rose into heaven without dying, or any other blatant myth; we are called out, we fence-sitters, and told to help exorcise this debilitating curse: the curse of faith. The New Atheists will not let us off the hook simply because we are not doctrinaire believers. They condemn not just belief in God but respect for belief in God. Religion is not only wrong; it's evil. Now that the battle has been joined, there's no excuse for shirking”. Zob. <http://www.wired.com/wired/archive/14.11/atheism.html>

jako irracjonalnych i bezsensownych przekonań. Za atakiem kryje się milcząco przyjmowane założenie, że wiara religijna jest czymś z gruntu irracjonalnym i antyracjonalnym. Z tego powodu we współczesnym wykładzie filozofii religii nie może zabraknąć gruntownego omówienia zagadnienia racjonalności wiary religijnej.

Poniżej ukażemy dwa sposoby wyjaśniania racjonalności wiary religijnej, które będziemy nazywać modelem starszym (lub: tradycyjnym, utrwalonym, trójstopniowym) i nowszym (lub: retrodukcyjnym, abdukcyjnym, tłumaczeniem).⁵ Starszy sposób wyjaśnienia racjonalności wiary zakłada separatystyczne ujęcie wiary i rozumu (tendencja oddzielająca), nowszy natomiast odwołuje się do koncepcji scalającej; model tradycyjny bazuje na koncepcji silnej racjonalności, której wyrazem jest dowód, zaś model nowszy rezygnuje z tak silnej koncepcji racjonalności, gdyż, jak podkreślają jego zwolennicy, nie jest ona nigdzie realizowana, nawet w naukach przyrodniczych, które w kulturze współczesnej są powszechnie traktowane jako wzorzec racjonalności. W obu modelach – brzmi główna teza niniejszego artykułu – da się wyeksplikować racjonalność wiary religijnej. Na koniec spróbujemy wskazać niektóre plusy i minusy związane z przedstawionymi sposobami objaśniania racjonalności wiary.

2. Przeciwstawne ujęcia stosunku rozumu do wiary

Uwzględniając zasugerowaną wyżej notoryczną mętność pojęć kluczowych, jak również to, że aprioryczne ustalenie sensów terminów z góry przesądza o wyniku zamierzonej analizy, spróbujmy przyjąć następującą dyrektywę znaczeniową, dobrze ugruntowaną w historii omawianej problematyki. Pojęcia rozumu i wiary można pojmować albo w duchu oddzielania (separacjonizmu), albo – przeciwnie – w duchu łączenia (unizmu). W pierwszym przypadku zakresy obu pojęć raczej nie mają ze sobą nic wspólnego, natomiast w drugim przypadku zakresy te raczej zachodzą na siebie. Słowo „raczej” ma sugerować, że mówimy o tendencjach użycia obu pojęć oraz to, że sprawa ich stosunku jest przedmiotem sporu. Skupiając się na tendencjach, uchylamy się od definicji, niemniej – jak zobaczymy – wprowadzamy dostateczny wyróżnik znaczeniowy, który pozwoli nam sensownie rozważyć omówione zagadnienie.

2.1. Oddzielenie rozumu i wiary

Tendencja do oddzielania obszarów rozumu i wiary była i jest dość popularna; jej adwokatów można znaleźć tak pośród zdeklarowanych ateistów, jak i ludzi wierzących. Niewierzący chętnie przyjmują strategię oddzielania, bo wydaje szybkie rezultaty w polemikach światopoglądowych. Wystarczy przyjąć, że wiara i rozum nie mają ze sobą nic wspólnego, są jak ogień i woda, a następnie wykorzystać mniej lub bardziej

⁵ Terminologia („retrodukcja”, „abdukcja”) pochodzi od Charlesa S. Peirce’a. Wykorzystałem ją w książce *Racjonalność wiary* (WN PAT, Kraków 2003), w której można znaleźć szersze omówienie tego zagadnienia oraz wskazówki bibliograficzne.

świadomie przyjmowane założenie, że jedynie poznanie rozumowe, którego wzorem są nauki przyrodnicze, zasługuje na szacunek. Paradoksalnie niektórzy wierzący także uciekają się do żądania oddzielenia obu obszarów z tych samych powodów. Ich zdaniem zalecane oddzielenie przynosi natychmiastowy skutek polemiczny w postaci obwarowania obszaru wiary murem chroniącym go przed krytyką rozumu.⁶ Tak się dzieje w codziennych polemikach, niemniej profesjonalni myśliciele również preferują strategię oddzielania czy separacji. Przytoczmy dwa przykłady, rozpoczynając od ateistów, którzy wcale nie stanowią monolitu. Oto opina S. J. Goulda:

„[M]agisterium nauki zajmuje się rzeczywistością empiryczną: z czego wszechświat jest stworzony (fakty) oraz dlaczego działa tak, a nie inaczej (teorie). Magisterium religii dotyczy kwestii ostatecznego sensu, znaczenia oraz wartości moralnych. Owe dwa magisteria ani się nie pokrywają, ani nie wyczerpują wszystkich dziedzin (wystarczy wspomnieć magisterium sztuki oraz sens piękna). By zacytować stare powiedzenie, nauka zajmuje się wiekiem skał, religia — skałami wieków; nauka studiuje, w jaki sposób niebo chodzi, religia — jak dojść do nieba”.⁷

Gould mówi o dwóch magisteriach, a zatem o oddzieleniu instytucji, jednak i on dość luźno traktuje tytułowe pojęcie, o czym świadczą zadawane pytania, co pozwala mu uogólnić problematykę. Gould jest separacjonistą pacyfistycznym — podkreślenie odrębności magisteriów w jego ujęciu ma służyć utrwaleniu rozejmu między dwoma instytucjami, które w przeszłości toczyły ze sobą wojenne spory. Z takim podejściem nie zgadza się Richard Dawkins:

„Wszyscy chyba zgadzamy się, że kwalifikacje nauki do udzielania nam porad w kwestiach wartości moralnych są co najmniej wątpliwe. Czy jednak Gould naprawdę chce zrzec się na rzecz religii prawa decydowania o tym, co jest dobrem, a co złem? To, że religia nic więcej nie potrafi dołożyć do skarbnicy ludzkiej wiedzy, nie stanowi żadnego uzasadnienia, by dać jej mandat do decydowania o tym, jak mamy żyć. A przy okazji — która religia? Ta, w której na mocy czystego przypadku zostaliśmy wychowani?”⁸

Jeśli Gould jest separacjonistą pacyfistycznym, to R. Dawkins jest separacjonistą wojującym: tylko nauka przynosi poznanie, religia natomiast mami, że daje poznanie. Oddzielenie nauki (rozumu) od religii (wiary) służy Dawkinsowi do wykazania bezrozumu wiary i potępienia religii.

⁶ Liczne przykłady objaśnionej strategii znaleźć można na forach internetowych. W przypadku wierzącego strategia ta przynosi połowiczny sukces. Chroniąc obszar wiary przed krytyką rozumu, równocześnie naznacza go piętnem irracjonalności.

⁷ Stephen Jay Gould, *Skały wieków: Nauka i religia w pełni życia*, Zysk i S-ka, Poznań 2002, 11.

⁸ R. Dawkins, *Bóg urojony*, CIS. Warszawa 2007, 92.

To, że ateści są separatystami, nie może dziwić. Być może jednak wyda się dziwnym to, że również teści optowali i niekiedy nadal optują za oddzieleniem rozumu i wiary. Oto na przykład J. Pieper, jeden z wybitniejszych komentatorów św. Tomasza z Akwinu, z naciskiem podkreśla konieczność oddzielenia przesłanek wiary od samej wiary:

„Okazuje się zatem czymś oczywistym, że przesłanki wiary nie mogą być przedmiotem tej samej wiary. Właściwa waga tej tezy znowu wychodzi na jaw dopiero w obszarze teologicznym. Można by sobie pomyśleć następujący dialog: ‘Na podstawie czego właściwie jesteś przekonany, że istnieje życie wieczne?’ – ‘Na podstawie Bożego Objawienia; Absolutnie Wiedzący i Prawdziwy tak powiedział i ja mu wierzę’. – ‘Na podstawie czego jesteś pewien, że ktoś taki jak Bóg w ogóle istnieje, i że jest on kimś absolutnie wiedzącym i prawdziwym?’ Na to oczywiście nie można odpowiedzieć: ‘Wierzę w to’. Musi istnieć, ostrożniej powiedziawszy, przynajmniej możliwość odpowiedzi: ‘Wiem to’. Wszak zawsze może paść również następujące pytanie: ‘Na podstawie czego jesteś pewien, że Bóg w ogóle mówił i że faktycznie powiedział, iż istnieje życie wieczne?’ W zasadzie także i na to nie można znowu odpowiedzieć wyznaniem wiary”.⁹

Zaskakujące, być może, stanowisko separacjonistów teistycznych natychmiast zyskuje zrozumienie, gdy sobie uprzytomnimy korzyści oddzielania wiary od rozumu. W powszechnie dostępnej literaturze są one najczęściej wypowiedziane w postaci znanych przeciwstawień:

- 1) rozum daje naturalne poznanie, natomiast wiara – nadnaturalne; w tym sensie wiarę uznaje się za dar, łaskę – co szczególnie podkreślają teści;
- 2) rozum (jako nauka) to poznanie intersubiektywne (bezosobowe), natomiast wiara to poznanie osobowe (subiektywne); i tę myśl podkreślają zwłaszcza teści, chociaż pokojowo nastawiony ateista może również przystać na zaproponowane przeciwstawienie;
- 3) poznanie rozumowe (nauka, wiedza) daje opis; natomiast wiara przynosi sens (znaczenie); w zacytowanym wyżej słowach Gould zwraca uwagę na to przeciwstawienie, ale jeszcze częściej pojawia się ono w pismach teistów;
- 4) rozum łączymy z argumentacją i wolnością badań, a wiarę z posłuszeństwem autorytetom; z kolei ten wymiar przeciwstawienia bywa podkreślany przez ateistów wojujących: w ich ustach posłuszeństwo autorytetom dyskwalifikuje poznawczy wymiar wiary; niemniej warto odnotować, że również niektórzy teści nie kwestionują takiego przeciwstawienia, chociaż w ich ujęciu posłuszeństwo wiary jest czymś pozytywnym.

⁹ J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, W drodze, Poznań 2000, 223.

Wypowiedziane przeciwstawienia podkreślają korzyści wynikające z oddzielenia wiary i rozumu i *prima facie* wydają się oczywiste. Ich bezdyskusyjność można jednak podważyć. Zadajmy bowiem następujące pytania: jaki jest sens teologicznej zasady, że łaska zakłada naturę, jeśli trzymamy się ścisłego oddzielenia porządków? Jeśli wiara jest związana z subiektywnością, to dlaczego teiści rozmaitych odmian podkreślają rolę wspólnoty wierzących (Kościoła)? Czy wspólnotę religijną (np. Kościół) można potraktować jedynie kolektywnie, jako zbiorowisko jednostek? Czy sens rzeczywistości (świata) jest oderwany od samej rzeczywistości (samego świata)? Czy w poznaniu rozumowym nie ma śladu zawierzenia (posłuszeństwa)? Te i inne pytania zdają się sugerować, że tendencje do oddzielania rozumu i wiary powinny pozostać jedynie tendencjami, jeśli nie chcemy z góry przesądzać wielu kontrowersyjnych kwestii.

2.2. Łączenie rozumu i wiary

Zadane wyżej pytania pokazują także, że siła przeciwstawienia wiary i rozumu spoczywa na pewnych uznanych charakterystykach poznania rozumowego i poznania przez wiarę. Charakterystyki te mają swoje uzasadnienia, niemniej nie trzeba wielkiej przenikliwości, żeby zauważyć, iż ich siłę doceni w zasadzie ten, kto już jest przekonany o potrzebie oddzielenia obu pojęć. Nic dziwnego, że w szeroko rozumianej myśli chrześcijańskiej, od jej powstania po dzień dzisiejszy, obecny jest nurt jednoczący wiarę z rozumem. Wyraźne jego wysłowienie można znaleźć w pismach wielu autorów. W celu ilustracji odwołamy się tu jedynie do św. Augustyna oraz Jana Pawła II.

W tradycji chrześcijańskiej przechowały się dwie formuły, które podkreślały potrzebę pojednania wiary i rozumu, lecz inaczej orzekały o kierunku szukania harmonii. Pierwsza formuła głosiła, że wiara szuka zrozumienia (*fides quaerens intellectum*), natomiast druga rozumowi wyznaczała zadanie poszukiwania: *intellectus quaerens fidem* (rozum poszukuje wiary). Znana zasada św. Augustyna złączyła te formuły w słynnym powiedzeniu: „Rozumiej, abyś wierzył i wierz, abyś rozumiał” (*Intellige ut credas, crede ut intelligas*). Oto jak słynny Biskup wyjaśnia to sformułowanie:

„Niech daleka będzie od nas ta myśl, jakoby Bóg nienawidził w nas to, przez co stworzył nas wyższymi ponad pozostałe inne stworzenia. Niechaj także i to będzie od nas dalekie, byśmy w tym celu mieli wierzyć, by rozumu nie przyjmować lub rozumienia nie szukać; bo przecież nawet i wierzyć byśmy nie mogli, gdybyśmy nie mieli dusz rozumnych. [...] Przeto rozumnie powiedział prorok: ‘Jeśli nie uwierzycie, nie zrozumiecie’ [Iz 7,9 wg LXX]. Rozróżnił on tu dwie rzeczy (wiarę i rozum) i dał zalecenie, abyśmy najpierw uwierzyli, a to w tym celu, byśmy to, w co już wierzymy, mogli zrozumieć. I dlatego wydaje się rzeczą rozumną, by wiara wyprzedzała rozum. Bo jeśli to zalecenie Proroka nie jest zgodne z rozumem, jest więc nierozumne, a od takiej myśli niech nas Bóg zachowa! Jeśli więc jest rzeczą rozumną, by wiara wyprzedzała rozum w pewnych rzeczach wielkich, których

jeszcze pojąć nie możemy, to bez wątpienia ta choćby najmniejsza racja rozumowa, która nam to zaleca, właśnie ona wyprzedza wiarę”.¹⁰

Łączenie wiary i rozumu w myśli chrześcijańskiej wynika z przekonania, że i wiara, i rozum nakierowane są na poznanie prawdy (rozumianej w sensie metafizycznym). Tak pojmował tę kwestię św. Augustyn i taki sens ma pierwsze zdanie z *Fides et ratio* Jana Pawła II: „Wiara i rozum to jakby dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”.¹¹ Być może najbardziej zaskakujący fundament tego przekonania okrywa refleksja nad tym rodzajem poznania, które uchodzi za racjonalne *par excellence*, mianowicie poznanie naukowe. Chcąc uzasadnić poznanie naukowe filozofowie doszli do wniosku, iż nauka zbudowana jest na wierze w rozum (a może i na wierze... w Rozum!). Z badaniami przeprowadzanymi zgodnie z rygorami racjonalności naukowej związane jest bowiem wyraźne ograniczenie. Wyjaśniając świat w duchu naturalizmu metodologicznego naukowcy nieustannie dotykają granic poznania. Nie są to granice raz na zawsze ustalone. Nauka się rozwija, zdobywa coraz to nowe dziedziny, niemniej kolejne dziedziny spenetrowane metodą naukową odsłaniają coraz to rozleglejsze terytoria spowite tajemnicą. Z tego powodu Błażej Pascal, wielki matematyk, fizyk i filozof, napisał słynne zdanie: *Ostateczny krok rozumu polega na uznaniu granic rozumu*. Uznający swe ograniczenia rozum przywołuje... wiarę. Jaką wiarę? Przede wszystkim tę wiarę, która oferuje poznaniu rozumowemu fundament, uznając je za wartość. M. Heller elokwentnie wyjaśnia ten moment:

„Tego rodzaju filozoficzna wiara w podstawy poznania nie jest wyrazem irracjonalności, ani nawet tylko roboczym założeniem umożliwiającym względnie rozumne funkcjonowanie. Należy ją uznać za coś znacznie więcej – za wiarę, w pewnym sensie, maksymalnie racjonalną, gdyż stwarzającą podstawy wszelkiej racjonalności. (...) Wiara w racjonalność oczywisty sposób stwarza przestrzeń do uprawiania nauk. Nauki przestają być co najwyżej fascynującą grą w ostatecznie dość umowne sukcesy, czy też współzawodnictwem o środki dające (lub przynajmniej mogące dawać) władzę nad innymi, lecz stają się ważnym czynnikiem wkomponowanym w strukturę wiary w racjonalność”.¹²

Wiara w racjonalność, o której mówi M. Heller, nie jest wiarą religijną, lecz może doprowadzać do wiary religijnej. Jeśli bowiem jest Bóg, który stworzył świat wedle rozumnego zamysłu, to nic dziwnego, że

¹⁰ List 120, 3, tłum. A. Bober. Geniusz pisarstwa Augustyna zwiódł wielu komentatorów, którzy przywiązywali i przywiązują zbyt wielką wiarę do rozstrzygnięcia pytania o pierwszeństwo. Mówienie o pierwszeństwie jest w ogóle mylące, ponieważ św. Augustyn próbuje wyłożyć związek wiary i rozumu. Wiara jest elementem rozumu a rozum – elementem wiary.

¹¹ Nie inaczej jest u Tomasza z Akwinu, który podkreśla odrębność aktu wiary w stosunku do innych aktów intelektualnych, przeciwstawiając funkcje intelektu funkcji woli. Wyjątkowość wiary – według Akwinaty – polega na tym, że w wierze wola pragnie tego, co umysł równocześnie rozważa. Tę treść wyraża często cytowane określenie wiary: *cum assensione cogitare* (ST II-II, 2, 1). Jak można się domyślić, przeciwstawienie woli i intelektu, wraz z podkreśleniem ich równoczesnego użycia, wyraźnie ukazuje wspólnotę wiary i rozumu.

¹² M. Heller, *Moralność myślenia*, Biblos, Tarnów 1993, 52-53.

przedsięwzięcie naukowe wraz z fundującą je wiarą w racjonalność znajduje swoje religijne umocowanie. W świetle wiary religijnej poznajemy, że świat daje się racjonalnie badać, ponieważ jest dziełem Rozumu, którego nazywamy Bogiem. To przesłanie głoszą religie, a zwłaszcza religia judeochrześcijańska. Uznając je, ludzie wierzący przyświadcniają Prawdzie, która nadaje ostateczny sens ich życiu.

3. Dwa modele racjonalności wiary

Dotychczasowy wywód, nasze wstępne ustalenia terminologiczne oraz rozważenie wzajemnych relacji łączących wiarę i rozum, sprowadzają się do następujących wniosków. Po pierwsze, kluczowe pojęcia są nieostre, a próby ich wyostrenia i dookreślenia odpowiednimi definicjami są chybione. Zajmujemy się bowiem problematyką trudną i definicje mogą już na samym początku przesądzić o rozwiązaniach. Po drugie, w dziejach myśli nad problematyką wiary i rozumu współistnieją dwie wyraźne i przeciwstawne tendencje rozumienia obu pojęć: jedna zmierza w kierunku oddzielenia wiary od rozumu i rozumu od wiary, a druga w kierunku łączenia wiary i rozumu. Wymienione tendencje mają, rzecz jasna, wpływ na sposób rozumienia naszych kluczowych pojęć. Wpływ ten jest na tyle duży, że można powiedzieć, iż przeciwstawne tendencje wyznaczają jakieś rudymen tarne układy pojęciowe związane z problematyką wiary i rozumu. Jeden z nich bazuje na oddzieleniu i odwołuje się do koncepcji silnej racjonalności, znakiem której jest dowód; natomiast drugi układ pojęciowy, wychodząc od wskazania na powinowactwo obu kluczowych pojęć, odwołuje się do koncepcji słabszej racjonalności, powiązanej nie tyle z dowodzeniem, co z procedurą odkrywania nowych treści (prawd). Najważniejsza teza niniejszego artykułu brzmi: chociaż wymienione układy pojęciowe są zdecydowanie odmienne, to jednak na gruncie każdego z nich można z powodzeniem bronić racjonalności wiary religijnej. Niżej prześledzimy nieco dokładniej obydwie strategie.

3.1. Model trójstopniowy i jego ograniczenia

Starszy model jest dobrze znany, chociaż niezbyt często bywa *explicite* przywoływany. Jest on dobrze zakorzeniony w chrześcijańskiej myśli filozoficzno-teologicznej. Możemy go nazwać modelem trójstopniowym – od trzech stopni albo kroków, które w tym modelu wykonują kolejno rozum i wiara. Schematycznie kroki te można przedstawić następująco. Pierwszy krok należy do rozumu, który pracuje w tzw. przedsi onkach wiary albo – używając spolszczonej wersji łacińskiego terminu – przygotowuje tzw. preambuły wiary (dowody rozumowe, dowody historyczne, potwierdzające np. autentyczność Pisma Świętego etc.). Krok drugi jest dziełem wiary – wolnego aktu człowieka (głównie jego woli), będący odpowiedzią daną Bogu, o którym wiemy już (z pierwszego kroku), że jest, że przemówił do człowieka etc. W końcu, na trzecim etapie, znowu pojawia się rozum, który wyjaśnia lub rozjaśnia przyjęte prawdy wiary, rozwiewa wątpliwości etc. W tradycji nawiązującej do myśli scholastyków pewne objawione prawdy wiary,

np. prawda o trójjedynym Bogu, są uważane za niedostępne dla rozumu, jednak rozum może przyczynić się do ich rozjaśnienia, wykazując na przykład, jaki jest sens tej objawionej prawdy dla wspólnoty wierzących itp.

Trójstopniowy schemat jest uproszczeniem. W pismach klasyków myśli chrześcijańskiej nie brakuje stwierdzeń sugerujących jedność tego, co w schemacie trójstopniowym zostało rozdzielone. W tym miejscu pominiemy jednak historyczne wyjaśnienia; zauważmy jedynie, że można przytoczyć liczne cytaty, które pokazują, iż jeszcze w pierwszej połowie XX wieku ten uproszczony sposób prezentacji racjonalności wiary był dobrze zakorzeniony w myśli chrześcijańskiej.¹³ Podkreślmy raz jeszcze, że trójstopniowy schemat opiera się na wyraźnym oddzieleniu rozumu od wiary oraz na odwołaniu się do silnej racjonalności związanej m.in. z dowodami na istnienie Boga. Obie kwestie są, rzecz jasna, ogromnie kontrowersyjne.

Celem ukazania trudności z określeniem dowodu, odróżnimy potoczne pojęcie dowodu od dowodu w naukach przyrodniczych (empirycznych), a to ostatnie od dowodu w naukach formalnych.¹⁴ Potoczne pojęcie dowodu jest dość mgliste: obejmuje zarówno elementy merytoryczne (logiczne), jak i psychologiczne. Gdy ktoś mówi: „udowodnij to”, żąda podania uzasadnienia, i to takiego uzasadnienia, które przekonałoby żądającego, a więc uzasadnienia dostosowanego do założonej wiedzy łączącej rozmówców, a w szczególności możliwości poznawczych pytającego. Potoczne pojęcie dowodu może zostać częściowo oczyszczone z elementów psychologicznych i jednostkowych; wówczas przybiera bardziej wyrafinowaną postać postępowania dowodowego, z którym mamy do czynienia na przykład w sądzie. W tym wypadku procedury dowodowe przeprowadza i ocenia grupa ludzi (obejmująca np. biegłych) przygotowanych do przeprowadzania tego typu postępowania. Postępowanie dowodowe w sądzie zachowuje swój związek z pojęciem potocznym, gdyż sądowe dowody muszą przystawać do życia codziennego, które określa cały kontekst sytuacji problemowej i postępowania dowodowego. Gdyby sprawcami wyjaśnianej zbrodni byli na przykład kosmici, wykorzystujący nieznaną nam narzędzia uśmiercania ofiar, wówczas zdemaskowanie

¹³ Por. wypowiedź Johna H. Newmana z 1843 roku: „Powszechną rzeczą w naszych czasach stało się mówienie o wierze tak, jak gdyby miała ona jedynie charakter moralny, jak gdyby zależała i podążała za pewnym oddzielnym aktem rozumu, który miałby ją poprzedzać; rozum gwarantowałby, na podstawie szerokiej gamy pieczołowicie przebadanych dowodów, że Ewangelia pochodzi od Boga, a *następnie* wiara by ją przyjmowała” (*Kazania uniwersyteckie*, Wyd. Znak, Kraków 2000, 194). W autorytatywnym i bardzo wpływowym *Wprowadzeniu do nauki Świętego Augustyna* E. Gilson pisze: „Wyobraźmy sobie człowieka, który chce wierzyć w to, w co my wierzymy, ale pragnie wiedzieć, czy to, w co wierzymy jest prawdziwe. Na przekór temu, czego by się można spodziewać, Augustyn nie przedsięwzię nic, aby mu wykazać istnienie Boga przez przekonywanie, ale próbuje mu najpierw wykazać prawdziwość Pisma Świętego, które poucza o istnieniu Boga. Dopiero po uzyskaniu aktu wiary w istnienie Boga, zaczyna on, zgodnie z tym, co [...] jest jednym z zasadniczych wymagań jego metody i z pouczeniami swego osobistego doświadczenia, dowodzić sceptykowi racjonalnego charakteru swej wiary”. I nieco dalej, już wprost o trójstopniowym schemacie: „W swej wykończonej postaci doktryna augustyńska o stosunkach między rozumem i wiarą zawiera trzy momenty: przygotowanie do wiary przez rozum, akt wiary, zrozumienie treści wiary” (IW Pax, Warszawa 1953, 12, 35).

¹⁴ Możliwość takiego odróżnienia nie oznacza, że każdy dowód można zaliczyć do jednego z wymienionych rodzajów dowodów. Na temat argumentacji i dowodów istnieje bogata literatura. Zob. np. przeglądowy artykuł Jana Woleńskiego pt.: „Argumentacja i perswazja w filozofii” w: red. A. Brożek, J. Jadacki, *VIII Polski Zjazd Filozoficzny. Księga Streszczeń*, Wyd. Naukowe „Semper”, Warszawa 2008, 98-117.

winnych stałoby pod znakiem zapytania dopóty, dopóki śledczy nie wzięliby takiej okoliczności pod uwagę. Jest to istotna sprawa, do której wrócimy w dalszej części wywodu.

Pojęcie dowodu w naukach przyrodniczych również budzi spory. Przypuszczalnie większość przyrodników – gdyby z jakichś powodów zgodzili się na wypowiedź tak ogólną – uznałaby eksperyment, a zwłaszcza eksperyment rozstrzygający za dowód respektowany w naukach przyrodniczych. Filozofowie nauki wiedzą jednak dobrze, że nie ma krzyżowych („tak – nie”) eksperymentów; rozumienie i interpretacja każdego eksperymentu są teoretycznie obciążone, tzn. zależą od wielu teoretycznych założeń.¹⁵ Każda procedura eksperymentalna jest zrozumiała jedynie na tle zaakceptowanych teorii; ba, jej przeprowadzenie często jest uwarunkowane przyjętą wiedzą teoretyczną.

Wydaje się, że jedynie w naukach formalnych można mówić o dowodach w sensie najmniej kontrowersyjnym.¹⁶ W każdym razie, w kontekście filozoficznych rozważań poświęconych matematyce i logice wyłoniło się takie pojęcie dowodu, które zdaje się być powszechnie akceptowane. Przyjmijmy następujące określenie dowodu w sensie formalnym.

Dowodem formuły A na gruncie zbioru założeń (aksjomatów) X jest taki ciąg formuł B_1, \dots, B_{n-1}, B_n , że ostatnia formuła ciągu, B_n , jest identyczna z formułą A , a każda inna formuła B_i (gdy $1 \leq i \leq n$) jest albo formułą należącą do zbioru X , albo wynika z poprzednich formuł ciągu zgodnie z regułami wynikania dedukcyjnego (obowiązującymi w przyjętym systemie).¹⁷

Przytoczoną definicję z pewnym zastrzeżeniem można zastosować do zdań, a zatem również do tzw. pierwszego zdania teologii: „Bóg istnieje”. Dowodem zdania „Bóg istnieje” może być taki skończony ciąg zdań, który spełnia dwa warunki: ostatnie zdanie tego ciągu jest tożsame ze zdaniem „Bóg istnieje”, a każde inne zdanie z ciągu jest albo założeniem, albo zdaniem wydedukowanym z założeń zgodnie z regułami wynikania dedukcyjnego.

Formalna koncepcja dowodu, jak powiedzieliśmy, jest powszechnie przyjmowana, jednak w kontekście rozważań nad istnieniem Boga nie chodzi o dowód w sensie formalnym. Jak łatwo zauważyć, formalna definicja ignoruje prawdziwość przesłanek (aksjomatów) i dotyczy jedynie wynikania inferencyjnego. Dowód może być poprawny formalnie także wtedy, gdy przesłanki są fałszywe. Z tego

¹⁵ Jednym z pierwszych myślicieli, którzy zwrócili na to uwagę, był P. Duhem. Nie omawiam tej kwestii szerzej, bo większość tzw. dowodów na istnienie Boga jest zrelatywizowana do naturalnego środowiska człowieka.

¹⁶ To zdanie jest dowodem wielkiego uproszczenia, jakiego się dopuszczam. Prześledzenie dyskusji na temat dowodu w matematyce pokazuje dobitnie, jak bardzo kontrowersyjna jest ta kwestia (zob. np.: K. Wójtowicz, *Dowód matematyczny – argumentacja czy derywacja*, Zagadnienia Filozoficzne w Nauce, XLIX (2011), 63-97. Pisząc o „najmniejszej kontrowersyjności” odwołuję się jedynie do pojęcia dowodu w sensie formalnym, które niżej zostanie przedstawione.

¹⁷ Zob. hasło „dowód” i „wynikanie” w *Małej encyklopedii logiki* pod red. W. Marciszewskiego (Ossolineum, Wrocław 1970).

powodu ważne jest odróżnienie poprawności formalnej od poprawności materialnej dowodu. Dowód jest materialnie poprawny, gdy jest poprawny formalnie (w sensie wyżej określonym) i, ponadto, jego przesłanki są prawdziwe. Prawdziwość przesłanek to kwestia pozalogiczna i o nią toczą się najczęstsze spory.

Sprawa przesłanek jest jednak złożona. Żeby się o tym przekonać, wystarczy zauważyć, że tylko w najprostszych przypadkach wszystkie przesłanki są jawne. Albo, mówiąc nieco dokładniej, w takich dowodach, z jakimi mamy do czynienia w dyskusjach światopoglądowych oprócz przesłanek jawnych występują przesłanki utajone.

Rozważmy przykład, specjalnie uproszczony, który dobrze ilustruje omawiany problem. Tzw. pierwsza droga św. Tomasza z Akwinu, nazywana dowodem z ruchu (*ex motu*), może być wypowiedziana zgodnie z duchem rozróżnienia na dowód w sensie formalnym i dowód w sensie materialnym. Uproszczone rozpisanie pierwszej drogi na przesłanki i wniosek może wyglądać następująco:

- (R1) Byty, z którymi się stykamy w świecie, są w ruchu;
- (R2) Cokolwiek znajduje się w ruchu, jest poruszane przez coś innego;
- (R3) Szereg bytów poruszanych i poruszających nie może być nieskończony;
- (R4) Istnieje nieporuszony poruszyciel – byt wyjątkowy, sam nieporuszony, ale poruszający wszystkie inne byty (*którego wszyscy nazywają Bogiem*).¹⁸

W przytoczonym wystąpieniu pierwszej drogi,¹⁹ łatwo odróżnić przesłanki: (R1) jest wzięta z doświadczenia, tzn. powszechnie dostępnej obserwacji tego, co się dzieje wokół nas; kolejna przesłanka, (R2), w zależności od interpretacji, jest wzięta albo z doświadczenia, albo w fizyki Arystotelesa; natomiast (R3) jest zasadą metodologiczną, która głosi: jeśli chcemy mieć dowód, musimy wykluczyć nieskończony regres, tzn. przyjąć skończoną liczbę kroków dowodowych. Na podstawie (R1), (R2) i (R3), otrzymujemy

¹⁸ Postępuję się słowem „byt”, chociaż równie dobrze mógłbym użyć innego terminu, np.: „rzecz” albo „coś”. Tekst łaciński z *Summa theologiae* brzmi: „Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quo est in potentia ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum: de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, sicut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum.”

¹⁹ Pomijamy tu pytanie, czy jest to trafne wystąpienie. Inne wystąpienie nie wpłynęłoby na wnioski znaczące dla naszej dyskusji.

wniosek (R4). Choć wniosek ten zdaje się wynikać z wymienionych przesłanek, to jednak wielu ludzi odrzuci (R4), nawet gdy pominiemy klauzulę zawartą w nawiasie – *et hoc omnes intelligunt Deum* – że nieporuszony poruszyciel jest tożsamy z Bogiem.²⁰ Jest tak, ponieważ *explicite* wypowiedziane przesłanki domagają się interpretacji. Konieczność interpretacji sugeruje, że w przytoczonym rozumowaniu są jeszcze inne przesłanki, które nie zostały wyraźnie wypowiedziane. Jakże to są przesłanki? Właśnie ta sprawa jest sporna. Tytułem przykładu można jednak zadać pewne pytania, które pomogą zrozumieć, dlaczego sprawa przesłanek wywołuje kontrowersje. Aby długą dyskusję skrócić, postawmy tylko jedno takie pytanie, a mianowicie: jakie znaczenie ma słowo „ruch” (*motus*) w pierwszej drodze?

Zadane pytanie stawia przed nami kwestię rozumienia dowodu z ruchu. Przede wszystkim, czy dowód ten będziemy rozumieć zgodnie ze starożytnym i średniowiecznym obrazem świata,²¹ czy raczej zrozumiemy go w sensie metafizycznym, a więc abstrahującym od fizyki Stagyryty? Ponieważ pierwsze rozumienie natychmiast ogranicza siłę perswazyjną dowodu, pozostaniemy – zgodnie większością interpretatorów – na gruncie metafizycznym. Jednak i w tym wypadku, chcąc odpowiedzieć na zadane pytanie, musimy cofnąć się do filozofii Arystotelesa i odwołać – w celu zrozumienia ruchu – do technicznych pojęć potencji i aktu. A jeśli tak, to przesłanka (R1) opiera się nie tylko na potocznej obserwacji, lecz także na pewnym systemie pojęciowym, który został w dowodzie założony. Zanim rozstrzygniemy więc pytanie o poprawność materialną pierwszej drogi św. Tomasza, musimy przedyskutować trafność instrumentarium pojęciowego Arystotelesowskiej metafizyki. Ostatnie zdanie świadczy, że zatoczyliśmy wielkie koło i znaleźliśmy się z powrotem w punkcie wyjścia.

Przytoczony wywód żadną miarą nie dyskwalifikuje trójstopniowego modelu. Wszystkie wskazane słabości tego ujęcia zakładają bowiem bardzo silny wzorzec racjonalności, który dla celów niniejszego opracowania nazywamy racjonalnością „dowodową”. Jest to wzorzec tyleż przekonujący, co bezużyteczny. Poza wąskimi obszarami nauk formalnych nie ma innego zastosowania prócz zastosowania idealizującego –

²⁰ Interesującą kwestię, która się tu pojawia można nazwać *Problemem Luki w Identyfikacji*. Chodzi o różnicę między Nieporuszonym Poruszycielem a Bogiem wiary. W tym kontekście B. Pascal wskazuje na przepaść oddzielającą Boga filozofów i uczonych od Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Natomiast św. Tomasz z Akwinu kończy każdą z tzw. pięciu dróg (czyli jego argumentów za istnieniem Boga) sformułowaniem: *et hoc omnes nominant / intelligunt Deum* (i to wszyscy nazywają Bogiem). Według zgodnej oceny większości interpretatorów, sformułowanie Akwinaty podkreśla, że *omnes* (w domyśle: wszyscy wierzący) rozpoznają w Nieporuszonym Poruszycielu, Pierwszej Przyczynie itd. Boga wiary i religii. Rzecz w tym, że dowody są skierowane nie tylko do teistów, ale także (a może przede wszystkim) do ateistów. Owszem, w dalszym wywodzie św. Tomasz stara się wykazać, że to utożsamienie Boga z Pierwszą Przyczyną jest zasadne. Przyjmuje jednak przy tym szereg założeń, które mogą nie być czytelne dla ateistów.

²¹ „Porzucony obraz” to sformułowanie C.S. Lewisa. Zob. jego *The Discarded Image. An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*, Cambridge: Cambridge University Press 1964. Polski przekład Witolda Ostrowskiego nosi tytuł: „Odrzucony Obraz” (Kraków: Wyd. Znak 1995). Por. także: Norbert M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, Warszawa: IW PAX 1985. Na marginesie warto zaznaczyć, że istnieje sposób odsunięcia pytań o ukryte przesłanki. Wystarczy przyjąć, że filozofia Arystotelesa przynosi jedyny metafizycznie poprawny opis rzeczywistości. W takim wypadku jednak można postawić równie kłopotliwe pytanie o uzasadnienie prawdziwości metafizycznego systemu Arystotelesa.

jak w naszym opracowaniu – służącego do wyjaśnienia pewnych koncepcji. Z tego powodu można osłabić standardy dowodowe i domagać się, na przykład, aby kluczowe prawdy religijne, jak istnienie Boga itp., były przynajmniej empirycznie prawdopodobne. Jeszcze inna wersja kryterium racjonalności domaga się tylko tego, aby wierzenia religijne nie pozostawały w sprzeczności z tym, co wiemy skądinąd, na przykład z nauk empirycznych.²²

3.2. Model retrodukcyjny i trudności z nim związane

Genezy nowszego sposobu objaśniania racjonalności wiary trzeba szukać w pracach filozofów nauki, którzy starali się zrozumieć, czym jest to co zwiemy nauką. W poznaniu naukowym, potraktowanym jako wyrafinowane rozwinięcie poznania potocznego, ważne miejsce zajmuje element odkrywania nowych treści czy prawd. Rozumowanie, które prowadzi do odkrycia nowych prawd nazywa się rozumowaniem retrodukcyjnym (lub abdukcyjnym). Jest to zawodny sposób rozumowania, co widać natychmiast, gdy schemat rozumowania retrodukcyjnego zestawimy ze schematem rozumowania dedukcyjnego:

Schemat dedukcyjny:

A

Jeśli A to B

B

Schemat retrodukcyjny:

A

Jeśli B to A

B

Przytoczone schematy różnią się kierunkiem inferencji: w schemacie dedukcyjnym rozumowanie przebiega od A do B, zaś w schemacie retrodukcyjnym: od B do A. Logika schematu dedukcyjnego jest nienaganną logiką wynikania – modelem racjonalnego przymusu. Zupełnie inaczej rzecz się ma w sprawie schematu retrodukcyjnego, którego ogólniejszą ideę można zapisać, na przykład, tak:

A [teza wyjaśniana]

Dlaczego A?

Bo B. [hipoteza wyjaśniająca]

W porównaniu z „logiką racjonalnego przymusu”, którą ujawnia schemat dedukcyjny, „logika retrodukcyjna” jest zawodna; przecież więcej niż jeden poprzednik może tłumaczyć zachodzenie A. Oto

²² Za taką koncepcją optuje m.in. Mieszko Tałasiewicz. Zob. jego *Dwie uwagi racjonalności wiary*, w: *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* XXXIX (2006), 115-122.

przykład wykorzystywany często na wstępnych wykładach z filozofii. W pogodny ranek wyglądam przez okno i widzę, że ulica jest mokra. Dlaczego jest mokra? Jeśli niedawno spadł deszcz, to nic dziwnego, że ulica jest mokra. Jednak opad deszczu nie jest jedynym wytłumaczeniem stanu jezdni. Mogła przecież przejechać polewaczka, a gdyby tak było, to skutek (mokra jezdnia) byłby taki sam. Zawodny schemat retrodukcyjny zajmuje wyróżnione miejsce zarówno w poznaniu potocznym, jak i w badaniu naukowym. W odniesieniu do nauki Charles S. Peirce napisał, że „każda belka tej [tzn. naukowej] konstrukcji jest [...] położona przez samą retrodukcję, to znaczy przez spontaniczne przypuszczenia instynktowego rozumu”.²³ Uwzględniając „wszechobecną” rolę spontanicznych przypuszczeń rozumu, można dopatrzeć się ich obecności także w szeroko pojętym akcie wiary, zarówno czysto ludzkiej jak i religijnej. W związku z tym przyjmujemy dwa stwierdzenia, które stanowią sedno nowszego sposobu objaśniania racjonalności wiary religijnej. Pierwsze stwierdzenie głosi, że wiara religijna, czymkolwiek jest więcej, jest także użyciem rozumu. Rozum znajduje swe miejsce w samym akcie wiary, a nie tylko przed nim czy po nim. Według drugiego stwierdzenia schemat retrodukcyjny wypowiada ruch myśli (rozumu) we wierze. A dokładniej, z pomocą tego schematu da się idealizująco przedstawić poznawczy wymiar każdego aktu wiary, poczynawszy od wiary ludzkiej (kiedy na przykład obdarzamy zaufaniem drugiego człowieka i postępujemy zgodnie z tym) aż po wiarę religijną.

Zaproponowane ujęcie budzi uzasadnione pytania, wypływające zarówno z filozofii nauki, jak i filozofii religii. Przede wszystkim, każdy obeznany z metodologią badania naukowego zauważy, że w nauce, oprócz retrodukcji, ogromną rolę odgrywają jeszcze dedukcja i indukcja. Ujmując rzecz krótko, w nauce hipoteza tłumacząca musi być analizowana i testowana. Z hipotezy tłumaczącej najpierw dedukuje się możliwe konsekwencje, które w dalszej kolejności są poddane testom sprawdzającym. Dopiero cały proces: retrodukcja – dedukcja – indukcja stanowi o racjonalności naukowej. W wierze religijnej, nawet okrojonej do poznawczego wymiaru, w zasadzie nie ma miejsca ani na dedukcyjne roztrząsanie hipotezy wyjaśniającej pod kątem wyprowadzenia z niej warunkowych konsekwencji doświadczalnych, ani indukcyjnego testowania otrzymanych konsekwencji. Wygląda na to, że uznanie schematu retrodukcyjnego za eksplikację ruchu rozumu we wierze religijnej jest mylące. Z metodologicznego punktu widzenia schemat ten obrazuje zaledwie wstępny etap badania, za którym muszą podążać kolejne. Sytuacja pogarsza się jeszcze bardziej, gdy popatrzymy na to z teologicznego punktu widzenia. Schemat retrodukcyjny nie daje pewności, jest schematem wysunięcia przypuszczenia, a wiara religijna – wedle ujęcia podręcznikowego (katechizmowego) – jest pewna. W celu wyjaśnienia tej kwestii, zauważmy, że oba zarzuty, naukowo-metodologiczny i teologiczny są trafne. Nie przynoszą one jednak zagrożenia dla „retrodukcyjnego wyjaśnienia” racjonalności wiary, ponieważ zarzuty te nie uwzględniają kontekstu egzystencjalnego, w którym dochodzi do głosu akt wiary. W akcie wiary religijnej dochodzi do głosu „przypuszczenie”, które jest ostatecznym wyjaśnieniem doświadczanej rzeczywistości. Przypuszczenie to różni się zatem zdecydowanie od innych hipotez

²³ Charles S. Peirce, *Zaniedbany Argument i inne pisma z lat 1908-1913*, WN PAT, Kraków 2005, 102.

wyjaśniających swym „ostatecznościowym” charakterem. Z religijnego przypuszczenia trudno jest wydedukować testowalne (w sensie naukowej sprawdzalności) konsekwencje. Na pytanie: jestże jakiś Bóg?, można odpowiedzieć jedynie „tak” lub „nie”. Innej możliwości nie ma. Z tego powodu, jeśli człowiek odpowiada („tak” lub „nie”), to formułuje „ostatecznościowe” przypuszczenie, które jest egzystencjalnie pewne, chociaż pewność ta różni się od intersubiektywnej „pewności” naukowej, osiągniętej w wyniku mozolnych procedur testujących. Co więcej, nauka w gruncie rzeczy nie sięga pewności, bo każde interesujące naukowe tłumaczenie jest w zasadzie podważalne, natomiast tłumaczenie religijne, jeśli tylko zostanie przyjęte, jest nieczułe na podważenia, bo – jak powiedzieliśmy – z hipotezy religijnej, ściśle biorąc, nie da się wydedukować testów, w sensie empirycznej sprawdzalności naukowej.

W tym momencie pojawia się jednak kolejny zarzut. Czy odwołanie się do retrodukcji opisywanej przez filozofów nauki, ma sens, skoro i tak, na końcu podkreślamy odrębność religijnego tłumaczenia. Pytanie dotyczy pojęcia wiary religijnej. Być może najprostszym sposobem wyjaśnienia tej zawilej problematyki, będzie odwołanie się do znanych od czasu średniowiecza formuł, które wspólnie (potraktowane łącznie) przybliżają pojęcie wiary religijnej. Oto one:

- 1) *credere Deum* (wierzyć, że jest Bóg);
- 2) *credere Deo* (wierzyć w to, co powiedział Bóg);
- 3) *credere in Deum* (ufać Bogu, pokładać nadzieję w Bogu).

Formuły te, po pierwsze, wypowiadają pojęcie wiary religijnej, jeśli są ujęte komplementarnie; oznacza to, że nie należy uznawać za wiarę czegoś, na co wskazuje tylko jedna formuła. A to znaczy, że element poznawczy jest ściśle skorelowany z innymi elementami wiary religijnej, jak np. obdarowania (łaski) itp. Po drugie, wiara religijna nie jest oderwana od wiary ludzkiej – zgodnie z myślą *gratia supponit naturam*. Jan Paweł II powtórzył to w encyklice *Fides et ratio*: „Wiara (...) nie lęka się rozumu, ale szuka jego pomocy, pokłada w nim ufność. Jak łaska opiera się na naturze i pozwala jej osiągnąć pełnię, tak wiara opiera się na rozumie i doskonali go”²⁴

We współczesnej filozofii modne się stało oddzielanie treści zawartych w wyżej wymienionych formułach. I tak, na przykład, wpływowy L. Wittgenstein powiada, że nawet gdyby historycy udowodnili fałszywość opowiadań Ewangelii, to i tak wierzenie pozostałoby nienaruszone. Wynika to z tego, iż przesłanie Ewangelii przyjmujemy nie dlatego, że mamy potwierdzenia (dowody), lecz dlatego, że wierzymy w to, co zapisano w Nowym Testamencie.²⁵ Biorąc pod uwagę przytoczone wyżej formuły (*credere Deum, credere Deo, credere in Deum*), jest jasne, że Witgenstein odwołuje się jedynie do formuły trzeciej (*credere in Deum*).

²⁴ *Fides et ratio*, § 43.

²⁵ Zob. np.: L. Wittgenstein, *Culture and Value*, ed. by G.H. von Wright, University of Chicago Press, Chicago 1980, 32.

Oczywiście, formuła trzecia jest ważna, niemniej oderwana od dwóch pozostałych fałszuje rzeczywistość wiary religijnej, w której element miłującego zaufania nie może być oderwany od elementu poznawczego.

Spróbujmy to wyjaśnić na jeszcze innym przykładzie. W dyskusjach światopoglądowych, w których pojawia się przeciwstawienie nauka – religia, dość często pada pytanie o wyjaśnienie praw przyrody, o ich genezę. Skąd się biorą prawa przyrody? Niektórzy ateści uważają, że pytanie o genezę praw przyrody jest nieuprawnione. I dodają, zwracając się do teistów, jeśli wam wolno pytać o genezę praw przyrody, to my możemy zadać pytanie o pochodzenie Boga. Skąd się zatem wziął Pan Bóg? Spór jest pouczający, bo sami teiści dość często traktują drugie pytanie jako nieuprawnione, tzn. źle postawione. Jak pytać o pochodzenie bytu, który z definicji jest wieczny? Z perspektywy racjonalności wiary, zestawienie obu pytań jest jednak pouczające:

(P1) Skąd się wzięły prawa przyrody?

(P2) Skąd się wziął Pan Bóg?

Wbrew modnym dziś tendencjom interpretacyjnym twierdzimy, że P1 jest uzasadnionym pytaniem, dobrze wpisującym się w logikę badania naukowego. Żądanie uchylenia pytania P1 jest nieracjonalne z powodów metodologicznych. Jeśli bowiem patrzymy na naukę z perspektywy jej procedur badawczych, to jedna z zasad metodologicznych rządzących badaniem naukowym domaga się, aby nigdy nie blokować badania. Żądanie uchylenia pytania P1 jest ustanowieniem takiej blokady. Podważa to sens autokorekcyjnego przedsięwzięcia naukowego, które K. R. Popper w swej autobiografii intelektualnej dość szczęśliwie nazwał: *unended quest*. Czy jednak sytuacja nie jest analogiczna z pytaniem P2? Czy przywołanie Pana Boga z poznawczego punktu widzenia nie zamyka dociekania? Przecież sami teiści w takim kontekście nazywają czasem wiarę w Boga „ostatecznym wyjaśnieniem”. Rzeczywiście, padają nieraz takie określenia, a z poznawczego punktu widzenia „hipoteza Pana Boga” wszystko wyjaśnia i, w tym sensie, kończy badanie. Zwróćmy jednak uwagę, że przywołanie Pana Boga nie kończy badania naukowego. Celem badania naukowego jest dotarcie do prawdy o rzeczywistości bądź o jakimś obszarze rzeczywistości. A naukowcy, wierni temu wezwaniu, podejmują naukowe zadania pokolenie za pokoleniem. Bardziej świadomi swojej metody uczeni wiedzą, że wszystkie ważne kwestie będą poddawane rewizji i egzaminowane w kolejnej sztafecie pokoleń badaczy. Z tego powodu, powtórzmy, żądanie uchylenia P1 jest nieracjonalne. Jednak nauka nie odpowiada na wszystkie pytania lub (lepiej) odpowiada na pytania w obszarze metody naukowej, tj. w reżymie metodologicznego naturalizmu. Odpowiedzi, które przynosi nauka są ograniczone „szczelnością” metody empirycznej. Metoda ta jest elastyczna, nauka jest ekspansywna, jednak zawsze przynosi odpowiedzi, które nie wyjaśniają wszystkiego. Tu właśnie – ujmując rzecz z poznawczego punktu widzenia – pojawia się miejsce na wiarę. Pytanie, skąd się wziął Bóg? jest użyteczne, bo pokazuje

odmienność (poznawczego) zaangażowania w naukę i we wierze (zwłaszcza w wierze religijnej). Pytanie, skąd się wziął Pan Bóg?, przywołuje byt tak różny od wszystkiego, co jest w zasięgu metody naukowej, że w tym wypadku możemy odpowiedzieć: Bóg wziął się znikąd, bo jest wieczny, albo: Bóg wziął się znikąd i na tym polega specyfika (charakterystyka) Boga itp. Oto osobliwość odpowiedzi religijnej. Jest to odpowiedź mająca wymiar poznawczy, ale równocześnie odpowiedź, która znacznie wykracza poza czysto poznawcze ramy. Przyświadczenie, że jest Bóg, przekracza inne wyjaśnienia, bo daje podstawę dla życia.

Rozważmy to samo zagadnienie jeszcze z perspektywy czasu, który pojawia się w tle procedur poznawczych. Nauka, mówiąc górnolotnie *ma czas* – jeśli jedno pokolenie badaczy nie upora się z problemem, to drugie podejmie ten sam problem. Inaczej jest z człowiekiem „zagadniętym” przez pytania egzystencjalne. Ujmując rzecz od strony czasu, nie jest on w tak komfortowej sytuacji jak naukowiec, tzn. nie ma dowolnego czasu do dyspozycji;²⁶ człowiek jest – mówiąc po Pascalowsku – wrzucony w życie, „uczestniczy w grze” i przez swoje wybory *nolens volens* odpowiada na pytania egzystencjalne. Jeśli Bóg jest, to człowiek, cokolwiek robi, przez sam fakt podejmowania decyzji i wyborów, albo zwraca się do Boga, albo odwraca się od Boga.

Powstaje jeszcze jedna wątpliwość. W objaśnianym modelu racjonalności wiary, poznawczy sens owego *zwracania się do* i *odwracania się od* wyraża schemat retrodukcyjny. Ten sposób mówienia może rodzić wrażenie, że proponujemy tu jakąś hipotezę psychologiczną, domniemany opis tego co dzieje się w głowie, umyśle czy duszy człowieka w obliczu pytań egzystencjalnych. Jak to wyraził jeden z krytyków, czy dziewięcioletnia dziewczynka w obozie koncentracyjnym także rozumuje zgodnie ze schematem retrodukcyjnym? Nieporozumienie polega na tym, że schemat retrodukcyjny został utworzony jedynie na potrzeby dyskusji filozoficznej o racjonalności wiary, a nie ma nic wspólnego z tym, co dzieje się w głowie człowieka w rzeczywistych kontekstach życiowych. Zgodnie z tym schematem również dziewięcioletnia dziewczynka w obozie koncentracyjnym, bez względu na to co się dzieje w jej głowie w obliczu zagrożenia życia, albo zwraca się do Boga, albo odwraca się od Niego. Schemat tłumaczenia nie jest propozycją objaśnienia pracy umysłu ludzkiego; jest natomiast idealizacją poznawczego wymiaru aktu wiary, która ukazuje jego racjonalność.

4. Podsumowanie: kiedy jesteśmy racjonalni?

Powyżej przedstawiliśmy dwa sposoby (modele) objaśnienia racjonalności wiary religijnej. Obydwa modele opierają się na pewnych założeniach. Przesłankami pierwszego (tradycyjnego, trójstopniowego) modelu są: oddzielenie rozumu i wiary oraz koncepcja mocnej racjonalności, którą na użytek niniejszej dyskusji nazwalismy racjonalnością dowodową. Drugi model opiera się natomiast na zasadzie nieoddzielania

²⁶ „Miarą ludzkiego życia jest lat siedemdziesiąt, osiemdziesiąt – gdy jesteśmy mocni”, powiada Psalmista.

wiary i rozumu oraz na koncepcji racjonalności proceduralnej, zawartej *implicite* w każdym akcie poznającego rozumu. Plusy pierwszego modelu są dobrze znane. Przede wszystkim odwołuje się do szeroko znanej, ugruntowanej w tradycji oraz silnej koncepcji racjonalności. Gdyby rzeczywiście udało się wykazać racjonalność wiary religijnej w myśl pierwszego modelu, wówczas *ipso facto* ateści byłiby ludźmi nieracjonalnymi lub odmawiającymi uznania Boga z pobudek niepoznawczych (co, rzecz zrozumią, wywołuje protesty ateistów i agnostyków²⁷). W tym ujęciu główny problem związany jest z pytaniem: czy mamy dowody na istnienie Boga? Wyżej starałem się pokazać na przykładzie, że dostępne argumenty, a jest ich wiele, nie są dowodami w sensie materialnej i formalnej poprawności. Bliższe przyjrzenie się temu zagadnieniu ukazuje jednak, że brak takich dowodów nie powinien nas martwić, ponieważ tak rozumianych dowodów nie mamy nigdzie, poza wąskimi obszarami wiedzy logiczno-matematycznej. Nowszy sposób wyjaśnienia racjonalności wiary religijnej „startuje” z tego miejsca: nie możemy żądać od wiary religijnej czegoś, czego nie domagamy się od powszechnie uznawanej wiedzy (np. wiedzy naukowej). Poza tym, jeśli odseparowanie wiedzy od wiary jest sztucznym postulatem, to akt wiary religijnej, czymkolwiek jest więcej, z poznawczego punktu widzenia jest użyciem rozumu tłumaczącego sens życia i istnienia. Użycie rozumu w wierze tym różni się od użycia rozumu w nauce, że w wierze, a w szczególności w wierze religijnej, nie ma w zasadzie miejsca na pozostałe etapy poznania, zwłaszcza na intersubiektywne testowanie przekonania religijnego. Nie powinno nas to jednak dziwić, skoro religijne tłumaczenie jest „ostatecznościowe”, z którego trudno wywieść testy sprawdzające. Jeśli prawdą jest, że w dobie obecnej nauki przyrodnicze stanowią wzorzec racjonalności, to model retrodukcyjny może być bardziej zrozumiały niż jego starszy „sojusznik”. Warto jednak podkreślić, że model tradycyjny nie wyczerpał swoich możliwości. Jeśli tylko osłabimy standardy odmierzania racjonalności, wówczas nadal może on odgrywać pewną rolę w racjonalizacji wiary religijnej. W praktyce tak często się dzieje. Co więcej, wydaje się, że w celu uzasadnienia racjonalności wiary religijnej można w ogóle zrezygnować z „racjonalności dowodowej” na rzecz jakiegoś kryterium spójności (czy niesprzeczności) przekonań. W tym celu wystarczy wykazać, że prawdy wiary nie są sprzeczne z tym, co wiemy z innych źródeł, zwłaszcza z tym, co znamy z dobrze uzasadnionych badań naukowych.

²⁷ Zob. np.: Jan Woleński, *Granice niewiary*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.