

Robert Ślusarz

Czy wiarę w *racjonalność wiary* można uzasadnić?

Autor jednej z recenzji książki, będącej podstawą niniejszych rozważań, zasadniczo zgadzając się z treścią i uzasadnieniem prezentowanych w niej tez, wyraża charakterystyczną opinię:

W recenzowanej książce poznajemy poglądy wielu wybitnych filozofów i uczonych, a jednocześnie stykamy się z uprawianiem filozofii, w którym autor pozwala nam uczestniczyć [...]. Uważam, że *Racjonalność wiary* można czytać „bezpiecznie”, jak dobrą książkę filozoficzną, nie tracąc jednocześnie dreszczyku emocji przy tropieniu fragmentów, z którymi chcielibyśmy podjąć polemikę. Mam nadzieję, że taka polemika pojawi się wokół tej książki¹.

¹ Z. Wolak, rec. [S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003], „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 10 (2004).

Idąc za tą myślą, chciałbym skorzystać z okazji uczestniczenia w uprawianiu prezentowanej przez S. Wszołka filozofii, podążając tropem niektórych jej konsekwencji – w kierunku może bardziej jednostronnych ujęć, ale za to pozwalających na wyciągnięcie mocniejszych wniosków. W pierwszej części tego opracowania, streszczając niektóre wybrane kwestie *Racjonalności wiary*, przedstawię racje usprawiedliwiające nieco inną propozycję ujęcia głównego zagadnienia. Następnie dokładnie sformułuję nowe wyrażenie rozumności wiary, korzystając z dorobku myślicieli należących do Koła Krakowskiego. Zarysuję przy tym *status quaestionis* bronionej tezy oraz ustosunkuję się do kilku, najbardziej rzucających się w oczy, trudności. W części trzeciej, poprzez pogłębioną analizę różnych przejawów rozumności, postaram się uzasadnić potrzebę preferowania racjonalności w sensie ścisłym, zwłaszcza w odniesieniu do fenomenu wiary. Zaś w zakończeniu artykułu spróbuję wyakcentować tak komplementarność, jak i różnicę obydwu propozycji oraz znaleźć powody takiego stanu rzeczy.

1. Metoda i główne stwierdzenia *Racjonalności wiary*

Już sam przedmiot naszych dociekań, tj. stosunek rozumu do wiary, jest tego typu, że daje wręcz nieograniczoną możliwość spekulacji. Zagadnienie to można bowiem rozważać w różnych kontekstach poznawczych, ujmować za pomocą różnych kategorii filozoficznych i opisywać różnymi pojęciami. Nieprzypadkowe charakterystycznym znamieniem metody badawczej ks. Wszołka jest interdyscyplinarne podejście do problemu racjonalności wiary, opierające się na rozmaitych, dobrze określonych epistemologicznych punktach odniesienia². Twierdzi on wprost, iż możliwość analizo-

² Punktem odniesienia rozważań S. Wszołka jest filozofia nauki (czy „filozofia w kontekście nauki”) uprawiana przez ks. Michała Hellera. Dodatkowe tło dla uchwycenia i opisanego ruchu rozumu w wierze stanowią dwie, dość całościowe wizje filozoficzne, będące w niejkiej opozycji do poglądów Hellera. Należą do nich fenomenologia, zwłaszcza w ujęciu ks. Józefa Tischnera jako filozo-

wania trudnych zagadnień z różnych punktów widzenia jest niezwykle ciekawym intelektualnie i owocnym heurystycznie przedsięwzięciem [s. 12]. Taki sposób analizy nie jest tylko wynikiem osobistych pasji autora książki, nie jest też podyktowany wyłącznie określonym standardem badań filozoficznych (wymagającym osadzenia we współczesnym paradygmacie naukowym), ale jest dostosowany do samej natury zagadnienia. Inaczej mówiąc, szczególną wartością zaproponowanej przez Wszółka metody poznawczej jest jej daleko idąca odpowiedniość do badanej dziedziny.

Autor książki prowadzi swoje rozważania w możliwie szerokiej perspektywie filozoficznej, jednak czyni to na bardzo elementarnym poziomie, tak, by podstawowe tezy mogły być przyjęte przez praktycznie każdy nieuprzedzony umysł, zdolny jedynie uchwycić sens zaproponowanego rozumowania. Uzasadniając główną tezę swojego wywodu, głoszącą, że: *Rozum ma bezpośredni i aktywny udział w wierze: dochodzi do głosu nie tyle przed, czy po wierze, lecz w samym akcie wiary* [s. 11], S. Wszółek odwołuje się do powszechnego, bardzo oczywistego spostrzeżenia, jakim jest stwierdzenie faktu, że akt wiary jest jednym z zasadniczych i fundamentalnych aktów człowieka. Rzecz jasna, jest to akt specyficzny, a pod względem egzystencjalnym wyjątkowy. Jednakże autor skupia uwagę na tym, że w swoim podstawowym przebiegu akt wiary, będąc czynnością iście ludzką, musi mieć jakąś wspólną istotną cechę z innymi aktami człowieka³.

fia dialogu oraz neotomizm, w postaci neotomizmu egzystencjalnego s. Zofii Zdybickiej.

³ Innym ważnym, choć milczącym założeniem tej pracy jest uznanie poznawczego elementu w każdym ludzkim akcie. Bowiernie cokolwiek angażuje naturę człowieka, musi też angażować jego stronę intelektualną. Już samo to może być wystarczającym pretekstem do postawienia hipotezy, że wiara musi być także użyciem rozumu. I to wiara jako całość, a nie tylko niektóre jej etapy. Stwierdzenie to wzmacnia fakt, iż Wszółek nierozdzielnie łączy rozum i wiary wyraża za pomocą zasady św. Augustyna: *Intellige, ut credas, crede, ut intelligas* (Rozumiej, abyś wierzył i wierz, abyś rozumiał) [s. 82]. Warto pamiętać, że św. Augustyn, rozważając najwyższy akt, do jakiego, w jego opi-

Wszolek na warsztat analizy filozoficznej bierze działalność naukową. Mogłoby się wydawać, iż taki wybór jest podyktowany głównie zakorzenieniem jego refleksji w kontekście wybranej filozofii nauki. Jednak bliższe przeanalizowanie metody poznawczej, którą posługują się naukowcy, pozwala sądzić, że celowość tego kroku jest uzasadniona dużo głębszymi racjami. Bowiem nauka jest jednym z namacalnych i bezdyskusyjnych osiągnięć człowieka. Nikt przecież nie jest w stanie zaprzeczyć jej istnieniu czy też podważyć wszechogarniającego wpływu, jaki wywiera na człowieka i jego środowisko. Wielu nawet sądzi, że nauka jest jedynym rzeczywistym przejawem kreatywności ludzkiego ducha. Zauważmy dalej, że w nauce zdolności racjonalne człowieka osiągnęły swoje apogeum. Nigdzie bowiem lepiej nie ujawnia się poznawczy aspekt jego istoty i nigdzie nie osiąga on tak spektakularnych sukcesów⁴. Poza tym sama nauka jest, nie od dziś, przedmiotem owocnych metanaukowych dociekań i może poszczycić się posiadaniem jasnego i dobrze uzasadnionego obrazu swojej własnej działalności oraz przyczyn warunkujących jej istnienie.

Analizując poznanie naukowe dostrzegamy jeden wyróżniony, bardzo istotny element, który jest wspólny praktycznie każdej czynności człowieka, znajdującego się w nienarzucającej się swoją oczywistością sytuacji. Jest to moment postawienia hipotezy, inaczej moment przypuszczenia.

Niebawo sukces nowożytnej metody naukowej sprawił, że powszechnie od wieku XVI do końca XIX (a w popularnej świadomości do dziś) nauce przypisuje się absolutnie obiektywistyczny, interpersonalny charakter. Doprowadziło to do utrwalenia opinii, że metodę *sensu stricto* nauką stanowi jedynie metoda nauk empirycznych, z fizyką na czele. Zdawało się, że badana indukcyjnie rzeczywistość sama o sobie dostarcza informacji, które w swej tre-

nii, jest zdolny człowiek – miłość, również w nim dopatruje się konieczności intelektualnego poznania.

⁴ Owszem, słyzy się czasem opinie, jakoby postęp naukowo-techniczny degradował ludzkiego ducha. Ale ci, którzy głoszą takie hasła, sami nie potrafią obejść się bez tegoż postępu i zrezygnować z jego wytworów.

ści są całkowicie niezależne od inicjatywy poznającego podmiotu. Naukowiec jedynie zbierałby zaobserwowane nagie fakty, uogólniał je w teorii naukowej i za pomocą dedukcji ustalał wszystkie możliwe prawidłowości. Dziś jednak wiadomo, że nie ma nagich faktów, a tym nieodzownym elementem, który umożliwia zaistnienie faktów naukowych, jest właśnie akt przypuszczenia poznającego podmiotu. Takie przypuszczenie, na co autor książki kładzie szczególny nacisk, nie jest jakimś dowolnym konstruktem, lecz swego rodzaju konkluzją. Jest jakby „intuicyjnym” dotknięciem szukanej prawdy, niewyraźnym uświadomieniem sobie prawidłowego rozwiązania. To ono (patrząc od strony odkrycia) jest podstawą każdej teorii naukowej i schematem konstrukcyjnym odpowiednich dowodów.

Posiadając rys prowizoryczności przypuszczenie jest jednak konkretnym stwierdzeniem, które w nauce jest następnie testowane poprzez indukcyjno–dedukcyjne badanie⁵. Z tym, że owa hipoteza, będąc domysłem prawdy, sama wyznacza dalsze kroki swojego potwierdzenia. I choć może ona zostać mocno zmodyfikowana (a nawet całkiem zmieniona), to *implicite* w niej tkwi sposób rozwiązywania zagadki i sama odpowiedź⁶. Okazuje się dalej, iż dochodzenie do prawdy poprzez afirmujące przypuszczenie dokonuje się nie tylko w badaniu naukowym, ale w ogóle w codziennym ludzkim życiu. Zresztą nie powinna dziwić taka zależność, jeśli zgodzimy się, że działalność naukowa jest przedłużeniem zwykłego poznania po-

⁵ Heller zauważa interesującą właściwość otaczającego nas świata, mianowicie: jest on niezwykle tolerancyjny dla prowizoryczności naszego poznania. Fakt rozwoju ludzkości świadczy o jakiejś łaskawości przyrody, która pozwala na snucie przypuszczeń i działanie oparte na nie do końca prawdziwych przesłankach. Do samego przetrwania gatunku wystarczy bowiem tylko domysł prawdy (choćby grubo pomieszany z błędem), a nie posiadanie niej samej. Por. M. Heller, *Sens życia i sens Wszechświata*, Biblos, Tarnów 2002.

⁶ Samo słowne wyrażenie hipotezy jest rzeczą ważną, ale nie najważniejszą. Stąd późniejsze przeformułowanie domysłu nie jest tak istotne, jak sama treść chwytająca coś z rzeczywistości. Inaczej mówiąc, rzeczywistość jest zawsze *przed* językiem (może tylko z psychologicznego punktu widzenia jest inaczej), więc porzucenie pierwotnego wysłowienia domysłu nie niszczy jego wartości, nie jest bowiem porzuceniem uchwyconej w trafnym przecuciu treści.

tocznego, tyle, że poddanego rygorom ścisłości, systematyczności i sprawdzalności.

Zdaniem autora w wierze, będącej integralną częścią świadomego ludzkiego życia, dochodzi do głosu ten sam element poznawczy, który został jednoznacznie zidentyfikowany w działalności naukowej jako *hypothesis*. Z tym, że pojęcie hipotezy jest tu użyte nie tyle w znaczeniu technicznego żargonu naukowców, ile zgodnie ze swoją podstawową etymologią, jako przypuszczenie ustalające porządek, przyświadczenie czemuś nieoczywistemu. Inaczej mówiąc, wiara, będąc w jakiejś mierze przypuszczeniem, domysłem, czy hipotezą, jest także użyciem rozumu. Na takie jej rozumienie wskazuje źródłosłów greckiego pojęcia *pistis*, które oznacza nie tylko zaufanie, ale także domysł, przypuszczenie. Wydaje się, że moment afirmującego przypuszczenia w wierze jest w powszechnej świadomości mocno zaciemniony przez ciągle pokutujące mniemanie, jakoby racjonalność, której wzorem jest badanie naukowe, musiała być absolutnie intersubiektywna, interpersonalna i pewna.

Wszolek dostrzega jeszcze inny powód niejasności, czy wręcz kontrowersyjności takiego stanowiska. Jest nim pewien, wypracowany na przestrzeni wieków i dość powszechnie akceptowany schemat myślowy, który miejsce rozumu w wierze widzi na etapie przygotowania człowieka do czystego (raczej wolitywnego) aktu lub późniejszego pogłębienia treści wiary. Wnikliwie przy tym dostrzega, że ów schemat został przypisany (a nawet narzucony) myśli chrześcijańskiej z przyczyn apologetycznych, ale wbrew intencjom wielkich Doktorów Kościoła, uważanych za jego twórców.

Na tle pokazanych trudności widać jeszcze lepiej, iż zaproponowane przez Wszoleka rozwiązanie upatruje niezwykłą obecność rozumu w samym akcie wiary (niejako u samego jej korzenia), a nie w jej przedśmionkach, czy w procesie pogłębiania przyjętej treści. Porównanie „ruchu” rozumu w wierze do stawiania hipotez w nauce wskazuje również, że tak pojęta wiara nie jest ani uczuciem, ani doświadczeniem, ani jakimś dowolnym konstruktem myślowym, lecz poznawczym odniesieniem do rzeczywistego, autono-

micznego przedmiotu przekraczającego daną faktyczność. Bowiern podobnie jak hipoteza w nauce, wiara rozpoczyna się od dostrzeżenia „inności” otaczającego nas świata czy napotkanych ludzi oraz zrozumienia, że to, co obecnie uchwytnie, ostatecznie nie tłumaczy samego siebie (tzn. zostaje zinterpretowane jako pozbawione samowystarczalności). Wtedy przychodzi moment postawienia hipotezy istnienia rzeczywistości transcendentnej, wprawdzie tymczasowo niedostępnej, ale której domaga się dostępna immanencja. Owa przeczuwana i afirmowana realność zdaje się być w nauce najlepszym, a w wierze jedynym wyjaśnieniem tego, co doświadczamy.

Nie można jednak zapominać, iż tak rozumiana wiara nie wyczerpuje swojej treści i, z drugiej strony, mimo podobieństw, znacznie różni się od poznania właściwego nauce. Stąd, przypuszczenie w wierze nie prowadzi do wiedzy, lecz do przyświadczenia, poddania i wreszcie swoistej pewności. Naukowiec, by przejść od domysłu do pewników, testuje hipotezę, szukając potwierdzeń gwarantujących jej słuszność. Z kolei człowiek wierzący, taką pewność odnajduje już w samym przypuszczeniu i nie potrzebuje empirycznych dowodów. Ponieważ wiara nie opiera się na argumentach typowych dla wiedzy, swoją akceptację upatruje w przestrzeni wolności wyboru i, jak zobaczymy, to owa przestrzeń umożliwia pewność mocniejszą niż naukowa⁷. Pewność naukowa, opierając się na różnego rodzaju argumentach, może być zawodna, jeśli przesłanki tworzące dowody okażą się fałszywe, lub zostanie zakwestionowana formalna poprawność wnioskowania. Natomiast pewność wiary jest niezawodna, gdyż jest zakotwiczona w wyjątkowej sytuacji egzystencjalnej poznającego podmiotu (która przecież nie ulega zmianie) oraz w transcendentnym charakterze swojego przedmiotu, który może być uchwycony (domyślany) w śmiałej hipotezie, lecz nie może zostać sfalsyfikowany przez żadne doświadczenie.

⁷ Dla ścisłości warto zaznaczyć, że pewność jest podmiotowym stanem umysłu, inaczej niż prawda, która jest przedmiotową własnością sądu. Stąd pewność, będąc głębokim przekonaniem wykluczającym obawę błędzenia, nie wyklucza samej możliwości błędu.

Co więcej, taka pewność wiary jest jak najbardziej racjonalna. Otóż dziełem rozumu jest rozpoznanie sytuacji, w której wiara jest pewną „hipotezą”, tłumaczącą swoiście ludzkie doświadczenia: afirmacji świata (zdziwienia jego pięknem, poznawalnością, przygodnością itd.) i spotkania drugiego człowieka. Hipoteza staje się jeszcze bardziej wiarygodna (choć nie dowodliwa), jeśli zwrócimy uwagę, że wybór dokonany w wierze nie jest bezstronnym poszukiwaniem różnych rozwiązań, lecz przejmującą do głębi decyzją:

W zaangażowaniu, z którym mamy do czynienia w wierze, zawiera się nie tylko stosunek do czegoś na zewnątrz podmiotu, lecz także stosunek podmiotu do samego siebie, do wartości, które podmiot uznaje i ceni. Innymi słowy, niektóre hipotezy mogą mieć większą moc perswazyjną ze względu na wartość, jaką stanowią dla człowieka [s. 95].

W tym miejscu jasno odsłania się chyba największa i najistotniejsza różnica między wiedzą a wiarą, dotycząca postawy poznającego umysłu. Aczkolwiek w działalności naukowej także ma miejsce zaangażowanie, to jednak jest ono zasadniczo innego stopnia. Stąd wiara, przy minimalnym prawdopodobieństwie samej hipotezy, jest racjonalna i pewna, gdyż życiowy kontekst zmusza nas do maksymalnego opowiedzenia się „za”. Inaczej mówiąc, gdyby faktycznie realizowane w nauce poznanie świata, było odwrócone plecami do wartości, wtedy to, co nazywamy wiarą, nigdy nie mogłoby się zrodzić w racjonalnym umyśle skonfrontowanym z materialną rzeczywistością. Ale tak nie jest. Sama działalność naukowa jest dokonaniem pewnego wartościującego wyboru, a proces badawczy wywołuje u naukowców odczucia analogiczne jak przy przeżyciach religijnych. Okazuje się bowiem, że my nie tyle odkrywamy prawdę świata, ile bywamy nią przez świat obdarowani.

Wiara jako akceptacja jest więc czynnością rozumu zaangażowanego. Jest nie tylko dostrzeżeniem możliwości wyrażonej w hipotezie, ale wyborem i odpowiedzią. Samo zaangażowanie zaś jest własnością naszego intelektu, dochodzącą do głosu w praktycznie każdym akcie poznania (można by rzec, iż absolutnie obiektywni,

tj. niezaangażowani, moglibyśmy być tylko w sprawach zupełnie nas nieobchodzących). Właściwie pojęta racjonalność zawsze objawia się w zaangażowaniu. Zatem rozum, uczestniczący w wierze, jest tym samym rozumem, który odkrywa prawa fizyki, konstruuje techniczne wynalazki, buduje struktury społeczne, uprawia filozofię czy wreszcie kieruje naszym codziennym życiem i uczuciami. Widać przy tym, iż taka zdolność naszego umysłu ma swoje podłoże w nastawieniu ludzkiej natury na realizację wartości, jedną z których jest prawda. Takie stanowisko całkowicie zgadza się z opinią cytowanego w książce kardynała Newmana, że rozum potrzebuje prawdy, tylko w niej potrafi odpocząć i że nie zna on stopni przyświadczenia prawdzie⁸.

”Ruch rozumu” w wierze nie jest reakcją na jakiegokolwiek pytania, lecz na pytania ostateczne. Bowiem ich specyfiką jest to, że stawiają nas w zupełnie wyjątkowej sytuacji, którą za W. Jamesem można określić jako sytuację opcji autentycznej (żywej, przymuso-

⁸ Ostatnie stwierdzenie wyraża klasyczną zasadę, że prawda, właśnie ze względu na swoją wartość, nie jest stopniowalna (można jedynie mówić o jej różnej adekwatności), stopniowalny natomiast jest fałsz. Po odkryciu logiki wielowartościowej przez Jana Łukasiewicza podniosły się głosy, jakoby pytanie Pilata – *cóż to jest prawda* – straciło swój sens. Sam autor tego odkrycia od początku odżegnywał się od takich wniosków. Podkreślał, iż jest to tylko ciekawy instrument formalny, przydatny do ścisłego ujęcia zagadnień niewyrażalnych w logice klasycznej (np. prawdopodobieństwa, możliwości itd.). Zob. J. Łukasiewicz, *W obronie logistykiw: Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, „Studia Gnesnensia” 15 (1937), ss. 25–26. Dopiero Jan Franciszek Drewnowski zwrócił uwagę, że określenie „logika wielowartościowa” w ogóle jest mocno mylące, bowiem ma ono sens jedynie wtedy, gdy chcemy te nowe systemy logiczne odróżnić od dwuwartościowej logiki klasycznej. Twierdził on dalej, iż także „dzwuwartościowość” nie jest zbyt szczęśliwą nazwą. W logice przecież, jak i w całym życiu intelektualnym człowieka chodzi tylko o jedną wartość – prawdę. Fałsz nie jest logiczną wartością, ale stwierdzeniem logicznej bezwartości. Zob. J. F. Drewnowski, *Zarys programu filozoficznego*, „Przegląd Filozoficzny” 37 (1934), ss. 266–267. Zdania logicznie fałszywe mogą z psychologicznego punktu widzenia mieć jakąś wartość w życiu. W logice nie posiadają żadnej, bowiem z fałszu może wynikać wszystko. Jest to słuszne również w odniesieniu do kategorii odrzucenia „zbioru przepełnionego” w systemie logicznym, który próbuje operować zdaniem o wartości „0”.

wej, ważkiej). Przez uświadomienie i sformułowanie pytań ostatecznych to my sami zostajemy „zagadnięci” i, nie mogąc uchylić się od odpowiedzi, stawiamy hipotezę, która jest naszym wyborem i decyzją, akceptującą przeczuwane rozwiązanie. Wszolek konkluduje następująco:

W wierze przyświadcza się prawdzie ze względu na dobro ujęte całościowo, w perspektywie ostatecznego celu człowieka. Sytuacja wierzącego jest tego rodzaju, że nakłania do uwierzenia (nie przymusza), odkrywając przed nim coś, co w największym stopniu odpowiada jego najgłębszemu pragnieniu i ukrytej celowości życia [s. 114].

Dotychczas tytułowy problem był rozważany wyłącznie od strony człowieka. Jednakże, jak zauważa autor, takie ujęcie aktu wiary (nazywa ją wiarą egzystencjalną) jest z konieczności niepełne. Bowiem, opisany wyżej proces przypuszczenia i zaangażowanego przyświadczenia, ukazuje jedynie nasze niejako naturalne wyposażenie w zdolność do wiary. Umysł, stając wobec doświadczenia niewystarczalności świata, w śmiałej hipotezie istnienia transcendentnego przedmiotu rozpoznaje dobro, które, przynaglaając go do bezwarunkowej akceptacji, otwiera na spotkanie domyślanej rzeczywistości. Ale dopiero w wierze religijnej samo–przekraczanie naszego umysłu spotyka się z przedmiotem transcendentnym. To z kolei jest możliwe tylko dlatego, że pierwotna inicjatywa należy właśnie do samej Transcendencji. Inaczej mówiąc, to przedmiot wiary pierwszy prezentuje się nam, porusza nas, pozwala domyślać się swojego istnienia i swej absolutnej wartości, a dając świadectwo o sobie, zaprasza i uzdalnia do szukania. Teologia katolicka ujmuje to w kategorii cnoty wiary, która, będąc sprawnością wlaną, jest *par excellence* łaską nadprzyrodzoną. Dopiero z tego punktu widzenia ludzki fenomen wiary religijnej zostaje w pełni wytłumaczony⁹.

⁹ Prawda o konieczności uprzedzającej inicjatywy Boga, który nie tylko pierwszy objawia się człowiekowi, ale i uzdalnia go do aktu całkowitego zawierzenia, jest obecna w nauczaniu Kościoła już od pierwszych wieków chrze-

2. Racjonalność a samozwrotność

Powyższe rozważania to nic innego, jak wybiórcze streszczenie, które nie oddaje całego spektrum analiz zawartych w omawianej książce. Niemniej jednak dostatecznie, przynajmniej jak na nasze potrzeby, ujmuje treść i uzasadnienie podstawowej tezy, głoszącej, że: *wiara, czymkolwiek jest więcej, jest także użyciem rozumu* [s. 11]. Akcentuje ono przy tym zarówno wybrane cechy zagadnienia – materialne i formalne, jak i metody użyte przy jego analizie.

W moim przekonaniu, sprawą niezwykle istotną, która uderza po prześledzeniu treści i struktury *Racjonalności wiary*, jest pewna samozwrotność przytoczonych tam argumentów i uzasadnień. Mając w pamięci podstawowe sformułowania, na których opiera się wyjaśnienie tezy głównej, że rozum w akcie wiary pełni funkcję podobną jak w życiu codziennym (a zwłaszcza w działalności naukowej), że istotnym momentem aktywności poznawczej jest postawienie hipotezy wiary i że jest to zawsze dziełem racjonalności właściwie pojętej (tzn. poszukującej i zaangażowanej), można stwierdzić co następuje:

1. Problem racjonalności wiary nie jest dla autora książki, zwłaszcza jako księdza i filozofa, kwestią obojętną. Co więcej, właściwie nie jest on obojętny dla nikogo, kto tylko potrafi uświadomić sobie jego wagę. Przez sam fakt uznania jego wartości, która skłania do refleksji, niejako automatycznie (tak jak autor) stawiamy się w sytuacji opcji autentycznej z wszystkimi jej konsekwencjami.
2. Zgodnie z opisanym przez siebie schematem racjonalnego poszukiwania odpowiedzi na trudne i znaczące pytania, Wszolek stawia śmiało przypuszczenie, że nie ma takiego momentu w wierze, który byłby całkowicie irracjonalny (a tym bardziej

ścijaństwa. Sobór Watykański II w konstytucji *Dei verbum*, p. 5 wyraża to następująco: „By móc okazać taką wiarę, trzeba mieć łaskę Bożą uprzedzającą i wspomagającą oraz pomoce wewnętrzne Ducha Świętego, który by poruszał serca i do Boga zwracał, otwierał oczy rozumu [...]”.

anty-racjonalny). Następnie całym zaangażowaniem poszukującego umysłu rozjaśnia i testuje swoją hipotezę. Czyni to, zestawiając ją z innymi poglądami, w wyniku czego formułuje potrzebne uzasadnienia i ujawnia coraz to inne aspekty głównego zagadnienia. Co ważne, uzyskane w ten sposób nowe jakości w niczym nie zmieniają pierwotnego sformułowania samej tezy, a jedynie pogłębiają jej znaczenie. Widać przy tym, iż wybór takiego tła filozoficznego jest podyktowany zarówno preferencjami autora, jak i treścią samego przypuszczenia. Odnosi się wrażenie, jakby to sam temat pociągał, angażował i skłaniał do wypowiedzenia sądów, *implicite* zawartych w pierwotnym domyśle; jakby to rzeczywistość wiary upominała się o odsłonięcie choćby części swojego prawdziwego oblicza.

3. Znamienny jest fakt, że choć tok wywodu prowadzi do wniosku, iż ostateczne wytłumaczenie fenomenu wiary przekracza świat i człowieka, to samo rozumowanie, zgodnie z wymaganiami metody naukowej, zachowuje do końca swój ściśle filozoficzny, a tym samym ściśle racjonalny charakter. Inaczej mówiąc, przedstawione rozważania, wychodząc od paradygmatu naukowego, pozostają mu do końca wierne, mimo iż prowadzą do wniosków przekraczających jego kompetencje.
4. Pozostając w zgodzie z wymaganiami metody naukowej, Wszolek poddaje swoje przypuszczenie, dotyczące roli intelektu w wierze, pewnym procedurom weryfikacyjnym, oczywiście dostosowanym do natury omawianego przedmiotu. Rzecz jasna, nie można tutaj liczyć na jakieś empiryczne potwierdzenie przeczuwanej w hipotezie rzeczywistości transcendentnej, ale można uniesprzeczyć wypracowane konkluzje, pokazać ich logiczną spójność z całym rozumowaniem oraz faktyczność występowania przy okazji innych zjawisk, co też autor czyni. Już sama analiza schematu abdukcyjnego i tego zastosowania do wyjaśnienia ruchu rozumu w wierze

jasno uzmysławia, iż od strony formalnej jest to myślenie poprawne i *de facto* powszechnie występujące.

5. Schemat abdukcyjny, zastosowany do analizy poznającego w akcie wiary umysłu, formalnie łączy jako niesprzeczne – poprawność i pewną (choć nie całkowitą) konieczność wynikania oraz wolność wyboru, która z kolei umożliwia dostrzeżenie wartości uchwyconej prawdy i przyczynia się do zaangażowania na korzyść jej potwierdzenia. Odnosząc ten model myślenia do omawianych rozważań można spostrzec, iż sam Wszółek, pozostając w sferze tak wyznaczonej wolności, nie używa dla wyrażenia swoich twierdzeń definitywnych sformułowań. Myślę, iż głównie to powoduje intelektualną wolność przyjęcia (lub nie) zaproponowanych rozwiązań, ich przeformułowania, reinterpretacji czy konsekwentnego rozwinięcia w różnych możliwych kierunkach. Dodatkowo wskazuje na to sam książkowy układ materiału. Na początku bowiem autor formułuje główną tezę, następnie przybliża kwestie metodologiczne i dopiero w świetle opisanej metody jasno określa problem oraz ściśle rozpracowuje jego rozwiązanie. Po wskazaniu możliwości pełniejszego rozwinięcia ciągle uściśla uzyskane wyniki przez wyjaśnianie różnych aspektów głównego tematu.
6. Do uznania racjonalności przedstawionych rozważań jest potrzebne, według autora, przyjęcie za racjonalne szerokiego pola aktywności naszego intelektu. On sam nie tylko widzi taką potrzebę, nie tylko opisuje, na czym to polega, ale cały czas zakłada w swoim wykładzie.

Warto zwrócić uwagę, że samozwrotność prezentowanych w książce rozważań na pewno nie jest przez autora narzucona (trudno nawet powiedzieć, czy jest zamierzona – raczej nie); będąc natomiast naturalną konsekwencją samego wywodu, jest przez niego

uświadomiona¹⁰. Przy tym S. Wszolek, zgodnie z przyjętymi przez siebie założeniami metodologicznymi stara się unikać negatywnych konsekwencji samo-odniesienia, by móc pozostać na wymaganym przez naukę interpersonalnym poziomie argumentacji.

Sformułowane wyżej spostrzeżenia pokazują, iż nie tylko poruszony przedmiot dociekań, ale także sposób jego ujęcia, niejako sam skłania do dalszego rozwinięcia tematu, pozwalając równocześnie pozostać w zaproponowanym kontekście filozoficznym. Idąc po tej linii myślenia, można już samą treść *Racjonalności wiary* potraktować jako rzeczywistość, która wpływa na żywe, podmiotowe zainteresowanie, aczkolwiek nie do końca zadawała zaproponowanym rozwiązaniem. I tu właśnie rodzi się konieczność poszukującego przypuszczenia, nowej *hypothesis*, która, jak ufam, okaże się wartościową próbą nieco innego spojrzenia na problem relacji rozumu i wiary.

Przyjmując za punkt wyjścia uzasadnioną opinię autora *Racjonalności wiary*, że wiara w całość pełni jest zawsze i w każdym momencie jakimś użyciem rozumu, sądzę, iż można sformułować następujące twierdzenie, które będzie centralną osią dalszych rozważań:

[T] Od poznawczej strony człowieka wiara jest głównie użyciem rozumu, i to rozumu ścisłego, który, choć nie wyczerpuje całego jej bogactwa, to jednak reprezentuje i tłumaczy wszystko, co w tym akcie jest możliwe do poznania.

Już wiemy, że rozumność we właściwym tego słowa znaczeniu, rozumność poszukująca i uzasadniająca prawdę jest zawsze zaangażowana na jej korzyść. Umysł w każdym przypuszczeniu na

¹⁰ Jak pisze sam autor: „W tym momencie warto dodać i to, że pisanie o wierze w trzeciej osobie jest niezręczne. Zgrzyt, o którym mowa, jest jeszcze jednym śladem prawdy, że ruch rozumu obecny w wierze jest ruchem myśli zaangażowanej. Może z tego powodu w literaturze na temat religii i ateizmu retoryka zbyt często miesza się z argumentami” [s. 116].

tylę rozpoznaje prawdę, by móc uznać ją za dobro, za przedmiot pożądania swej woli i, tą wolą przynaglany, podążać na jej pełne spotkanie. Stąd stwierdzenie, że wiara jest zawsze użyciem rozumu, i to w jego ścisłym znaczeniu, samo jest wyrażeniem wiary (*cum assensione cogitare*) w, nazwijmy to, „mocną” racjonalność wiary.

Kolejne kroki, które posłużą do wyjaśnienia i uzasadnienia mojej tezy, wyrastają z tych samych założeń, które uformowały wykład autora książki. To zaś świadczy, że filozoficzna baza niniejszych rozważań została wyznaczona nie tylko przez zainteresowania piszącego, ale także przez treść *Racjonalności wiary*. Ponieważ jednak nowa hipoteza różni się od propozycji S. Wszółka, siłą rzeczy wskazuje ona na potrzebę dodatkowego, swoistego odniesienia filozoficznego. Sądzę, że intelektualny dorobek myślicieli z kręgu filozoficznego Koła Krakowskiego pozwoli trafnie usytuować główną tezę niniejszego wykładu oraz lepiej wyartykułować jej liczne konsekwencje¹¹.

¹¹ Przypomnę, iż filozoficzne Koło Krakowskie zawiązało się jako mała grupka osób, skupiona wokół ks. Jana Salamuchy, próbująca realizować jego pionierskie poglądy unowocześniania klasycznej filozofii chrześcijańskiej i teologii katolickiej za pomocą formalnych osiągnięć nowej logiki symbolicznej. Do Koła Krakowskiego należeli: ks. Jan Salamucha, Jan Franciszek Drewnowski, o. Józef Maria Bocheński i Bolesław Sobociński, choć ten ostatni, będąc aktywnym członkiem Koła, sam nie publikował prac filozoficznych, pełnił natomiast rolę eksperta – logika. Ponadto z ruchem wyraźnie sympatyzowali: wybitni profesorowie UW Jan Łukasiewicz i Władysław Tatarkiewicz oraz ówczesny rektor UJ ks. Konstanty Michalski. Początek ścisłej współpracy wymienionych osób datuje się na rok 1930, gdy Salamucha opublikował pierwszą w Polsce (i chyba na świecie) pracę historyczno-filozoficzną (*Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, wyd. PTT, Warszawa 1930), w której skorzystał z aparatu pojęciowo-formalnego współczesnej logiki naukowej. Z kolei Drewnowski w 1934 roku ogłosił *Zarys programu filozoficznego*, który stał się rodzajem manifestu programowego ruchu. Po raz pierwszy publicznie, jako Koło Krakowskie, wystąpili w 1936 roku na spotkaniu z okazji III Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Krakowie, poświęconego relacji myśli chrześcijańskiej do logiki matematycznej. Niestety wybuch drugiej wojny światowej położył kres istnieniu Koła Krakowskiego i systematycznemu rozwijaniu ich programu. Zob. Z. Wolak, *Zarys historii Koła Krakowskiego*: Z. Wolak (red.), *Logika i metafizyka*, OBI – Kraków, Biblos – Tarnów, 1995, ss. 79–84.

Zwrócenie się w kierunku Koła Krakowskiego jest umotywowane nie tylko moimi własnymi preferencjami, ale także tym, iż jego przedstawiciele wyznawali światopogląd chrześcijański, poważnie i głęboko traktując sprawy wiary i religii. Pozostawali zwolennikami tego nurtu filozofii klasycznej i chrześcijańskiej, który opowiadał się za prymatem realistycznej metafizyki, pozostającej w kontakcie z naukami szczegółowymi, oraz aposterioryzmem poznawczym, poddanym maksymalnym rygorom ścisłości logicznej. Wzorem takiej postawy był dla przedstawicieli Koła św. Tomasz z Akwinu, a dorobek filozoficzny Perypatosu, Stoy i Szkoły traktowali jako niewyczerpane źródło inspiracji badawczych. Przy tym swoje rozważania osadzali w aktualnym paradygmacie naukowym, przyjmując wypracowane zasady metodologiczne za powszechnie obowiązujące. Samą zaś działalność naukową rozumieli naturalistycznie, jako obiektywnie i faktycznie istniejący porządek intersubiektywnego i zdyscyplinowanego badania rzeczywistości, wyrosły ze zwykłego (zdroworozsądkowego) poznania potocznego. Wreszcie, skierowane na prawdę rzeczy metanaukowe poglądy członków Koła, były zawsze otwarte na zmiany, dopracowania, czy inne, lepsze sformułowanie, co uchroniło je przed aprioryzmem i ideologizacją. Warto również zauważyć, iż podkreślenie przez nich wartości racjonalnego poznania, wprost koresponduje ze współczesnym twierdzeniem, że naukowe badanie jest kwestią moralnego wyboru. Jedyna różnica w odniesieniu do myślowej panoramy *Racjonalności wiary*, polega na mocnym zaakcentowaniu wiodącej roli logiki matematycznej w całości kształcie ludzkiej wiedzy, które prowadzi do przekonania, że logika jest podstawowym narzędziem nauki, a metoda formalistyczna – ideałem osiągniętej wiedzy.

Obecnie podejmę już ściśle merytoryczną refleksję nad wiarą w „mocną” racjonalność wiary. W tym celu, najpierw przeanalizuję najważniejsze zarzuty podważające sensowność bronionej w tym wykładzie tezy. Chodzi tutaj o wyjaśnienie tych spraw, które *prima facie* zdają się rodzić największe trudności w przyjęciu zaproponowanego stanowiska.

3. Odparcie możliwych zarzutów

3.1. Brak uwzględnienia transcendentnego poziomu w rzeczywistości wiary

Pierwszą trudnością jest uzasadniona wątpliwość co do prawomocności samego punktu wyjścia niniejszych rozważań. Powszechnie wiadomo, na co też wyraźnie wskazuje autor *Racjonalności wiary*, że akt wiary, który sięga swoją intencjonalnością poza horyzont immanencji aż do samej Transcendencji, nieskończenie przerasta tak człowieka, jak i cały świat. To dopiero w świetle zaczerpniętych z religii chrześcijańskiej prawd, o stworzeniu i objawieniu, w pełni ukazuje się podstawa relacji między światem a Bogiem. I tak pojęcie stworzenia (*creatio ex nihilo*) uzmysławia, że naprawdę istnieje tylko Transcendencja; że wszystko, co jest nam dostępne, jest w niej ostatecznie zapoczątkowane i uwarunkowane. Pojęcie objawienia świadczy z kolei o absolutnej niewystarczalności i przygodności immanencji; o jej ustawicznym wychyleniu i otwarciu na pełne urzeczywistnienie. Stąd jak pisze Wszolek:

[...] wiara również – co podkreślają teologowie – jest rzeczywistością „boską”. W akcie wiary dochodzi do „spotkania” z przedmiotem wiary, który uwiarygodnia się dla wierzącego [...]. Ostatecznie wiara nie jest ani doktryną o Bogu, ani doktryną o regułach gramatycznych języka religijnego, lecz partycypacją w Rzeczywistości Transcendentnej [s. 129–130].

Zatem rozpatrywanie fenomenu wiary religijnej tylko od strony człowieka, zdaje się być metodologicznym błędem. Inaczej mówiąc, w rozważaniach o wewnętrznej strukturze wiary *ex definitione* nie można pomijać jej nadprzyrodzonego elementu.

Przedstawiona trudność wydają się być zasadnicza i nieprzezwycięzalna, jednak bliższe przyjrzenie się tej sprawie zmienia i samą jej ocenę. Po pierwsze, z formalnego punktu widzenia, takie uściślenie (a przez to jakby niepełne) podejście do tematu wiary, można jednak uznać za zupełnie poprawne. Twierdzenie to łatwo

uzasadnić korzystając z zastosowanej przez Wszółka typologii [s. 21–24]. Otóż, śledząc historię konfliktów powstałych na linii rozum – wiara widzimy, że próby poprawnego ustawienia ich wzajemnych stosunków przez integracje lub separacje są wielce niezadowalające. Stosunkiem, który zdaje się najlepiej obrazować ich faktyczne współistnienie, jest dopiero eksplikacja¹². Pokazuje ona, iż obie dziedziny nie są ani tożsame, ani całkiem oddzielne, lecz przy zachowaniu własnej autonomiczności częściowo zachodzą na siebie, tworząc pewną część wspólną. Ujmując rzecz jeszcze dokładniej stwierdzamy, że wspólne pole wzajemnego oddziaływania rodzi się nie na styku granicznych kwestii obu dziedzin, lecz w samym centrum każdej z nich. To z kolei pokazuje, że choć są to rzeczywistości do siebie niesprowadzalne, to jednak na mocy własnej specyfiki wyraźnie odnoszą się jedna do drugiej. Inaczej mówiąc, istnieje taka przestrzeń, gdzie rozum z konieczności traktuje o wierze, a wiara o rozumie. Jeśli poddamy analizie ich zobiektywizowane wyrażenia, ujęte przez teologię i naukę, to, zakładając rygorystyczne rozumienie tych dyscyplin, łatwo wykazać, że nie mogą one mieć żadnego bezpośredniego kontaktu ze sobą. Dopiero filozoficzna refleksja nad ich przedmiotem i metodą staje się tym terenem, gdzie następuje nieunikniona konfrontacja obydwu, różnych porządków poznawczych¹³.

Z powyższej charakterystyki można wyciągnąć następujące wnioski. Po pierwsze, podejście do problemu racjonalności wiary od strony samego rozumu jest epistemologicznie naturalne i metodologicznie prawidłowe. Bowiern refleksja ta jest dziełem rozumne-

¹² Stosunki te można zobrazować za pomocą kół Eulera, które wówczas określa się logicznymi terminami: integrację – subsumpcji (równoważności lub podporządkowania); separację – wykluczania (sprzeczności); eksplikację – niezależności (krzyżowania). Zaś w algebrze zbiorów kolejno jako: sumę, różnicę i iloczyn dziedzin.

¹³ Co ciekawe, w taki sam sposób, choć za pomocą innego obrazu myślowego, również Salamucha ujmował wzajemne odniesienia nauki, teologii i filozofii. Zob. J. Salamucha, *Filozofia i teologia* w: J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, TN KUL, Lublin 1997.

go podmiotu, a jedynie racjonalna strona zagadnienia całkowicie leży w sferze dostępnej dla poznającego intelektu. Poza tym, choć pole działania rozumu nie obejmuje całego bogactwa wiary, to jednak ujmuje w sposób właściwy jej poznawczo dostępną część. Zaś świadome i celowe zawężenie badanej dziedziny (niejako pewne jej przykrojenie) z pewnością zwiększa jednoznaczność i precyzję samego ujęcia, co wydaje się być heurystycznie efektywną metodą badawczą (oczywiście nie pozbawioną niebezpieczeństwa pewnego redukcjonizmu). Istotna nieprawidłowość mogłaby zająć jedynie w przypadku zagubienia świadomości o konwencjonalnym charakterze zaproponowanego punktu wyjścia i sprowadzenia całego fenomenu wiary wyłącznie do kategorii racjonalnych. Ale wcześniejsza analiza pokazuje, że sygnalizowane niebezpieczeństwo i tak jest wpisane w wewnętrzną strukturę działania wiary i rozumu, a więc nieuniknione. Z kolei konsekwentna racjonalność refleksji nad aktem wiary, wskazując na naddatek sensu, który jest nieuchwytny dla intelektu, zawsze prowadzi poza siebie.

Po drugiej, trudność niniejszych rozważań, płynąca z zaniedbania w punkcie wyjścia elementu nadprzyrodzonego, można częściowo wyjaśnić od strony samej natury objawienia. Znamienna jest tu opinia Bocheńskiego, który zwracał uwagę na fakt, że choć objawienie (które przecież stanowi pierwsze i najważniejsze źródło poznania, czym jest wiara) jest w istocie swym aktem nadprzyrodzonym, to jednak musi być jakoś dostępne człowiekowi. Stąd treść objawienia musi zakładać racjonalny charakter ludzkich zdolności poznawczych, a spisane Słowo Boże musi „zniżyć się” do respektowania zasad gramatyki i semiotyki logicznej, inaczej bowiem byłoby dla człowieka zwykłym bełkotem¹⁴. (Wszółek dodaje, że wpi-

¹⁴ Zob. J. M. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, PHILED, Kraków 1994, s. 73. Bełkot Bocheński określa jako ludzką mowę pozbawioną sensu, która nigdy nie przekazuje informacji przedmiotowej, może jedynie informować o postawie czy emocjonalnych stanach używającego go podmiotu. Przy tym zauważa on bardzo celnie, że: „Ci, którzy by chcieli mowę ludzką, przedmiotową i zrozumiałą, zastąpić bełkotem, sprowadzają tym samym człowieka na poziom niższy od poziomu małp i nosorożców, bo nawet te

sana w strukturę objawienia ludzka zdolność do odczytania jego treści nie oznacza, jakoby ta treść była ludzkiego pochodzenia). Co więcej, rozumność wiary jest wprost wskazana przez jej najgłębszą, właśnie nadprzyrodzoną naturę, bowiem człowiek, wypowiadając się w akcie wiary, choć nie dowodzi swoich sądów, to jednak wyraża się w nich na sposób treściowy (oczywiście treściowy specyficznie, ostatecznościowo). Nie powinno więc dziwić, że refleksję nad problemem racjonalności wiary możemy ograniczyć tylko do ludzkiej strony zagadnienia – do tego, co jest możliwe do intelektualnego ujęcia. Nijak bowiem nie popełniamy wtedy „grzechu”, ani przeciw naukowej metodzie badawczej, ani przeciw *locutio Dei*. Winni przeinaczenia prawdy moglibyśmy być jedynie wówczas, gdybyśmy apriorycznie założyli, że objawienie nie posiada żadnego innego wymiaru niż ten, który jest całkowicie dostępny człowiekowi.

Po trzecie wreszcie, patrząc już z czysto teologicznego punktu widzenia, ostateczne usprawiedliwienie zabiegu sprowadzenia boskiej rzeczywistości do czysto ludzkich kategorii pojęciowych znajduje się w Tajemnicy Wcielenia Słowa Bożego. Bowiem Syn Boży, przyjmując z woli Ojca ludzką naturę, uczynił to, co niemożliwe było od strony człowieka. To właśnie jest najgłębszą racją wszelkiej refleksji nad Transcendencją, gdyż ona sama weszła w nasz świat (stała się immanentna), i to na sposób odpowiadający człowiekowi, a więc dający się badać racjonalnie. Ta zaś racjonalność domaga się, by w intelektualnych poszukiwaniach zawsze stosować najlepsze (tj. najściślejsze i najodpowiedniejsze) metody badawcze.

3.2. *Pominięcie zasadniczego (wolitywnego) momentu aktu wiary*

Następnym rzucającym się w oczy zastrzeżeniem co do twierdzenia, że wiara od strony człowieka jest zawsze użyciem rozumu, który w swoim ścisłym znaczeniu ujmuje i/lub reprezentuje wszystko, co o niej można sensownego powiedzieć, jest obawa przed tak skrajnie racjonalistycznym sformułowaniem, które zdaje się prze-

bydłeta używają nie tylko bełkotu” (tamże, ss. 28–29). Zob. także M. Heller, *Wszeczeńświat i Słowo*, Wyd. Znak, Kraków 1981, rozdz. 1.

czyć istnieniu wolitywno–emocjonalnej strony rzeczywistości wiary. A jak ważny jest to aspekt całej ludzkiej działalności, nie trzeba chyba nikogo specjalnie przekonywać. Świadczy o tym choćby codzienne, powszechne doświadczenie życiowe oraz fakt istnienia sporej rodziny poglądów filozoficznych, które właśnie w sferze woli i uczuć widzą najważniejszy (a niekiedy jedyny) element konstytutywny człowieka. Stąd też nie dziwi niepokój, że tak radykalne postawienie sprawy, poprzez swoją jednostronność, może nieubłagane prowadzić do skrzywienia poglądu na naturę wiary, czyniąc z niej swoście wolteriańską karykaturę. By jednak przekonać się, że tak nie jest, proponuję prześledzić konsekwencje wzajemnych relacji umysłu i woli.

Na tym etapie rozważań konieczne będzie odwołanie się do określonej podstawy antropologicznej, którą będziemy traktować jako pewien dolny, nieprzekraczalny poziom dociekań. I tak, korzystając z terminologii scholastycznej, człowieka rozumiemy tutaj jako jedność substancjalną duszy i ciała, tworzącą każdorazowo konkretny, jednostkowy byt. Przy czym ów element duchowy nie pozostaje w stosunku prostego, hylemorficznego złożenia, jak forma organizująca nieokreśloną jeszcze materię. Dusza ludzka jest niematerialną i samodzielną substancją, która wraz z ukonstytuowaną już cielesnością (przez złożenie z materii i formy) tworzy indywidualną jednostkę. Odwołując się do kategorii rodzaju i gatunku można rzec, iż duchowość jest jedyną różnicą, która z rodzaju „zwierzę” wyodrębnia gatunek „człowiek”¹⁵.

¹⁵ Zob. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia. O bycie i istocie*, tłum. M.A. Krąpiec, TN KUL, Lublin 1981, rozdz. II. Warto w tym miejscu zauważyć, iż ta, wydawałoby się, przestarzała nomenklatura, zupełnie dobrze funkcjonuje w konfrontacji z różnymi monistycznymi (biologiczno–psychologicznymi) ujęciami współczesnej antropologii naukowej (np. przy okazji dyskusji nad tożsamością osobową). Okazuje się bowiem, iż koncepcje rezygnujące, w myśl założeń empirystycznej metodologii, z odwołania do elementu *sensu stricto* duchowego, określającego istotę człowieka, popadają w nieprzewidywalne trudności, których unika klasyczny dualizm antropologiczny.

Przyjmujemy dalej, iż ostatecznym wy tłumaczeniem fenomenu ludzkiej aktywności jest istnienie wewnętrznego dynamizmu, nastawionego na realizację wartości. To zaś nic innego, jak pierwotny wyraz ludzkiej duchowości, która jest motorem całej naszej egzystencji i każdego aktu z osobna. Dostrzegamy przy tym, że różne wartości, stanowiące cel naszych działań, sprowadzają się do dwóch podstawowych – prawdy i dobra – te zaś są właściwe dla dwóch, powszechnie wyróżnianych, elementarnych władz duszy – rozumu i woli. Dokładniej mówiąc, rozumowi jest przypisane dążenie do prawdy, a woli – do dobra, tak, iż ostatecznie człowiek nie może poszukiwać fałszu czy też pragnąć dla siebie zła. Z kolei sama wola i rozum, nie będąc odrębnymi bytami, są, z jednej strony, zapodmiotowane we wspólnej substancji (i to do tego stopnia, że ich wyodrębnianie jest zawsze zabiegiem sztucznym i dalece umownym), z drugiej jednak strony, realnie różnią się od siebie.

Widać teraz rzecz oczywistą, że rozum i wola muszą uczestniczyć, na swój sposób, w każdym akcie człowieka, który odznacza się właśnie tym, że odbija jego duchową naturę. Sądzę przy tym, że pierwotny poziom rozumności nie przejawia się w istnieniu wrodzonych idei pierwszych metafizycznych zasad, lecz jest czymś jeszcze bardziej podstawowym. Używając języka informatyki powiedziałbym, iż jest to rodzaj pewnego systemu operacyjnego, który, będąc wpisany w naszą naturę, umożliwia postrzeganie rzeczywistości oraz rozumowanie bazujące na tak zdobytych danych. Takie ujęcie tłumaczy, w pewnym sensie, tomistyczną zasadę, że w umyśle nie ma niczego, czego nie byłoby w zmysłach, a przy tym jest zgodne z dobrze znanym faktem, że nawet proste, naoczne obserwacje nie są bierną rejestracją obrazu świata zewnętrznego, lecz aktywnym zdobywaniem informacji przez swoiste, poza-świadomie, „rozumujące” zmysły¹⁶. Inaczej mówiąc nasz umysł nie jest wyposażony we wrodzone Platońskie idee czy Kantowskie aprioryczne formy oglądu, ale nie jest też Locke’owską *tabula rasa*. Podobnie wola, jako władza duszy, będąc równie pierwotną rzeczywistością, skore-

¹⁶ Zob. J. Bronowski, *Źródła wiedzy i wyobraźni*, PIW, Warszawa 1984.

lowaną z opisanym wyżej systemem operacyjnym, jest wewnętrznie nastawiona na pożądanie pewnych przedmiotów i stanów. Sądzę, za Salamuchą, iż w naszej psychice odzwierciedla się jej istnienie, dane w tych przeżyciach, które potocznie wyrażamy zdaniami: „ja chcę”, „ja nie chcę”¹⁷.

Wracając do analizy struktury ludzkich aktów pamiętamy, iż każdy z nich wypływa z jednej duchowej jaźni, choć z konieczności jest złożony z dwóch wyróżniających się elementów – rozumu i woli. Przy czym owa jedność aktu jest tego stopnia, że obie władze muszą brać równoczesny i aktywny udział w każdej ludzkiej decyzji, czynie, postawie. Nie można zatem wyznaczyć zachodzącej między nimi przyczynowo–skutkowej zależności w sensie ontologicznym czy też wskazać zwykłego następstwa czasowego, choć w konkretnych przypadkach najczęściej jeden z czynników daje mocniej znać o sobie, lub tylko on jest widoczny. I tak pierwszeństwo (a nawet całkowitą dominację) woli obserwujemy w przeżyciach o szczególnym zabarwieniu emocjonalno–uczuciowym. Z kolei w analizach logicznych, typowych dla nauki, ujawnia się „imperializm” intelektu, który zdaje się wykluczać istnienie jakichkolwiek innych czynników duchowych. Zarazem owa pewna naturalna jednostronność, ujawniająca się w ludzkich aktach, świadczy o sensowności rozróżnienia pola działania rozumu i woli. Okazuje się bowiem, iż to abstrakcyjno–pojęciowe rozerwanie ontologicznie jednej rzeczywistości, najlepiej oddaje wewnętrzną strukturę naszego dynamizmu duchowego. W takim razie jest też w pełni uzasadnione szukanie najwłaściwszej relacji logicznej, obrazującej ich wzajemne odniesienie.

Do rozwiązania sygnalizowanego problemu związku rozumu i woli można przystąpić z dwóch pozycji: albo od strony woli, albo od strony rozumu. Przyjęte w tej pracy założenia sugerują, że najlepsze jest stanowisko, które poznaniu przypisuje pierwszeństwo

¹⁷ Zob. J. Salamucha, *Rola woli w naszym życiu psychofizycznym* w: J. Salamucha, *Wiedza i...*, dz. cyt., s. 135.

względem woli. Prosto i wyraźnie przedstawił to Bocheński przy okazji omówienia etyki tomistycznej:

Etyka tomistyczna uczy, że skoro cel postępowania ludzkiego jest duchowy, dążyć może do niego bezpośrednio tylko duchowa wola, która jest reakcją na poznanie rozumowe; że zatem czynnikiem, kierującym czynem ludzkim winien być rozum. Etyka tomistyczna odrzuca i potępia jako groźny błąd sentymentalizm, stawiający uczucie na miejsce rozumu w czynie, i woluntaryzm, który rad by wolę postawić ponad rozumem „uwalniając” ją od jego kierownictwa. Etyka tomistyczna uczy, że wszystkie władze człowieka winny współpracować w czynie, ale pod kierownictwem rozumu, który sam jeden nadać może czynowi człowieka charakter czynu ludzkiego [...], wola jest zawsze reakcją na poznanie rozumowe¹⁸.

Widzimy, że przedstawione podejście odgórnie podporządkowuje wolitywną stronę naszej natury sferze intelektualnej. Takie rozwiązanie jest narażone na zarzut skrajnego racjonalizmu, który zuboża ludzką duchowość. A jednak rozwiązanie problemu relacji rozumu i woli rzeczywiście tkwi, nieco paradoksalnie, w przyjęciu skrajnego racjonalizmu, lecz nie epistemologiczno-ontologicznego, a metodologicznego. Słuszność takiego stanowiska stanie się oczywista po prześledzeniu kilku wynikających zeń konsekwencji.

Przykładowo, dopiero tak przedstawiona zależność woli od rozumu w sposób jasny uzmysławia, czym jest prawdziwa wolność. Kapitalnie rozpracowuje to św. Tomasz z Akwinu, osadzając wolność duchowej natury człowieka w jego rozumności:

[Byt] umysłowy nie działa ani nie pożąda bez poznania [...].
Poznanie umysłowe nie bierze się również z bezrefleksyjnie-

¹⁸ J. M. Bocheński, *ABC tomizmu*, „Znak” 25 (1950), ss. 348–349. W dalszym ciągu dopowiada on, że: „Tomizm odróżnia czyn człowieka od czynu ludzkiego. Wszystko, co człowiek czyni, nawet nieświadomie, mechanicznie, jest czynem człowieka; ale tylko czyn świadomy, kierowany przez rozum, jest czynem ludzkim. Tomizm uczy, że czyn ludzki jest czynem rozumnym, że człowiek tylko o tyle działa jako człowiek, o ile się powoduje rozumem”.

go wejścia [poznawanego przedmiotu we władze poznawczej], jak u zwierząt, lecz z wewnętrznego zrozumienia, gdyż umysł poznaje zarówno cel, jak to, co do celu prowadzi, oraz stosunek do jednego i drugiego. On sam więc może być przyczyną swojego sądu, dzięki któremu pożąda i działa w kierunku celu. Otóż wolnym nazywamy tego, kto jest przyczyną tego, co jego własne. Zatem każdy [byt] umysłowy pożąda i działa przez wolny sąd, dzięki któremu jest wolny w wyborze [...]. Ponadto wolne jest to, co nie jest związane z czymś jednym, określonym. Otóż pożądanie substancji umysłowej nie jest przywiązane do jakiegoś jednego określonego dobra: idzie ono bowiem za poznaniem umysłu, które dotyczy dobra w ogóle. Pożądanie substancji umysłowej jest zatem wolne, gdyż ogólnie dotyczy każdego dobra¹⁹.

Staje się oczywiste, że nie istnieje jakaś absolutna wolność, definiowana jako brak jakichkolwiek ograniczeń. Wolność działania musi być ujmowana wraz z rozpoznaniem celem i drogą, która wiedzie do niego. Wolna wola, jako wyraz naszej duchowości, zależy zatem tylko od jej wewnętrznego dynamizmu, nastawionego na wartości. Stąd wola, która jest „zniewolona” do wyboru dobra, jest wolna, gdyż może pożądać każde poznane dobro, a nie jakieś uprzednio wyznaczone, przy czym poznanie dobra jest również wolne – w tym sensie, że nie jest skierowane na jakiś konkretny przedmiot, lecz na prawdę w ogóle.

Widzimy teraz, że wolność ludzkiego aktu *ex definitione* jest niezależna od zewnętrznych ograniczeń. Mogą one być znaczące jedynie w jakimś konkretnym wymiarze, np. wolności ruchu fizycznego czy aktywności politycznej. Wola natomiast jest istotnie zależna od rozumu, gdyż to on rozpoznaje dobro, stanowiące cel działania i wyznaczające drogę do jego realizacji. Należy zatem zgodzić się z tezą, że im ściślejsza, wyżej postawiona, a więc i pewniejsza

¹⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Compendium theologiae* w: Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, wyd. W drodze, Poznań 1984, p. 76, s. 33.

jest rozumność, tym większa wolność²⁰. Sama rozumność staje się wręcz manifestacją wolności, która z kolei najpełniej wyraża się w posłuszeństwie wobec prawdy. Gdyby tak nie było, tzn. gdyby wolność była tylko brakiem przymusu i nie zależała wprost od poznania, to musielibyśmy przyjąć za prawdziwy absurdalny wniosek, iż rzeczywiście wolnym jest tylko ten, którego nic nie ogranicza, a więc ten, kto niczego nie pragnie i nic nie wie, w ogóle nie działa, a więc i nie żyje. W praktyce zatem czyn mądry, bez wątpienia uznawany za najbardziej ludzki, jest równocześnie czynem wolnym. Stąd wolnością nie jest bezrozumna samowola, czy też uleganie różnym emocjonalnym impulsom. Nawet nadmierna swoboda niekoniecznie służy wolności. Nie dziwi więc, że człowiek w imię najpełniejszej realizacji swojej wolności może godzić się na różne ograniczenia, aż do ślubów całkowitego posłuszeństwa włącznie. Wtedy też przestaje być paradoksalne stwierdzenie, że dopiero absolutne poddanie się Bogu, Najwyższej Prawdzie i Najwyższemu Dobru ostatecznie uczyni człowieka wolnym²¹.

Można się zastanowić, czy relacji rozumu i woli nie dałoby się ująć od strony tej ostatniej. Jednak natychmiast widzimy, że takie podejście, chcąc pozostać konsekwentne, nie mogłoby wyrazić swoich rezultatów w normalny, powszechnie przyjęty sposób. Bo-wiem to, co możliwe do badania, uchwycenia, musi samo być jakoś obiektywne, tj. racjonalne i w sposób racjonalny przedstawione. W przeciwnym wypadku trzeba byłoby się zgodzić na poznawcze równouprawnienie jakiegoś poza-racjonalnego odbioru, np. wczucia, którego rezultat mógłby być dostępny innym osobom, ale nie na drodze intelektualnej refleksji. Bardzo łatwo jest wtedy sprowadzić całe ludzkie życie, w tym wiarę, do uczucia lub tylko prostego doznawania. To jednak jest sprzeczne z najbardziej podstawowym,

²⁰ W kulturze starożytnej, tak europejskiej jak i Bliskiego czy Dalekiego Wschodu, mędrzec był zawsze synonimem człowieka wolnego, a mądrość – samej wolności.

²¹ Można przy tym zauważyć, iż powyższe stwierdzenia są zgodne z powszechną intuicją i codziennym doświadczeniem na temat tego, czym jest wolna wola, wolny czyn i jakie mają one wpływ na nasze życie.

powszechnym doświadczeniem i jeszcze wyraźniej świadczy, że tylko pierwsze podejście jest sensowne i spełnia wymagania intersubiektywności.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż formuła: *wiara, czymkolwiek jest więcej, jest także użyciem rozumu* wcale nie sugeruje woluntaryzmu w słowach „czymkolwiek jest więcej” (zastrzega się tu tylko pierwszeństwo rzeczywistości Transcendentnej). Natomiast użycie wyrazu „także” jasno wskazuje, iż sama rozumność nie wyczerpuje wewnętrznego bogactwa fenomenu wiary, na który składa się również wolitywno-uczuciowa strona naszej natury.

Prócz przedstawionych merytorycznych racji istnieją jeszcze inne, pragmatyczne przesłanki na rzecz racjonalistycznego ujęcia. Myśliciele z kręgu Koła Krakowskiego na wielu miejscach wskazywali na pewną „pedagogiczną” potrzebę, i ich głos nie stracił obecnie nic ze swojej aktualności: „Jednym z najważniejszych zadań współczesnych jest, zdaniem tomizmu, przywrócenie naturalnej roli rozumowi w życiu, uwolnienie ludzkości od sentymentalizmu, który polega na sprowadzeniu człowieka na poziom zwierzęcy, jako że uczucia posiadamy na równi ze zwierzętami, podczas gdy człowiek sam jeden posiada rozum i rozumem kierować się powinien”²².

Pozostaje jeszcze pytanie, czy powyższe rozważania odnoszą się wprost do aktu wiary, będącego przecież zupełnie specyficznym aktem ludzkim, i tym samym czy bronią one tezy, że wiara, od strony człowieka, jest użyciem rozumu, który w swoim ścisłym znaczeniu ujmuje i reprezentuje wszystko, co o wierze można sensownego powiedzieć. Otóż sądzę, że właśnie w akcie wiary najlepiej uwidacznia się współprzenikanie woli i rozumu. Bowiem chyba tylko w wierze żadna z analizowanych władz nie wybija się wyraźnie na pierwsze miejsce i nie przesłania pozostałych czynników. Myślę, iż jest to spowodowane tym, że przedmiot wiary nie jest ani naocznym dobrem dla woli, ani oczywistą prawdą dla rozumu. Jak zauważa Wszółek, wszelkie problemy, na jakie są narażone różne propozycje

²² J. M. Bocheński, *ABC tomizmu*, art. cyt., s. 349.

rozwiązania zagadnienia relacji *fides* i *ratio*, biorą się właśnie z rozdzielania tego, co w naszej duchowości jest ontologiczną jednością, a czego świadomi byli wielcy klasycy myśli chrześcijańskiej.

Sądzę, że zaproponowane tu podejście jest dla człowieka: odpowiednie i naturalne; nie neguje, a wręcz przeciwnie, wskazuje na nadprzyrodzony aspekt wiary; i wreszcie, *implicite* zawiera prawdę o wolitywno–uczuciowej sferze ludzkiego ducha, podkreślając rolę woli, jej nierozzerwalną łączność z rozumem i ontologicznej względność samego racjonalizmu. Natomiast gdybyśmy w przedstawieniu aktu wiary położyli nacisk na sferę woli, to nie zauważylibyśmy ani pracy intelektu, ani istnienia Transcendentnego Przedmiotu wiary. W efekcie bardzo łatwo można byłoby sprowadzić wiarę do uczucia (czy nawet samopoczucia), a w najlepszym razie do jakiegoś mocnego wrażenia po przeżytym doświadczeniu. Wielce pouczające są tu słowa Bocheńskiego:

Życie jest czemś szerszym niż myśl, ale w życiu funkcją najwyższego rzędu jest właśnie nic innego jak myśl, funkcja, która różni człowieka od bydłęcia i która sama jedna wynosi go ponad resztę przyrody. Życ religią znaczy oczywiście także żyć nią za pomocą woli, uczucia i czynu, ale dla każdego, kto rolę myśli i jej godność rozumie, znaczy przede wszystkim żyć myślą religijną²³.

Ponieważ problem współdziałania rozumu i woli w życiu człowieka jest niezwykle istotny dla naszych rozważań, spróbuję przedstawić ową zależność w sposób obrazowy, parafrazując ciekawy przykład podany przez Salamuchę²⁴. I tak, jeśli porównamy: nas samych i naszą wewnętrzną energię do lokomotywy i paliwa, które ją napędza, pracę umysłu do ułożonych szyn, które wyznaczają możliwą drogę dla tego pojazdu; to pracę woli należałoby porównać do semafora i zwrotnicy kolejowej, która nie tworzy dynamizmu parowozu czy torów, po których on będzie się toczył, ale steruje go

²³ J. M. Bocheński, *O racjonalizmie i irracjonalizmie katolickim*, „Verbum” 1936, ss. 266–267. Ortografia oryginalna.

²⁴ Zob. J. Salamucha, *Rola woli...*, art. cyt., s. 137.

w określonym kierunku dając sygnał do odjazdu. Gdybyśmy tę ilustrację zastosowali do opisanego aktu wiary, to należałoby dodać, że ani ludzki dynamizm, ani rozum, ani wola nie stanowią celu samej aktywności, którym jest Transcendentny Przedmiot. Co więcej, to dopiero Przedmiot wiary, jak stacja kolejowa, stanowi przyczynę i sens owego ruchu. Szyny są bowiem układane po to, by pociąg dotarł do celu, a zwrotnica – by ustawić go na właściwym torze. Przy tym istnienie któregoś z tych elementów bez pozostałych jest w sposób oczywisty absurdalne²⁵.

3.3. *Użycie nieadekwatnego (zbyt wąskiego) pojęcia racjonalności*

Staralem się pokazać, że zaproponowane w niniejszym wykładzie stanowisko nie jest zagrożeniem dla wolitywno–emocjonalnego aspektu wiary. A nawet więcej, że jest ono nie tylko zupełnie poprawne, ale jak najbardziej pożądane. Świadomie przy tym nie różniałem racjonalności ścisłej (w wąskim sensie) od racjonalności w szerokim znaczeniu tego słowa, traktując obie postaci racjonalności zamiennie, by przez to lepiej przedstawić zamierzoną treść. Teraz jednak przechodzę do rozważenia ostatniej, rzucającej się w oczy trudności, wyrażającej się w twierdzeniu, że wiara jest użyciem rozumu w jego ścisłym (rzekłbym podstawowym) znaczeniu.

Obecna trudność – w kontekście książki Wszółka, gdzie racjonalność wiary została uznana jedynie przy założeniu szerokiego pojęcia rozumności – nabiera szczególnego znaczenia. Autor *Racjonalności wiary* zauważa bowiem:

Wedle utrwalonego schematu rozum był przeciwstawiony wierze, co z wielu względów odpowiadało zarówno adwokatom religii, jak i jej przeciwnikom. W naszym ujęciu przeciwstawienie to zostało pomniejszone za cenę „rozszerzenia” pojęcia rozumu [...]. Człowiek jest istotą rozumną nie

²⁵ Odwołując się do nowego, trójstopniowego schematu zaproponowanego przez autora *Racjonalności wiary* [s. 117], widzimy, iż przedstawione rozumienie działania woli odpowiada za to, co jest tam określone jako: uwaga, otwartość, miłość, zaś sprzeciwia się pelagiańskiej „woli wiary”.

tylko wtedy, gdy uzasadnia tezy, dowodzi twierdzeń i testuje śmiało przypuszczenia, lecz również wtedy – a może przede wszystkim wtedy – gdy obdarza drugiego człowieka zaufaniem, wpada na pomysł nowego wyjaśnienia czy sposobu przeprowadzenia skutecznego eksperymentu. Jeśli tak, to nie może dziwić, że to właśnie z rozumności człowieka wypływa niezawodne – bo obdarzone pełnym zaufaniem – przypuszczenie, które nazywamy wiarą [s. 196–197].

Otóż sądzę, iż owa „cena”, dzięki której można okupić roszczenie wiary do rozumności i rozumu do udziału w wierze, nie jest konieczna (i może zbyt wysoka). Zaś argumenty, które nakazywałyby „rozszerzenie” pojęcia racjonalności, faktycznie mijają się z celem (o czym szerzej w zakończeniu tej pracy). By jednak uzasadnić powyższe twierdzenie konieczne będzie uważniejsze przyglądnięcie się temu, jak autor książki rozumie wąskie pojęcie racjonalności, a jak rozszerzone.

Wszolek w swojej rozprawie nigdzie dokładnie nie definiuje wąskiego rozumienia racjonalności. Jedyne w nielicznych wzmiankach na ten temat mówi, że chodzi mu o takie użycie rozumu, które sprowadza się do uznawania za prawdziwe sądów i zdań zgodnie z niezawodnymi regułami logiki. Tak rozumianą racjonalność autor lokuje w klasycznych pojęciach kontekstu uzasadnienia i *logica docens*, a całość podejścia ilustruje sloganem: *Poza logiką jest bezsens*.

Sądzę jednak, iż zaprezentowane ujęcie jest efektem wciąż potutującego rozpatrywania rozumności zgodnie z epistemologicznymi standardami nauki głoszonymi przez neopozytywizm. Otóż filozofia neopozytywizmu, rozwinięta w latach 30–tych XX wieku przez Koło Wiedeńskie, właściwie narzuciła opinii naukowej całego świata, jako powszechnie obowiązującą, swoją własną wizję racjonalności. Niestety, ukuty wówczas stereotyp z zadziwiającą żywotnością panuje do dnia dzisiejszego. Przejawia się on w przekonaniu, że zasługującym na uwagę poznaniem jest jedynie takie, które posługuje się niezawodnymi procedurami uzasadniającymi, bazuje na elementarnych i oczywistych faktach spostrzeżeniowych

oraz jest całkowicie niezależne od zaangażowania poznającego podmiotu. Zaś rozum, uważany za jedyne kryterium sensu, jest rozpatrywany w całkowitym oderwaniu od innych przejawów duchowości człowieka.

Nie dziwi więc, że Wszółek najzupełniej słusznie dostrzega zasadniczą niewystarczalność tak niebezpiecznie zawężonego pojęcia racjonalności. Twierdzi, że

Niewystarczalność rozumu nie jest zarzutem, lecz sugestią, aby nieco inaczej spojrzeć na obowiązujący ideał racjonalności. Potrzebę poszerzenia pojęcia *ratio* najlepiej ukazuje następujące pytanie: Czy rozum wysuwający przypuszczenie, stawiający hipotezę albo obmyślający sposób dowodzenia jest mniej racjonalny niż rozum uzasadniający hipotezę czy aktualnie śledzący kroki dowodowe? Absurdalność pozytywnej odpowiedzi na postawione pytanie uderza nas jako czytelnik [s. 162].

W takim wypadku zgoda na narzucony przez określoną filozofię skrajnie wąski, a więc i fałszywy sens racjonalizmu, to zgoda na separatyzm nauki i wiary, a tym samym zredukowanie tej ostatniej do roli uczucia, pragnienia, doświadczenia czy przeżycia. Dlatego też, chcąc bronić rozumności wiary, a nie zgadzając się przy tym na tradycyjny „utrwalony schemat”, musi się, według Wszółka, przyjąć inne, szersze znaczenie racjonalności:

Rozum to zdolność zdawania sobie sprawy ze znaczenia (sensu) rzeczywistości lub wartości. Posługuje się różnymi metodami w zależności od przedmiotu, jaki znajduje się w polu jego uwagi (przedmiot określa metodę) i jest wielofunkcyjny [...]. W uprawianiu nauki uwikłany jest rozum w szerokim sensie, rozum oderwany, jak bywa nazywany przez filozofów humanistycznych, ale i rozum zaangażowany, ujawniający twórczy charakter badania naukowego [s. 163].

W niczym nie negując przedstawionej tu konieczności właściwego rozumienia istoty racjonalnej działalności człowieka, pragnę zwrócić uwagę na rzecz następującą.

Po pierwsze, wąska racjonalność nie jest organicznie związana z pozytywistyczną filozofią, stąd wcale nie musi mieć tak skrajnego oblicza. Ścisła racjonalność jest możliwa do sformułowania w zupełnie odmiennym kontekście filozoficznym niż pozytywizm (co *de facto* było realizowane na różne sposoby).

Po drugie, nie jest obojętne, które pojęcie *ratio* powinno przyświecać (i przyświeca) odpowiedzialnym rozważaniom poznawczym, gdyż ostatecznie staje się to pewnym wyborem moralnym.

I tak, filozofia neopozytywizmu wiedeńskiego rzeczywiście była próbą zbudowania poglądu na świat (chyba jedyną na taką skalę) z punktu widzenia wąskiej racjonalności. Jej niewątpliwym atutem była chęć sprostania maksymalnym rygorom ścisłości naukowej, które sama podniosła na niespotykane wysoki poziom. Przy czym neopozytywizm bazował wyłącznie na narzędziach formalnych świeżo powstałej logiki symbolicznej (do tego stopnia, iż powszechnie mówiono o pozytywizmie logicznym) oraz na wynikach nauk empirycznych. Te ostatnie na ogół uznano za jedyną dziedzinę dostępną *par excellence* racjonalnej refleksji. Trzeba jednak pamiętać, że przemożny wpływ ideologii pozytywistycznej wcale nie wziął się z siły merytorycznych racji, ale z dziejowego splotu różnych, często pozanaukowych okoliczności. Obok neopozytywizmu istniały również inne kierunki myślowe, które charakteryzuje postawa ścisłej racjonalności, a przy tym dystans od skrajnych założeń. Najlepszym i najbliższym dla nas przykładem jest polska filozofia analityczna, wyrosła na gruncie filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej²⁶.

²⁶ Kazimierz Ajdukiewicz, jako jeden z najwybitniejszych przedstawicieli szkoły, złożył następującą deklarację: „Bezwzględnych zwolenników Koła Wiedeńskiego w Polsce nie ma, nie znam mianowicie żadnego polskiego filozofa, który by przyswoił sobie i zaakceptował merytoryczne tezy Koła Wiedeńskiego; pokrewieństwo między niektórymi polskimi filozofami a Kołem Wiedeńskim polega co najwyżej na podobieństwie zasadniczej postawy metodologicznej i pokrewieństwie rozważanych zagadnień.” K. Ajdukiewicz, *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 37 (1934), s. 339.

Na przykładzie filozofii Koła Krakowskiego, będącego tomiścycznym odłamem polskiej analityki, widać wyraźnie, iż można podjąć wyzwanie ścisłej racjonalności, i to w imię własnej, wielowiekowej tradycji, a przy tym nie popaść w skrajności nominalizmu i konwencjonalizmu. Myśliciele Koła lansowali pogląd, że w poznawczym podejściu do rzeczywistości należy stawiać na ścisłą racjonalność, w każdej dziedzinie i w każdym przejawie ludzkiej aktywności²⁷. W logice naukowej widzieli najwyższy i najsubtelniejszy przejaw naszej rozumności, uważając, że taka postawa jest konsekwentną kontynuacją najzdrowszego nurtu klasycznej i chrześcijańskiej filozofii. Ideałem zaś osiągniętej wiedzy było dla nich ujęcie badanej dziedziny w sformalizowany system aksjomatyczny. Oczywiście nie twierdzili, że jest on od razu i wszędzie możliwy lub choćby tylko pożądanym do osiągnięcia, ale powinien być zawsze obecny. Jednak w metodologii badań filozoficznych przyjmowali – w przeciwieństwie do Wiedeńczyków – maksymalizm zarówno me-

²⁷ Ten sam pogląd wyrażali i inni przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej: Tadeusz Czeżowski i Stanisław Ossowski. Twierdzili oni na przykład, że nauki humanistyczne wprawdzie różnią się od nauk przyrodniczych, stąd nie można ich przykrawać do standardu wysoko rozwiniętych teorii fizykalnych, lecz nie są przez to wcale gorsze, i że nie tylko mogą, ale i powinny być maksymalnie ścisłe. Dlatego też nic nie usprawiedliwia myślicieli humanistyki do uprawiania tych nauk w sposób mętny, gwałcący podstawowe zasady logiki. Poprawność logiczna obowiązuje każdego i wszędzie, jest po prostu warunkiem naukowości (a co za tym idzie i racjonalności). Zob. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985, ss. 273–276. Z kolei Bocheński, powołując się na tradycję arystotelesowsko-tomistyczną, przypominał, iż aczkolwiek taki ideał wiedzy jest możliwy do osiągnięcia tylko w wysoko rozwiniętych naukach dedukcyjnych, to jednak nie oznacza, że jeżeli używamy dedukcji w innych dziedzinach, np. w krytyce sztuki, możemy to robić byle jak, nie oglądając się na logiczne rygory poprawności. Co więcej, ideał ścisłej racjonalności, nawet tu wymaga porządnej pracy myślowej, przejawiającej się choćby w poprawnym wyrażaniu. I jedyne, co możemy wówczas stracić, to charakterystyczną dla niektórych rozważań mętność i nieokreśloność. Zob. J. M. Bocheński, *O „relatywizmie” logistycznym w: Myśl katolicka...*, dz. cyt., ss. 108–110.

tody, jak i zasięgu²⁸. Inaczej mówiąc, ich postawa naukowa była realizacją tezy autora *Racjonalności wiary*, iż racjonalizm badawczy najpełniej przejawia się w metodzie, która zawsze winna być podporządkowana swojemu przedmiotowi.

Sądzę, że przywołanie poglądów Koła Krakowskiego pokazało wystarczająco, iż narzucenie jednostronnej, pozytywistycznej racjonalności jest nieusprawiedliwionym metodologicznym nadużyciem. Stąd zdeklasowanie takiej wizji nie narusza prawdy o naczelnej roli rozumu (i to rozumu w ścisłym sensie) w ludzkim życiu. W dodatku myśliciele ci niejako zmusili się do świadomego oddzielenia swoich poglądów od, jak się im wydawało, źródła neopozytywizmu, tj. wyników nauk szczegółowych i wymagań formalnych nowej logiki. Spowodowało to, że ich własne poglądy nie tylko nie mogły zbliżyć się do uznanych w świecie nauki standardów racjonalności, ale nawet przestały mieścić się we własnych kryteriach logicznej poprawności²⁹.

Sądzę, iż przeprowadzone analizy wykazały względność zarzutów, które zdają się podważać sensowność wiary w „mocną” racjonalność wiary. By jednak zasadność przyjętego stanowiska okazała się bardziej oczywista, zwłaszcza w kontekście omawianej książki, konieczne będzie nieco wnikliwsze przyglądnięcie się rozróżnieniu racjonalności wąsko i szeroko pojętej.

4. Organiczna jedność złożonej struktury *ratio*

Kolejnym krokiem, zmierzającym do uzasadnienia użycia – w głównej tezie tego wykładu – pojęcia ścisłej racjonalności, jest pokazanie, że taka propozycja nie gubi żadnej z intuicji tego, czym jest istota rozumności według *Racjonalności wiary*.

²⁸ Por. J. Salamucha, *Tomizm jako Philosophia Perennis* w: J. Salamucha, *Wiedza i...*, dz. cyt., ss. 62–63.

²⁹ Por. J. Salamucha, *Zza kulis filozofii chrześcijańskiej* w: J. Salamucha, *Wiedza i...*, dz. cyt. Salamucha niejednokrotnie przestrzegał przedstawicieli ruchu neoscholastycznego przed głośnym potępieniem nowych rygorów ścisłości naukowej, gdyż właśnie to stawia ich rozważania na marginesie nauki, przecząc tym samym dziedzictwu scholastycznej tradycji metodologicznej.

Jeżeli zgodzimy się, że logika jest jakimś synonimem ścisłej racjonalności (lub inaczej, że ścisła racjonalność najlepiej wyraża się we współczesnej logice naukowej), to analiza jej istotnych cech i uwarunkowań pokazuje, że wąskie i szerokie użycie rozumu jest czymś więcej niż kompatybilnym, złożonym sposobem wyrażania się jednorodnej ludzkiej inteligencji. Opierając się bowiem na filozoficznym dorobku myślicieli związanych z Kołem Krakowskim, wiemy, że logika z samej swej istoty odnosi się do intersubiektywnej rzeczywistości. Zawsze jakaś realność zakłada, ją właśnie opisuje i jej poznaniu ostatecznie służy. Łukasiewicz tłumaczył, iż w pracy logików nie chodzi o znaczki i kształty, gdyż logicy nie są ani grafikami, ani kaligrafami, by interesować się ornamentyką. Ale w ciężkiej pracy myślowej chodzi zawsze o sensy i znaczenia ukryte pod znaczkami³⁰. Temu nie sprzeciwia się ścisły formalizm, do jakiego dąży logika, bowiem symbole logiczne muszą się charakteryzować „przeźroczystością semantyczną”, tzn. nie mogą ostatecznie skupiać uwagi na sobie, lecz mają wskazywać na rzeczywistość, którą oznaczają. Poza tym, nawet z punktu widzenia samego systemu formalnego abstrahowanie od treści znaków nie jest w całej rozciągłości ani możliwe ani pożądane. Wynika to z faktu, iż celem formalizmu jest zawsze realna wiedza. Stąd nie można sformalizować reguł postępowania, a jeśli tak, to muszą one odwoływać się do innego, niesformalizowanego systemu, by w ogóle miały jakiś sens. Przy tym w praktyce zawsze najpierw ustala się znaki, mające określone znaczenie, by dopiero później od tego znaczenia umownie odchodzić³¹.

Mimochodem nasuwa się tu myśl, iż jednym z niewypowiedzianych wprost powodów, które leżą na dnie obaw przed wąską racjonalnością, jest dość powszechne przekonanie, któremu autor

³⁰ Zob. J. Łukasiewicz, *W obronie logistyki w: Myśl katolicka...*, dz. cyt., s. 17. Był to pogląd powszechnie przyjmowany w całej szkole lwowsko-warszawskiej, nawet przez tak rygorystycznego formalistę i nominalistę jak Stanisław Leśniewski.

³¹ Por. J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, wyd. W drodze, Poznań 1993, s. 51.

Racjonalności wiary zdaje się sprzyjać, że zastosowanie logiki formalnej do rzeczywistego zagadnienia ostatecznie zredukuje je do poziomu składni języka. A przecież, jak sam argumentuje, niekwestionowany prymat rzeczywistości nie pozwala na interpretowanie w duchu nominalizmu pojęć, za pomocą których wyrażamy tak wiedzę, jak i wiarę [s. 188–191]. Na powagę takiego zagrożenia wskazują również te kierunki współczesnej filozofii analityczno-lingwistycznej, które faktycznie charakteryzują się swoistą „symbolomanią” i „pragmatofobią”³². Trudno więc dziwić się negatywnemu stosunkowi do poglądów w stylu Ludwiga Wittgensteina, który twierdził, iż formuły logiczne są czystymi tautologiami i że tylko o nich można coś pewnego wiedzieć, lecz one nic nam o rzeczywistości nie mówią. Jednakże tacy przedstawiciele polskiej filozofii analitycznej, jak Alfred Tarski czy Kazimierz Ajdukiewicz w swoich licznych pracach z zakresu semantyki wręcz udowodnili (i to w ścisłym tego słowa znaczeniu), że semantyka jest o wiele bogatsza od syntaksy, że jej problemów nie da się sprowadzić do poziomu składni języka, że nie ma przejścia od języka syntaksy do języka semantyki oraz że język semantyki mówi coś o świecie, a język syntaksy – nic. Dla przykładu, Tarski pokazał, iż tak elementarne pojęcie, jak „wynikanie logiczne” nie da się zdefiniować bez pomocy narzędzi semantycznych, by jednocześnie nie zgubić wielu intuicji, potocznie z nim związanych³³.

Warto pamiętać, że logika nie tylko mówi o rzeczywistości i do rzeczywistości się odnosi, ale też wskazuje na swoje granice poznawcze, a więc na rozumność, niemieszczącą się w jej systemach,

³² Kazimierz Twardowski, mistrz i założyciel szkoły lwowsko-warszawskiej, przestrzegał przed taką chorobliwą manią, która cały wysiłek badania realnego świata koncentruje wyłącznie na znaczkach systemu formalistycznego oraz przed taką historyczną fobią, która zabrania jakiegokolwiek odniesienia do obiektywnej rzeczywistości. Zob. K. Twardowski, *Symbolomania i pragmatofobia*, „Ruch Filozoficzny” 6 (1921).

³³ Zob. A. Tarski, *O pojęciu wynikania logicznego*, „Przegląd Filozoficzny” 39 (1936).

do której jednak się odwołuje i którą zakłada. Łukasiewicz w swoim interesującym wyznaniu napisał:

Jakkolwiek jestem intelektualistą, to jednak właśnie dlatego zdaję sobie sprawę, lepiej może niż inni, z tej wielkiej prawdy, że intelekt nie jest wszystkim. Wiem, że istnieją dwie granice rozumu, granica górna i dolna. Granicą górną są aksjomaty, na których wspierają się nasze systemy naukowe. Granicy tej nie możemy przekroczyć i w wyborze aksjomatów musimy kierować się już nie rozumem, lecz tym, co nazywamy zwykle intuicją. Granicę dolną rozumu stanowią fakty jednostkowe, niepowtarzalne. Jedyne, do których nie mogą dotrzeć i których nie mogą uchwycić żadne konsekwencje, wysnute z praw ogólnych i aksjomatów. Bezpośrednie widzenie tych faktów i jakieś wczucie się w nich musi zastąpić nam rozum³⁴.

Zatem zakreslenie granic wąskiej racjonalności nie jest zakresleniem granic rozumności w ogóle. (To bardziej metodologiczny zabieg, do którego przydatności jeszcze wrócimy). Tym samym absurdalne jest przypisywanie logice (tak przez jej przeciwników jak i zwolenników) autorytatywnej władzy wyznaczania sensu lub bezsensu. W przeciwnym razie, trzeba byłoby się zgodzić na paradoksalny wniosek, że jedynie sensowne tezy logiki są budowane na pozbawionych sensu założeniach i faktach, i że taka jest też każda interpretacja wychodząca poza system. Ale wówczas nie można byłoby w ogóle mówić o prawdzie lub fałszu, gdyż te kategorie poprawnie wypowiadamy tylko w metajęzyku danego systemu³⁵.

³⁴ J. Łukasiewicz, *Logistyka a filozofia*, „Przegląd Filozoficzny” 39 (1936), s. 131.

³⁵ Semantyczna teoria prawdy, wypracowana przez Tarskiego, jest do dnia dzisiejszego jedynym logicznie poprawnym, zgodnym z poznaniem potocznym i całą tradycją filozoficzną, ścisłym określeniem tego, czym jest prawda. Zob. A. Tarski, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. I: *Prawda*, PWN, Warszawa 1995. Krótką i przystępną prezentację tych poglądów można znaleźć w jego artykule *Prawda i dowód*, „Studia Filozoficzne” 2 (1984). Staże się jasne, że slogan, głoszony przez Bocheńskiego: *Poza logiką jest tylko bezsens*, musi znaczyć coś in-

Poza tym obawa, że myślenie ściśle dyskursywne, logiczne skazuje na irracjonalizm te formy poznawcze, które nie są w jego zasięgu, jest w znacznej mierze wynikiem nieporozumienia. Przykładowo, w Kole Krakowskim niesformalizowane metody badawcze określano jako irracjonalne, ale tylko w tym znaczeniu, że nie są to metody skodyfikowane przez logikę. Nie jest to zatem żaden zarzut, ale tylko efekt ścisłego, metodologicznego określenia pewnych granic.

Próbie opisanego wzajemnego przenikania tych dwóch różnych przejawów ludzkiej rozumności znajdujemy u Łukasiewicza:

Nie wiem, co to jest myślenie intuicyjne, i nie czuję się kompetentnym do wyjaśniania tej sprawy. Wierzę jednak, że poza myśleniem dyskursywnym istnieć może inny jeszcze sposób dochodzenia prawdy, bo fakty tego rodzaju zna i logistyk z własnego doświadczenia. Bywa niekiedy, że czy to wskutek podświadomej pracy umysłu, czy pod wpływem szczęśliwego skojarzenia, czy też dzięki instynktownemu wyczuciu prawdy, zjawia się w podświadomości naszej zupełnie niespodzianie, jakby z natchnienia czyjegoś, pomysł twórczy i płodny, który rozjaśnia nam trudności i wskazuje nowe drogi badania. Dzieje się to zwłaszcza na frontach myśli ludzkiej [...]. Tu intuicja zastępuje często myślenie dyskursywne, które w takich razach jest zazwyczaj bezradne, i dokonywa na nowym terenie pierwszych, pionierskich podbojów. Ale gdy teren został już zdobyty, wtedy powinno nań wkroczyć myślenie dyskursywne wraz z całym aparatem logistyki, by zdobyć intuicji, która łatwo może się mylić, skontrolować, uporządkować i zrationalizować³⁶.

nego niż sugeruje to kontekst użyty w *Racjonalności wiary*. Bocheński bowiem, interpretując logikę jako ontologię, czyli teorię bytu możliwego, i odróżniając ją od metafizyki, jako teorii bytu istniejącego, mówi tylko tyle, iż nonsensem jest twierdzić, jakoby mogło coś istnieć, wyłamując się spod ogólnych praw takiej ontologii. Por. J. M. Bocheński, *Logika i ontologia* w: J. M. Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism*, PWN, Warszawa 1993.

³⁶ J. Łukasiewicz, *W obronie...*, art. cyt., s. 18. Przy tym całkowicie zgadzam się z Wszółkiem, że obszar poznania intuicyjnego jest właściwy dla badania filozoficznego, a nie psychologicznego. Przypomnę, iż taką koncepcję

Ścisły racjonalizm przeciwstawia się jedynie irracjonalizmowi pojętemu jako antyracjonalizm. I chyba nie można się dziwić, że z tego stanowiska nie do przyjęcia są poglądy, które, kierując się innym sloganem: *serce ma swoje racje, których rozum nie zna*, traktują racjonalność jako kajdany ludzkiego ducha, wolności, kreatywności, czy jako przeszkodę w kontakcie z Transcendencją. Postulują przy tym konieczność innych logik: uczuć, transcendentalnych, dialektycznych, objawienia, wprost przeciwstawnych logice formalnej. A przecież – jak zaznaczyłem – to wszystko, co jest dla nas dostępne, jest możliwe do uchwycenia tylko przy udziale naszej racjonalności (nawet nadprzyrodzonej). I co za tym idzie, im ścisłsza, mocniejsza jest racjonalność, tym bogatsze jest nasze życie duchowe i owocniejszy kontakt ze światem i innymi ludźmi. Już sama analiza naszej emocjonalno-wolitywnej struktury duchowej wskazuje, że im lepsze poznanie, tym mocniejsze uczucie i większa wolność, a więc pełniej realizowane jest człowieczeństwo.

Zależność szerokiego i wąskiego *ratio* uwidoczni się jeszcze inaczej po zbadaniu, w jakiej relacji pozostają do siebie tradycyjne pojęcia: *logica docens* i *logica utens*. I tak, chociaż *logica docens*, mając ostro zakreślone granice, wyraźnie różni się od *logica utens*, to jej granice są czysto konwencjonalne, bowiem w sposób naturalny przejmuje ona coraz to nowe zagadnienia z obszaru *logica utens*. Z drugiej strony, świadczy to o tym, że dziedzina przypisana do *logica utens* (w naszym ujęciu umowna irracjonalność) jest dynamicznie nastawiona na wyrażenie (niejako dopełnienie) w lo-

organicznego współistnienia intuicji, jako rozumności szeroko pojętej, i rozumu *sensu stricte*, wypracował już św. Tomasz z Akwinu. Rozróżnił on bowiem intelekt od rozumu, i w tym ostatnim dostrzegł istnienie intuicji poznawczej. Przy czym intuicja jest poznaniem w pełnym tego słowa znaczeniu, gdyż przechodzi ona określone kolejne etapy, opiera się na świadectwie zmysłów i nie ma nic wspólnego z jakimiś wrodzonymi ideami. Można jedynie powiedzieć, że bezpośrednio korzysta z wrodzonych zdolności umysłowych. Takie poznanie intuicyjne jest wewnętrznie nastawione na wyrażenie w ścisłym poznaniu rozumowym, które z kolei zawsze zakłada poprzedzającą je intuicję. Por. J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Studium historyczno krytyczne* w: J. Salamucha, *Wiedza i...*, dz. cyt., ss. 315–324.

gica docens. Inaczej mówiąc, każde odkrycie zmierza do swojego uzasadnienia.

Za doskonały przykład może tu posłużyć naukowe badanie świata wartości. Otóż Salamucha jeszcze przed wojną dostrzegł, iż ta rzeczywistość rządzi się jakimiś racjonalnymi prawami, jakąś logiką, ale zastrzegał, że na pewno nie jest to logika formalna, którą on zna³⁷. Obecnie już funkcjonują systemy logiki deontycznej, które w ścisły sposób formułują występujące tam pewne zależności i relacje. Coraz powszechniej wskazuje się na niezbywalną rolę wartości również w pracy badawczej nauk empirycznych, czy naukowości w ogóle³⁸. Istnieją także inne, logiczne opracowania zagadnień, które do niedawna zdawały się być skazane na nieuleczalny irracjonalizm, a przynajmniej logiczną nieuchwytność. Przykładowo można wymienić logiczne teorie: autorytetu, prawdopodobieństwa, przyszłych zdarzeń, różnych zawodnych form rozumowania, możliwości, intensji, czy wreszcie zdań fałszywych.

Dodatkowym argumentem, ilustrującym prawdę o nierozzerwalnej łączności węższej i szerszej koncepcji rozumu oraz o metodologicznym prymacie tej pierwszej, jest treść i struktura samej książki, będącej podstawą niniejszego wykładu. Aczkolwiek jej autor konkluduje, że rozszerzone pojęcie racjonalności jest bardziej zgodne z faktycznym użyciem rozumu w nauce i wierze niż wąskie, to jednak sam preferuje ścisłą analizę filozoficzną. Już na wstępie autor formułuje założenia metodologiczne, ściśle określa główne twierdzenie prowadzonych rozważań, przy czym je wyjaśnia i uzasadnia korzystając z logicznego, abdukcyjnego schematu rozumowania. Dopiero później S. Wszolek prezentuje swoje poglądy w szerszej panoramie problematycznej, i nie jest to efektem jakiegoś rozluźnienia precyzji badawczej, ale warunkiem dostępności teoretycznego przetestowania wyrażonych wcześniej poglądów³⁹. Nie może też

³⁷ Zob. J. Salamucha, *Uwagi na temat kształcenia charakteru* w: J. Salamucha, *Wiedza i...*, dz. cyt., ss. 149–150.

³⁸ Por. M. Heller, *Moralność myślenia*, Biblos, Tarnów 1993.

³⁹ Przypomnę, iż odpowiedzialnie prowadzone badania filozoficzne też mają możliwość pewnej, obiektywnej weryfikacji, której nie powinny nigdy zaniedby-

być argumentem przeciwko użyciu wąskiego *ratio* do wyjaśnienia ruchu rozumu w wierze konieczność odwołania się do zawodnego schematu rozumowania. Bowiem, co bardzo znamienne, choć autor książki skorzystał z zawodnej metody poznawczej, to jednak nie wziął jej z jakiejś nieokreślonej intuicji, lecz z konkretnego opracowania logicznego. I na pewno nie jest to przypadek, gdyż odpowiedzialność naukowa wymaga, by tam, gdzie przedmiot badań jest mniej uchwytny (nie poddający się do końca racjonalizacji), stosować najściślejsze i tym samym najskuteczniejsze narzędzia poznawcze. Można przy tym zauważyć, iż sama duchowość człowieka, przy jego „potykaniu się o świat” pcha go do coraz to pełniejszego (powiedziałbym – mocniejszego) użycia rozumu, a obiektywna rzeczywistość zdaje się dobrze współgrać z taką ścisłą racjonalnością.

Jeżeli powyższe uwagi dostatecznie wyjaśniły komplementarność tych dwóch różnych przejawów naszej umysłowości i jeżeli zgodzimy się ze stanowiskiem Koła Krakowskiego, iż dobrze pojęta ścisła racjonalność jest najlepszym wyrazem racjonalności w ogóle, to pozostaje jeszcze pytanie, czy ma znaczenie, na które pojęcie racjonalności winniśmy stawiać w życiu. W świetle poczynionych w tej pracy założeń oraz przeprowadzonych analiz można sformułować odpowiedź, że ścisła racjonalność, choć nie potrafi adekwatnie wszystkiego ująć, to jest najlepszą postawą epistemologiczną i chyba najbardziej godnym człowieka wyborem egzystencjalnym.

Zaprezentowana opcja stanie się bardziej przejrzysta po prześledzeniu paru dodatkowych kwestii. Otóż wąsko rozumiana racjonalność potrafi bez trudu jednoznacznie określić swoje granice (choćby utożsamiając się z dziedziną logiki naukowej), a tym samym wyraźnie (choć nie wyczerpująco) uchwycić i przedstawić sam fenomen ludzkiej rozumności. Z kolei szeroko pojęta racjonalność ma z tym kłopot, i to do tego stopnia, że z jej pozycji w ogóle nie

wać. Jest nią z jednej strony, wskazanie logicznej niesprzeczności głoszonych twierdzeń, z drugiej zaś strony, prześledzenie historii samego problemu i konfrontacja własnych spostrzeżeń z dotychczas wypracowanymi rozwiązaniami. Por. É. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, PAX, Warszawa 1968.

można wyraźnie ustalić, co jeszcze jest racjonalne, a co już nie. To w konsekwencji może prowadzić (i wielu myślicieli *de facto* prowadzi) do rozmycia i zagubienia tradycyjnego znaczenia rozumu, jako wyrazu naszej nieśmiertelnej duchowości, jako definicyjnej istoty człowieczeństwa.

Jednoznaczne określenie racjonalności jest konieczne, by jasno dostrzec złożoną strukturę ludzkiej duchowości. Bowiem specyfikę wolnej woli wyraźnie dostrzegamy tylko wtedy, kiedy ściśle (oczywiście w sferze abstrakcji badawczej) odróżnimy ją od rozumu, zaś precyzyjnie wskazać jego granice potrafimy tylko z punktu widzenia wąskiej racjonalności. Przy tym nie musimy się obawiać skrajnego logicyzmu, gdyż ściśle określona racjonalność zawsze wskazuje na niezbywalną potrzebę istnienia racjonalności w szerokim znaczeniu, w której upatruje swój fundament i rację usprawiedliwiającą⁴⁰. Ponadto ściśle logiczne myślenie jest wpisane w naturę ludzkiego poznania. Praktyka naukowa bezsprzecznie wskazuje, że jeśli odpowiedzianie podchodzimy do badania jakiegokolwiek rzeczywistości, to zawsze – niezależnie od wyznawanych poglądów filozoficznych – skorzystamy z najlepszego, logicznego nastawienia naszego intelektu. Wydaje się, iż w nauce, jak też w filozofii i teologii, zasadniczo mamy do wyboru tylko jedno: albo mętny psychologizm, albo ściśle racjonalizm.

Wreszcie ostatnia racja, mająca na celu usprawiedliwienie ścisłej racjonalności – tym razem na terenie dociekań filozoficznych – wskazuje na potrzebę znalezienia wspólnej płaszczyzny, która umożliwiłaby konstruktywną konfrontację różnych kierunków myślowych, a której dziś nie ma. Zwrócił na to uwagę Wszolek już we wstępie swojej książki pragnąc, by jego rozważania, zachowując interdyscyplinarny charakter, uzupełniły dostrzeżoną lukę. Myślę jednak, iż główną przyczyną izolacjonizmu różnych kierunków fi-

⁴⁰ Dostrzegając w racjonalności możliwość jej zabobonnego traktowania, o. Bocheński stwierdza, że obecnie jest to mniejsze niebezpieczeństwo, niż zabobonne wywyższenie irracjonalizmu. Zob. J. M. Bocheński, *Sto zabobonów...*, dz. cyt., ss. 106–107.

lozoficznych jest właśnie zbyt małe dowartościowanie ścisłej racjonalności. Ujawnia się przy tym zależność prostej proporcjonalności: im dalej dane poglądy odchodzą od standardów logicznych, tym bardziej stają się niekompatybilne.

Na szczególną uwagę zasługuje tutaj lansowany od wielu lat, między innymi przez ks. Michała Hellera, pogląd, że bazą, ratującą intersubiektywizm filozoficznych analiz, powinien stać się kontekst nauk szczegółowych (stąd myślowy kierunek „filozofia w kontekście nauki”). Wówczas to wypracowane przez tę sferę naszej aktywności kryteria sensu i poprawności stałyby się obiektywnym źródłem odniesienia dla różnych sposobów uprawiania filozofii. Sam Heller postuluje tym samym programem objąć również teologię, by mogła nawiązać heurystycznie owocny kontakt z filozofią i naukami empirycznymi⁴¹. Taka propozycja wydaje się bardzo odważnym i uzasadnionym podjęciem palącego wyzwania naszych czasów. Właśnie w ścisłe określonej racjonalności próbuje się szukać antidotum na separatyzm, subiektywizm i relatywizację różnych typów myślenia filozoficznego. Sądzę, że można iść w tej propozycji jeszcze dalej i podjąć próbę budowy jednej, wspólnej płaszczyzny racjonalnego dyskursu dla wszelkich dziedzin poznania (nauki, filozofii, teologii). Zaś obecnie takim uniwersalnym narzędziem może stać się wyłącznie współczesna logika naukowa, i to we wszystkich swoich częściach (formalnej, semiotycznej i metodologicznej). Bowiern tylko logika, będąc nauką formalną, czyli *ex definitione* niezależną od jakiegokolwiek treści, nie gwałci zasady *metabasis* oraz nie budzi obaw (od których nie są wolne propozycje Hellera), że jakaś konkretna dziedzina badawcza zostanie zredukowana do innej. I tylko logika może być podstawą wypracowania powszechnie obowiązującego, uniwersalnego języka poznawczego, zdolnego uchwycić wszystko, co w nauce, filozofii i teologii jest możliwe do wyrażenia. Myślę, iż pewnym wzorcowym modelem takiego nastawienia metodologicznego była synteza scholastyczna dokonana w wiekach średnich.

⁴¹ Por. M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Biblos, Tarnów 1992.

Pamiętając o zastrzeżeniach, wysuniętych pod adresem ścisłego pojęcia racjonalności, myślę, iż problematyczne jest nie tyle przyjęcie wąskiego znaczenia rozumności, ile zbyt powierzchowne rozumienie racjonalności w ogóle, a ścisłej racjonalności w szczególności.

5. Zakończenie

W ostatniej części chciałbym podzielić się paroma krótkimi refleksjami nad całością niniejszej pracy, jej kontekstem oraz podjętą próbą konfrontacji z przemyśleniami ks. Stanisława Wszółka. Otóż sądzę, że w świetle przeprowadzonych analiz teza, iż wiara od strony człowieka jest głównie użyciem rozumu, i to rozumu w jego ścisłym znaczeniu, który potrafi ująć i przedstawić wszystko, co o wierze można sensownego powiedzieć, stała się usprawiedliwionym twierdzeniem, choć oczywiście mocno zależnym od przyjętych założeń. Staralem się przy tym pokazać, że podejście poznawcze, które doprowadziło do sformułowania powyższej tezy, jest zasadniczo zawarte w poglądach autora *Racjonalności wiary* oraz w myśli filozoficznej Koła Krakowskiego. Co więcej, przedstawione rozważania zostały świadomie wpisane nie tylko w treść omawianej książki, ale również w przyjętą tam metodologię i strukturę formalną. Także pryncypia aksjologiczno-ontologiczne wydają się być wspólne dla mnie oraz twórców przyjętych tu kontekstów myślowych.

W tym miejscu zasadne jest pewne spostrzeżenie. Choć twierdzę, że istota poglądów filozoficznych Koła Krakowskiego nie zdevaluowała się do dziś, to właśnie treść *Racjonalności wiary* uzmysławia, iż od tamtych czasów nie tylko zmienił się ogólny paradygmat naukowy, w tym myślowy klimat filozofii, ale też dokonał niewątpliwy postęp. Bardzo wyraźnie uwidacznia się to na przykładzie poglądów Salamuchy na temat relacji rozum – wiara. Otóż miejsce rozumu w wierze widział on przez pryzmat tzw. utrwalonego schematu, tj. w przygotowaniu przesłanek wiary lub uzasadnieniu jej treści. Sądzę, iż jest to skutek nie tyle hołdowania zbyt wąskiej koncepcji rozumu, ile panującego przekonania, że istota wiary jest

zawsze czymś irracjonalnym i polega na czystym woliwytwnym akcie. Najciekawsze jest to, że choć Salamucha dostrzegał te same charakterystyczne zależności, co Wszolek, to jednak odnosił je do jakiejś psychologii wiary⁴².

Widzimy więc, jak mocne są utrwalone, wielowiekowe schematy myślowe i jak trudno jest wyjść poza ich granice nawet ponadprzeciętnym myślicielom. Ale już niespełna pięćdziesiąt lat później ostatni z żyjących członków Koła Krakowskiego tak pisał:

[...] człowiek umysłowo zdrowy nie może uznać za prawdziwe, tj. uwierzyć w zdanie bez jakiejś racji, jakiegoś uzasadnienia. Jeśli chodzi o akt wiary, przez który przyjmuje się światopogląd, wydaje się, że owo uzasadnienie ma postać hipotezy wyjaśniającej całość danego doświadczenia człowieka, i to nie tylko doświadczenia faktów, ale także wartości moralnych estetycznych itd. [...]. Taka hipoteza nie jest dowodem prawdziwości wiary, akt wiary dodaje do niej „skok” o tyle, że nadaje jej treści pewność. Ale owa hipoteza jest racją, która – chociaż częściowo – uzasadnia akt wiary. Wiara nie jest więc koniecznie „skokiem w ciemność” ani aktem bezrozumnym⁴³.

Stąd już tylko krok do interesującej próby zastosowania logicznego schematu tłumaczenia precyzyjnie wyjaśniającego ruch rozumowi w wierze.

Należy także zauważyć, iż aczkolwiek przeprowadzone w tej pracy analizy wpisują się w poglądy autora *Racjonalności wiary*, a osiągnięte wyniki dają się uzgodnić z jego twierdzeniami, to jednak istnieją wyraźne różnice – nie tyle merytoryczne, ile apologetyczne. I tak przyglądając się postawie aksjologicznej myślicieli Koła Krakowskiego, która była ważnym odniesieniem dla moich rozważań, można zauważyć, iż dla tych filozofów punkt wyjścia

⁴² Zob. J. Salamucha, *Wiara* w: J. Salamucha, *Wiedza i...*, dz. cyt. Zdaniem, że Salamucha w znacznej mierze opierał się na tych samych, co Wszolek, poglądach filozoficznych, tj. św. Tomasza z Akwinu, św. Augustyna, kard. Newmana.

⁴³ J. M. Bocheński, *Sto zabobonów*, dz. cyt., s. 134.

stanowił bezapelacyjny prymat rozumu. W tamtych czasach, przy narzuconej przez neopozytywizm skrajnej ideologii racjonalności, nikt nie powątpiewał w najwyższy autorytet rozumu. Cała uwaga interesujących nas myślicieli była skierowana na znalezienie miejsca dla innych przejawów ludzkiej duchowości, takich jak wola, uczucia, itp., by harmonijnie skonsolidować je wraz z rozumnością w jednej jednostce. Stąd w relacji rozum – wiara nie tyle szukano miejsca dla rozumu w wierze, ile z punktu widzenia rozumu próbowano usprawiedliwić wiarę (jak wyraził to Wszółek, wiara była w pewnym sensie na łasce rozumu). Z kolei w dzisiejszych czasach, które po upadku neopozytywizmu są bardzo nieufne wobec rozumu i w ponowoczesnej kulturze mocno odzęgają się od jakiegokolwiek obiektywizmu, rozważania Wszółka jawią się jako apel o afirmację rozumu. Jego analiza wiary ma właśnie przekonać o niezbywalnej roli intelektu w tym, wydawałoby się, najbardziej poza- czy ponadracjonalnym akcie ludzkim. Inaczej mówiąc, postawa Koła Krakowskiego prowadzi do wniosku, że rozum nie sprzeciwia się wierze, a Wszółka – że wiara nie sprzeciwia się rozumowi. W efekcie obydwu podejścia są bardzo zbliżone i z pewnością mogą być ze sobą uzgodnione, choćby w tradycyjnej formule o wierze rozumnej i rozumie wierzącym (co też stara się uczynić autor książki). Jednakże oba twierdzenia inaczej akcentują punkt ciężkości, co, w mojej opinii, w głównej mierze (choć nie wyłącznie) zostało spowodowane wymogami „znaków czasu”.

Sądzę, iż *Racjonalność wiary*, dzięki swojej zamierzonej otwartości jest, by użyć języka teologii, opracowaniem „ekumenicznym”. Natomiast przedstawionej tu pracy za ekumeniczną, w takim samym znaczeniu, uznać nie można, aczkolwiek z tego ekumenizmu w pełni korzysta, realizując zarysowane tam szerokie możliwości interpretacyjno-uściślające oraz nowe rozwiązania. Na tym tle zaproponowane tu rozważania jawią się jako próba wyakcentowania tylko jednej, arbitralnie wybranej strony poruszonego zagadnienia. Jednak w moim przekonaniu, wyrosłym m.in. z lektury *Racjonalności wiary*, ów wybór jest niezwykle istotnym wyborem moralnym

(i to również w kontekście obecnych, postmodernistycznych czasów) brzemieniem w poznawczo–egzystencjalne konsekwencje.