

Piotr Rudkouski OP

## Próba określenia statusu epistemologicznego tzw. „dowodów kosmologicznych” na istnienie Boga św. Tomasza

„*Utrum Deum esse sit demonstrabile*” – „Czy to, że Bóg istnieje, można dowieść”?<sup>1</sup> Pytanie, sformułowane przez św. Tomasza, będzie punktem wyjścia naszych dociekań. W sposób szczególnie interesować nas będą trzy kwestie: a) czy istnienie Boga (*Deum esse*) w strukturze Tomaszowego pytania jest przedmiotem dowodzenia, czy – być może – założeniem? b) jaki status epistemologiczny św. Tomasz nadawał własnym „drogom” poznania Boga? c) jaki status epistemologiczny można przypisać Tomaszowym „drogom” w świetle współczesnej krytyki poznania?

### 1.

W celach heurystycznych wyróżnijmy cztery możliwe postawy w sprawie istnienia Boga<sup>2</sup>:

1. Jasne jest, że Bóg istnieje i nie potrzeba tego dowodzić;
2. Jasne jest, że Bóg istnieje, ale trzeba to unaocznnić poprzez dowód;
3. To, że Bóg istnieje, jest nieoczywiste i dlatego Jego istnienia trzeba dowieść;

---

<sup>1</sup> *Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis sacri ordinis F.F. Praedicatorum Opera Omnia. Volumen Primum.* pars I, q. II, art. II.

<sup>2</sup> W sprawie istnienia Boga możliwe są i inne, różne od tych czterech, postawy, ale dla potrzeb tego artykułu wystarczy uwzględnienie tych czterech.

4. To, że Bóg istnieje, jest nieoczywiste, ale Jego istnienia nie da się dowieść.

Jeżeli przyjmiemy, że postawa w sprawie istnienia Boga w sposób zasadniczy determinuje pogląd na świat, to możemy tym czterem postawom przyporządkować cztery światopoglądy: **a) fundamentalny fideizm** (refleksja nad istnieniem Boga jest niewskazana, gdyż Jego istnienie jest i tak oczywiste); **b)** pogląd, wyrażający się w formule: *fides quaerens intellectum*, którą można interpretować jako: „wiara postulująca refleksję intelektualną”. Dany pogląd może występować w dwóch odmianach: **b')** *fides querens...* może oznaczać po prostu „**wyrozumiwały**” fideizm: jakkolwiek istnienie Boga jest oczywiste, to jednak wypada znaleźć racjonalne dowody ze względu na „niedowiarków”. W tym przypadku cel formułowania ewentualnych „dowodów” jest wyłącznie pedagogiczny, „szukanie rozumu” jest podyktowane wyłącznie pragmatyką duszpasterską. Możliwa jest jednak inna odmiana powyższego poglądu: **b'') krytyczny fideizm**, gdzie „szukanie rozumu” jest w pewnym sensie bezinteresowne; jedyną intencją jest pogłębienie wiary poprzez racjonalną refleksję nad nią. Artykuły wiary są tu nie tyle odpowiedziami, co pytaniami; kontakt z Bogiem jest nie tylko dany, ale też „zadany”; natomiast postawa religijna nie jest stanem, ale dynamiką; **c) racjonalizm „filozoficzny”**, który oznacza rezygnację z wiary w Boga przy utrzymaniu wiary w możliwość udowodnienia Jego istnienia; **d) racjonalizm „scjentystyczny”**, według którego obowiązuje sceptycyzm zarówno w kwestii istnienia Boga, jak też w kwestii możliwości udowodnienia Jego istnienia.

Obecnie możemy zaryzykować próbę interpretacji wyróżnionych przez nas postaw i światopoglądów w świetle historiozofii Augusta Comte'a. Postawie (1) odpowiadałaby „epoka mitu”, kiedy wszystkie zjawiska w świecie są wyjaśniane poprzez odwołanie się do działania ukrytych magicznych sił; postawom (2) oraz (3) odpowiadałaby „epoka metafizyki”, a postawie (4) – epoka nauki pozytywnej. (Zdaję sobie sprawę, że chociażby skojarzenie pierwszej postawy z „epoką mitu” jest dyskusyjne: fideizm, nawet funda-

mentalny, nie musi prowadzić do magicznego wyjaśniania świata. Niemniej jednak za tym ujęciem przemawia właściwa fundamentalnemu fideizmowi niechęć do racjonalnej refleksji oraz habitualny antykrytycyzm).

Jest rzeczą oczywistą, iż Akwinata nie należy do „epoki nauki pozytywnej”, nie opowiada się bowiem za scjentyistyczną wersją racjonalizmu. Nie da się też zaliczyć go do reprezentantów „epoki mitu” i przypisać mu fundamentalnego fideizmu, wszelako św. Tomasz nie tylko nie żywił niechęci do racjonalnej refleksji, ale wręcz ją postulował. Akwinata należał do tych wierzących, którzy zachęcali do racjonalnej refleksji nad wiarą religijną, wyznając *verbo et opere* Anzelmiańską zasadę *fides quaerens intellectum*. Zatem – jeśli chcemy pozostać wierni Comte’owskiej historiozofii – był on typowym reprezentantem „epoki metafizycznej”. Powstają jednak kolejne pytania: czy św. Tomasz „szukał rozumu” w celach wyłącznie duszpasterskich, czy też bezinteresownie, dla samego pogłębienia wiary religijnej, czy – być może – wyznawał „racjonalizm filozoficzny”, a więc sądził, że istnienie Boga jest samo w sobie nieoczywiste (*resp.* wiara nie wystarczy) i dlatego trzeba jego dowodzić. Aby lepiej zrozumieć Tomaszową postawę w tej sprawie, wypada choćby pokrótce przyjrzeć się jego epoce i ówczesnym uwarunkowaniom kulturowo-intelektualnym.

Dla ludzi średniowiecza uznawanie istnienia Boga było spontanicznym odruchem, a wiara w Boga – nieodłącznym elementem świadomości powszechnej, nie wymagającym jakiegoś dodatkowego uprawomocnienia. Dla średniowiecznego człowieka mógł istnieć herezyk lub innowierca, ale nie ateista czy agnostyk. Panujący wówczas platonizm nie tylko sankcjonował wiarę w „to, co niewidzialne”, ale wręcz nadawał jej wyższy, uprzywilejowany status: to, co niewidzialne, jest bardziej realne, niż to, co widzialne, a uznawanie owej niewidzialnej, ontologicznie wyższej rzeczywistości było aktem **rozumu oświeconego**, przejawem *noesis* w Platońskim rozumieniu. W średniowieczu doszło więc do fuzji *pistis* oraz *noesis*, czyli połączenia dwóch różnych porządków poznania: wiary,

która dla samego Platona była odmianą *doksy* (mniemania, niesprawdzonego poznania) oraz *noezy*, stanowiącej najwyższy przejaw *epistemy*, poznania sprawdzonego. Gdy mówiono o „wierze”, rozumiano przez to poznanie absolutne, akt rozumu oświeconego, „wgląd ejdetyczny”.

Jaki zatem cel przyświecał Tomaszowemu pytaniu (*Utrum Deus sit?*), po co było w ogóle dowodzić, że Bóg istnieje? Otóż arystotelicy XIII wieku, których najwybitniejszym przedstawicielem był Akwinata, zdawali sobie sprawę z możliwych konsekwencji odejścia od filozofii Platona i wprowadzenia nowej, w pewnym sensie obcej dla postaugustiańskiego chrześcijaństwa, zasady metodologicznej, która się wyraża w lapidarnej formule:  *nihil est in intellectu, nisi prius erat in sensu*. A jeśli Boga nie ma *in sensu*, to w jaki sposób On miałby się pojawić w umyśle? Krótko mówiąc, św. Tomasz przeczuwał, iż promowany przezeń arystotelizm może realnie doprowadzić do... racjonalizmu scjentystycznego! Z tej racji trzeba było pokazać, iż aczkolwiek Boga nie ma *in sensu*, to jednak skutki Bożego działania są jak najbardziej dostępne nam zmysłowo. Dowody kosmologiczne św. Tomasza zakładają zatem jakąś wersję *empiryzmu* oraz jakąś wersję *logiki*; Akwinata był swego rodzaju „logicznym empirystą”. Lecz jaka to była empiria i jaka logika? Cytat z *Kompendium teologii* pozwoli nam wyrobić wstępne wyobrażenie na temat specyfiki Tomaszowego „empiryzmu logicznego”:

Otóż jest rzeczą śmieszną, nawet dla ludzi nieuczonych, przyjmować narzędzia, które się poruszają bez głównego działacza. To tak jakby ktoś przyjmował, że piła albo siekiera robią bez stolarza łódź czy łóżko. Musi być zatem pierwszy poruszający, który jest najwyższy ze wszystkich, a nazywamy Go Bogiem<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Kompendium teologii* w: tenże, *Dzieła wybrane*, tłum. i opr. J. Salij OP, wyd. W drodze, Poznań 1984, s. 12.

Fakt, że kosmos i artefakty odznaczają się różnym sposobem istnienia, nie budził większych zastrzeżeń. Wszelako kosmos to odpowiednik „łóżka” i „łodzi”, a sposób jego powstawania–konstruowania jest analogiczny do powstawania artefaktów, z którymi mamy sprawę na co dzień. Z tego wynika, że „jest rzeczą śmieszną” przyjmować istnienie tego artefaktu, jakim jest kosmos, a negować istnienie „artefaktora”, czyli Budowniczego świata widzialnego. Jednak taki pogląd to *de facto* „adaptowany platonizm”: rzeczywistość „tutejsza” zostaje potraktowana jako *odwzorowanie* rzeczywistości wyższej, niedostępnej nam bezpośrednio: kosmos istnieje w ten sam sposób, co „łódź” i „łóżko”, z tym, że istnienie kosmosu jest trwalsze i doskonalsze. To, co się jawi *in sensu*, zostaje potraktowane jako *symbol* rzeczywistości wyższej, nie zaś jako przesłanka wnioskowania. Z tego typu „empiryzmem” i z taką „logiką” mógłby bez trudu się zgodzić także Platon.

Symboliczna interpretacja świata nie jest przedsięwzięciem irracjonalnym, ale nie da się też jej przypisać „mocnej racjonalności”, czyli konieczności logicznej. Wszelako w historii filozofii znane są rozmaite wersje symbolicznego ujęcia rzeczywistości widzialnej, w tym także „żarliwe” interpretacje mistyków, dalekich od logicznego uzasadniania swych przekonań. Z drugiej strony, sfera artefaktów nie musi być postrzegana jako szyfr rzeczywistości uniwersalnej, toteż ewentualny dystans wobec teologicznej interpretacji kosmosu – wbrew Akwinacie – nie jest „rzeczą śmieszną”.

Jest rzeczą bardzo wątpliwą, czy św. Tomasz, wychodząc z faktu istnienia świata widzialnego, dowiódł istnienia Boga. Nie ulega jednak wątpliwości, iż chcąc dowieść Bożego istnienia, dokonał on desakralizacji kosmosu, traktując go jako zwykły artefakt.

Nadal jednak nie mamy odpowiedzi na pytanie, czy Doktor Anielski był „wyrozumiałym” fideistą, czy krytycznym fideistą, czy też filozoficznym racjonalistą. Ojciec Jacek Salij OP w swoich *Esejach tomistycznych* tak pisze:

[...] wróćmy do tezy św. Tomasza, że jest w nas naturalne pragnienie poznania powszechnej i ostatecznej przyczyny całej rzeczywistości. Implicite – zdaniem Tomasza – ujawnia się ono w każdym naszym dążeniu do prawdy, do dobra i piękna. [...] Zrealizowanie tego pragnienia absolutnie jednak przekracza możliwości naszej natury<sup>4</sup>.

Refleksja nad Tomaszową filozofią Boga zostaje tu wzbogacona o kategorię „pragnienia” („pragnienie poznania powszechnej i ostatecznej przyczyny”, czyli Boga). Zrealizowanie owego pragnienia miało być dla Tomasza czymś „absolutnie przekraczającym” naturalne możliwości. Gdybyśmy jednak przyjęli taką interpretację wypowiedzi Tomasza, to musielibyśmy odwrócić sentencję św. Anzelmą i przypisać Tomaszowi zasadę: *intellectus quaerens fidem*, i to w skrajnej postaci: intelekt, jako absolutnie niezdolny poznać ostateczną i powszechną przyczynę, musiałby po prostu „podać się do dymisji” na rzecz panowania wiary, jako jedynej podstawy uznawania Boga. Jednak interpretacja ta jest niezgodna z Tomaszowym stwierdzeniem, iż nieuznawanie istnienia Boga, podobnie jak nieuznawanie istnienia wytwórcy łóżka jest, „rzeczą śmieszną”. Ponadto Akwinata pisze: „*fides praesupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam*”<sup>5</sup>, a jest to bardzo mocne i bezkompromisowe stwierdzenie. W ujęciu Tomasza poznanie naturalne jest nie tylko możliwe, ale i konieczne dla wiary, wiara *praesupponit* (zakłada!) poznanie naturalne. Parafrazując znaną wypowiedź św. Jakuba, można by rzec: „Wiara bez rozumu martwa jest”, przy czym idzie o rozum, skutecznie poznający istnienie Boga! Prócz tego, kwestie psychologiczne, jak obecność czy nieobecność „pragnienia”, o którym mówi o. Salij, najmniej interesowały Akwinatę. Pytania, postawione przez św. Tomasza w *Sumie Teologicznej*: „Czy Boże istnienie jest samo przez się znane”, „Czy Boże istnienie jest dowodliwe” i – wreszcie – „Czy jest Bóg”<sup>6</sup> nie dotyczą

<sup>4</sup> J. Salij OP, *Eseje tomistyczne*, wyd. W drodze, Poznań 1995, ss. 70–71.

<sup>5</sup> *Doctoris Angelici*. . . Summa Theologica I, q. 2, art. 2, ad primum.

<sup>6</sup> *Doctoris Angelici*. . . Summa Theologica I, q. 2, art. 1–3.

naszych psychologicznych przeżyć, ale obiektywnego stanu rzeczy. Na pierwsze pytanie Doktor Anielski odpowiada przecząco, a na drugie i trzecie – twierdząco, co daje podstawę do przypisania mu „racjonalizmu filozoficznego”: istnienie Boga jest nieoczywiste, ale można jego dowieść w sposób racjonalny.

Istnienie Boga jest więc dla Tomasza *przedmiotem dowodzenia*, a nie założeniem. Tomasz dopuszcza „agnostycyzm metodologiczny”, czyli może powiedzieć: „Umówmy się, iż *nie wiemy*, czy Bóg istnieje, czy nie”. Akceptacja tezy o istnieniu Boga jest *rezultatem* dociekań, a nie punktem wyjścia. Musimy jednak teraz rozważyć status tezy epistemologicznej, że „istnienia Boga można dowieść”. W jakim sensie „można dowieść”? I znowuz: czy teza o możliwości dowiedzenia jest dla Tomasza *przedmiotem uzasadnienia*, czy *założeniem*, przyjętym *a priori*?

## 2.

Ostatnio w literaturze często można się spotkać ze „sprostowaniem”, iż Akwinata w rzeczy samej nie mówił o „dowodach” na istnienie Boga, lecz tylko o „drogach” poznania Boga. Intencje autorów takiego sprostowania są całkiem zrozumiałe: prezentowanie *quinque viae* Tomasza jako dowodów narażałoby go na zarzut o naiwność teoriopoznawczą. Nasza aparatura pojęciowa jest dostosowana do opisywania i wyjaśniania zjawisk w świecie **fenomenicznym**; jej zastosowanie do opisywania świata **noumenalnego** prowadzi do antynomii i paralogizmów, jak to wykazał Immanuel Kant. Otóż Tomasz – powiadają niektórzy – wcale nie uważał „pięciu dróg” za dowody, były one dlań po prostu „drogami”. Metafora drogi nie zawiera tego ładunku obowiązywalności logicznej, jak to ma miejsce w przypadku dowodu. Jeśli coś jest dowiedzione, to **musi** być uznane pod sankcją popadnięcia w taką czy inną sprzeczność. „Droga” jako metafora jest terminem dyspozycyjnym, a więc może być dookreślanym na różne sposoby. Nie musimy nawet interpretować „drogi” w kategoriach epistemologicznych, możemy ją potraktować po prostu jako **propozycję etyczną**, a więc

jako bodziec dla woli: **warto** pójść tą drogą, zaakceptować Tomaszowe drogi jako wartości religijne. Uprawomocnienie logiczne tych dróg pozostawałoby więc rzeczą drugorzędną.

Aczkolwiek „liberalizacja” Tomaszowych *quinque viae*, prezentowanie ich w bardziej „tolerancyjnej” wersji zapobiega pewnym nieporozumieniom i aporiom, to jednak taka interpretacja nie wydaje się być uprawnioną. To prawda, że sam Akwinata mówił o „drogach” (*viae*), ale – jak zaznaczyliśmy wyżej – „droga” jest terminem dyspozycyjnym i domaga się dookreślenia. Natomiast procedura dookreślenia nie może być całkowicie dowolna, musi ona zaczynać się od pytania, czy szerszy kontekst pozwala nam dookreślić metaforę drogi? Twierdzę, że tak: kontekst rzeczywiście pozwala nam dookreślić ową metaforę.

Artykuł Tomasza, poświęcony „pięciu drogom”, jest poprzedzony rozprawą na temat: „Czy Boże istnienie jest dowodliwe?” – „*Utrum Deus esse sit demonstrabile?*” A więc Tomaszowi nie chodzi o jakieś tam drogi o niejasnym statusie, lecz o drogi dowodzenia, *viae demonstrationis*. „*Via*” jest tutaj kalką greckiego terminu technicznego „*methodos*”. A rozumowanie „*meta-hodos*” („wedle-drogi”) oznaczało dla Greków nic innego, jak zespół ściśle określonych zasad logicznych. „Pięć dróg” to po prostu pięć **usankcjonowanych logicznie** sposobów dowodzenia istnienia Boga. O tym, że „droga” oznacza u Tomasza właśnie „dowód logiczny”, wyraźnie świadczy jego własna wypowiedź: „*Unde Deum esse (...) demonstrabile est per effectus nobis notos*” [podkreślenie moje – P.R.]<sup>7</sup>. „Czysta” wiara w istnienie Boga jest prawomocna tylko dla tych, „którzy nie pojmują dowodu” (*qui demonstrationem non capit*)<sup>8</sup>.

Wspomnieliśmy wyżej o fuzji **wiary** i **noezy** w średniowiecznym platońskim paradygmacie teologicznym. Wiare (która była dla Platona tylko *doksą*) traktowano jako najwyższy rodzaj *episteme* – poznanie najtrwalsze i najszlachetniejsze. Także u św. Tomasza mamy do czynienia z fuzją, ale innego rodzaju. Jakkolwiek

<sup>7</sup> *Doctoris Angelici*. . . , Summa Theologica I, q. 2, art. 2, respondeo.

<sup>8</sup> Tamże, ad primum.



Akwinata nie przytacza fragmentów z Pisma Świętego w części „*respondeo*” (gdzie znajdują się tylko „czyste” dowody), to jednak nie jest bez znaczenia, że cytaty biblijne pojawiają się w „*sed contra*”, i to zarówno w artykule, traktującym o możliwości dowodzenia istnienia, jak i w artykule, poświęconym „pięciu drogom”. Tomasz nie mógł przytoczyć słów Pisma Świętego jako słów jednego z autorytetów, które następnie można byłoby zakwestionować. Stąd stawiam tezę, iż w kwestii możliwości dowiedzenia istnienia Boga oraz w kwestii faktu istnienia Boga rozstrzygające są właśnie wypowiedzi biblijne.

Ciężar w strukturze argumentacji Tomasza spoczywa na słowach św. Pawła (Rz 1,20): „*Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*” – „Niewidzialne przymioty Boga przez to, co widzialne, są pojmowane” oraz słowach *ex persona Dei* z Księgi Wyjścia (3,14): „*Ego sum qui sum*” – „Jestem, który jestem”. Sentencję Tomasza „*Fides paesupponit cognitionem naturalem*” trzeba też uzupełnić przez zasadę: „*cognitio naturalis praesupponit fidem*”, a więc poznanie naturalne zakłada wiarę! W miejsce *fuzji wiary i noezy* w paradygmacie platońskim pojawiła się *fuzja wiary i logiki* w paradygmacie arystotelesowsko–tomistycznym. Faktu istnienia Boga dowodzimy–wierzymy: dowodzimy wierząc i wierzymy dowodząc. *Nie wiemy, czy Bóg jest, ale skoro sam Bóg mówi, że jest, to warto dowieść Jego istnienia. Nie wiemy, czy istnienia Boga można dowieść, ale skoro św. Paweł mówi, że można, to musimy znaleźć sposób na uzasadnienie dowodliwości istnienia Boga* – takie oto paradoksy tkwią w postawie Akwinaty.

Zatem odpowiedź na drugie, postawione przez nas, pytanie będzie paradoksalna. Akwinata własnym drogą nadawał najwyższy status epistemologiczny: *quinque viae* były dlań dowodami w najmocniejszym sensie słowa, lecz uznanie tych dróg za dowody wymagało wiary. „Wiara zakłada poznanie naturalne” – mówi Tomasz, „... a poznanie naturalne zakłada wiarę” – musimy dopowiedzieć my.

### 3.

Paradoksalny status epistemologiczny dowodów kosmologicznych św. Tomasza jeszcze nie świadczy o tym, iż są one pozbawione znaczenia. Można i trzeba próbować zrewidować ten status i zapytać o możliwość rehabilitacji *quinque viae*. Pierwszym i podstawowym krokiem powinna być eliminacja „gnostyckiego”, czy też „kryptognostyckiego” komponentu Tomaszowej filozofii Boga („komponent gnostycki” polega na wspomnianej fuzji wiary i logiki, stworzeniu pewnej „wiarologii”). Dla bardziej „oświeconych” – jak to wyraźnie sugeruje Tomasz – wiarologika byłaby dostępna w całej pełni, a więc pewne prawdy wiary byłyby jednocześnie prawdami dowiedzionymi w sposób racjonalny, natomiast dla prostaczków, tych, „którzy nie są w stanie pojąć dowodów”, pozostawałyby tylko wiara)<sup>9</sup>.

Współcześnie mamy kilka koncepcji epistemologicznych. Możemy mówić o co najmniej trzech teoriach poznania<sup>10</sup>: neopozytywizmie Kola Wiedeńskiego, krytycznym racjonalizmie Karla K. Poppera oraz relatywizmie Thomasa Kuhna. Z punktu widzenia neopozytywizmu samo stawianie pytania o istnienie Boga jest bezsensowne: rzeczywistość transcendentna nie może być przedmiotem dociekań naukowych, a „nienaukowe” zajęcia są nie warte zachodu. Uznanie istnienia Boga w żadnym wypadku nie może być rezultatem racjonalnego rozumowania, ale tylko owocem pewnych aspiracji–oczekiwań. Nazwa „Bóg” nie spełnia podstawowego dla neopozytywistów warunku – empirycznej referencjalności.

Jednakże neopozytywizm należy uznać za radykalną wersję epistemologii. Jego restrykcyjnych wymogów nie są w stanie spełnić

---

<sup>9</sup> „*Nihil tamen prohibet illud, quod secumndum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit*”. *Doctoris Angelici...*, Summa Theologica I, q. 2, art. II, ad primum.

<sup>10</sup> „Trzy teorie poznania” w filozofii współczesnej to, rzecz jasna, kolejne uproszczenie, gdyż jest tych teorii o wiele więcej. Ale te trzy teorie wydają się być „punktami grawitacji” dla rozmaitych innych teorii. Są one wystarczająco reprezentatywne, by tylko na nich poprzestać.

nie tylko nauki humanistyczne, ale nawet fizyka i chemia. Empiryści logiczni musieli stanąć przed problemem uprawomocnienia „zdań protokolarnych” (teza, iż są one „absolutnym fundamentem” naszej wiedzy okazała się nazbyt kontrowersyjna), sposobu istnienia bytów matematycznych oraz uprawomocnienia fundamentalnej dla neopozytywistów zasady weryfikacjonizmu. Zarzut, iż przyjmują oni weryfikacjonizm w sposób dogmatyczny, był i pozostaje niezwykle trudny do odparcia.

Kuhnowska filozofia nauki w pewnym sensie jest antagonistyczna wobec neopozytywizmu, w pewnym jednak sensie wyrasta z tradycji pozytywistycznej. Już w okresie trwania seminariów Moritza Schlicka wśród logicznych empirystów pojawiły się tendencje antyfundacjonalistyczne: zdania protokolarne – mówiono – są przyjmowane *konwencjonalnie*, twierdzenia naukowe mają charakter *hipotetyczny*, a prawda jest *relatywna*. Kuhn natomiast zaczął głosić tezę, że nauka jako taka jest sprawą konwencji, że jest ona uwarunkowana przez paradygmat obowiązujący w danej kulturze i w danej epoce, oraz że nie istnieją żadne kryteria pozwalające stwierdzić wyższość paradygmatu A nad paradygmatem B. Zatem pielęgnowanie dyskursu teistycznego, którego naczelną tezą jest teza o istnieniu Boga, jest w metodologii Kuhnowskiej równie uprawnione, co pielęgnowanie dyskursu ateistycznego.

”Liberalizm” Kuhna kryje w sobie pewną ambiwalencję. Z jednej strony, każdy ma prawo wyznawać „swoją” prawdę, z drugiej jednak strony, ma on obowiązek zaznaczać, iż jest to **prawda prywatna**. Wydawać by się mogło się, że takie swoiste „porozumienie społeczne” (mówmy, że nasze prawdy są wyłącznie prawdami prywatnymi!) umożliwi pokojowe współistnienie rozmaitych dyskursów, światopoglądów i wyznań. Jednak tego typu „porozumienie społeczne” budzi poważne zastrzeżenia natury etycznej: jeśli *muszę* traktować wyznawaną przeze mnie prawdę jako prawdę prywatną, to *nie mogę* jej traktować poważnie, *nie mogę* się do niej przywiązywać. Przywiązanie, czyli *re-ligio* jest wręcz niewskazane, zalecany jest natomiast dystans (albo przynajmniej udawanie dy-

stansu) wobec wyznawanej prawdy. Powstaje jednak pytanie, czy sytuacja, w której człowiek przestanie na serio traktować wyznawaną prawdę, nie doprowadzi do „pustki aksjologicznej”, wyjąłwienia duchowego, zupełnie nie sprzyjającego pokojowi społecznemu? Prócz tego, przyjęcie metodologii Kuhnowskiej mogłoby sparaliżować rozwój nauki, bowiem rezygnacja z prawdy jako idei regulatywnej czyni dociekania naukowe bezsensownymi.

„Relatywizm jest największą zbrodnią intelektualistów” – z tak ostrym oświadczeniem wystąpił Karl Rajmund Popper<sup>11</sup>. Racjonalizm Poppera można określić jako *nieufne zaufanie do rozumu*. Obca jest mu zarówno bałwochwalcza wiara w moc rozumu jako ostatecznej instancji, jak i postawa rezygnacji z racjonalizmu. Trzon epistemologii Poppera stanowi następująca teza: „W nauce wychodzimy od problemu (P1). Proponujemy, a następnie poddajemy krytyce jego pr(bne rozwiązanie (TT) i eliminujemy błędy (EE) przez krytyczną dyskusję czy za pomocą eksperymentalnego testu. W rezultacie naszej tw(rczej działalności wyłaniają się nowe problemy (P2)”<sup>12</sup>.

W ujęciu Poppera nauka ma charakter zasadniczo hipotetyczny; jej uprawomocnieniem jest „posuwanie problemu naprzód” – proponowanie nowych, bardziej sprawdzonych rozwiązań. Metodologia Poppera przyjmuje Kuhnowskie zastrzeżenia, dotyczące względności i uwarunkowań naukowych rozwiązań przez konteksty kulturowe, jednak, w przeciwieństwie do Kuchna, Popper nie formułuje skrajnej tezy, iż nauka jest niewolnicą paradygmatów, z których nigdy nie potrafi się wyzwolić. *Uwarunkowanie nauki przez paradygmaty historyczno–kulturowe nie musi być absolutne:*

---

<sup>11</sup> K. R. Popper, *Tolerancja i intelektualna odpowiedzialność* w: tenże, *W poszukiwaniu lepszego świata*, tłum. A. Malinowski, Wyd. KiW, Warszawa 1997, s. 18.

<sup>12</sup> E. Pietruska–Madej, *Wiedza i człowiek. Szkice o filozofii Poppera*, Wyd. Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1997, s. 141. Zob. także: K.R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1992, s. 166.

naukowiec może zająć wobec nich postawę krytyczną i w ten sposób przekraczać paradygmaty.

Popper wyrugował (dość skutecznie) naukę ze sfery *epistemy* do sfery *doksa*. Zrezygnował z tezy o akumulatywistycznym charakterze wiedzy naukowej, określając postępowanie naukowe jako ruch *from faith to faith* – „od wiary do wiary”<sup>13</sup>.

Skoro zatem *epistemo-logowie* z pokorą uznali, iż nie stać ich na *episteme*, to cóż stoi na przeszkodzie, aby także *wierzący* przyznali, że *wierzą*, a nie *wiedzą*? Rzecz jasna, nie chodzi o to, by w ogóle zrezygnować ze słowa „wiedza” (zarówno w słowniku *epistemologów*, jak i w słowniku *wierzących* może, a nawet powinno ono pozostać), chodzi tu wyłącznie o **sposób prezentowania swojej wiedzy**. Spór o racjonalność wiary jest więc bardziej *sporem etycznym*, niż *epistemologicznym*: nasza wiara jest dopóty racjonalna, dopóki jest prezentowana jako *pistis* (czyli zgodnie ze swoją pierwotną naturą!), a nie jako *episteme*. Natomiast traci ona swój racjonalny charakter, gdy zaczyna być prezentowana jako *gnosis* bądź *episteme*. Mówiąc inaczej, wiara jest racjonalna, gdy jest wyznawana i *proponowana*, zaś irracjonalna wtedy, gdy jest *narzucana*.

\*\*\*

Podsumowując powyższe uwagi, możemy odpowiedzieć na pytanie o status epistemologiczny „dowodów” kosmologicznych św. Tomasza w sposób następujący. „Dowody” te są wybitnym **wyznaniem wiary**, ale nie są – i nie muszą być – niezawodnymi twierdzeniami rozumu, jak tego chciał Akwinata. Wiara w Boga jest *dokso*-logią, a nie *epistemo*-logią.

<sup>13</sup> S. Wszolek, *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*, Biblos, Tarnobrzeg 1997, ss. 149–154; J. E. Barnhart, *The Study of Religion and its Meaning. New Exploration in Light of Karl Popper and Emil Durkheim*, Mouton-The Hague-Paris-New York, 1977, ss. 152–156 oraz K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. II, tłum. H. Krahelska, opr. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1993, s. 284n.