

wycelowana, niemniej mijają się one z najwybitniejszymi przejawami nowej myśli filozoficznej, o tyle, o ile ta pozostaje nadal racjonalistyczna. Tak jest przecież w przypadku Derridy, Rorty'ego czy Welscha. Problem zaczyna się od pytania i rozstrzygnięcia, jak rozum jest określany, jakie są różnice między metafizyką tradycyjną, Heideggera i refleksją po-heideggerowską. Sądzę, że żadnemu z anty-metafizyków nie udaje się uciec od treści metafizycznych, że również ujęcie rozumu jako władzy czysto formalnej, przywraca ważność roztrząsań metafizycznych, że również de-konstrukcja staje się konstruowaniem sensu podstawowego i nieusuwalnego (choćaby różni). Jeśli moje obserwacje są do utrzymania, lektura papieskiego dokumentu winna być zalecana jako obowiązkowa dla wszystkich borykających się z tzw. postmodernistycznym przełomem. Jest ona — dodać trzeba — klejnotem myślowym ze względu na jasność, zwięzłość i koherencję wywodów. Można takiej intelektualnej wizji świata odmówić racji — co papież sam dopuszcza pisząc o rozmaitych konkurujących ze sobą filozofiach — ale nie wolno potraktować jej jako li tylko załącznika do doktryny rzymskokatolickiej. To że katolik ma dany obraz świata testować według swojego *credo* to jedno zagadnienie, drugie, niezależne, to samo budowanie światooobrazu i kwestia prawomocności różnych mądrościowo zorientowanych filozofii. W tej materii wielu niewierzących filozofów zajmuje stanowisko zgodne z papieskim i bardzo to pocieszające, że ten front jest taki szeroki.

Edward Nieznański

1. Główne przesłanie Encykliki

Encyklika w swej istocie jest „zdecydowanym wezwaniem, aby wiara i filozofia odbudowały ową głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą i respektującego wzajemną autonomię” (58)⁷. Kierowana jest głównie do filozofii, która powinna oderwać się od „postawy głębokiej nieufności wobec rozumu” (65) i od licznych błędów, paraliżujących wszystkie jej znaczące ruchy. (Encyklika wytyka współczesnej filozofii: sceptycyzm, relatywizm, eklektyzm, historyzm, scjentyzm, pragmatyzm, postmodernizm, pozytywistyczną mentalność i nihilizm). Jedyną możliwość wyjścia z głębokiej zapaści należy upatrywać w spełnieniu trzech postulatów: 1) „filozofia musi odzyskać wymiar mądrościowy” (92), 2) „wykazać, że człowiek jest zdolny dojść do poznania prawdy” (93) i 3) „potrzebna jest filozofia o zasięgu prawdziwie metafizycznym” (94). Stąd

⁷ Podane w nawiasach strony dotyczą Encykliki *Fides et ratio* Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem, Wydawnictwo M, Kraków 1998.

„wyzwanie równie nieuniknione jak pilne”: dla filozofii — „przejsć od *fenomenu* do *fundamentu*” (94), dla teologii — „odnowić swą metodologię” (103).

2. *Fides et ratio*

Nasz stosunek do przesłania Encykliki zależy w ewidentny sposób od tego, jak pojmujemy „wiarę” i „rozum” („teologię” i „filozofię”), w jak dalece zanalizowanym stopniu, na ile adekwatnie i w stosunku do których znaczeń.

2.1. *Fides*

Encyklika posługuje się pojęciem wiary w dwu zastosowaniach: do wiary naturalnej i do wiary religijnej. Do pewnego stopnia ta druga jest uznana za ekstrapolację tej pierwszej. Spośród wielu znaczeń, jakie wyraz „wiara” w ogóle posiada, wybiera się tę rodzinę pojęć, która zakłada odniesienie do autorytetu. Spróbujmy dokonać analizy logicznej takiego pojęcia. Za punkt wyjścia bierzemy podział przekonań ludzkich — co do ich „siły” — na asertywne, hipotetyczne i supozycyjne. Niech skrót $S_{xtp} =:$ (znaczy) „osoba (grupa osób) x sądzi stanowczo w czasie t , że p (że sytuacja p jest faktem; że zdanie p jest prawdziwe)”, $H_{xtp} =:$ (x przypuszcza w t , że p) i $D_{xtp} =:$ (x dopuszcza w t , że p). Ponieważ $D_{xtp} \leftrightarrow \sim S_{xtp}$, asercja (S) i supozycja (D) stanowią (nie stopniowalne) kresy stopniowalnego przypuszczenia (H). Niech dalej skrót „ $V_{x\alpha}$ ” znaczy „osoba (grupa osób) x jest wiarygodna w zakresie (głoszonych twierdzeń) α ”, zaś $T_{xp} =:$ (x twierdzi, że p). Wówczas definiujemy: $V_{x\alpha} \leftrightarrow \forall p(p \in \alpha \wedge T_{xp} \rightarrow p)$ (osoba lub grupa osób x jest wiarygodna w dziedzinie α , gdy wszystko, co twierdzi w zakresie α , jest faktem (gdy się w swej dziedzinie nie myli)). Na pojęciu wiarygodności opiera się pojęcie autorytetu (epistemicznego): $A_{xyt\alpha}$ (osoba (grupa osób) x jest autorytetem dla osoby (grupy osób) y w czasie t w zakresie α) $\leftrightarrow S_{yt}(V_{x\alpha})$ (gdy osoba [grupa osób] y sądzi stanowczo w czasie t , że osoba [grupa osób] x jest wiarygodna w zakresie α). I w końcu możemy określić pojęcie wiary opartej na autorytecie: W_{xytp} (osoba [grupa osób] x wierzy osobie [grupie osób] y w czasie t , że p) $\leftrightarrow \exists \alpha [\alpha \neq \emptyset \wedge A_{xyt\alpha} \wedge S_{xt}(p \in \alpha) \wedge S_{xt}(T_{yp})]$ (gdy jest taka niepusta dziedzina α , w której y w czasie t jest autorytetem dla x 'a, i x jest w tym czasie stanowczo przeświadczony, że teza p należy do kompetencji y 'a w zakresie α i że autorytet ten faktycznie twierdzi, że p). Predykat „wiary” — w swym podstawowym znaczeniu — ma więc 4 argumenty, w których ustala się: 1) kto?, 2) kiedy?, 3) komu? i 4) w co? wierzy. Ten podstawowy sens możemy więc zaznaczyć, pisząc predykat W wraz z indeksami argumentów: $W_{1,2,3,4}$. Wszystkie natomiast pozostałe predykaty z tej rodziny znaczeniowej można utworzyć pomijając argumenty domyślne: $W_{1,2,3}xyt \leftrightarrow \exists p(W_{xytp})$. Przykład: Każdy wierzy autorytetom, jak długo są nimi. $W_{1,2,4}xyp \leftrightarrow \exists t(W_{xytp})$. Przykład: Każdy wierzy swym autorytetom w to, co one głoszą w zakresie swoich kompetencji. $W_{1,3,4}xtp \leftrightarrow \exists y(W_{xytp})$. Przykład: Każdy wierzy zawsze w treści niesprawdzałne. $W_{2,3,4}ytp \leftrightarrow \exists x(W_{xytp})$. Przykład: Wierzy się autorytetom zawsze w to, co one głoszą w za-

kresie swoich kompetencji. $W_{1,2}xy \leftrightarrow \exists t \exists p (Wxytp)$. Przykład: Każdy wierzy swym autorytetom epistemicznym. $W_{1,3}xt \leftrightarrow \exists y \exists p (Wxytp)$. Przykład: Każdy wierzy w każdym wieku swego życia. $W_{1,4}xp \leftrightarrow \exists y \exists t (Wxytp)$. Przykład: Każdy w coś tam wierzy. $W_{2,3}yt \leftrightarrow \exists x \exists p (Wxytp)$. Przykład: Wierzy się autorytetom, jak długo są nimi. $W_{2,4}yp \leftrightarrow \exists x \exists t (Wxytp)$. Przykład: Wierzy się autorytetom w to, co głoszą. $W_{3,4}tp \leftrightarrow \exists x \exists y (Wxytp)$. Przykład: Wierzy się zawsze w to, co nie podlega sprawdzeniu. $W_{1x} \leftrightarrow \exists y \exists t \exists p (Wxytp)$. Przykład: Wierzy każdy. $W_{2y} \leftrightarrow \exists x \exists t \exists p (Wxytp)$. Przykład: Wierzy się autorytetom epistemicznym. $W_{3t} \leftrightarrow \exists x \exists y \exists p (Wxytp)$. Przykład: Wierzy się zawsze. $W_{4p} \leftrightarrow \exists x \exists y \exists t (Wxytp)$. Przykład: Wierzy się w informacje, których nie można sprawdzić.

Wprowadzone pojęcie autorytetu i wiary jest ograniczone do określonej dziedziny α . Można jednak przyjąć koncepcje nieograniczonego autorytetu (A^*) i bezgranicznej wiary (W^*), definiując odpowiednio: $A^*xyt \leftrightarrow \text{Syt} \forall p (Txp \rightarrow p)$ oraz $W^*xytp \leftrightarrow A^*yxt \wedge \text{Sxt}(Typ)$.

Wszystkie dotąd rozważane pojęcia wiary dotyczą niepowątpiewalnych autorytetów i wiary mocnej, wyznaczonej przez sądy stanowcze, asertywne. Przypadki wiary słabej, chwiejnej czy ledwie dopuszczzonej są łatwe do określenia na wzór wersji mocnej, przy zastosowaniu predykatów epistemicznych H i D . Encyklika stwierdza, że „w życiu człowieka o wiele więcej jest prawd, w które po prostu wierzy, niż tych, które przyjął po osobistej weryfikacji” (39). Jest tu mowa o wierze naturalnej. Z jej pomocą „wierząc, człowiek zawiera wiedzy zdobytej przez innych” (40). W dzieciństwie wierzymy, często bezgranicznie, rodzicom; w szkole — nauczycielom w zakresie ich kompetencji; dalej — specjalistom w dziedzinie ich specjalizacji, zaś w sprawach pospolitych z życia codziennego — wszystkim, których wiarygodność nie została jeszcze podkopana w naszych przekonaniach. Istotnie, tylko niewielką część informacji jesteśmy w stanie zweryfikować sami, z braku kompetencji, środków, czasu, siły i woli. Nasz zdrowy krytycyzm ogranicza się więc do sprawdzania wiarygodności źródeł informacji. Ten, kto wierzy, nie mogąc sprawdzić samej informacji, weryfikuje jej źródła.

Wiara religijna w dużej mierze ma naturę wiary naturalnej. Bywa bezgraniczna bądź ograniczona, mocna lub słaba, stała lub chwiejna. Jest jednak równocześnie jej ekstrapolacją w wielu kierunkach. Najpierw co do przedmiotu: z porządku przyrodzonego na „porządek łaski” (42). Wiara religijna dokonuje następnie ekstrapolacji autorytetu epistemicznego dodatkowo na autorytet deontyczny. Chrześcijanin wierzy Chrystusowi nie tylko z tej racji, że jest dla niego absolutnie wiarygodny, lecz także dlatego, że jest — w jego mocnym przekonaniu — godny zaufania bez granic, jako Ten, który nikogo zawieść nie może, bo Jego wola zawsze się spełnia (jest wszechmocny). A to właśnie oznacza bezgraniczny autorytet deontyczny. I tak jak w życiu codziennym świadczymy posłuch autorytetom deontycznym w zakresie skuteczności ich działań, gdyż budzą zaufanie do swych decyzji „stałe niezawodnych”, tak też „Bogu objawiającemu należy okazać «posłuszeństwo wiary»” (19). W wierze religijnej dokonuje się też do-

datkowo ekstrapolacja na autorytet moralny: osoba, która zasługuje na wiarę religijną, jest — zgodnie z mocnym przeświadczeniem osoby wierzącej — tak doskonała, iż każdy jej czyn, bez wyjątku, jest dobry, i nie może być inny. Odnosząc się do najwyższego (pod każdym względem) autorytetu, bezgraniczna wiara przeradza się w kult religijny „w porządku łaski”.

2.2. *Ratio*

Jeżeli już cokolwiek istnieje teraz, to nie możemy przyjąć, że kiedyś nie było niczego, gdy sądzymy stanowczo, że byt się nie bierze *ex nihilo*. Musi więc być jakaś ciągłość bytu: coś musi istnieć zawsze i mieć wszystkie powody do swego istnienia wyłącznie w sobie samym, czyli być *absolutem*. Możemy się tym samym zgodzić z W.V.O. Quinem, że właściwie nie ma problemu istnienia absolutu, a jest tylko problem jego natury.

Niech „ $x \leq y$ ” znaczy „pojęcie istoty x zawiera się w pojęciu istoty y ”. Ten stosunek zawierania się pojęć tworzy algebrę Boole’a, w której element najmniejszy (0) jest pojęciem istoty sprzecznej. Wówczas stosunek inherencji „jest” (ϵ) definiujemy za pomocą stosunku zawierania się pojęć: $x \epsilon y \leftrightarrow \sim (x \leq 0) \wedge x \leq y$. Niech $Axt =: (x \text{ jest istotą aktualną w chwili } t)$, zaś „ B ” oznacza skrót dla „byt (realny)”, wówczas $x \epsilon B \leftrightarrow \exists t Axt$. Oznaczmy z kolei „istnienie x ’a” symbolem „ Ex ”, który tak rozumiemy, że $B \epsilon Ex \leftrightarrow x \epsilon B$. Wówczas daje się zdefiniować pojęcie racji bytu (R): $Rxy \leftrightarrow (Ey \wedge \neg Ex) \epsilon 0$, czyli x jest racją istnienia y ’a, gdy istnienie y ’a i nieistnienie zarazem x ’a jest niemożliwe. Dostateczną racją bytu (D) nazwiemy natomiast tylko tę rację, która z kolei wszystkie racje własnej egzystencji zawiera wyłącznie w sobie: $Dxy \leftrightarrow Rxy \wedge \forall z (Rzx \rightarrow z = x)$. Wówczas absolut (Ω) to byt mający wszystkie racje do swego istnienia w sobie samym, czyli będący dostateczną racją własnego istnienia: $x \epsilon \Omega \leftrightarrow x \epsilon B \wedge Dxx$. Ponieważ istnieje tylko to, co ma dostateczny powód do swej egzystencji: $\forall y (y \epsilon B \leftrightarrow \exists x Dxy)$, istnienie absolutu jest oczywiste, a jedynym problemem jest jego natura. Czy absolutem może być np. „świat materialny”? Światem nie nazwiemy najpierw dystrybutywnego zbioru ciał, bo zbiory takie nie są w ogóle bytami, a (jako pojęcia) istnieją tylko formalnie (niesprzeczne abstrakty). Światem materialnym może być tylko agregat (mereologiczna suma) ciał. Niech $Sx(\Phi x) =: (\text{mereologiczna suma wszystkich } x \text{ spełniających warunek } \Phi x)$. Jeśli założymy, że każdy byt jest materialny, to świat aktualny w chwili t (a_t) jest sumą ciał, w chwili t aktualnych: $a_t = Sx(Axt)$, zaś cały świat materialny (m) jest sumą wszystkich światów aktualnych: $m = S_a(t \in T)$ (gdzie „ T ” oznacza *continuum* punktów czasowych). Jest teraz rzeczą jasną, że $m \notin B$ (że świat materialny, jako suma wszystkich światów aktualnych (to abstrakt), nie istnieje w żadnej chwili, czyli nie jest bytem realnym). Nie będąc bytem, nie jest też absolutem. Co gorsza, nie jest też nim żaden świat aktualny, bo choć jest bytem, nie ma wszystkich racji do swego istnienia w sobie samym, bo zawsze ma powody do swego istnienia w światach wcześniejszych, a więc *ab alio*. Jeśli zatem tylko to jest bytem, co ma dostatecz-

ny powód do swego istnienia w sobie albo poza sobą, a żaden świat aktualny nie ma go w sobie, ani w żadnym innym świecie poza sobą, to dostateczna racja bytu mieści się poza każdym światem materialnym, czyli jest niematerialna.

2.3. „Czy Encyklika w nowy sposób ujmuje relację między teologią i filozofią?”

Lektura Encykliki skłania najpierw do stwierdzenia, że teologię z filozofią łączy przede wszystkim refleksja nad sensem życia, którego filozofia szuka, a teologia znajduje. Ponieważ istotny związek teologii z filozofią zasadza się na powiązaniu wiary z rozumem, gdy pierwsza bazuje na Objawieniu, a druga „szuka Boga, czy nie znajdzie Go niejako po omacku”, relacje obu dziedzin są w gruncie rzeczy stałe, zaś sposób ich ujmowania bywa zawsze nowy, choćby co do języka, stylu czy argumentacji.

3. Autonomia religii, nauki i filozofii w ujęciu Encykliki

Encyklika nie zajmuje się wprost fenomenem religii, naturą nauki ani stosunkiem religii do nauki. Określa natomiast istotę wiary, rolę rozumu i zadania filozofii i teologii. Jak należy zatem rozumieć pytanie: „Czy Encyklika daje się pogodzić z zasadą pełnej wzajemnej niezależności religii od nauki i odwrotnie?”. Nie można godzić kultu z nauką, więc może chodzi o to, czy „dadzą się pogodzić” prawdy wiary religijnej z twierdzeniami nauk przyrodniczych? Ale co tu można godzić, jeśli nie ma nawet czego porównywać? Encyklika natomiast zdecydowanie broni: 1) najpierw „autonomii istoty stworzonej i jej wolności” (23); 2) autonomii rozumu wobec wiary: „wiara wkracza nie po to, by pozbawić rozum autonomii albo ograniczyć przestrzeń jego działania” (26). „Ludzki rozum nie musi zaprzeczyć samemu sobie ani się upokorzyć, aby przyjąć treści wiary; w każdym przypadku człowiek dochodzi do nich na mocy dobrowolnego i świadomego wyboru” (52); 3) autonomii Objawienia i rozumu wzajemnie względem siebie: „Treści Objawienia nigdy nie mogą umniejszyć odkryć rozumu i jego słusznej autonomii; rozum jednak ze swej strony [...] nie może przypisać sobie statusu absolutnego i wyłącznego” (89); 4) bezwzględnej autonomii filozofii: „filozofia ujawnia słuszną ambicję, by być przedsięwzięciem autonomicznym, to znaczy kierującym się własnymi prawami, opierając się wyłącznie na zdolnościach rozumu” (85). Słuszne jest przy tym żądanie „autonomii refleksji filozoficznej”, a nieuzasadniony jest postulat „uznania samowystarczalności myślenia” (85); 5) autonomii względem siebie teologii i filozofii, które wzajemnie powinny „współpracować, choć przy zachowaniu odrębnych metodologii” (104).

4. Magisterium Kościoła

„U podstaw wszelkiej refleksji, jaką podejmuje Kościół, leży jego przeświadczenie, że zostało mu powierzone orędzie, które bierze początek z samego Boga” (15). Czy można się więc spodziewać, że „ogłoszenie Encykliki wywoła istotną zmianę w nauczaniu Kościoła Rzymskokatolickiego”? O żadnej „istotnej zmianie w nau-

czaniu Kościoła” nie może być mowy, gdy nauka Kościoła jest pojęta jako wier-ny przekaz testamentu wiary. Możemy jedynie przypuszczać, że treść Encykliki, głęboka, doniosła i wierna faktom, wytrąci filozofów z ich martwej równowagi.

5. Przesłanie dla wszystkich o poznaniu, filozofii i kulturze

Encyklika przyznaje, że „wiele jest dróg, którymi człowiek może zmierzać do lepszego poznania prawdy” (8). Ale „rozum musi przestrzegać pewnych podstawowych zasad [...]. Pierwsza zasada polega na uznaniu faktu, że ludzkie poznanie jest nieustanną wędrówką; druga wyraża świadomość, iż na tę drogę nie może wejść człowiek pyszny, który mniema, że wszystko zawdzięcza własnym osiągnięciom; trzecia zasada opiera się na „bojaźni Bożej”, która każe rozumowi uznać niczym nieograniczoną transcendencję Boga” (27). Ludzkie poznanie nie może się bowiem ograniczać do samych tylko „kryteriów pragmatycznych, opartych zasadniczo na wiedzy doświadczałnej, pod wpływem błędnego przeświadczenia, że wszystko powinno być podporządkowane technice” (11).

Encyklika jest jednak w głównej mierze odezwą do filozofów, do wszystkich filozofów. Jej punktem wyjścia jest zdecydowana krytyka stanu zapaści współczesnej filozofii: „Nowoczesna filozofia zapomniała, że to byt winien stanowić przedmiot jej badań, i skupiła się na poznaniu ludzkim. Zamiast wykorzystać zdolność człowieka do poznania prawdy, woli podkreślać jego ograniczenia oraz uwarunkowania, jakim podlega. Doprowadziło to do powstania różnych form agnostycyzmu i relatywizmu, które sprawiły, że poszukiwania filozoficzne ugrzęzły na ruchomych piaskach powszechnego sceptycyzmu” (12). Z tak surowej oceny sytuacji bierze się wezwanie: „pragnę gorąco zachęcić filozofów, zarówno chrześcijańskich, jak i innych, aby zachowali ufność w zdolności ludzkiego rozumu” (67).

Encyklika podkreśla też otwartą postawę Kościoła na wszelką filozofię i każdą kulturę: „Kościół nie głosi żadnej własnej filozofii ani nie opowiada się oficjalnie po stronie jakiegoś wybranego kierunku filozoficznego, odrzucając inne” (59), zaś „Ewangelia nie przeciwstawia się danej kulturze, to znaczy w spotkaniu z nią nie chce pozbawiać jej właściwych dla niej treści ani narzucać jej obcych, niezgodnych z nią form” (81).

Encyklika zachęca do pojednania wiary z rozumem. Możemy więc na koniec zapytać, czy przesłanie religijne zawarte w Encyklice jest w stanie poruszyć także tych, którzy odrzucają naukę Chrystusa? Niewątpliwie nie ma człowieka bardziej głuchego nad tego, który słyszeć nie chce. Ale zła wola, czy brak woli, to nie wszystko, co blokuje odbiór ważnego przesłania. Sprawę ujął najlepiej św. Tomasz z Akwinu: „Co należy do wiary, nie trzeba próbować dowodzić inaczej, jak tylko odwołując się do autorytetu wobec tych, co uznają autorytety; wobec innych trzeba poprzestać na obronie, iż nie jest niemożliwe to, co głosi wiara” (*Summa teologiczna* I, q. 32, a. 1).