

pujące zdanie (pod datą 22 czerwca 1934): „Kandydaturę [Stefana] Świeżawskiego do katedry uważam także dlatego za niedopuszczalną, że Świeżawski jest praktykującym katolikiem”⁸.

4. Czy można się spodziewać, że ogłoszenie Encykliki wywoła istotną zmianę w nauczaniu Kościoła Rzymskokatolickiego?

Mimo wyraźnej deklaracji zawartej w tej encyklice, że „nie istnieje jakaś oficjalna filozofia Kościoła, gdyż wiara jako taka nie jest filozofią” (nr 76) — deklaracji skądinąd ogromnie ważnej — spodziewam się, że nastąpi w Kościele (zapewne jednak nie wcześniej niż za dziesięć lat) ożywienie zainteresowania tożsamością.

5. Czy Encyklika zawiera treści przeznaczone także dla osób nie będących katolikami?

Wydaje się, że w XX wieku papieństwo znów stało się czymś więcej niż instytucją wewnątrzkatolicką, że uznawane jest za jeden z ważnych autorytetów duchowych współczesnego świata. Tezę tę potwierdzają takie fakty, jak np. udział Stolicy Apostolskiej w kształtowaniu się po II wojnie światowej Wspólnoty Europejskiej, wizyty Pawła VI oraz Jana Pawła II w siedzibach ONZ czy UNESCO, zainteresowanie okazane szeroko poza granicami Kościoła takim encyklikom, jak *Rerum novarum* (1891) Leona XIII czy *Pacem in terris* (1963) Jana XXIII, międzyreligijne modlitwy o pokój, zapoczątkowane z inicjatywy Jana Pawła II zjazdem w Asyżu.

Czy encyklika *Fides et ratio* rzeczywiście da początek jakiemuś nowemu Oświeceniu w naszej chrześcijańskiej cywilizacji? Oświeceniu, które tym razem nie będzie się dokonywało przeciwko chrześcijaństwu? Moim zdaniem, bardzo to możliwe. Pożyjemy, zobaczymy.

Barbara Stanosz

1. Pytanie to jest niezrozumiałe: żadne ze znaczeń słowa „przesłanie” w języku polskim nie pozwala użyć tego słowa w takim kontekście (por. *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1979).

2. Nie. Autor podziela w tej sprawie poglądy niektórych myślicieli wczesnośredniowiecznych.

3. Wspomniana tu zasada jest produktem myślenia życzeniowego: krzewienie religii chciałoby (czego wyrazem jest m.in. encyklika *Fides et ratio*), by osiągnięcia nauki nie podważały wiarygodności głoszonej przez nich religii, uczeni zaś

⁸ Na zdanie to zwrócił mi uwagę p. Marek Rembierz.

— by postawy religijne nie zagrażały wolności badań naukowych. W rzeczywistości zbiór twierdzeń żadnej spośród znanych religii nie jest logicznie niezależny względem zbioru twierdzeń nauki (liczne zdania opisowe doktryn religijnych nie mogą być współprawdziwe z twierdzeniami nauki), a uprzedzenia religijne (czasem przebrane w kostium obiekcji etycznych) wielokrotnie bywały i nadal bywają przeszkodą w rozwoju nauki.

4. Sądzę, że nie należy tego oczekiwać.

5. W każdym razie nie dla niewierzących: gdyby tak było, Autor nie nazywałby ich głupcami, jest to bowiem raczej kiepska psychotechnika perswazji.

* * *

Pojęcia wiary (przekonania) i rozumu (racjonalności) były w mijającym stuleciu przedmiotem zainteresowania wielu filozofów. Pierwsze z nich jest filozoficznie frapujące głównie z uwagi na swą nieekstensjonalność, która stawia pod znakiem zapytania sens zdań zbudowanych według schematu *X wierzy, że p*: w kontekstach takich zdanie występujące na miejscu litery *p* oraz predykaty i nazwy składowe tego zdania nie są wymienne *salva veritate* z dowolnymi wyrażeniami o tej samej ekstensji, co nie pozwala uznać wierzenia za relację zachodzącą między osobą a obiektami świata pozajęzykowego. Próby (podjęte m.in. przez Carnapa) zdefiniowania bytów quasi-językowych (intensji i struktur intensjonalnych), które byłyby członami takiej relacji, nie są zadowalające, stosują się do nich bowiem znane zarzuty Quine'a wobec pojęcia znaczenia. Wydaje się, że najlepszym rozwiązaniem tego problemu jest uznanie zdań o strukturze *X wierzy, że p* za wyrażające pewną relację między osobą, której nazwa występuje na miejscu *X*, a zdaniem występującym na miejscu *p*. (To ostatnie nie musi być, oczywiście, zdaniem języka znanego owej osobie: należy ono do języka tego, kto osobie tej przypisuje jakieś przekonanie).

Sprawdzeniem zachodzenia między daną osobą a danym zdaniem relacji wierzenia są dyspozycje zachowaniowe owej osoby związane z prawdziwością tego zdania. Relacja ta jest, oczywiście, stopniowalna: wierzyć, że *p*, można mocniej lub słabiej. Jako miarę stopnia pewności, z jakim *X* wierzy, że *p*, traktuje się na ogół (za Ramseyem) maksymalne ryzyko, jakie *X* gotów jest ponieść w działaniu (np. przyjmując zakład), którego efekt — zysk lub strata *X-a* — zależy od tego, czy zdanie występujące na miejscu *p* jest prawdziwe czy fałszywe. Zysk i stratę trzeba przy tym wyrażać nie w kwotach absolutnych, lecz w tzw. jednostkach użyteczności. Do nie rozstrzygniętych dotąd problemów należy kwestia, w jaki sposób można by identyfikować na podstawie zachowań zarazem przekonania i wartościowania właściwe danej osobie. Rozwiązanie Ramseya, dotyczące prostych sytuacji gier, nielatwo jest uogólnić; wielu filozofów (wśród nich Davidson) jest jednak optymistami w tej sprawie.

Powyższa eksplikacja wyrażenia *wierzy, że* harmonizuje z intuicją, która skłania nas do wątplenia w autentyczność przekonań deklarowanych przez kogoś, kto w praktyce nie kieruje się tymi przekonaniami. W przypadku wierzeń religijnych doświadczenie potoczne dostarcza mocnych podstaw do takich wątpliwości: jeśli pominąć gotowość do uczestniczenia w odpowiednich ceremoniach religijnych, to dyspozycje zachowaniowe członków danej wspólnoty wyznaniowej są na ogół nie mniej zróżnicowane niż te, które obserwujemy w szerszej, wyznaniowo heterogenicznej wspólnocie kulturowej. Innymi słowy, werbalne deklaracje wiary w określoną doktrynę religijną (zresztą też niezbyt konsekwentne, jak pokazują bardziej szczegółowe ankiety socjologiczne w tej sprawie) w niewielkim stopniu — jeśli w ogóle — materializują się w formie przekonań, których żywienie znajduje wyraz w zachowaniach. Wspólnotę wyznaniową spajają raczej obyczaje niż przekonania.

Pojęcie rozumu (racjonalności) interesuje współczesnych filozofów w ścisłym związku z pojęciem przekonania: mianowicie, głównie w kontekście problemu racjonalności przekonań. Większość badaczy tego problemu zgadza się, że przekonanie jest racjonalne wtedy, gdy stopień pewności, z jaką się je żywi, nie jest wyższy niż stopień jego uzasadnienia, ten zaś zależy od drogi, na której doszło się do tego przekonania. W szczególności, jeśli dane przekonanie jest owocem wnioskowania opartego na w pełni wiarygodnych przesłankach, to jest ono racjonalne, o ile żywimy je z pewnością nie większą niż stopień niezawodności schematu tego wnioskowania (Ajdukiewicz).

Jedną z dróg, na których nabywa się przekonań, można opisać ogólnie za pomocą schematu *Ponieważ X mówi, że p, więc p*. Jest to, oczywiście, droga zawodna, lecz często jedyna praktycznie dostępna. Ilekroć z niej korzystamy, tylekroć osobę, której nazwa występuje na miejscu *X*, traktujemy jako autorytet w sprawie, o której mowa w zdaniu występującym na miejscu *p*.

O racjonalności przekonań nabywanych tą drogą stanowi zasadność zaufania do *X-a* jako autorytetu w danej sprawie. Chyba nie sposób mierzyć taką zasadność, może ona jednak być większa lub mniejsza. Na przykład, gdy *X* jest uczonym wyspecjalizowanym w gałęzi wiedzy, do której należy zdanie *p*, i cieszącym się uznaniem w środowisku specjalistów z tej dziedziny, zasadność zaufania doń w tej sprawie jest znacznie większa, niż gdy jest on laikiem, w dodatku osobiście zainteresowanym w tym, byśmy wierzyli, że *p*. Warunkiem koniecznym tego, by zaufanie do autorytetu było relatywnie zasadne, jest intersubiektywna poznawalność dziedziny, do której należy dane zdanie — jej zasadnicza dostępność dla każdego, kto zechce poświęcić na to odpowiednio wiele trudu i czasu, zyskując w zamian możliwość nabywania przekonań z tej dziedziny bez cudzego pośrednictwa.

Przekonań religijnych nabywamy — jeśli w ogóle — wyłącznie przez zaufanie autorytetom. Stopień zasadności tego zaufania jest bardzo niski. Wątpliwa jest m.in. bezinteresowność profesjonalnych krzewicieli takich przekonań. Przede

wszystkim jednak dziedziną, której dotyczą przekonania tego rodzaju, jest z założenia niedostępna na innej drodze: na żadnym poziomie wtajemniczenia nie mają tu zastosowania zwykłe, empiryczne kryteria prawdy, ani nawet kryteria sensowności zdań. Sformułowany wyżej warunek konieczny racjonalności przekonań jest więc w przypadku przekonań religijnych notorycznie niespełniony.

Magdalena Środa

Ad 1. Przedmiotem encykliki, zgodnym z jej tytułem, jest stary średniowieczny problem — zupełnie dziś marginalny w filozofii — stosunku wiary do rozumu i filozofii do teologii objawionej. Punktem odniesienia jest nauka św. Tomasza, zgodnie z którą istnieje harmonia i organiczny związek między rozumem a wiarą, polegający na tym, że wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu, rozum zaś by dowiódł konieczności tego, co ukazuje mu wiara. Celem Encykliki jest jednak nie tyle wyjaśnienie tej kwestii, co ukazanie tragicznych skutków rozejścia się rozumu i wiary. Straciła na tym — według papieża — nie tylko filozofia, ale i teologia. Filozoficzny rozum przestał być narzędziem pozwalającym zrozumieć wiarę. Współcześni teologowie zbyt mało korzystają z pomocy filozofii, która opierając się na określonych zasadach (np. niesprzeczności, celowości i przyczynowości) oraz posiadając pewne sprawdzone narzędzia (analizę językową, hermeneutykę) jest dziedziną szalenie ważną zarówno dla teologii fundamentalnej (filozofia pomocna być może w opisie relacji osobowych w łonie Świętej Trójcy, w opisie relacji między Bogiem a człowiekiem, w opisie tożsamości Chrystusa), jak i dla teologii moralnej (filozoficzna analiza sumienia, prawa moralnego, wolności, odpowiedzialności osobistej itp.). Wiara pozbawiona oparcia w rozumie skupia się na uczuciach i przeżyciach, co stwarza zagrożenie, że przestaje być propozycją uniwersalną.

Źle się również dzieje — pisze papież — gdy rozum pozbawiony jest oparcia w wierze, gdy teologia przestaje być racją dla filozofii, gdy treści wiary przestają być przedmiotem pracy rozumu. Jednym z najważniejszych tematów encykliki jest coś, co — zupełnie odbiegając od mentorskiego tonu papieża — nazwałabym skundleniem filozofii. Filozofia jeszcze u zarania epoki nowożytnej zaautonomizowała się, odrywając się od żywotnych treści wiary i teologii. Konsekwencją tego procesu — obecnie obserwowaną — jest porzucenie przez filozofię metafizyki (ciągle głoszenie jej „końca”), a wraz z tym: minimalizm filozoficzny, immanentyzm, modernizm, ewolucjonizm, pozytywizm, scjentyzm, pragmatyzm, nihilizm, zwłaszcza zaś postmodernizm, który jest nie tylko kwintesencją autonomizacji filozofii, fragmentaryzacji wiedzy i sensu, ale i — w pewnym sensie — karą za to wszystko. Na skutek oderwania filozofii od teologii i rozumu od wiary pojawiły się