

Dział drugi

WSRÓD PRAC NA TEMATY AKTUALNE

Mieczysław Albert Krąpiec OP

CHRZEŚCIJANIN WOBEC NAUKI I RELIGII^{*}

Problematyka sygnalizacyjna w tytule jest zarazem i ogólna, i uwikłana w najrozmaitsze teorie, których samo wymienienie zabrałoby już wiele miejsca; dlatego rozmyślnie trzeba tu zrezygnować z przedstawiania różnorodnych, jakże licznych opinii i propozycji rozwiązań¹, by móc się intensywniej skupić na przeprowadzeniu rozgraniczenia dziedzin nauki i religii oraz na ustaleniu ich wzajemnego stosunku w środowisku chrześcijańskim, które przejęło i zasymilowało kulturę antyczną Morza Śródziemnego i wypromieniowało na całą ludzkość pierwiastki współczesnego humanizmu. Dokonywana w ciągu długich stuleci synteza kultury grecko-rzymskiej z Objawieniem była już sama w sobie stopieniem się wiary z osiągnięciami kultury naukowej². Owo sta-

^{*} Rozprawa ta jest znacznym poszerzeniem artykułu Religia i nauka, "Znak", 157/158 (1967) 861-887.

¹ Więcej informacji na temat koncepcji filozofii religii podaje Z. J. Zdybicka w artykule Filozoficzna koncepcja religijności człowieka, w: O Bogu i o człowieku, praca zbiorowa pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1968, 179 ns.

² Kultura naukowa zawdzięcza swe początki szkole w Milecie, gdzie w VII wieku przed Chrystusem powstały pierwsze naukowo-twórcze pytania o arche kosmosu; gdzie po raz pierwszy poczęto wyjaśniać świat i zdarzenia poprzez elementy "z tego świata"; gdzie (u Anaksymandra) poczęto stosować modele matematyczne; gdzie celem nauki była teoria. Inne typy kultur starożytnych, jak na przykład wielkie kultury rzeczne (Nil, Eufkrat, Indus, Jangcy-ciang itd.), dawały początki kulturom technicznemu, religijnemu, moralnemu, społecznemu, ale tylko Grecja, której myśliciele odkryli zasadę sprzeczności, logikę, utworzyli teorię nauki, jest kolebką współczesnej naukowej cywilizacji świata.

pianie się nigdy jednak nie odbywało się łatwo i nigdy nie wyrugowało samej problematyki stosunku do wiary, aczkolwiek nie-raz w długich okresach czasu człowiek będący chrześcijaninem nie dostrzegał tej problematyki - albo przynajmniej nie przeżywał jej w stopniu historycznie zauważalnym. Samo niedostrzeżenie zagadnienia jeszcze jednak nie przesądza o pozytywnym jego rozwiązaniu i rozgraniczeniu dziedzin nauki i wiary oraz o ułożeniu jakiegoś harmonijnego ich stosunku u wyznawców religii chrześcijańskiej.

Obecnie - podobnie jak na przykład w wieku XIII³ - poświęca się wiele uwagi zgłębianiu specyfiki poznania naukowego i religii, zwłaszcza typu poznania, jaki się mieści w akcie wiary. Może już tak jest, że istnieją pytania i tematy, do których się bądź nieustannie, bądź cyklicznie (na przełomie epok) powraca dlatego, że wiążą się one bardzo istotnie z ludzkim życiem tak indywidualnym, jak i społecznym. A może tego rodzaju pytania nie otrzymały do tej pory zadowalającej odpowiedzi lub też każde pokolenie musi sobie na takie pytania ciągle na nowo odpowiadać, by móc jakoś praktycznie ułożyć swoje życie? W każdym razie zagadnienie stosunków między religią a nauką jest tak stare, jak stara jest sama nauka, która właśnie wy-

³ Chrześcijańscy myśliciele starożytni i wczesnośredniowieczni dążyli do wykazania warstwom oświeconym, że Objawienie mozaistyczno-chrześcijańskie w sposób przynajmniej równie doskonały mówi o tym samym, co twierdzili najwięksi greccy myśliciele, jak na przykład Platon w *Timajosie*. Stworzono więc jednolity, oparty na platonizmie i neoplatonizmie światopogląd chrześcijański, w którym elementy wiary i filozofii nie były ostro odróżnione. Jednolity i zwarty firmament chrześcijański, symbolizowany hasłem: "fides quaerens intellectum" pękł nad głową Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu, którzy pod naporem filozofii arabskiej i średniowiecznego arystotelizmu zdali sobie sprawę, że czym innym są religia i wiara, a czym innym nauka i filozofia, że świat grecki był odmien-ny w swych poglądach od światopoglądu chrześcijańskiego; że należy zatem świadomie rozróżnić dziedzinę wiary i dziedzinę nauki (wówczas głównie filozofii), aby i wiarę oczyścić od pseudonauki a naukę wyzwolić. Postulat Alberta w dużej mierze zrealizował Tomasz. Dzisiaj, w wyniku wzmożonych tendencji pastoralnych i braku metodologicznej refleksji teologicznej, znowu jesteśmy świadkami częstego mieszania nauki z wiarą (pod pretekstem, że nauka i wiara dotyczą tego samego bytu - człowieka, który jest czymś jednym), co - rzecz jasna - wynika z niedostatku refleksji i nie przyczynia się do wzrostu życia religijnego.

rosła z religijnego podłoża i z religijnych, świątynnych kręgów starożytnej kultury. Nauka, w ówczesnym jej stanie jako niemal wyłącznie jeszcze filozofia, była próbą przewyciężenia wyłącznie religijnego - wówczas mityczno-magicznego - sposobu patrzenia na świat i mitycznej interpretacji świata. Filozofia, racjonalizując religię, doprowadziła w systemie Arystotelesa, a potem jeszcze bardziej stoików, do negacji religijnego patrzenia na świat.

W chrześcijaństwie, zwłaszcza w pierwszych stuleciach, nauka - też przede wszystkim filozofia - stała na usługach poznania religijnego i religijnego życia. Rolę usługową nauki z biegiem czasu posunięto tak dalece, że religia już zetatyzowana zaczęła wkraczać na tereny poznania niereligijnego. Wyostrzył się więc problem wolności nauki w Kościele. Z drugiej strony, nauka, także zetatyzowana i podniesiona do godności religii, poczęła z kolei odmawiać wolności religii. Powstał więc problem wolności dla religii w świecie nauki. Dialektyka negacji wolności raz nauki, raz religii jest niebezpieczna i i niezwykle kosztowna. Dlatego pilnym zadaniem pracowników uniwersytetów, zwłaszcza uniwersytetów sprzężonych z religią, jak uniwersytety katolickie, jest w miarę możliwości beznamiętne ustalenie stosunku, jaki istnieje pomiędzy religią a poznaniem racjonalnym, by nie utracić z wartości jednej i drugiej dziedziny życia ludzkiego.

Mając świadomość tego zadania winniśmy w związku z problemem "religia - nauka", dążyć do tego, by w miarę możliwości dojść najpierw do ważnych teoretycznych sprecyzowań, a następnie by pomóc oczyścić pełen uprzedzeń teren i przyczynić się do stworzenia klimatu, jeśli już nie zaufania, to przynajmniej obopólnej tolerancji, płynącej nie z beziły i niemożliwości administracyjnego "zarządzaniu złą", ale z dojrzenia aspektywności ludzkich spraw i przeżyć.

Zagadnienie stosunku religii do nauki w najogólniejszym sensie stanie się jaśniejsze, gdy zwrócimy uwagę na odrębność dziedzin religii i nauki; następnie omówię stosunek wiary (jako także poznawczej strony religii) do nauki; a wreszcie - teologii do racjonalnego poznania, czyli filozofii, jako dziedziny, gdzie jest najłatwiej o zaistnienie kolizji.

Omówienie, siłą rzeczy ogólne, tych trzech zagadnień pozwoli nam zorientować się w momentach niestycznych i stycznych religii i nauki w człowieku, a także w wartości tych dwóch dziedzin dla kształtowania ludzkiej osobowości i ludzkiej kultury.

I. Dziedzina religii i nauki

Na wstępie naszych rozważań zastanówmy się, jakimi dziedzinami czy stronami życia ludzkiego zajmuje się religia, a jakimi nauka? Pytanie to jest ogólne, ale pozwala od razu skierować uwagę na newralgiczne punkty problemu. Odpowiedź, też ogólna i uproszczona, jak wszelkie teoretyczne rozważania wyabstrahowane z kontekstu konkretnego, pozwoli się zorientować, w jakim kierunku należy szukać rozwiązania.

Otóż religia znajduje się po tej stronie życia ludzkiego, w której zachodzą relacje jednej osoby do drugiej, natomiast nauka dotyczy dziedziny relacji jednych rzeczy do drugich. O co tu chodzi?

1. Dziedzina religii - dziedzina relacji osobowych

W zachodnioeuropejskiej kulturze uświadomiono sobie bardzo wcześnie, bo już w religii greckiej, jak tego mamy ślady w Iliadzie i Odysei, że religia pełni specyficzną funkcję. Człowiek rzucony w wir przemian przyrody, na morzu, na pustyni, w czasie burzy i przy słonecznej pogodzie, człowiek jako podmiot i przedmiot dziejów świata szybko dostrzegł swoją głęboką zależność od spiętrzonych i nierozumnych sił przyrody. Dostrzegając, że jego życie wraz z szerokim horyzontem poznawczym przekraczającym materię w czasie i przestrzeni, wraz z głęboką miłością do innych ludzi bywa niekiedy igraszką ślepych sił tej właśnie materii, nad którą duchowo góruje. I dlatego chyba zrodził się bunt w psychice ludzkiej: człowiek-osoba o transcendentnej życiu psychicznym nie może być tylko igraszką ślepych sił bezrozumnych! Życie ludzkie jest wprawdzie przygodne i w każdym niemal momencie utracalne (budzi się nieustannie zdziwienie, że w takiej przeogromnej komplikacji warunków zewnętrznych i wewnętrznych człowiek raczej żyje, niż nie żyje),

a jednak obejmuje ono również życie psychiczne, rozumne, nacechowane miłością i nienawiścią, transcendujące cały świat zewnętrzny, toteż nie można tego życia wytłumaczyć bez reszty przez odwołanie się do kompleksu sił przyrody. Życie ludzkie osobowe może być ostatecznie wyjaśnione tylko przez inną osobę, a więc istotę rozumną, kochającą lub zawistną, nie podległą wyłącznie ślepych siłom przyrody. "Religijnie nastrojony Grek - pisze E. Gilson - czuł się narzędziem w rękach niezliczonych boskich sił, którym całkowicie podlegały nie tylko jego czyny, lecz nawet myśli. Jak każdemu wiadomo, od pierwszych wierszy przedmiotem Iliady Homera jest gniew Achillesa i klęski, jakie to spowodowało na Greków. Przyczyną gniewu Achillesa było niesprawiedliwe potraktowanie go przez króla Agamemnona. Co do przyczyny tego niesprawiedliwego traktowania sam Agamemnon mówi: «Nie ze mnie jednak było naszych nieszczęść źródło. Gniewny Zeus i Mojra. Jędza szalona w cieniach nocy błądząca, wlały złość do łona wtenczas, gdy Achillowi śmiałem gwałt wyrządzić. Zaślepiiony od bogów, jakżem nie miał zbłądzić?»⁴.

Politeistyczna religia grecka miała w sobie także wiele momentów wzniosłych. Widząc zależność człowieka od sił przyrody człowiek czasów starożytnych dostrzegł również żywe osobowości: "Bogiem - pisze dalej E. Gilson - dla każdej żyjącej istoty jest wszelki żyjący byt, który uznaje się za panujący nad jej własnym życiem. Fakt, że wszelkie zdarzenia istoty żyjącej mogą być wytłumaczone tylko przez inną istotę także żyjącą, nie podlegał dla Greków żadnej dyskusji... Religijny Grek czuł, że jest biernym polem walki dla przemożnych i często wzajemnie zwalczających się boskich wpływów. Jego wola była na ich łasce. Pindar mówi: «Wszystkie środki śmiertelnych wyczynów pochodzą od bogów. Dzięki bogom ludzie są mądrzy, dzielni i wymowni»⁵.

Rola religii, którą uświadamiali już sobie starożytni Grecy, nie straciła nigdy w życiu ludzkim na wartości i aktualności. Człowiek był i nadal pozostał istotą religijną, chociaż

⁴ E. Gilson, Bóg i filozofia, przeł. M. Kochanowska, Warszawa 1961, 19 ns.

⁵ Tamże, 22.

przedmiot religijnego kultu - Boga czy bogów - rozmaicie rozumiał i rozumie. Ale nie chodzi tu o zagadnienie prawdziwości religii czy poprawności koncepcji Boga, lecz o samą rolę religii w życiu ludzkim.

Każda religia mieści się na linii relacji osoby do osoby⁶. Tylko bowiem osoba (być natury rozumnej) jako "być w sobie" i "dla siebie" przeżywając swoją przygodność, szczególnie w momentach krytycznych, narażony na przykład na utratę życia, "wybiega z siebie" i skierowuje się ku - nie czemuś już, ale ku komuś, z kim rozmawia, prowadzi dialog, i to zazwyczaj modlitewny. Człowiek dziś tak samo jak w starożytniej Grecji czuje, że jego życie ludzkie, świadome, nacechowane wolnością (na miarę ludzką), miłością nie może się bez reszty tłumaczyć tylko grą ślepych elementów materialnych, ale tłumaczy się i uzasadnia przez odniesienie do jakiejś innej, drugiej osoby, ku której cała nasza ludzka psychika jest otwarta⁷.

⁶ Jest to propozycja, którą staram się niżej uzasadnić. Zdaje sobie sprawę, że istnieją inne koncepcje religii, ale są one nie tyle filozoficznym wyjaśnieniem religii (w klasycznym, wyjaśniającym rozumieniu wyrażenia filozofia), ile raczej jej fenomenologią, psychologią, psychoanalizą, socjologią itd. Takie jednak naświetlenia religii są selektywnym ujmowaniem niektórych (niekiedy bardzo ważnych) momentów związanych z przeżyciem religijnym i zideizowanym obrazem tego właśnie selektywnego ujęcia. Celne uwagi krytyczne na temat niektórych koncepcji religii wyraziła Z. J. Zdybicka w cytowanym artykule.

⁷ Cytuję tu urywek Wittgensteina z Tractatus logico-philosophicus za L. Mascalliem, Chrześcijańska koncepcja wszechświata, przekł. H. Bednarek, Warszawa 1968, 35-41. W tymże dziele Mascall słusznie zauważa: "Egzystencjaliści i pisarze absurdu, (którzy bardzo często są tymi ludźmi) mają według mnie pełne prawo twierdzić, że istnienie świata nie ma uzasadnienia, które można by odkryć wewnątrz samego świata. Mają także według mnie prawo twierdzić, że życie ludzkie nie ma ostatecznego sensu, który można by znaleźć wewnątrz samego życia ludzkiego. Według mnie nie mają racji, twierdząc, że nie można znaleźć żadnego uzasadnienia świata poza samym światem. Nie mają też według mnie racji, twierdząc, że życie ludzkie nie ma żadnego ostatecznego sensu, który można by odkryć poza samym życiem ludzkim. (...) skłonny jestem twierdzić, że problem sensu życia ludzkiego sprowadza się po prostu do sposobu, w jaki problem istnienia świata oddziałuje na jednostkę ludzką w jej subiektywnej odrębności. Końcowy zaś wybór dotyczy z jednej strony ostatecznej irracjonalności i bezsensowności, a z drugiej transcendentnej podstawy racjonalności i sensu. Taka transcendentna podstawa jest utożsamiana przez chrześcijan (...) z osobowym stwórcą i tym, który podtrzymuje świat w istnieniu, a któremu nadają imię «Bóg», 40.

Gdy bowiem przypatrujemy się naszemu wewnętrznemu życiu osobowemu, przejawiającemu się w aktach naszego poznania i miłości, dostrzegamy, że w rdzeniu naszej osobowości jest jakieś przyporządkowanie drugiej osobie; czujemy, że nasza osobowość, chociaż jedyna spośród dostępnej nam w empirii plejady bytów jest właśnie "bytem-dla-siebie", bo sama się sobie uświadamia (inne bowiem byty są zasadniczo "bytami-w-sobie"), to jednak o tyle jesteśmy "bytem-dla-siebie", o ile jesteśmy zarazem "bytem-dla-drugiego". Dostrzegamy zakłęta w naszej osobowości relację "dla", co łatwo zauważyć z obu stron relacji:

- a) o tyle bowiem jesteśmy "bytem-dla-siebie", o ile jesteśmy niejako konstruowani psychicznie przez drugiego, oraz
- b) o tyle jesteśmy "bytem-dla-siebie", o ile jesteśmy "bytem-dla-drugiego".

Jest to sprawa znana i dostępna każdemu z nas w intuicji wewnętrznej, że zarówno dochodzimy do samoświadomości przez świat zewnętrzny, jak również przez świat zewnętrzny bogacimy się w naszej osobowości. Człowiek bowiem nie jest jakimś duchem, który by miał bezpośrednią intuicję samego siebie, który by siebie samego w sobie samym bez żadnego pośrednictwa odnalazł i odkrył. Do uświadomienia sobie nas samych potrzebujemy pomocy kogoś drugiego. Dochodzimy do siebie drogą okrężną, poprzez "coś drugiego", poprzez otaczający świat. Bez pomocy "drugiego" (w stosunku do tego, co później uświadomimy sobie jako "ja") nie doszlibyśmy w ogóle do samoświadomości. To prawda, że "coś drugiego" obejmuje nie tylko osoby, ale także świat zewnętrzny nieosobowy, jednak prawdą jest także to, że świat zewnętrzny został nam ukazany przez realnie żyjące osoby drugie, rodziców, opiekunów, słowem - innych ludzi. A więc bez pomocy innych nie doszlibyśmy do naszej samoświadomości.

A ponadto, nawet świat bezosobowy, świat rzeczy, z chwilą gdy go sobie w naszym wnętrzu wyrażamy i poznajemy, poznajemy na sposób "żywy", bo przecież to my sami sobie w naszym wnętrzu "mówimy" o tym, co poznajemy. Już w starożytności i średniowieczu zwracano uwagę, że wszelkie poznanie w nas doskonali się na sposób "dictio" - "powiedzenia" sobie o czymś. Nawet więc świat martwy w naszym poznaniu jakby się ożywia - "quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur" - z chwilą gdy sami

sobie samym mówimy. A więc jest jakiś żywy pośrednik: my sami jako mówiący, w momencie poznania nawet martwych przedmiotów. Jesteśmy zatem psychicznie jakby konstruowani przez drugą osobę. Jesteśmy otwarci "dla" osoby drugiej i o tyle jesteśmy sobą i "bytem-dla-siebie", o ile jesteśmy z bytu drugiego i przez byt drugi.

O wiele bardziej dostrzegamy otwarcie ludzkiej osobowości, naszą "bytowość-dla-drugiego" w aktach świadomych, wolnych, czyli w aktach czysto osobowych. Nasze życie intelektualno-poznawcze jest przyporządkowane ludziom drugim. Człowiek zazwyczaj, gdy coś pozna, gdy coś odkryje, dzieli się tym poznaniem z drugim człowiekiem. Odizolowanie się psychiczne i wyobcowanie ze środowiska ludzkiego jest przez psychologów uznane za stan nienormalny, nawet za chorobę psychiczną. W każdym bowiem naszym akcie psychiczno-osobowym dostrzegamy przynajmniej potencjalną relację "dla" osoby drugiej. Znaczy to, iż jesteśmy wewnętrznie tak skonstruowani, że nie bytujemy tylko dla siebie, ale bytując dla siebie zarazem całą uzyskaną i świadomą treść "bytu-dla-siebie" kierujemy "dla" osoby drugiej.

Potwierdzeniem tego jest zresztą seksualna struktura człowieka. Człowiek bytuje jako kobieta i jako mężczyzna. Kobiecość i męskość jako jakieś "byty w sobie" są zarazem całkowicie "bytami-dla-drugiego". Niezrozumiała jest struktura człowieka jako mężczyzny lub człowieka jako kobiety bez wewnętrznego odniesienia do osoby drugiej, seksualnie zróżnicowanej. A seksualność jest tylko szczególnym zewnętrznym wyrazem tego, co się dzieje we wnętrzu ludzkiej (osobowej) psychiki, gdzie wszystkie akty osobowe są otwarte ku osobie drugiej.

Szczytowym punktem tego właśnie podporządkowania jednej osoby drugiej są nasze przeżycia wolitywne. Nasze akty wolitywne, akty miłości są uwieńczeniem życia wewnętrznno-osobowego, bo suponują akty poznawcze (zmysłowo-intelektualne). Są to więc akty w pełni osobowe, bo ograniczają całość przeżyć osobowych. I właśnie te akty wolitywno-emocjonalne całe i bez reszty są przyporządkowane osobie drugiej, drugiemu "ty", które jest przedmiotem miłości. Akty miłości skierowując całą osobowość ku drugiemu "ty", żądają zarazem od drugiego "ty" dopełnienia, czyli realnego "uzasadnienia" i realnego "wytłu-

maczenia" dla siebie. Akty, będąc przejawem spotencjalizowania osoby ludzkiej, całą ludzką osobę przyporządkowują osobie innej, dopełniającej, tłumaczącej realne przeżycia osobowe.

Przeżywając naszą osobowość jako "był-dla-drugiego" przekonujemy się konkretnie, że chociaż osoba druga jest dla nas więcej warta niż cały świat (w drugiej osobie cały świat ożywia się, i staje przed nami jako współmierne nam życie), to jednak jest to również osoba przygodna, nie mogąca wypełnić całkowicie naszego wnętrza. Dlatego jesteśmy całymi sobą "skierowani ku" i przyporządkowani drugiemu, Ty transcendentnemu, Bogu jako Osobie, która to osobowość, jako Absolut, jest władna całkowicie zaktualizować i wypełnić wewnętrzną pojemność, która jest "dla" innej żywej osoby.

I nie można chyba uznać tego stanu za przejaw jakiegoś "rozdarcia" człowieka i przyrody, człowiek bowiem będąc częścią przyrody, jest zarazem czymś od niej odrębnym; panuje nad nią i podlega jej, słowem, w stosunku do przyrody jest zdeintegrowany, w wyniku czego, będąc zdany na siebie, wyobcowany z natury, mając uniemożliwioną naturalną integrację cierpień, starości i śmierci... sztuka rzeczywistości preegzystującej i absolutnej, która by jedynie mogła pozwolić przeobrazić negatywne fakty życia w wartości zinterioryzowane, które można zaakceptować. Człowiek bowiem nie jest tylko i wyłącznie tworem przyrody. Chociaż przyroda jest realnym kontekstem życia ludzkiego, to jednak tę samą przyrodę człowiek nieustannie przekracza, co przede wszystkim znajduje swoje podstawy w bytowej strukturze człowieka, którego istnienie nie jest wynikiem organizowania się materii, ale przeciwnie, ludzka materia jest organizowana przez samoistniejącą duszę, o ile ona swe istnienie uzyskuje w materii, lecz nie od materii. Samoistniejąca (zaistniała) w materii dusza ludzka nadaje tejże materii sens bycia tym oto człowiekiem, nadaje jej, w pełnym tego słowa znaczeniu, swoje bytowanie. Człowiek jest więc bytem materialno-duchowym, a jego duchowość nie jest nad-zjawiskiem materii, ale jej formą bytu. Stąd też nie można mówić o jakimś bytowym "rozdarciu" natury, gdyż wszelkie ewentualne "rozdarcie natury" byłoby tejże natury zaprzeczeniem. Natura człowieka jest taka, jaka przejawia się w działaniu; jest materialno-duchowa,

przy czym jednak duch ludzki zaistniały w materii i przez nią się wypowiadający jest rzeczywiście duchem-bytem (a nie tylko duchem-funkcją, jak postulował w ostatnim okresie życia M. Scheler), którego kontekstem działania jest inna osoba, także posiadająca swe duchowe oblicze, która jest... wreszcie osobą Ty Absolutu.

I właśnie w strukturze bytu człowieka moment otwarcia się ku osobie drugiej w ogóle, a przede wszystkim ku drugiemu Ty transcendentnemu, jest chyba w swej istocie momentem czy aspektem religijnym człowieka. W religii człowiek chce realnie uzasadnić i wytłumaczyć konkretnie swoje osobowe życie przez osobę drugą. I cała struktura osobowości, ze swoją możliwością bogactwa życia poznawczego i życia miłości, potwierdza konieczność wypełnienia jednej osoby przez osobę drugą, przez Ty transcendentne. Jest sprawą niezwykle ciekawą, że właśnie zachodniochrześcijańska tradycja teologiczna pojęła także Osobę Boską jako w pełni i bez reszty "byt-dla-osoby-drugiej", czyli jako samoistną relację. I przeniknięcie się relacji samoistnych Trzech Osób jest jednym Bogiem religii, Bogiem żywym, który będąc Bogiem jedynym nie jest kimś samotnym. W religii chrześcijańskiej przedstawiona jest człowiekowi jako osobie perspektywa wejścia bez reszty w orbitę w pełni osobowego życia Boskich Osób, gdzie ma się nieskończenie realizować "bytowość-dla-siebie" przez związanie jej ostatecznie z pełnią "bytowania-dla-drugiego" Osób Boskich.

W religii katolickiej stosunek do innych osób ludzkich jest również w zasadzie stosunkiem religijnym, gdyż osoby ludzkie nie są oderwane od osoby transcendentnego Boga. Są one pojęte jako osoby wypełniające również nasze życie, również je realnie "uzasadniająca", ale zarazem i one są "przezroczyste" na transcendentną osobę Absolutu. Co więcej, według nauki Chrystusa, jednym sprawdzianem religijności człowieka i jego ustosunkowania się pozytywnego do Absolutu jest nasze pozytywne ustosunkowanie się do drugich osób ludzkich: "Po tym poznają, że jesteście uczniami moimi, jeśli jedni ku drugim miłość mieć będziecie" (J 13, 35).

Osoba ludzka w życiu chrześcijańskim pełni więc funkcję religijną, w pewnej mierze podobną do roli bóstw w politei-

stycznej religii greckiej, z tą wszakże różnicą, że sama ludzka osoba, jako realnie uzasadniająca i wypełniająca życie drugiego człowieka, jest zarazem otwarta i "przezroczysta" na osobę Boską jako ostatecznie wypełniającą osobową pojemność człowieka.

Obiektywnym kontekstem religii u człowieka jest charakter bytowy zarówno świata, jak i samego człowieka, wtopionego w świat, wielostronnie odeń uzależnionego, ale zarazem transcendującego tenże świat poprzez pierwiastek duchowy wewnętrznie "zrośnięty" z ludzką materią, wprowadzie nieustannie organizowaną, formowaną przez ducha, ale też wpływająca bardzo zasadniczo na sposób ludzkiego psychicznego działania. Transcendencja ludzkiego ducha nad światem przybiera niekiedy wyraz spontanicznego rozumienia, że sensem życia ludzkiego nie jest świat, lecz że ten sens leży "poza" światem. "Sens świata - pisze Wittgenstein w swym Traktacie - musi znajdować się poza światem. W świecie wszystko jest tak, jak jest i wszystko wydarza się tak, jak się wydarza: w nim nie istnieje żadna wartość - a gdyby była, nie miałaby żadnej wartości(...). Wszystko, co się wydarza i ma miejsce, jest przypadkowe. To, co stanowi coś nieprzypadkowego, nie może znajdować się wewnątrz świata, gdyż gdyby się znajdowało, byłoby przypadkowe. To «coś» musi znajdować się poza światem(...)"⁸. "Dlatego stoimy wobec następującego wyboru: albo musimy, jeśli tak postanowimy, pogodzić się ze światem, który jest ostatecznie bezsensowną i wrogą pustynią, na której musimy schować głowy w piasek lub stworzyć każdy dla siebie swoje prywatne małe oazy; albo musimy poszukać sensu świata w jakimś porządku rzeczywistości znajdującym się poza światem i przekraczającym go, który może uczynić dla świata to, czego dla siebie sam świat uczynić nie może"⁹.

Oczywiście związanie się naszego "ja" z "Ty" Absolutu nie dokonuje się i nie może się dokonać w oderwaniu od realnie istniejącego świata, który z chwilą gdy przez człowieka staje

⁸ Tamże, 35 ns.

⁹ Tamże, 41.

się poznawany właśnie w aspekcie istnienia, wskazuje na Absolut jako na ten byt, który nadaje sens światu, odgraniczając jego przygodny byt od niebytu. Racjonalne stwierdzenie konieczności istnienia Absolutu¹⁰ jako pełni bytu (osobowego) staje się obiektywnym "usprawiedliwieniem" zwrócenia się naszej psychicznej transcendencji w kierunku "Ty" Absolutu, który jak głosił Paweł na Aeropagu: "Niedaleko jest od każdego z nas: w Nim bowiem poruszamy się, żyjemy i jesteśmy" (Dz 17, 28). On bowiem, jako realna racja bytu, jest wszędzie tam, gdzie jest sam byt przygodny. Szczególnie zaś uprzywilejowanym "miejscem obecności" Absolutu jest człowiek jako byt osobowy, o którym - za Biblią - św. Augustyn głosił, iż jest "obrazem Boga".

Ogólnie więc mówiąc dziedzina religii dotyczy życia ludzkiego w jego relacjach międzyosobowych, jest domeną realnego uzasadnienia życia osobowego przez osobę drugą, przez "Ty" transcendentne¹¹, jako jedynie zdolne wypełnić przygodność osoby ludzkiej. Uzasadnienie przez "Ty" boskie nie wyklucza realnego - choć cząstkowego - tłumaczenia i wypełnienia życia jednej osoby ludzkiej przez drugą, kochaną, ale przeciwnie, ożywia je.

2. Dziedzina nauki - dziedziną relacji rzeczowych

A jak się ma sprawa z dziedziną nauki? Powiedziane już było, że w nauce staramy się tłumaczyć jedne stany rzeczowe przez inne¹². Oczywiście, gdy mówimy: "stany rzeczowe", należy

¹⁰ Zob. na temat zagadnień związanych z koniecznością afirmacji Boga artykuły M. A. Krąpca oraz St. Kamińskiego i Z. J. Zdybickiej w cytowanej pracy O Bogu i człowieku.

¹¹ Oczywiście koncepcje osoby w filozofii Zachodu i na przykład w filozofii Indii są różne. Podczas gdy na Zachodzie akcentuje się w osobowości "byt-dla-siebie", to w filozofii Wschodu moment ten nie jest podkreślony. Osoba Absolutu wedle koncepcji Wschodu jest "otwarta" tak dalece, że na pozór utożsamia się z całością bytu. Nawet jednak w buddyzmie filozoficzna i laicka myśl Wschodu rozprzestrzenia się właśnie w postaci religii przez ukazanie osoby - bodhisatwy jako uprzedmiotowienia przeżyć religijnych człowieka.

¹² Historia dostarcza nam niejedną koncepcję nauki; znamy ich przynajmniej kilka. I dzisiaj nie możemy jeszcze podać takiej definicji nauki, która by dotyczyła wszystkich realnie uprawianych gałęzi poznania naukowego. Można jednak dostrzec, że we wszystkich uprawianych obecnie typach nauk,

należy przez to rozumieć nie tylko rzeczy, procesy czy zdarzenia, ale także stany poznawcze mające się na sposób rzeczy. Chodzi o to, że w nauce w określony czy też określany w metodologii sposób ujaśniamy jedne stany (resp. relacje) treściowo-rzeczowe (lub ich zbiór) poprzez stany (resp. relacje) treściowo-rzeczowe (najogólniej mówiąc) inne, powiązane w jakimkolwiek sposób z pierwszymi.

Nie jest tu miejsce na szczegółowe przedstawianie charakteru nauki, naukowych teorii, metod itd. Chodzi jedynie o ogólne rozróżnienie dziedziny tak zwanego naukowego poznania od całej dziedziny religii. I właśnie najogólniejszą charakterystyczną cechą poznania naukowego jest jego treściowość - "rzeczowość" w przeciwstawieniu do momentu "życiowo-osobowego" religii. Owa rzeczowość poznania naukowego pojawia się zarówno od strony subiektywnego sposobu poznania, jak też od strony obiektywnej - przedmiotu wyjaśnianego. W procesie czysto poznawczym, jakim jest nauka, staramy się by emocję oddzielić od czysto racjonalnych operacji, które, gdy są oddzielone od emocji, pojawiają się na polu naszej świadomości jako określone w swej treści, w miarę możliwości ostro zarysowane i zazwyczaj jednoznaczne pojęcia. Zwrócił na to uwagę Tomasz z Akwину, gdy przeciwstawiając akty emocji (to jest pożądania zmysłowego i intelektualnego) aktom poznania pojęciowego stwierdził, że "to, co wyłania się w procesie poznawczym z intelek-

c.d. odnośn. ze str. 254

łącznie z filozofią, psychologią, socjologią, a nawet niektórymi działami teologii, spotykamy się z tak zwaną "przedmiotowością" poznania. Przedmiotowość ta sprowadza się do zespołu relacji rzeczowych. Badając w nauce, na przykład w psychologii czy nawet socjologii, funkcje osoby, staramy się odkryć jej "prawa", które są czymś przedmiotowo-rzeczowym, a nie "kimś", kto żyje i dokonuje aktów decyzji. To prawda, że w każdej nauce uprawianej przez człowieka dołączają się do procesów naukowotwórczych momenty zaangażowania osobowego, a wraz z tym relacje osobowe - ale prawdą jest też i to, że każda nauka stara się te momenty zobiektywizować, czyli swoiście "urzeczowić". Choć zarówno w nauce, jak i w religii występują momenty osobowe i rzeczowe, to jednak wyjaśniając rzeczywistość w ramach nauki staramy się maksymalnie wyeliminować momenty osobowe, natomiast w religii momenty osobowo-życiowe (będące racją mego osobistego życia) są istotne mimo współwystępowania także stanów treściowo-rzeczowych.

tu, ma się na sposób rzeczy, czyli przedstawia się nam jako zbiór rzeczowych relacji; natomiast akt wyłoniony z naszej woli nie ma się na sposób rzeczy, którą się zdziało, ale na sposób samego działania"¹³. Akty, które pochodzą z naszej woli, czyli nasze akty miłości, nie są żadnymi strukturami zdeteminowanymi, lecz są czynnikiem dynamicznym i dynamizującym człowieka do działania. Akt miłości (a jego modyfikacjami i przekształceniami są wszelkie inne akty naszej emocji) jest już jakimś wewnętrznym "działaniem", które zazwyczaj manifestuje się w działaniu zewnętrznym.

I jeślibyśmy zwrócili uwagę, że procesy życia religijnego znajdują swój konkretny wyraz w praktycznym działaniu woli, w działaniu miłości (która wszakże suponuje akty poznawcze i jest z nimi wewnętrznie spleciona), a procesy poznania naukowego są z zasady czysto intelektualne, dostrzegliśmy już z czysto subiektywnego punktu widzenia - w myśl rozróżnień Tomasa - dziedziny zasadniczo różne: dziedzinę religii (która wszakże suponuje jakieś poznanie religijne) i dziedzinę nauki. Już z punktu widzenia wewnętrznych przeżyć przy poznaniu religijnym i naukowym mamy do czynienia z inną zasadniczo strukturą aktów psychicznych: treściowo-rzeczową przy poznaniu naukowym i osobowo-życiową przy przeżyciu religijnym.

Gdy przypatrzymy się dziedzinie nauki od strony obiektywnej, to właśnie zauważymy, że przedmioty naukowego wyjaśnienia przedstawiają się nam jako mniej lub bardziej określone rzeczy, czyli treści, którym przyporządkowujemy inne rzeczy (resp. treści); samo zaś przyporządkowanie, czyli relacja łącząca treści wyjaśniające i treści wyjaśniane, według różnych teorii nauk, bywa bądź koniecznościowe, bądź prawdopodobieństwowe. I chociażbyśmy w nauce za przedmiot naszych wyjaśnień brali człowieka nawet w jego funkcjach psychicznych, a więc w najwyższych dostępnych nam przejawach życia, to właśnie w momencie, gdy z życia (jego objawów) czynimy przedmiot naukowego dociekania, pojmujemy ten wycinek życia jako jakąś mniej lub bardziej określoną treść. Petryfikujemy więc jak gdyby to, co mamy wyjaśnić, przyporządkowując temu zresztą inną określoną treść

¹³ De Ver., q. 4, a. 2 ad 7.

wyjaśniającą przedmiot dany nam do wyjaśnienia. A więc naukowe poznanie operuje relacjami rzeczowymi, wyjaśniając, tłumacząc, dowodząc czy też sprawdzając dane nam określone treści rzeczowe.

I tak ma się sprawa zarówno w starej, Arystotelesowskiej teorii nauki, jak i w bliższych nam czasowo koncepcjach naukowego poznania zaproponowanych przez I. Kanta i A. Comte'a. Arystoteles uważał, że tylko wtedy coś poznajemy naukowo, gdy znamy relację konieczną, "dzięki której" - dia ti - coś jest takie właśnie i nie może być inne. W świecie nieustannego przemieniania się byty-substancje stają się "takie oto". Trzeba więc dla ich zrozumienia wskazać czynniki, "dzięki którym" są one tym, czym są. Takimi czynnikami są formy (eidos) rzeczy. Stąd poznanie formy organizującej materię i nadającej jej treść rzeczową jest zasadniczym celem naukowego poznania. Formy organizujące materię, tworząc wraz z nią rzeczowe treści są głównym przedmiotem realnego definiowania, co ma być zasadniczym zadaniem nauki. Poznawać naukowo to określać poprzez definicje treści rzeczy, wiązać je z innymi treściami ustalając związki rzeczowe wewnątrzbytowe i międzybytowe.

Pomysły Kanta w dziedzinie teorii nauki sprowadzały się do zagwarantowania jej wartości poznawczej. Gwarancję tę widział on w apriorycznych formach (kategoriach logicznych), które by empirii zmysłowej - ujętej także w aprioryczne kategorie czasu i przestrzeni - nadawały sens ogólny i konieczny. To podmiot poznający wyznacza ostatecznie poprzez narzucaną sieć kategorii racjonalne treści poznania. Przyczynowość, substancjalność, relacje itp. to kategorie nadające sens empirii, z którą zespolone kategorie tworzą przedmiotowe treści poznania. Nauka dotyczy zatem treści przedmiotowych, wyznaczonych przez aprioryczne podmiotowe kategorie, które należą do struktury aparatu poznającego, jakim jest sam człowiek.

Jeszcze bardziej niż koncepcja Arystotelesa i propozycja Kanta wobec naukowego poznania, rzeczowo-treściowy charakter wyraża pojęcie nauki Comte'a i jej modyfikacje. Jeśli naukowo-twórcze pytanie w tej koncepcji nauki brzmi: "jak"? (aby wreszcie uwolnić się od prelogicznych spekulacji wszelkiej "metafizyki" bazującej na pytaniu: "dzięki czemu?", "dlaczego?") - to

odpowieź pretendująca do naukowego poznania zawsze będzie się mieściła w tak lub inaczej pojętym i wyrażonym opisie tego, co jest treścią przedmiotu. Opis ten można wyrazić językiem jakościowym, co jest przejawem nierozwiniętej jeszcze metody poznania, lub językiem ilościowym, koniecznym zwłaszcza przy posługiwaniu się różnymi narzędziami poznawczymi. Wtedy nie można nie użyć języka czysto ilościowego, jakim jest język matematyki, przekazuje się bowiem rezultaty pomiarów. Dziś jesteśmy świadkami potęgującego się procesu urzeczywistniania nauki poprzez matematyzujące tendencje, które usiłują ściśle wyjaśnić wszelkie stany bytowe, sprowadzając je do stanów ilościowych wyrażalnych w języku funkcji matematycznych.

3. Wniosek

Mając na uwadze opisaną tu najogólniejszą, ale zarazem charakterystyczną stronę poznania naukowego, oraz zarysowaną wyżej stronę religijnych uzasadnień życiowych, możemy łatwo dostrzec, że ściśle pojęta dziedzina religii nie może stać w kolizji z dziedziną poznania naukowego. Są to po prostu różne strony działalności człowieka. I można zaryzykować twierdzenie, że wszelkie próby podporządkowania jednej dziedziny drugiej są nie tylko mieszaniami dziedzin różnych, ale także czymś więcej: są zarazem sprzeczne z postawą człowieka nauki lub też człowieka religii. To prawda, że i życie naukowe, i życie religijne może i nawet, jeśli tak można się wyrazić, powinno się rozwijać w tym samym ludzkim podmiocie, i z tego tytułu bardzo łatwo jest w imię nadwartości jednej dziedziny sprowadzić drugą dziedzinę do roli usługowej, zwłaszcza wówczas, gdy pierwsza jest tytułem do władzy społecznej, wszelkie jednak takie nadwartościowanie strony jednej i niedowartościowanie strony drugiej z tendencją do sprowadzenia strony drugiej do roli służebnej kończy się zazwyczaj nie tylko niepowodzenie, ale wręcz buntem strony krzywdzonej, jak tego mamy liczne dowody w historii.

Rozróżniając obie dziedziny życia ludzkiego, winniśmy sobie zdawać sprawę, że dziedziny te uszlachetniają życie ludzkie i wzajemnie sobie służą przez to, że poszerzają i doskonalą ludzką psychikę i uczulają na wartości nieogarniane bądź to w

naukowym, bądź religijnym poznaniu. I chociaż obie dziedziny angażują tę samą osobę, która jest podmiotem przeżyć tak naukowo-poznawczych jak i religijnych, na skutek czego może zachodzić i często zachodzi jakby dyfrakcja fal psychicznych, to jednak możemy ze względu na wyróżnioną tu odrębność poddać refleksji "zakłócenia psychiczne", spowodowane pozornym nakładaniem się procesów poznawczych.

II. Akt wiary i poznanie naukowe

Zarysowane wyżej ogólnie rozwiązania zagadnienia stosunku religii i nauki jest zbyt proste i jasne, by całkowicie nas zadowoliło, bo przecież bogata historia ludzkości dostarcza nam drastycznych przykładów ingerencji religii w dziedzinie nauki lub odwrotnie.

Rzeczywiście zauważamy i trzeba to podkreślić, że religia nie sprowadza się do emocji, jakby to mogło się wydawać ze zbyt pobieżnego rozróżnienia dziedziny religii i nauki. Religia bowiem ma swoją stronę poznawczą, bardzo szeroko rozbudowaną; a nauka, chociaż sama w dobie abstrahuje od emocji, tak bardzo pochłania ludzką psychikę, że staje się dla wielu niemal przedmiotem kultu i wiąże wiele sił emocjonalnych człowieka.

1. Akt wiary jako poznawczy element religii

Poznawczą stroną i fundamentem religii jest akt wiary, który podlega dalszemu rozumnemu wyjaśnianiu zwanemu teologią. Zajmijmy się teraz analizą - oczywiście pobieżną (potrzebną jedynie dla ustalenia relacji wiara - nauka) - wiary jako poznawczego elementu religii. Z drugiej strony - w dziedzinie czysto racjonalnego poznania naukowego (przy szerokim rozumieniu wyrażenia "nauka") istnieje filozofia, która wielu może się wydawać zbliżoną do światopoglądu religijnego. Trzeba zatem dalszej bacznej uwagi, by dostrzec charakterystyczne różnice tych różnych dziedzin poznawczych, a przez to móc ustalić jeszcze precyzyjniej relacje nauki i religii.

Jak już wspomniałem, fundamentem i zarazem elementem poznawczym religii jest wiara, która zdaniem wielu ludzi przeciwstawia się postawie naukowej człowieka, tak że doprowadza

do sytuacji konfliktowych "człowieka wiary" i "człowieka nauki". W Kościele katolickim - on bowiem dla nas jest rzecznikiem wiary - artykułami wiary są takie na przykład zdania: "Chrystus jest Bogiem"; "Bóg jest trójosobowy"; "dusza ludzka jest nieśmiertelna"; "szczęście wieczne otrzymujemy od Boga darmo" itp.

Zdania wyrażające przekonania wierzeniowe są gramatycznie podobne do innych zdań ludzkiej mowy; sens jednak tych zdań, którym - według nauki Kościoła - jest wewnętrzny akt wiary, jest bardzo swoisty, złożony i wielostronnie uwarunkowany.

Konieczne jest obecnie zwrócenie uwagi na niektóre charakterystyczne momenty aktu wiary, by można było później przekonania wierzeniowe skonfrontować ze zdaniem naukowymi.

Przede wszystkim powstanie i udoskonalenie, czyli rozwój aktów wiary, a więc osobistego zaangażowania się i uznania za prawdę tego, co twierdzimy, o czego zarazem nie "widzimy", jest uwarunkowane kontaktem osobowym, a więc pośrednictwem ludzkiej osoby, ludzkiego ducha "mówiącego", że sprawy tak się mają. Zwraca na to uwagę Pismo święte: "Fides ex auditu" - "Wiara jest ze słuchania"; "Quomodo credent si non audierunt"? - "Jakże uwierzą ci, którzy nie słyszeli"? Owo pośrednictwo osoby mówiącego jest tak konieczne, że w braku innej osoby trzeba sobie "mówić", a więc w sobie samym wyrazić "słowo wiary". Wiara bowiem ma być żywym zaangażowaniem się w uznanie praktyczne, wyrażające się w czynie, w to, czego się nie widzi. Owo żywe zaangażowanie się wymaga kontaktu ducha, kontaktu osobowego, który według nauki Kościoła sięga nieprzerwanym łańcuchem aż do Osoby Boskiej: do Logosu - historycznego Chrystusa (poprzez żywą tradycję Kościoła); równocześnie zaś wiąże (od wewnątrz - łaska) osobę wierzącą z Logosem jako tym, który udziela łaski. Tego rodzaju uwarunkowanie żywego aktu wiary poprzez kontakt osobowo-duchowy jest wyrazem faktu, że dziedzina swoiście poznawcza wiary należy do religijnej strony życia ludzkiego, a nie tylko do poznania teoretycznego, naukowego, nie wymagającego ze swej natury pośrednictwa słowa osoby drugiej.

Istnieją różne określenia wiary. Paweł w liście do Żydów pisał: "Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, świadectwem tych rzeczywistości, których nie widzimy"

(11, 1); według św. Augustyna jest ona "myśleniem przynaglaającym do zgody przez wolę" - "credere est cum assensione cogitare". W tradycji biblijnej wiara jest sposobem życia wyrażającym zaufanie Bogu, podobne do zaufania dziecka do rodziców.

Mając na uwadze te przykładowe określenia wiary, dostrzegamy, że wiara dotyczy naszych spraw osobowo-życiowych, wiecznych, a przy tym niesprawdzalnych żadnymi metodami zwanymi z metodologii nauk. Przedmiot wiary bowiem jest "niewidzialny", a jednak w sądzie wiary afirmujemy go pod wpływem przynaglenia woli "wzmocnionej łaską". Ponadto wyrażamy zaufanie do Boga, że przedmiot wiary jest prawdziwy, czyli zgodny ze stanem rzeczy, choć dla nas w życiu doczesnym jest niesprawdzalny.

Fakt niesprawdzalności zdań wiary nie przekreśla jednak ich wiarygodności; to, że wola przynagla (tu wkracza łaska) intelekt do zgody na treść objawioną, chociaż dla nas niesprawdzalną, nie niweczy racjonalności samej wiary. Zostawiona jest bowiem umysłowi ludzkiemu swoboda dociekania, w jakiej mierze treść zdań objawionych jest prawdopodobna. Stopień prawdopodobieństwa, zwany tradycyjnie stopniem wiarygodności zdań objawionych, jest bardzo wysoki, nieraz tak bardzo przekonujący, że nie brak kierunków teologicznych, które uważają, że na innej drodze można udowodnić ściśle to, w co wierzymy; lub też w dokonywaniu aktu wiary zostawiona jest nam swoboda takiego dociekania, które by "racjami koniecznymi" potrafiło wykazać, że zdanie objawione jest zdaniem prawdziwym na mocy oczywistości obiektywnej.

Oczywiście sprawy postawione są tu zbyt skrajnie. Motywem aktu wiary, czyli afirmacji, w sądzie wierzeniowym, jest zawsze czynnik woli "wzmocnionej łaską". Według starej nauki Kościoła rozum sam z siebie nie dokonuje afirmacji w akcie wiary bez udziału woli. Moment wolitywny wraz z łaską (sama wola bez nacisku łaski sprowadzałaby akt wiary do zwykłego ślepego zaufania) jest czymś dla aktu wiary istotnym. Wyraża to krótko tradycja kościelna: "Fides est de non visis" - "Wiara dotyczy tego, czego nie widzimy".

2. Charakter zdań naukowych

Zupełnie inaczej ma się sprawa ze strukturą zdań naukowych (do których jeszcze w dalszym toku naszych rozważań wrócimy). Najogólniej mówiąc zdania naukowe są funkcją samego teoretycznego poznania intelektu. Uznanie treści przedstawionych w zdaniu nauki dokonuje się na mocy czysto przedmiotowej wizji poznawczej. Nie dlatego bowiem coś twierdzę w nauce, że tak mi się podoba¹⁴, ale dlatego, że jestem do tego przymuszony poznany obiektywnym stanem rzeczy. Ów obiektywny stan rzeczy nie zawsze jest oczywisty i trzeba nieraz stosować cały proces rozumowań tak lub inaczej uzasadniających lub dowodzących, że tak właśnie mają się "rzeczy", jak nam przedstawiono do uznania poznawczego w zdaniu naukowym. W każdym razie obiektywny stan rzeczy ujrzany intelektualnie jest jedynym motywem naszego uznania (afirmacji, asercji). Rzecz jasna, że nie każde zdanie dotyczące obiektywnie ujrzanego układu treści jest zaraz zdaniem naukowym. Do nauki bowiem należą tylko te zdania, które są odpowiedzią na zasadnie postawione pytania, według odpowiednio rozumianej koncepcji nauki. W przeciwnym razie mamy do czynienia ze zdaniami należącymi do poznania przednaukowego. Wszelkie jednak typy zdań uznane w oparciu o wizję układu treści jako treści przeciwstawiamy zdaniom będącym wyrazem aktów wiary.

Ustalenie konkretnego stosunku wiary do nauki zostało już dokonane na innym miejscu¹⁵. Sprowadza się on do stwierdzenia, że dziedzina wiary i dziedzina nauki są po prostu dziedzinami całkowicie różnymi i przedmiotowo (aspektywnie) niestycznymi. Dlatego też nie ma zasadniczo kolizji pomiędzy zdaniami naukowymi w ścisłym sensie a zdaniami wyrażającymi Objawienie.

¹⁴ Nie znaczy to, że w dziedzinie religii, która się wyraża także w akcie wiary, przyjmuję coś za prawdę tylko dlatego, że to mi się podoba, gdyż i tu istnieje motyw wiarygodności, ale w przeżyciu religijnym - według nauki Kościoła - "coś mi się podoba" już pod wpływem łaski.

¹⁵ Zob. mój artykuł Konfesyjność uczelni i wolność nauki, "Zeszyty Naukowe KUL", 1 (1958) 5-19.

3. Pozorna kolizja teologii i filozofii

Jest jednak jedno miejsce pozornego styku poznania racjonalnego, jakim jest filozofia, i zdań wyrażających przekonania wierzeniowe, które to zdania mogą być bądź zasadami wiary, bądź też zdaniami teologicznymi. Tym miejscem styczonym są niektóre koncepcje filozoficzne, a nawet do pewnego stopnia sposób uprawiania filozofii, i niektóre przekonania wierzeniowe zawarte bądź w artykułach wiary, bądź we wnioskach teologicznych. W historii filozofii i teologii kolizja ta znalazła jaskrawy wyraz w problematyce istnienia Boga oraz w problematyce duszy ludzkiej, jej substancjalności, nieśmiertelności, duchowości. Pomijam tu sprawy związane z dziedziną moralną, gdzie kolizja ta może przybierać wyraz już nie tyle teoretyczny, naukowy, ile praktyczny, gdyż dotyczy konkretnego ludzkiego postępowania; postępowanie to jednak posiada również swoje teoretyczne zaplecze w postaci możliwości kolizji jakiejś etyki z tym, co zwykło się nazywać teologią moralną.

Uświadamiamy sobie zatem potrzebę nieco dokładniejszego przeanalizowania stosunku twierdzeń wiary, a ściślej teologii, do twierdzeń najrozmaitszych systemów filozoficznych. Wydaje się bowiem, że tradycyjne ustalenia w tej materii są zbyt uproszczone i jednostronne, by ostatecznie zadowolili człowieka w jego dążności do autonomicznego myślenia, poddanego wszakże określonym regułom metodologicznym.

III. Teologia i filozofia

Przechodząc do analizy najbardziej newralgicznego punktu, jakim jest stosunek teologii do filozofii w aspekcie kolizji twierdzeń jednej i drugiej, zwróćmy najpierw uwagę na niektóre momenty specyfiki poznania teologicznego i filozoficznego.

1. Specyfika poznania teologicznego

Przez teologię na ogół rozumie się racjonalną, szeroko pojętą interpretację Objawienia. Interpretacja racjonalna, jeśli jest dokonana teoretycznie (a nie tylko historycznie lub egzegetycznie) i systematycznie, staje się tym samym filozoficzną interpretacją tegoż Objawienia. Tak właśnie zbudowano teologię

katolicką. Biblia bowiem dostarczyła pierwszym chrześcijanom wielu nowych, zazwyczaj metaforycznie ujętych treści, które trzeba było podać oświeconej warstwie społeczeństwa w języku dla niej zrozumiałym. Trzeba więc było zdania objawione w Piśmie świętym i przekazane w ustnej Tradycji wyrazić w języku technicznym, wówczas w języku filozoficznym platońskim i neo-platońskim, który wydawał się najbardziej zbliżony do języka i treści Objawienia. Tak postępowali pierwsi apologety i św. Augustyn, a po nich wielcy teologowie średniowiecza.

Ogólne jednak określenie teologii jako racjonalnej, szeroko pojętej interpretacji Objawienia jest zbyt proste, by nie budziło, przy pewnej refleksji, zastrzeżeń. Okazuje się bowiem przy bliższym przyjrzeniu się strukturze myślenia teologicznego, że w tak zwanej racjonalnej interpretacji Objawienia trzeba uwzględnić jeszcze inne czynniki, które nadają charakterystyczne piętno myśleniu teologicznemu.

a) Trzeba więc uwzględnić tak zwaną analogiam fidei, czyli mieć na uwadze już sformułowane zasady wiary, obowiązujące w Kościele. Zasady te mogą być albo samymi zdaniem objawionymi, albo też ich interpretacją zaakceptowaną przez Kościół uroczystie na soborach lub też w jakikolwiek inny sposób. Filozoficzna zatem interpretacja Objawienia winna być tak przeprowadzona, by nie była sprzeczna z przyjętymi już zasadami oraz artykułami wiary. Wprawdzie niekiedy wydawało się, że filozoficznie interpretowane zdanie objawione sprzeczne jest z jakimś uznanym już za artykuł wiary zdaniem, ale było to tylko inne aspektywne ujęcie przedmiotu. W tej materii zawsze jest miejsce na dyskusję.

b) Drugą cechą myślenia teologicznego jako racjonalnego wyjaśniania objawionych zdań metaforycznych (Objawienie zostało nam przekazane głównie w metaforach, jak o tym można się łatwo przekonać czytając Pismo święte) jest osobowe zaangażowanie się teologa, który jest osobą wierzącą. Zwraca się uwagę, że podczas gdy w naukach racjonalnych naukowiec w miarę możliwości winien być neutralny w stosunku do swoich badań, winien sprawę traktować "chłodno i rzeczowo", aby przez to bardziej obiektywnie ująć analizowane międzyrzeczowe stosunki - to w teologii przeciwnie, wymagane jest osobiste zaangażowanie się

wierzeniowe teologa dokonującego interpretacji Objawienia. Wiara bowiem nie jest jakąś prawdą rzeczową, ale prawdą osobową, i trzeba, by ten, kto dokonuje interpretacji Objawienia, był w osobowym kontakcie ze źródłem wiary, Bogiem. Oczywiście rodzi się tutaj ogromne niebezpieczeństwo dla teologii, które obserwujemy w postaci tak wielkiej liczby "herezji", bo osobowo zaangażowany teolog staje się, przy niekiedy zmniejszonej kontroli refleksyjnego rozumu, zbyt ciasny, nietolerancyjny i apodyktyczny, czyli urabia w sobie postawę sekciarza. Ten aspekt pracy teologicznej jest niezwykle delikatny, bo osobiste zaangażowanie się można przekształcić całkiem niepostrzeżenie w postawę niezgodną z charakterem Objawienia.

c) Dlatego też potrzebna jest jeszcze inna cecha myślenia teologicznego, a mianowicie akceptacja teorii teologicznej przez Nauczycielski Urząd Kościoła. Żadne bowiem, nawet - zdawałoby się - najbardziej jasne argumentacje i dowodzenia nie posiadają mocy wiążącej bez zgody Kościoła. Objawienie zostało nam przekazane w zdaniach mających sens nie jednoznaczny, ale - jak już wspomniałem - metaforyczny. Otóż metafora powstaje na skutek przeniesienia jakiejś nazwy z jednej rzeczy na drugą, ze względu na poznawane zazwyczaj podobieństwo do tego przedmiotu, któremu nazwa ta przysługuje jako jego zwyczajny znak. Używamy więc jednego wyrażenia "W" na oznaczenie wielu (przynajmniej dwu) przedmiotów, z których jednemu wyrażenie to przysługuje dzięki jego wewnętrznej treści "W₁", gdy natomiast innym przedmiotom "W₂" przysługuje dzięki przeniesieniu ze względu na dojrzone czy też ustalone w naszym poznaniu podobieństwo. Dlatego też funkcja intelektu widzącego lub też ustalającego podobieństwo jest tak zasadnicza, że metafora staje się formalnie (a nie tylko wirtualnie) metaforą dopiero dzięki czynnikowi psychicznemu, poznawczemu. Znaczy to, że wyrażenie "W" staje się (dzięki ustaleniu poznawczemu) lub jest (dzięki spontanicznemu uznaniu) metaforyczne ze względu na dwa inne określone wyrażenia niemetaforyczne "W₁" i "W₂". Stąd też mówi się o trójkacie metaforycznym: "W", "W₁" i "W₂" jako schemacie struktury relatywnego sensu metafory. Mając na uwadze wyrażone w metaforze podobieństwo nie w porządku statycznym i właściwym, ale dynamicznym i przenośnym, należy jesz-

cze raz zaakcentować dwa różne aspekty: podobieństwo i poznanie (resp. ustalenie) podobieństwa. Pierwsze nie tworzyłoby jeszcze metafory w sensie formalnym. Przed procesem poznania istnieje na razie metafora wirtualna, czyli mająca moc wywołania takich skutków (skojarzeń poznawczych), które intelekt poznający będzie mógł porównać ze skutkami właściwymi i w wyniku tego ustanowić formalną analogię proporcji.

Jeśli więc zdania zostały objawione w postaci metafory, to konieczne jest - dla ustalenia właściwego sensu metafory - działanie intelektu ustalającego niewiadomy sens metafory. Tym intelektem ustalającym sens objawionej metafory jest, zgodnie z nauką Kościoła, nieomylny (w sprawach wiary) Urząd Nauczycielski, konkretnie papież jako stróż wiary, której właściwe rozumienie jest utajone w metaforach zdań objawionych. Oczywiście cały Kościół w wierzeniu jest nieomylny, ale nie w oderwaniu od swej widzialnej "głowy", papieża.

Przyjrzyjmy się funkcji metafory, której sens precyzuje się w życiu Kościoła, na przykładach ujawniających jej podwójną rolę ustalającą:

- a) negatywne granice poznania;
- b) pozytywne skierowanie emocjonalno-wolitywnej reakcji człowieka wierzącego.

Gdy Chrystus objawia nam: "Ojciec wasz niebieski...: lub: "W domu Ojca mego jest mieszkań wiele(...)", "Ludzie umiłowali bardziej ciemność niż światło(...)" itd., to przede wszystkim zauważamy, że użyte w Objawieniu wyrażenie "Ojciec", "mieszkanie", "ciemność", "światło", "łaska", "odkupienie" nie są wyrażeniami mającymi sens transcendentny; nie dotyczą partykularcji bytu jako bytu, lecz są wyrażeniami jednoznacznie coś znaczącymi i zostały przeniesione na oznaczenie nowej treści, bezpośrednio dla nas nieuchwytniej. Mamy tu więc do czynienia z analogią metaforyczną i jej charakterystycznym trójkątem semantycznym. Wyrażenie "W" przez nas używane rozumiemy w jego właściwym zastosowaniu: "W₁" - nie znamy jednak treści "W₂". Mając jednak na uwadze ogólne rozumienie metafory lub jej uściślenie dane przez Urząd Nauczycielski, wiemy, w jakim kierunku należy szukać wyznaczonej przez metaforę treści. I chociaż ta treść nie jest bezpośrednio dostępna dla naszego umysłu, jest

ona na swój sposób bardziej dostępna dla naszej woli-miłości. Takie wyrażenie, jak "ojciec" wskazuje na treść weryfikującą się w normalnym, ziemskim ojcostwie, którą przenosimy na Boga-Absolut, gdyż w Nim, w oderwaniu od wszelkiej niedoskonałości i jako równoważna z pojęciem bytu absolutnego, treść ta weryfikuje się pozytywnie; a następnie, co jest jeszcze ważniejsze, wyrażenia: "ojciec", "łaska", "mieszkanie" potrafią nas ustawić w pozycji takiej, jaką ma mieć dobre dziecko wobec ojca, dobry sługa wobec miłosiernego pana i bezdomny w stosunku do mieszkania. Ten drugi moment emocjonalno-wolitywny jest jeszcze ważniejszy od momentu poznawczego ze względu na bardziej osobową funkcję miłości, jak pisze św. Paweł w pierwszym liście do Koryntian (zob. 13, 1 ns.). Zasadniczo tylko metafora nadaje się do ustawienia nas w odpowiedniej postawie poznawczej i emocjonalno-wolitywnej, związanej z życiem religijnym. Do takiego nastawienia nie nadaje się analogia transcendentalna, która operuje czysto intelektualnymi konstrukcjami odbarwionymi z emocji. Sama jednak metafora sprowadziłaby nas na manowce poznawcze jednoznaczności (rodzącej ateizm) lub kompletnej ekwiwokacji i dlatego kierunek poznawczy wskazany przez nią winien i musi być w teologicznym tłumaczeniu "wzmocniony" przez analogię transcendentalną i "analogię wiary". A więc wskazana metafora nie może być sprzeczna z transcendentalnymi pojęciami, które w sensie właściwym "odkrywają" nam istnienie Absolutu i wskazują (raczej negatywnie) na jego naturę, i nie może być sprzeczna z ustalonym sensem Objawienia - "analogia fidei". W ramy nakreślone przez analogię transcendentalną i analogię wiary kierujemy ładunek poznawczy analogii metaforycznej, która pozytywniej określi poznawczą treść i wyzwoli odpowiednie przeżycie emocjonalno-wolitywne.

W sensie i granicach wyżej ustalonych analogia metaforyczna może być również uznana za symbolizm, który bardziej jest widoczny w czynnościach liturgicznych. Analogia metaforyczna może się bowiem wyrazić nie tylko w terminach słowno-językowych, ale także w gestach i czynnościach ludzkich. Ustalenie dla wszystkich obowiązującego rozumienia sensu metafory dokonuje się przez intelekt nieomylny Kościoła, który praktycznie znajduje wyraz w Nauczycielskim nieomylnym Urzędzie. Jego ustalenia nie mogą być pomijane w interpretacji teologicznej.

d) Na koniec cel racjonalnej interpretacji Objawienia ma charakter przede wszystkim praktyczny. Teologia bowiem nie jest jakimś lepszym "umeblowaniem" ludzkich mózgów, ale jest cała przyporządkowana praktycznemu życiu człowieka. W średnio-wieczu nazywano to "habitus speculativo-practicus". Dlatego nawet najbardziej abstrakcyjne "prawdy wiary", jak koncepcja Boga Trójosobowego, koncepcja Wcielenia, Zbawienia, są zawsze związane z praktykowaniem wiary, a nie tylko teoretycznym, czy- stym oglądem koherencji systemu. Prawdy teologiczne przyporząd- kowane życiu i praktyce wzbudzały zawsze tyle namietności, bo nie były tylko prawdami abstrakcyjnymi.

Te właśnie cztery cechy myślenia teologicznego jako szeroko rozumianej racjonalnej interpretacji Objawienia nazywa się myśleniem w świetle wiary - *in lumine fidei*; stąd zdania wyin- terpretowane przez teologię nazywają się "virtuale revelabile".

Gdy zwrócimy uwagę na charakterystyczne cechy poznania rac-jonalnego w ogóle (gdybyśmy je przeciwstawili poznaniu wierze- niowemu czy teologicznemu), dostrzeżemy tam współmiernie połą- czone więzią relacyjną racje dla przyjmowanych stwierdzeń lub twierdzeń. W zależności od charakteru stwierdzeń czy twierdzeń racje te mogą być już to racjami czysto logicznymi, już to realnymi. A w zależności od koncepcji nauki relacja wiąże rac- je z przyjmowanymi twierdzeniami może być koniecznościowa lub prawdopodobieństwowa.

2. Problem pozornej kolizji twierdzeń filozoficznych i zdań teologicznych

Po tym ogólnym scharakteryzowaniu twierdzeń poznania racjo- nalnego przypatrzmy się nieco bliżej momentom na pierwszy rzut oka stycznym (ze względu na treść wypowiedzianych twierdzeń) fi- lozofii i zdań teologicznych. Jest bowiem jasne, że zdania nauk ścisłych w żaden sposób nie kolidują ze zdaniami wierze- niowymi, a więc z zasadami i artykułami wiary oraz ich teolo- giczną interpretacją. Po prostu mamy tu do czynienia z innym przedmiotem formalnym i inną metodą poznania.

Jeżeli wszakże przedstawicielom nauk ścisłych zdarza się niekiedy wypowiadać twierdzenia, które uznają za sprzeczne ze zdaniami wiary lub teologii, zachodzi to nie na mocy metody

naukowej, którą kieruje się naukowiec, ale na mocy skojarzeń myślowych i przekonań, które żywi naukowiec jako konkretny człowiek. Wszelkie bowiem zdania naukowe w naukach ścisłych (pozafilozoficznych) na mocy swej struktury, aspektu badań i metody są sprawdzalne pozytywnie lub negatywnie, wprost lub niewprost. Tymczasem ewentualne zdania sprzeczne ze zdaniem wiary lub teologii musiałyby być zdaniem niesprawdzalnymi metodami naukowymi. Wobec tego takie zdania nie mogą uchodzić za zdania należące do nauki, ale najwyżej mogą być traktowane jako wyraz osobistych przekonań jakiegoś naukowca.

W filozofii jednak często bywa inaczej. Spotykamy się bowiem tutaj z takimi zdaniem, których treść może być sprzeczna ze zdaniem wierzeniowym, a więc z artykułami wiary lub ze zdaniem teologicznymi. Tego typu zdania bywały piętnowane jako zdania nieprawdziwe, jako wyraz falsi nominis scientiae. Niech przykłady zilustrują ten stan rzeczy. Były i bywają (a zapewne i będą) systemy filozoficzne, w ramach których wypowiedzi takie zdania: "Bóg jest światem"; "Bóg jest duszą świata"; "Bóg nie istnieje"; "Istnienie Boga jest tylko projekcją i alienacją myśli ludzkiej", "Dusza ludzka jako byt nie istnieje" itd. Tego rodzaju zdania wzięte w sobie są na pewno sprzeczne ze zdaniem teologicznymi i nawet artykułami wiary. Co w takim stanie rzeczy powinien czynić filozof jako człowiek wierzący?

Zobaczmy najpierw, jak w przeszłości rozwiązywano tego rodzaju konflikty. W czasach dawniejszych, gdy Kościół jako organizacja społeczna był w dużej mierze również gwarantem ładu społecznego i gdy wystąpienie przeciw doktrynie Kościoła było uznawane za wystąpienie przeciw samym zasadom społecznego ładu, wszelkie twierdzenia niezgodne z artykułami wiary czy też teologii były uznawane za próby zniweczenia całego ustroju społecznego. Spotykały się zatem z represjami szczególnego rodzaju, jak palenie dzieł, więzienie czy nawet skazanie na śmierć. Często w takich sprawach nie chodziło o jakąś czysto teoretyczną prawdę, ale o niebezpieczeństwo praktyczne: zagrożenie ustalonego ładu społecznego przez podważenie obiegowej, uznanej w społeczności chrześcijańskiej doktryny.

Inną formą wyjścia z konfliktu było odżegnanie się przez myśliciela od swoich tez, uznanych za pseudonaukę. Oczywiście w tym wypadku konflikt rozgrywał się wewnątrz, w duszy uczonego czy myśliciela. Jeśli bowiem chodził on po latach żmudnej pracy do nowych sformułowań, do jakiegoś ważnego twierdzenia, które było rezultatem wszechstronnych przemyśleń, i spotkała go konieczność porzucenia tej tezy dlatego, że w przeciwnym razie groziło mu niebezpieczeństwo utraty wolności lub nawet życia, to w duszy myśliciela mógł spowodować konflikt, czy nie powinien w imię odkrytej prawdy (w jego rozumieniu), a więc też w imię Boga, pójść nawet na śmierć, a nie ugiąć się i zdradzić ten przejaw Absolutu, jaki w swoim myśleniu dojrzał.

Jeszcze inne wyjście wymyślili w średniowieczu awerroiści, którzy z jednej strony, aby zachować wierność systemowi Arystotelesa w interpretacji fizycznej, dochodzili do sformułowań sprzecznych z zasadami wiary, ale z drugiej strony - aby zachować bądź to zgodność z zasadami wiary, bądź ażeby uniknąć represji - po wygłoszeniu tez filozoficznych heterodoksalnych sami potępiali i odrzucali te tezy właśnie w imię wiary i posłuszeństwa. Dochodzili więc do jakichś nowych twierdzeń i komunikowali je, ale zarazem zachowywali lojalność. Niekiedy zaś głosili otwarcie teorię podwójnej prawdy, uznając, że to, co jest prawdą filozoficzną, może być fałszem teologicznym i vice versa¹⁶.

Stanowisko awerroistyczne było postawą dogodną, mającą na celu nie metodologiczne rozgraniczenie i uściślenie metod poznawczych, ale raczej - jak to wynika z historii nauki - osobiste bezpieczeństwo.

Dziś, po ostatnim Soborze, dostrzegamy jeszcze inną postawę w stosunku do zdań niezgodnych z wiarą czy teologią. Jest to tak zwana "postawa dialogu", która - w myśl poprzednio prze-

¹⁶ U awerroistów spotykamy się przede wszystkim z pragnieniem wiernego komentowania tekstów Arystotelesowskich. System Arystotelesa był niezgodny z wizją świata i roli człowieka przedstawioną w Objawieniu. Stąd główna rozbieżność ich twierdzeń filozoficznych i twierdzeń wierzeniowych. Trudno jednak sprowadzić awerroizm tylko do wierności dla komentowanego systemu. Twierdzenia awerroistów były bowiem obiektywnie niezgodne z zasadami wiary.

prowadzonych rozróżnień - nazwałbym "postawę religijną" albo personalistyczną, postawą egzystencjalną, zgodnie z którą nie akceptuje się cudzych błędów, ale też się nie wyklina osób błędzących, lecz wygłaszane teorie wiąże się z żywą osobą mówiącego czy w jakikolwiek sposób głoszącego nawet błędy i z religijnym szacunkiem dyskutuje się z żywą osobą. Postawa dialogu nie jest więc postawą akceptacji błędów ani też postawą osobistej niepewności, ale podejściem do wytworów człowieka (sztuki, nauki) poprzez ich żywą przyczynę - osobę, która jest również Bożym dzieckiem. Jak powiedziałem, jest to religijny kąt patrzenia, właściwy ewangelicznej misji Kościoła.

Postawa dialogu nie rozwiązuje jednak teoretycznie zagadnienia kolizji sprzecznych niekiedy zdań racjonalnego i wierzeniowego poznania. Pewną realną próbą wyjścia, ale powierzchowną i nie pogłębioną, były rozgraniczenia awerroistyczne w teorii podwójnej prawdy. Awerrości nie mieli jednak jeszcze możliwości teoretycznego rozwiązania zagadnienia wobec niezreflektowanego wówczas statusu metodologicznego nauk, a w perspektywie arystotelesowskiej koncepcji nauki nie było nawet możliwości jakiegoś racjonalnego wyjścia z kolizji twierdzeń naukowych i wierzeniowych. Wydaje się jednak, że dzisiaj możemy do pewnego stopnia pogłębić rozwiązanie niektórych intuicji awerroistów, gdy z jednej strony zwrócimy uwagę na samą koncepcję prawdy i jej zrelatywizowanie do niektórych dziedzin naukowego poznania, a z drugiej - przypomnimy naukę o prawdziwości sądów w tradycyjnej, klasycznej koncepcji prawdy.

3. Koncepcja prawdy

Nie sposób tu nakreślić rozmaitych teorii prawdy, jakie się pojawiły w historii myśli ludzkiej. Zwróćmy przeto uwagę tylko na niektóre, wcale ich nie analizując. Trzeba przy tym od razu zaznaczyć, że będziemy się tu posługiwać starą arystotelesowską koncepcją prawdy, opartą na wartości języka naturalnego, wyrażającego się w mowie podmiotowo-orzecznikowej. Do wartości tej mowy odwoływali się zresztą i Sokrates, i Platon, i Arystoteles, który zbudował logikę języka naturalnego oraz przeprowadził szereg argumentacji metafizycznych w oparciu o wartość i sensowność języka naturalnego. Znany jest początek

siódmego rozdziału Księgi Metafizyki: "Nie może być również nic pośredniego między sprzecznościami, lecz o jednym podmiocie musi się zawsze coś jednego stwierdzać albo zaprzeczać. Jest to przede wszystkim oczywiste, gdy określi się, co to jest prawda, a co fałsz. Stwierdzać, że bytu nie ma albo że niebyt jest, to fałsz; że zaś byt jest, a niebytu nie ma, to prawda. Toteż mówiący, że coś jest albo że nie jest, będzie się wypowiadał albo prawdziwie, albo fałszywie (...). W wypowiedzi prawdziwej lub fałszywej rozum stwierdza albo zaprzecza (...). Kiedy mianowicie zestawia się tak orzeczenie z podmiotem, stwierdzając albo przecząc, jest to wypowiedź prawdziwa, a kiedy indziej fałsz". Arystotelesowskie wypowiedzi przybrały postać klasycznej definicji u Izaaka ben Salomona (IX wiek), że mianowicie "prawda jest uzgodnieniem intelektu i rzeczy". Wypowiadamy prawdę, gdy twierdzimy (sąd), że coś jest, i tak jest, lub że coś nie jest, i tak nie jest w samej rzeczy. Prawda jest więc cechą ludzkiego pełnego poznania, jakim jest sądzenie, a nie tylko tworzenie pojęć lub doznawanie wrażeń z percepcji jakiejś rzeczywistości. Oczywiście wszelkie ludzkie akty poznawcze, wrażeniowe, pojęciowe, zmierzają z natury ku prawdzie; jednak w sensie właściwym nie przysługuje im cecha prawdy lub fałszu, chyba że w pewnym stopniu z racji ich podporządkowania sądowi.

W sądzie istnieją odpowiednie warunki, by wypowiadająca osoba wzięła "odpowiedzialność" za swoje wypowiedzenia. Mamy tu bowiem do czynienia nie tylko z jasno uplanowanym i rozłożonym układem treści: podmiot, orzecznik, łącznik zdaniowy "jest", ale coś więcej - mamy tu zarazem uznanie, którego brak w innych aktach poznawczych. Przez akt uznania bierzemy osobistą odpowiedzialność za twierdzenie dokonane w sądzie. W sądzie bowiem (orzecznikowym), który jest nośnikiem prawdy, mamy do czynienia z intelektualną wizją istnienia takiego właśnie układu treści w rzeczy samej, jaki wypowiadamy w naszym akcie sądzenia. I nasze uznanie (asercja, afirmacja) jest właśnie uświadomieniem sobie i zarazem przyjęciem na własność poznawczą dojrzanego faktu zaistnienia odpowiedniego rzeczowego układu treści, jaki wyrażamy w sądzie (ściślej - w jego materialnej stronie), którym jest odpowiednie zestawienie podmiotu i

orzecznika. W sądzie zachodzi zatem relacja przynależności (lub nieprzynależności) orzecznika do podmiotu oraz relacja zgodności przedstawionego układu treści z faktycznym stanem rzeczy, oparta na wizji istnienia tożsamościowego układu w samej rzeczy.

Wynika stąd, że sądy prawdziwościowe związane są zasadniczo z intelektualną wizją istnienia w samej rzeczy takiego układu treści, jaki my sami w sobie wyrażamy zestawiając odpowiednio podmiot i orzecznik. Jasne, że owa wizja istnienia odpowiedniego układu treści rzeczy nie jest wizją kontemplatywną dokonaną tylko w naszym pojęciowym poznaniu¹⁷ (w takim bowiem wypadku wpadlibyśmy w klasyczne trudności¹⁸ z klasyczną definicją prawdy) ale jest wizją właściwą pełnemu ludzkiemu aktowi poznawczemu, jakim jest sądzenie.

Jeśli takie stanowisko jest słuszne, znaczy to, że prawda związana jest w sensie zasadniczym z układem tylko takich pojęć, które wyrażają treść bezpośrednio związaną z aktem istnienia (a więc treść tak zwanych pojęć transcendentálnych - takich, jak pojęcie bytu, jedności, dobra itp.) albo pojęć bezpośrednio "wydobytych" z sądów egzystencjalnych. Tylko bowiem w sądach egzystencjalnych oraz w tak zwanych pojęciach transcendentálnych mamy do czynienia z wizją realnego istnienia. I jeśli w sądach prawdziwościowych stwierdzamy, że coś jest, i tak faktycznie w rzeczy samej jest, to istotnym warunkiem sądów prawdziwościowych jest możliwość dostrzeżenia, możliwość wizji tego, że tak właśnie jest, czyli wizji istnienia. Bo przecież nie chodzi tutaj o samo "jest" wzięte w sensie łącznika zdaniowego, skoro właśnie chcemy to "jest" wzięte w sensie łącznika zdaniowego uzgodnić z faktycznym stanem rzeczy, czyli chcemy je oprzeć na wizji realnego istnienia odpowiedniego układu treści rzeczy.

Wynika stąd, że z prawdą pojętą w sensie ścisłym mamy stosunkowo rzadko do czynienia i że realizuje się ona zasadniczo

¹⁷ Zob. niżej.

¹⁸ Przedstawione na przykład w naszej literaturze przez K. Ajdukiewicza w książce Zagadnienia i kierunki filozofii, Warszawa 1949.

w poznaniu przednaukowym oraz w pewnego typu poznaniu filozoficznym¹⁹.

W naukach zaś czy to realnych, czy to formalnych mamy do czynienia z prawdą tylko analogicznie pojętą i pośrednio uznawalną, o ile mianowicie odpowiedni układ treści (podmiotu i orzecznika) pośrednio jest w jakiś bliższy lub dalszy sposób przyporządkowany realnemu istnieniu. Trzeba tu niemałego wysiłku myślowego, by móc dostrzec, w jaki sposób w oderwanych od realnego istnienia pojęciach, a niekiedy nawet w bardziej jeszcze abstrakcyjnych niż pojęcia modelach naukowych, zachodzi taki układ treści, któremu odpowiada realne istnienie.

Owo sprawdzanie realnego istnienia nie może się wówczas dokonać w bezpośredniej wizji intelektualnej, bo przecież nie jest nam dany w takim wypadku bezpośrednio oglądany odpowiedni układ realnie istniejącej treści (na przykład przy badaniu jądra atomowego); wobec tego chcąc w jakiś sposób dojść do realnego układu treści, nauka zmuszona była do tworzenia sobie nowych koncepcji prawdy, które to koncepcje - wobec niemożliwości bezpośredniej wizji rzeczywistości - zrezygnowały z takiego maksymalistycznego postulatu i zadowolili się innymi kryteriami. Stąd pojawiły się nowe kryteria prawdy. Prawdą więc nazywano niekiedy zgodność poznania z nim samym (Kant); ekonomię i oszczędność myślenia (empiriokrytycyzm); odpowiedni dobór języka (konwencjonalizm); użyteczność - "myśl prawdziwa to tyle co myśl użyteczna" (pragmatyzm); zgodność z systemem (neopozytywizm); zespół czynności weryfikacyjnych (operacjonizm P.W. Bridgmana). Te definicje prawdy i im podobne, chociaż z czysto teoretycznego punktu widzenia nie są słuszne, to jednak w jakimś aspekcie ważnym i ukazanym w danym systemie umożliwiały przybliżenie się w odpowiednio dobranym kontekście

¹⁹ Przedstawiona tak klasyczna koncepcja prawdy ma szanse wystąpić pełniej jedynie w systemie filozofii zneutralizowanej, a więc takiej, którą jest interpretacja bytu w aspekcie jego istnienia oraz tych czynników, które jedynie uniesprzeczniają akt istnienia bytu. Wszelkie inne filozofie, chociażby nawet nosiły nazwę "filozofii neutralnej", spełniają jedynie postulat prawdy analogicznej, to jest w sensie pochodnym i zależnym od przyjętego przedmiotu i metody badań filozoficznych.

systemowym, teoretycznym czy też "narzędziowym" do realnego istnienia samej rzeczy²⁰.

Oczywiście inna jest sprawa, czy przyjęte stanowisko filozoficzne, które wyznaczyło odpowiednią definicję prawdy, pozwala realnie stwierdzić istnienie świata. Starałem się uzasadnić gdzie indziej²¹, że odpowiednio przyjęty punkt wyjścia, to jest przedmiot i metoda w filozofowaniu, przesądza od razu wyniki całej filozofii, a wszelkie aprioryczne konstrukcje dotyczące przedmiotu i metody, chociażby miały na celu dojście do stwierdzenia istnienia realnego świata, przekreślają już możliwość takiego stwierdzenia. Zagadnienie to nie wpływa jednak na dalszy tok rozważań.

Odrzucając w filozofii realistycznej inne wymienione tu przykładowo definicje prawdy i uznając, że jedynie słuszna jest definicja klasyczna, która i tak musi stać u podstaw innych definicji, zauważamy duże zrelacjonowanie prawdy do całego zespołu elementów pośredniczących w poznaniu faktycznego stanu rzeczy. O co tu chodzi?

Zwrócono już uwagę, że zdania prawdziwościowe w sensie zasadniczym są związane z intelektualną wizją istnienia takiego układu treści, jaki wyrażamy w sądzie. Dlatego właśnie, że tak, a nie inaczej "widzimy" istnienie faktycznego układu treści w samej rzeczy - uznajemy zgodność (czyli dokonujemy asercji) stosunku intencjonalnie przedstawionego układu treści z rzeczywistością.

Cóż jednak dostrzegamy? Widzimy, że może najmniej spornym faktem jest różnorodność sądów ludzkich w stosunku do tych samych zagadnień. Istnieje niezmiernie mało takich zagadnień, w których rozstrzyganiu ludzie się zgadzają. Świadczy to, że osiągnięcie prawdy jest trudne i nawet nie jest tak bardzo częste.

W jakich jednak wypadkach ludzie są jednomyślni w swoich sądach? Przyglądając się momentom zgodności ludzkich sądów, do-

²⁰ Przez "system" rozumiem tutaj nie tylko sformalizowany system dedukcyjny, ale wszelkie uporządkowane poznanie i myślenie. Uporządkowanie to dokonuje się ze względu na różne czynniki, na przykład przedmiot i jego ujaśnianie, odpowiednią metodę, czy zestaw metod itp.

²¹ Zob. Metafizyka, Poznań 1966.

strzegamy, że tylko w wypadku sądów oczywistych i bezpośrednio sprawdzalnych ludzi są między sobą zgodni; natomiast wszędzie tam, gdzie zachodzi jakiekolwiek oddalenie się od możliwości bezpośredniego stwierdzenia faktycznego stanu istnienia, natychmiast powstają różnice.

Możemy się więc zgodzić na to, że tylko w sądach, w których mamy bezpośrednią wizję istnienia odpowiedniego układu treści, nie ma w zasadzie możliwości pobłądzenia i ludzkie sądy są zgodne.

Tam jednak, gdzie pojawiają się pośredniki jakiegokolwiek typu subiektywnego czy obiektywnego, zachodzą od razu różnice w uznawaniu poszczególnych układów treści (zdań) za prawdziwe.

Od strony subiektywnej takim pośrednikiem w zobaczeniu istniejącego układu treści rzeczy są nasze najrozmaitsze dyspozycje psychiczne: nasza struktura psychiczna uczulająca nas na widzenie spraw jednych i niedostrzeganie spraw innych, nasze wychowanie, nasze wykształcenie. Wszystkie te subiektywne dyspozycje niekiedy nawet wręcz uniemożliwiają widzenie spraw obiektywnie ważnych. Tym się tłumaczy u jednych pewne znieczulenie, a u innych nadwrażliwość w widzeniu pewnych układów treści. Subiektywne pośredniki są zawsze niewymierne i dlatego niezmiernie trudno jest je wyeliminować.

Prócz jednak czysto subiektywnych pośredników naszego intelektualnego widzenia niektórych spraw bardzo ważną rolę, zwłaszcza w racjonalnym poznaniu świata, odgrywają pośredniki obiektywne, które w dużej mierze, a nieraz całkowicie determinują nie tylko wizję istniejącego stanu rzeczy, ale nawet odpowiedni zestaw intencjonalnych treści, wyrażonych w postaci podmiotu i orzecznika. Weźmy tu pod uwagę na przykład jakiś system filozoficzny interpretujący ostatecznie w swoim porządku nasz - dany nam empirycznie - świat. Co zauważamy?

Jest niezmiernie mało, a właściwie - poza jednym wypadkiem - nie ma systemów filozoficznych zneutralizowanych w interpretacji świata²². A w filozofii wszystko niemal zależy od pierw-

²² Ten jedyny wypadek widzę właśnie w postaci nurtu filozoficznego tak zwanej "filozofii bytu" egzystencjalnie ujętego. Nurt ten zdolny jest pozytywnie ustosunkować się do wszystkich systemów filozoficznych, organicznie zespolić z własnym. od. odnośn. na str.277

szego kroku, od punktu wyjścia w interpretacji świata. Pierwszym krokiem jest wyznaczenie czy też dostrzeżenie przedmiotu właściwego dla filozoficznej analizy. Jeśli ten przedmiot dostrzegliśmy w bycie jako nam danym w postaci na przykład "idei jasnych i wyraźnych", to zupełnie inaczej będzie wyglądała interpretacja świata jako jakaś weryfikacja (ontologiczna - Platon czy epistemologiczna - Descartes) danych w naszej świadomości idei aniżeli na przykład interpretacja materialistyczna, w której byt jest przedstawiany nam jako materia lub jej przejawy.

Jeśli jakiś filozof posługuje się systemem idealistycznym, a inny materialistycznym, to wypowiedziane przez nich sądy o naturze świata ujrzanego za pośrednictwem każdego z tych systemów będą posiadały zupełnie odmienną treść, gdyż będą one zgodne z systemem, z którym są związane, a konfrontacja tych sądów z realnym układem treści nie będzie możliwa w oderwaniu od systemu. Jeśli natomiast dany filozof zechce sprawdzić swoje twierdzenia, to dokona tego albo przez analizę systemu i jego korekturę, albo odrzucając system przez powrót do danych zdroworozsądkowych. Nie znaczy to, by dane zdroworozsądkowe były jakąś instancją wyższą od filozoficznej interpretacji, ale znaczy to tylko tyle, że są one jakąś negatywną regułą dla tych zwłaszcza twierdzeń filozoficznych, które wiążą się głębiej z przejawami ludzkiego działania.

Najrozmaitsze systemy filozoficzne, których krocie już powstały i na pewno jeszcze zaistnieją, można porównać do najrozmaitszych narzędzi poznawczych, umożliwiających nam widzenie świata w specjalnych warunkach poznawczych. Możemy je porównać (porównanie nie jest równaniem) do badania świata przez

od. odnośn. ze str. 276

nymi tezami ich dociekania, nie akceptując przy tym mylnych (bo płynących z selektywnie ujętego przedmiotu) twierdzeń. Jest on przy tym twórczą kontynuacją filozofii klasycznej, zwłaszcza zaś Tomasza z Akwinu. Jest to również wśród wszystkich nurtów filozofii klasycznej nurt metodologicznie najbardziej zreflektowany, i to na terenie polskim. Por. S. Kamiński, M. A. Krąpiec, Z teorii i metodologii metafizyki, Lublin 1962.

na przykład fotografowanie w różnych długościach fal świetlnych. Przy zastosowaniu różnych długości fal świetlnych ukazuje się nam na kliszy za każdym razem nieco inny zmodyfikowany obraz przedmiotu. I jak uzasadnione jest, bo poszerza naszą wiedzę o świecie, dokonywanie zabiegów poznawczych przy zastosowaniu najrozmaitszych narzędzi poznawczych, najrozmaitszych warunków poznania, tak też pożyteczna jest dla wyróżnionego tu systemu filozoficznego interpretacja świata przy zastosowaniu najrozmaitszych systemów filozoficznych. W świetle bowiem każdego systemu filozoficznego uzyskujemy inny interpretacyjny obraz świata. Rzetelny filozof, który posługuje się jakimś systemem filozoficznym i w świetle przyjętego systemu wypowiada twierdzenie o świecie, nie może inaczej - będąc rzetelnym - wypowiedzieć swoich twierdzeń o świecie, aniżeli mu na to pozwala przyjęty system filozoficzny. Próżno żądałibyśmy od na przykład materialisty czy filozofa posługującego się w interpretacji świata systemem materialistycznym, by wygłaszał on zdania tego na przykład typu, jak: "dusza jest substancją nieśmiertelną", bo tego rodzaju twierdzenie przy użyciu systemu materialistycznego byłoby głupstwem.

IV. Wnioski końcowe

Mając na uwadze tak zarysowany obraz rzeczy, możemy stwierdzić, że zdania teologiczne czy artykuły wiary nie mogą być, ściśle mówiąc, formalnie sprzeczne ze zdaniem wypowiedzianymi na przykład przez materialistę jako materialistę, gdyż "prawdziwość" zdania materialisty jest całkowicie uwarunkowana jego systemem, jak prawdziwość twierdzeń każdego filozofa. Gdyby materialista chciał wypowiedzieć zdanie zgodne z artykułem wiary, że na przykład dusza ludzka jest nieśmiertelna, to po pierwsze nie miałby w ogóle ku temu w swoim systemie żadnej aparatury pojęciowej, a po drugie, gdyby nawet taką aparaturę stworzył, zapożyczając ją z innych systemów lub z języka przed naukowego, to i tak takie zdanie w świetle systemu byłoby nie tylko niezrozumiałe, ale wręcz fałszywe, bo niespójne, a nawet sprzeczne z systemem. Materialista musiałby się wyrzec systemu materialistycznego, by mógł sensownie wypowiedzieć

zdanie o istnieniu osobowego Boga czy o nieśmiertelności duszy²³.

Z tego też tytułu nikt, nawet Kościół, nie może nakazać, by zdania filozoficzne różnych systemów były zgodne z artykułami wiary. Zdania filozoficzne jako ściśle filozoficzne są zdaniami sensownymi tylko w systemach i mogą być analizowane tylko w kontekście systemu filozoficznego, do którego należą. W stosunku do wszelkich zakazów czy nakazów od zewnątrz są one całkowicie autonomiczne.

A jednak z drugiej strony Kościół, jako posłany przez Boga dla prowadzenia żywej osoby ku Bogu, ma prawo wskazywać właściwą drogę dojścia do Boga; ma prawo, ze względu na cel swego posłannictwa, żądać od żywej ludzkiej osoby, by uznawała pewne minimum koniecznych prawd związanych nie ze stanami rzeczowymi, ale właśnie ze stanami osobowymi. Nie znaczy to, by Kościół zabraniał się posługiwać najrozmaitszymi systemami filozoficznymi, ale może wymagać, by niezależnie od posługiwania się takimi lub innymi systemami filozoficznymi naukowiec jako człowiek, jako żywa osoba brał pod uwagę i uznał podstawowe prawdy życiowe: na przykład istnienie Boga osobowego i duszy nieśmiertelnej, gdyż cała religia traci rację bytu bez uznania tych prawd. Człowiek dla zapewnienia możliwości życia religijnego musi uznać nieutrącalność swego osobowego życia po śmierci oraz istnienie Absolutu jako ostateczne "wypełnienie" własnej osobowości. I dlatego człowiek jako istota religijna nie może nie afirmować tych właśnie prawd. Jest rzeczą jasną, że jeśli twierdzimy, iż omawiane prawdy mają charakter życiowo-osobowy, nie znaczy to, że zdania na temat istnienia czy też nieistnienia Boga i duszy nie mogą się pojawić na tle jakichś systemów jako prawdy czysto rzeczowe.

²³

Chodzi mi tutaj o twierdzenie filozoficzne, a więc systemowe. Nie zawsze jednak filozof jest konsekwentny. Wówczas jednak jego twierdzenie nie jest filozoficznie uzasadnione. Twierdzenia uzasadnione filozoficznie muszą być koherentne z systemem (i w tym sensie odpowiadać koherencyjnej definicji prawdy). Ponadto sam system podlega jeszcze ocenie prawdziwości lub nieprawdziwości. Zagadnienie to jest jednak niezwykle skomplikowane i w tym miejscu niemożliwe do przedstawienia, gdyż trzeba by wpierw omówić zagadnienia przekładności języków systemów oraz kryterium oceny właściwego punktu wyjścia w filozofowaniu.

Kościół i religia angażując osobę nie są powołane do udzielania człowiekowi instrukcji naukowych. I dlatego naukowiec, dokonując poznania treściowo-rzeczowego, nie podlega nakazom i zakazom Kościoła. Mając jednak na uwadze dobro osobowe człowieka Kościół może preferować takie systemy czy kierunki filozoficzne, które nie są sprzeczne z prawdami życiowo-osobowymi. Kościół czynił to i czyni, ale nie ma tu i nie może być jakiegось instruowania o sposobie uprawiania filozofii. Sprawy te podlegają dyskusji fachowców. Dyskusje te oczywiście tylko wtedy będą skuteczne, gdy będą dotyczyć podstaw systemu, a więc nie tylko jego punktu wyjścia, ale także wyodrębnienia aspektu badań i odpowiednio dobranej metody, a nawet całej koncepcji nauki.

Kończąc nasze rozważania dotyczące stosunku religii i nauki, w tym filozofii szczególnie, trzeba stwierdzić, że dziedzina religii dotyczy osobowo-życiowych stron człowieka, natomiast nauka, łącznie z filozofią nawet (z wyjątkiem jednego tylko systemu, który do pewnego stopnia jest otwarty na personalną interpretację), jest dziedziną uzasadnień treściowo-rzeczowych. W zasadzie kolizja pomiędzy tymi dziedzinami nie jest możliwa. Jedyne miejsce ewentualnej materialnie rozumianej kolizji w racjonalnym poznaniu (filozofii) z jednej strony i wierze z drugiej strony można dostrzec przy sformułowaniu dwóch prawd życiowych, mianowicie istnienia Boga osobowego (wraz z konsekwencjami tego stwierdzenia) oraz istnienia i nieśmiertelności duszy ludzkiej (również z konsekwencjami tego twierdzenia). Tutaj Kościół może żądać od swego wyznawcy, by uznał te prawdy za prawdy życiowo-osobowe i za nieodzowną podstawę dla sensowności religii w ogóle.

Może się wprawdzie zdarzyć, że prawdy te zostaną zanegowane przy użyciu jakiegoś systemu filozoficznego; w takim jednak wypadku charakter tych prawd nieco się zmieni; będą miały one postać już nie tyle prawd życiowych, ile rzeczowych i ściśle mówiąc, nie będzie już chodziło o to, o co chodzi religii w sensie właściwym.

Niemniej jednak, ze względu na aspekt duszpasterski i trudności związane z tłumaczeniem każdemu człowiekowi metodologicznych, subtelnych rozróżnień Kościół odrzuca rezultat do-

ciekania filozoficznego kolidujący z religijnymi prawdami życiowo-osobowymi (tak zwana "negatywna reguła wiary") ze względu na wartości istotnie ludzkie, które mogą być utracalne wówczas, gdy nieobeznani z mechanizmem filozofowania są zafascynowani rezultatem interpretacji filozoficznej.

Kończąc możemy wypowiedzieć zdanie, że religia jako religia i poznanie racjonalne same z siebie są formalnie bezkolizyjne. Kolizyjność może wystąpić jedynie w punkcie zapodmiotowienia wiary i nauki - najszerszej pojętej, łącznie w filozofią i jej najrozmaitszymi ujęciami - w tym samym podmiocie, jakim jest konkretna osoba. I wówczas, gdyby spekulacja filozoficzna sprzeczna ze stanowiskiem wiary miała wywierać wpływ na postępowanie człowieka, gdyby miała kierować moralnymi uczynkami chrześcijanina, Kościół, jako rzecznik wiary, żąda, by nie filozoficzna spekulacja, ale zdania objawione decydowały o ludzkiej decyzji moralnej. Jest to bowiem zgodne z osobowym charakterem poznania religijnego, które znajduje się zasadniczo u podstaw właśnie osobowych decyzji. (Spekulacja zaś filozoficzna, jako teoria czysto naukowa i nie pretendująca do kierowania ludzkim postępowaniem moralnym, jest w takim wypadku tylko teorią, mniej lub bardziej abstrakcyjną i bezkolizyjną w stosunku do religii, a z punktu widzenia realnych interesów ludzkiej osoby jest zarazem teorią nieszkodliwą). Oczywiście tego rodzaju praktyczny postulat występuje - bądź też winien występować - niezwykle rzadko i tylko wtedy, gdy wchodzi w grę podstawowe dobro ludzkiej osoby, sens jej życia oraz zasadnicze formy moralnego postępowania.