

Jan Sochoń

Przekonania – Bóg – moralność : (wybrane głosy z historii filozofii)

Człowiek w Kulturze 4-5, 121-139

1995

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jan Sochoń

Przekonania - Bóg - moralność (Wybrane głosy z historii filozofii)

1. Przekonania czy mądrość?

Każdy, wyodrębniany zresztą w różnoraki sposób, wycinek ludzkiej historii domaga się nazwy. Wynika to być może z założenia, iż nazwa utrwała określone wartości bądź wypukla cechy charakterystyczne. Obecny czas, okres kończącego się tysiąclecia, niektórzy — powołując się na spopularyzowaną przez Heideggera elegię Hölderlina¹ i poemat Eliota² — nazywają „czasem marnym”, „czasem jałowym” albo epoką szyderstwa Nietzschego. Żyjemy w schyłkowym momencie dziejów. Dlatego ze szczególnym upodobaniem zwracamy się w stronę bardzo odległej tradycji, chcąc zrozumieć zawłości tego, co aktualne. Tym bardziej że wiedzeni profetyczną mądrością poetów, odczuwamy niepokój i smutek. W filozofii zapanowała moda na impresyjną podmiotowość, w sztuce trudno jest odróżnić autentyczną wrażliwość od blagi, kokieterii i żartu, w nauce załęgła się straszliwa specjalizacja, a religię coraz bardziej spycha się na obrzeża społecznej obecności. Nacisk różnych form postmodernizmu, dokonujących — niestety — ogromnego spustoszenia estetycznego, prowadzi do podziału i tak już pokawałkowanego oblicza współczesności.

Podaję pośpieszne uogólnienia, lecz tylko po to, aby wskazać atmosferę, w jakiej przyszło nam żyć. Dzieje się tak również i dlatego, że myśleniem o świecie i ludzkiej kulturze rządzą współcześnie przekonania, nie zaś mądrość. Natychmiast narzuca się pytanie, czy

powyższe rozróżnienie ma charakter wartościujący. Przekonania bowiem są ważnym składnikiem i warunkiem uzyskiwania wiedzy. Fakt ten stanowi dzisiaj oczywistość epistemologiczną. Cóż więc oznacza sytuacja, którą nazwiemy „sytuacją przekonania”? To określony, psychologicznie motywowany sąd, wyrażany najczęściej w formułach: „jestem pewien, że...”, „sądzę, że...”, których sposobem uprawomocnienia jest nie tyle odsłonięcie takich lub innych motywów akceptacji przyjmowanych tez, ile raczej okazanie, wedle słów Michała Hempolińskiego, właściwej karty uwierzytelniającej. Należy znać metodę uzasadniania sądu akceptowanego, metodę właściwą dla typu sądów (zdań), do jakiego należy akceptowany sąd, i zastosować tę metodę uzasadniając swe przekonanie¹. Najczęściej jednak przekonania przybierają postać subiektywnych upodobań i wówczas trudno domagać się racji ich przyjmowania. Myślenie filozoficzne winno wystrzegać się tego rodzaju postaw, gdyż wymykają się one racjonalizacji i nawet jej nie wymagają. Trzeba natomiast, i to bezwarunkowo, gdy pragnie się filozofować w sposób rzetelny, posługiwać się przekonaniem, które mogą i powinny być objęte postulatem racjonalności, a które warto nazwać klasycznymi. Wówczas przybierają one charakter „prawdziwopoznawczy”, postulują wybór „tych oto” wartości, chcą wreszcie zdobyć charakter obowiązujący wszystkich. Nie postuluję tutaj jakiejś totalitarnej reguły metodologicznej ograniczającej działalność poznawczą człowieka do przekonań wywiedzionych tylko i wyłącznie z „czystej racjonalności”, co zresztą nie byłoby w ogóle możliwe. Wystarczy przypatrzeć się dyskusjom toczonym od czasów wystąpienia Reichenbacha i Poppera, aby nie mieć co do tego żadnych wątpliwości. Chcę jedynie podkreślić, że niebezpieczeństwa ominięcia prawdy pojawiają się wszędzie tam, gdzie przekonania irracjonalne stają się ostateczną racją myślenia i działania, gdzie lekceważy się trud uzasadniania twierdzeń, opierając się na impresyjnych sposobach poznania.

2. Monizm Parmenidesa — ucieczka od problematyki religijnej

Powyżej ujawnione postawy odkrywamy już w kulturze greckiej. Parmenides, a następnie Platon, choć zwracali uwagę na konieczność

rozróżniania pomiędzy wiedzą a przekonaniem (*doxa*), to jednak tworząc swe teorie metafizyczne, odwoływali się ostatecznie do irracjonalnych źródeł motywujących swoje próby wyjaśniania rzeczywistości. Uważali nawet, że osiągnięte przez nich wyniki badawcze są w istocie wynikiem tajemniczego działania bliżej nie sprecyzowanych boskich mocy. Parmenides wręcz twierdził, że przez jego odkrycia Grecy stykają się z nie znaną dotąd formą boskiego objawienia. Był przeświadczony, że wyraża „okrągłą Prawdę” niedostępną w poznaniu zjawiskowym. Dlatego też proponował porzucenie fałszywej drogi poznania, jaką podają zmysły. W swym głównym dziele *O prawdzie i mniemaniu* opisuje podróż do tronu bogini, która posiadając prawdę może mu ją objawić. Oczywiście, owa prawda, ze swej niejako istoty, jest osiągalna tylko poza porządkiem doświadczeń ludzkich. Niemniej podkreślając wartość poznania rozumowego, nie lekceważył „śmiertelnych mniemań”, gdyż wszechstronne badanie nie może wykluczać ich obecności. Znajdują się one po stronie prawdy zjawiskowej, która naturalnie przedstawia się ludziom. Parmenides — dlatego — wskazywał, że źródła błędów znajdują się w mniemaniach, opiniach wypowiedzianych przez ludzi, nie zaś w ich przedstawianiu. Ponieważ jednak wszystko to, co staje się, pozbawione jest prawdy, należy zwrócić się w stronę rzeczywistości, z którą spotkanie przynosi możliwość jej osiągnięcia. Parmenides porzuca więc „drogę zmysłów”, która nie potrafi odróżnić bytu od nie-bytu, wikłając się w nierozwiązalne sprzeczności. Natomiast podejmuje wezwanie niesione przez mniemania możliwe do przyjęcia, gdyż nie umie sobie wyobrazić procesu poznawczego całkowicie z nich oczyszczonego. Przekonania towarzyszą i powinny towarzyszyć ludzkiemu poszukiwaniu prawdy. I chociaż w archaicznej greczyźnie nie odnajdujemy jenoznacznego terminu oznaczającego „prawdę”, to jednak Parmenides związał jej odkrycie z jednoznacznym zagadnieniem istnienia bądź nie-istnienia rzeczy. I stanowczo postulował: nie sposób myśleć poza porządkiem bytu, tego co jest. Jednakże „jest” zostało zrównane z tożsamością i należy do porządku logiki, a nie realności. I ostatecznie okaże się, że, tak naprawdę, istnieje tylko jeden przedmiot poznania: wieczny, niezmienny, kulisty byt, wyklu-

czający swe przeciwieństwo — niebyt. W ten sposób doszło, po raz pierwszy w myśleniu filozoficznym, do dramatycznego w istocie przeciwstawienia „myślenia” i „rzeczywistości”. Gwarancją rozstrzygnięcia prawdziwościowych stało się odtąd zwrócenie się w stronę pojęć, które gwarantowały kontakt z prawdami nie podlegającymi presji zmiennych, fałszywych jakości. Rzeczywistość dostępna za pomocą poznania zmysłowego utraciła znaczenie. Prawidła myślenia okazały się silniejsze od ciężenia konkretnego fizycznego. Rozum, można rzec, przewyciężył przyrodę, a filozofowie wypadali już tylko zgłębiać rzeczywistość tworzoną zgodnie z zasadami wnioskowań rozumowych. Nie ma zatem potrzeby posługiwania się przekonaniem ani przypuszczeniami, których wiele kryją pospolite poglądy. Są one tylko prawdopodobne, prawda zaś kryje się w świecie umysłu, świecie niezmienności i stałości tautologicznych. Tego rodzaju projekcja Parmenidesa stworzyła podstawy późniejszej platońskiej opozycji pomiędzy poznaniem zmysłowym i poznaniem intelektualnym, pomiędzy światem zjawisk i światem idei, która to opozycja określa horyzonty platońskiej ontologii.

Taka też wizja rzeczywistości determinowała przekonania dotyczące Boga. Na ogół przyjmuje się jako uzasadnioną tezę, że w kulturze greckiej im bardziej dochodziło do oddalania się myślenia filozoficznego od religii, tym głębiej postępował proces jej racjonalizacji. Sprawa wydaje się dalece bardziej skomplikowana. W ówczesnej świadomości nie funkcjonowały precyzyjne rozróżnienia pomiędzy nauką a mitologią, religią a filozofią. Dopiero z pewnej historycznej perspektywy dostrzegamy określone zależności i powiązania pomiędzy poszczególnymi sposobami społecznej obecności. Religia w Grecji nie była tym, czym jest dzisiaj. Pozbawiona dogmatycznego wymiaru znajdowała swe spełnienie w różnego rodzaju kultach, obrzędach rytualnych wydarzeniach. Wywodziła swą moc nie tyle z treści własnych przekazów, co raczej z treści mitów wyznaczających jej aktualny kształt. Co prawda, owe treści często ulegały zmianie, jednak zewnętrzna, wyrażona w formie znaków ekspresja religijna pozostawała niezmienna. Dlatego też trudno przypuszczać, aby pojęcie bóstwa miało źródła filozoficzne. Ono raczej wywodziło się ze

spontanicznego doświadczenia świata, którego tajemnica rozjaśniała się dzięki religijnie pojętemu zawierzeniu. Oto — powiadają Grecy — jesteśmy związani z bogami, którzy panują nad naszym życiem, są nieśmiertelni, chronią nas. Warto więc oddawać im cześć, gdyż w ten sposób można będzie przezwyciężyć trudności życia codziennego. Natomiast filozofom, którzy poprzez redukcję złożonych form do bardziej prostych, próbowali odnaleźć wspólny element rzeczywistości, wyjaśniający jej „bytowy stan”, z niejakim trudem przychodziła akceptacja religijnego poglądu na rzeczywistość. I nie wiemy, czy ich koncepcje filozoficzne nabrały ostatecznie charakteru, jak powiedziałyby Heidegger, „onto-teologicznego”⁵. Co najwyżej można powiedzieć, że pytanie o prazasadę zrozumiałości świata przekształciło się, w długim procesie refleksji, w przekonanie o konieczności istnienia sfery absolutnej, boskiej, w świetle której rzeczywistość — jako całość — staje się samozrozumiała. Parmenides mógłby rozpocząć tę poznawczą drogę metafizyki europejskiej. Wszystkie cechy bytu przez niego wyodrębnione łatwo mogą zostać przydzielone Bogu chrześcijan, czego dowodzi na przykład działalność św. Augustyna.

Jenakże Parmenidesa droga do prawdy okazała się zgubna. Ani przekonania (jakkolwiek by je rozumieć), ani rozum nie przyniosły ukojenia. Zagubiły się pytania religijne, a nawet zostały całkowicie zniszczone przez żelazne reguły monistycznie pojętej rzeczywistości. Parmenides nie potrafił powstrzymać, jeżeli wolno tak rzec, siły bytowej tożsamości. Nie mógł już pytać o Boga. Mógł tylko — przypuśćmy — zastanawiać się, dlaczego Grecy są przekonani o istnieniu bogów i ich wpływie na ludzkie życie. Należy więc poszukiwać dróg wyjścia z tej monistycznej pułapki.

3. Platońska „doksja idealna”

Platon nie dokonał przewrotu w tym względzie. Jego filozofia przedłuża (z pewnym przymrużeniem oka, jak sam pisał) projekty Parmenidesa, choć pojawiają się one w nowym kontekście uzasadnień. Zdecydowanie odróżnia Platon wiedzę od przekonania, opiera-

jąc tę odrębność na różnicy przedmiotów bądź odmienności mocy uzasadniania, funkcji. Jednym słowem, raz przeciwstawia idee przedmiotom zmysłowym i tym samym naturę doxy zbliża do natury wiedzy empirycznej, istotę zaś wiedzy widzi w poznaniu apriorycznym, innym znów razem zwrot przekonanie (przekonanie prawdziwe) oznacza, że coś się tak przedstawia faktycznie, choć trudno jeszcze ocenić dlaczego, podać przyczyny. Niemniej to ostre rozróżnienie prowadzi do wniosku, że przekonania są dostępne wszystkim, a prawdziwa wiedza obejmuje tylko nielicznych. Dzieje się tak dlatego, że wiedza prowadzi do osiągnięcia prawdy, którą można uzasadnić. Przekonanie natomiast nigdy nie bywa uzasadnione. W *Timajosie* Platon mówi, że wiedza i przekonanie inaczej powstają i mają odmienną naturę. Ta pierwsza nigdy nie podlega perswazjom przekonania i nie daje się zmieniać. Rozumowaniem natomiast posługują się tylko bogowie i niewielu ludzi — konkluduje⁶. Stąd, zgodnie z wizją platońskiego świata, wolne od fałszywych przekonań mogą być jedynie idee — przedmioty prawdziwej wiedzy, którą człowiek może sobie przypominać. Ponieważ jednak filozofia dostępna jest niewielu Grekom, Platon odwoływał się do mitów i tradycji ludowych, aby móc wychowawczo wpływać na świadomość społeczną. I chociaż dostrzegał w tradycjach religijnych wiele błędów, nie odmawiał im pewnej roli pozytywnej. Filozofia dowodziła, że Bóg jest dobrem, że nigdy nie kłamie, że pozostaje wolny od wszelkich namiętności. Stąd każdy mit opowiadający o bogach, którzy ulegają różnym przyziemnym skłonnościom, zasługiwał na potępienie. Podobnie z wizji Hadesu należało usunąć słownictwo oddające terror i strach. Kłóciło się ono z racjonalnym myśleniem. Tylko mit zgodny z wynikami filozofii, przekazujący prawdę dialektyczną, mógł być opowiadany dzieciom i młodzieży. Tylko w takiej postaci nie stanowił antytezy dla rozumu⁷.

Czy jednak Platon swoją wizję Boga związał z rzeczywistością idei dobra? W żadnym z dialogów nie ma na to przypuszczenie dostatecznie jasnych sformułowań. Niektórzy badacze twierdzą, że platoński Bóg, a jest nim Demiurg, czyli boski Umysł, działa w ten sposób, że wprowadza porządek do tego, co nieuporządkowane, to zaś polega

na wprowadzaniu jedności do wielości. Inni znowu sugerują, że Bóg jest artystą tworzącym rzeczy piękne i utożsamiają Go z najwyższą ideą Dobra, jeszcze inni wyraźnie takiej interpretacji przeczą*.

Osobiście proponuję rozpoznawać powyższe zagadnienie jako integralnie związane z teorią mitów platońskich. Stanowią one poznawczy łącznik pomiędzy wiedzą dającą się racjonalnie uzasadnić a przekonaniami. Dlatego też problematyka religijna zastaje „uzasadniona” w platońskim rozumieniu dopiero w porządku mitu-domniemania, który odnosi się do świata idealnego. Bóg nie jest zatem wynikiem wyjaśniającego spojrzenia na rzeczywistość, lecz (to konsekwencja ontologii Platona) raczej skutkiem kreacyjnych możliwości wyobraźni. Ostatecznie więc „doksą idealną” staje się miejscem, gdzie Bóg jest zrozumiały i konieczny. Platon godzi, użyjmy współczesnych terminów, dyskurs racjonalny z dyskursem zaufania religijnego. Nie należy więc przekreślać wartości mitu platońskiego. Ostatecznie pełne poznanie rzeczywistości idealnej jest możliwe tylko w wewnętrznym przeżyciu, które nie sposób dyskursywnie wyrazić. Może mieć ono charakter religijny, w tym mianowicie sensie, że dotyczy działania sił duchowych (Platon przywołuje tutaj metaforę światła), ale też wymaga ze strony człowieka bogactwa niesionego przez doświadczenie miłości. Moralność wpływa w zasadniczy sposób na „treść” wizji religijnych. Stąd też mitu-przekonania nie sposób oddzielić od całości systemu metafizycznego Platona. Jest on nie tyle wyrazem bezradności teoriopoznawczej filozofa, ile potrzebą i koniecznością filozoficznego działania. Zatem pojęcie Boga (Demiurga) nie było konsekwencją platońskiej teorii bytu, lecz platońskiej epistemologii. Bóg ujęty w płaszczyźnie mitu-przekonania znajdował się poniżej świata idei jako pośrednik pomiędzy rzeczywistością idei a zjawiskowością kosmosu. Wychodząc od myśli (idei) trudno było Platonowi dotrzeć do prawdy o realnym świecie. Musiał wykorzystać mity, aby nie narazić się na pomówienie o ateizm i bezbożność. Dlatego przekonania dotyczące świata zjawisk mogły zostać wprzęgnięte w całość konstruowanej o rzeczywistości wiedzy. Rozróżnienie nauki prawdziwej od nauki pozornej ostatecznie zastało zniwelowane, choć sam Platon nigdy nie chciał się przyznać do tego.

4. Arystotelesa kontemplacyjne poznanie rzeczywistości

Arystoteles, uczeń i zarazem doktrynalny przeciwnik Platona, pozostaje w tradycji przez tego ostatniego ukształtowanej. Również pragnie filozofować prawdziwie, to znaczy osiągnąć wiedzę racjonalnie uporządkowaną, sprawdzalną, opartą na doświadczeniu. Charakterystyczna pozostaje kolejność, jeżeli wolno tak powiedzieć, stopni filozoficznej doskonałości, jaką przedstawia Arystoteles w księdze rozpoczynającą jego sławną *Metafizykę*, mianowicie: doświadczenie — wiedza — mądrość. Zwieńczeniem tego procesu, jak się okaże, będzie koncepcja pierwszej przyczyny, Boga. Tylko bowiem człowiek jest w stanie tworzyć „ludzkie fakty”: mowę, myślenie, decyzje moralne. Tylko on odrywa w sobie jakiś pierwiastek wywyższający go ponad naturę. Arystoteles potwierdza zdobycze swoich poprzedników, którzy sugerowali, że egzystencja zgodna z rozumem przynosi człowiekowi szczęście i prowadzi do mądrości kontemplacyjnej. Początek tego procesu wyznacza kontakt z realną rzeczywistością, której poznawcze ujęcie wznosi ostatecznie umysł ku Absolutowi.

Rozum, powiada Arystoteles, pełni różne funkcje. Między innymi stoi u źródeł ludzkich mniemań. Podkreślam słowo „ludzkich”, gdyż zwierzęta ich nie posiadają, nie mając zdolności tworzenia pojęć ogólnych. Mniemania zatem nie zależą od woli, lecz łączą się w pewien sposób z wyobraźnią i postrzeganiem. Arystoteles rozumiał, że nie mogą one zastępować pełnego poznania rzeczywistości, lecz jako „ubogi” środek poznania winny uznać swą od niej zależność. Jednakże nie potrafił w pełni wyzwolić się z ciężenia greckich tradycji filozoficznych, które ogniskowały się wokół fundamentalnego problemu jedności i wielości bytów. Swą teorię poznania związał, co prawda, z konkretnymi rzeczami, zwanymi substancjami — *ousia*, lecz zachował przekonanie właśnie, że poznanie pojęciowe wyczerpuje „zawartość” samego bytu⁹ i że w konsekwencji należy z analizy rzeczywistości (dokładniej: ruchu) wywieść konieczności istnienia Absolutu, który nakłada się na religijne pojęcie Boga. Tutaj odkrywamy w refleksji Arystotelesa miejsce zarezerwowane dla przekonania, któremu zawsze towarzyszy wiara¹⁰.

Nie sposób bowiem wytłumaczyć zauważanego w świecie ruchu bez przyjęcia takiego bytu, który ostatecznie ma w sobie moc uniesprzeczniania jego istnienia. Twierdzenie to, wzmocnione kategorią czystej formy, czystej myśli, sprawia, że Arystoteles był przekonany, że najwyższe dobro, pierwsza przyczyna świata i najwyższy (najdoskonalszy) byt; najwyższy umysł i akt poznania oraz pełnię życia trzeba nazwać Bogiem¹¹. Człowiek zaś winien, jak to tylko możliwe, starać się kontemplować obecność Boga, poprzez „przekraczanie” świata materii i egzystencję w porządku transcendentnym. Ponieważ jednak tak pojęty Bóg nie jest przedmiotem poznania, należy odwoływać się do kontemplacyjnego poznawania znaków rzeczywistości, które z konieczności będą mówiły o Bogu. Dzięki temu przekonaniu, które chciałbym nazwać „teologicznie mocnym”, Arystoteles dał początek naturalnej refleksji nad zagadnieniem poznawalności i obecności Boga. Sprawił, że jego teoria, mocą swej wewnętrznej struktury, nigdy nie zniknęła z pola zainteresowań filozofii. Nigdy przecież nie umniejsza się w ludziach poznawcze pragnienie odsłaniania tajemnic rzeczywistości, a przez to nie oddala się również problem Boga. Zatem w ostatecznej wizji metafizycznej, której zwieńczeniem jest teoria tzw. pierwszego poruszyciela, istotną rolę odgrywa przekonanie o Absolucie, będącym przedmiotem kontemplacji. Arystoteles, przychyliam się do zdania Gilsona¹², dokonał rzeczy filozoficznie doniosłej, choć religijnie — dyskusyjnej. Zaproponował Grekom racjonalną ideę Boga, ale równocześnie zabrał im ich religię. Doszło w ten sposób do powstania napięcia pomiędzy Bogiem wiary i Bogiem dyskursu filozoficznego; napięcia, które — już w nowożytności wzmocnione postulatami Pascala — zdaje się współcześnie wcale nie wygasać, mimo iż pozorność tego rozróżnienia łatwo uzasadnić.

Niemniej jednak sam Arystoteles, przynajmniej pod koniec życia, zdawał się nie przywiązywać znaczącej uwagi do głoszonych przez siebie metafizycznych postulatów. Nadal zachowywał zwyczaje religijne, a nawet skłaniał się ku swoiście pojętej mitologii. Pisał: „Im jestem bardziej samotny, tym więcej lubuję się w mitach”¹³. Cóż tego rodzaju wyznanie konkretnie znaczy — trudno orzec. Być może

sugeruje ono, że u schyłku dni Arystoteles, zawiedziony nieco wynikami swych badań, zwrócił się w stronę nauk swego mistrza — Platona. Kategoria „przekonania” poczęła odgrywać ważną rolę w jego przemyśleniach. Myśl, która myśli wyłącznie siebie, nie interesuje się osobową rzeczywistością — nie wyjaśniała wszystkiego. Nadal pozostawało wiele spraw zbyt trudnych do precyzyjnego określenia. Filozofia nie dawała otuchy religijnie pojętej, wręcz ją oddalała. Pozostawało zatem przekonanie, że — mimo siły dedukcji rozumowych — istotne pozostaje związanie swego życia z tajemnicami, na które naprowadzają tradycyjne wierzenia greckie.

Ostateczna wiedza o świecie (kosmosie) wykracza poza horyzont zakreślony przez filozofię i może być osiągnięta jedynie poprzez kontemplację Boga. Arystoteles pozostał myślicielem głęboko przenikniętym religijnością. Idee chrześcijańskiego Objawienia jeszcze się nie pojawiły, lecz myśl Arystotelesa włączając człowieka w świat transcendentny, zarezerwowany Bogu, niejako przeczuwała nadajście tej przejmującej chwili: wieści, że Bóg ujawni się, zapragnie wyzwolić ludzkość z „ciemności grzechu”, by posłużyć się teologiczną terminologią. W ten oto sposób przekonania natury religijnej stały mocną stroną myślenia Arystotelesa i miały zauważalny wpływ na jego wizje metafizyczne. Nie bez powodu przecież swe działania nazywał „filozofią teologiczną”. Wierzył, że absolutna prawda mieści się w rzeczywistości boskiej, a człowiek, dzięki swej zdolności intelektualnej, może w niej uczestniczyć. Przekonanie to, stanowiące, jak się wydaje, kres filozoficznych marzeń Arystotelesa, nie zostało zapomniane. Odnajdujemy je w wielu współcześnie tworzonych projektach metafizycznych.

5. Newmana logika wiary

Nie sposób, z oczywistych względów, poddawać analizie wszystkich wystąpień tworzących tkankę historii filozofii, a dotyczących roli przekonania w kontakcie człowieka ze światem i Bogiem. Niemniej kategoria ta, w najróżniejszych kontekstach i formach, była o-

becna zarówno w myśli pogańskiej, jak i chrześcijańskiej. Wpływ kulturowych osiągnięć Greków stał się na tyle znaczący, że nie wyparły go ani zdobyczne filozofii żydowskiej, ani arabskiej. Należałoby raczej powiedzieć, że właśnie dzięki Grekom obudził się wśród tych ostatnich duch filozofowania. Wspomnę tylko — na zasadzie charakterystycznego przykładu — o propozycji urodzonego w 1126 roku w Kordobie Awerroesa, wielbiciela i komentatora Arystotelesa. Interesowały go relacje pomiędzy religią i filozofią. Zaproponował jednak nader przedziwną regułę poznawczą.

Koran zawiera całą prawdę, skierowaną do wszystkich, niemniej można jej doświadczać tylko na poziomie dla siebie dostępnym. Wykładnia dostępna najwyższej klasie umysłów nie może być komunikowana klasie niższej. Spotykamy bowiem trzy rodzaje ludzi. Najpierw takich, którzy w swym kontakcie poznawczym ze światem żądają ścisłych dowodów. Są to ludzie wiedzy. Ale mamy i takich, którzy zadowolają się dowodami prawdopodobnymi. Dlatego nazywamy ich dialektykami. Wreszcie wyodrębniamy tych, którym wystarczają dowody retoryczne, apelujące do siły wyobraźni i do namiętności, stąd ich postawę właściwie oddaje termin: „ludzie przekonania”. Nie każdy zatem może filozofować i zdobyć wiedzę formułując absolutne prawdy. Natomiast żyć w promieniowaniu prawd religijnych mogą wszyscy, dla których przekonanie bywa ostatecznym kryterium mądrości. Awerroes uwypuklił rozdział pomiędzy religią a filozofią, pierwszej polecając działalność w porządku moralnym, drugiej zaś interpretację za pomocą alegorii i symboli, danych Objawienia¹⁴. Przekonanie uzyskało swoje miejsce w procesie odkrywania prawdy i chyba warto zaryzykować przypuszczenie, że jego znacznie zbliża się do tego, o jakim pisał Arystoteles, oddając przekonanie w posiadanie jakości religijnych. Nie było to miejsce najwyższe, ale na tyle istotne, że musimy o nim wspomnieć, aby nie fałszować hermeneutycznego prawa dziejów. Polega ono na uzupełnianiu tradycji, nigdy zaś na przekreślaniu jej zdobyczy. W filozofii nie istnieje nic „całkowicie nowe”. Trwa natomiast ciągła rozmowa i coraz pełniejsze odczytywanie rzeczywistości.

Propozycje arabskiego komentatora przenikały do świadomości

europjskiej w różnoraki sposób. Niespodzianie ożyły w nowożytności, kiedy zaczęto podkreślać różnicę pomiędzy pewnym poznaniem matematycznym a dowolnością religijnego doświadczenia. Okazało się jednakże, że i wiarę charakteryzuje swego rodzaju „logika”. Najbardziej wyraźnym, choć dzisiaj nieco zapomnianym, orędownikiem takiej tezy był John Henry Newman, nazywany przez historyków filozofem wiary.

Powyższe określenie jest zasadne, albowiem rzeczywiście filozofował on w głębi wiary. Nie poszukiwał argumentów, które mogłyby zbliżyć sceptyków czy ateistów do religii. Pragnął natomiast — podobnie jak wcześniej święty Anzelm — poszukiwać zrozumienia w wierze na tyle, na ile jest to po ludzku możliwe. Czynił to mając na uwadze przede wszystkim zakorzenione naturalnie w człowieku poczucie obowiązku moralnego. Zakładał niejako, że bezpośredni wpływ na obraz religijnej rzeczywistości mają przekonania moralne, nieodłączne od ludzkiej natury. Określona zatem wizja człowieka, gdzie podkreśla się rolę sumienia jako aktu duchowego, równie realnego jak działanie pamięci, rozumowania lub zmysłu piękna, sprawia, że można wejść na drogę wiary, niosąc przeczucie Boskiego istnienia. Sumienie dotyczy przede wszystkim porządku osobowego. Niepewnie sięga do czegoś poza sobą i niejasno dostrzega dla swych decyzji sankcję wyższą od siebie¹⁵. Tego rodzaju propozycja nie ma, oczywiście, mocy dowodowej, niemniej jednak wskazuje na Bożą obecność. Stąd zdanie: „Bóg jest” nie należy do zdań typu emocjonalnego, ale realnego. Newman był bowiem przekonany, że ludzie wierzący mogą poprzez głos sumienia zetknąć się z Bogiem. W jaki sposób?

Otóż, zasadniczą funkcją sumienia jest nakłanianie do podejmowania czynów dobrych, a unikania czynów złych. Powinność ta, naturalnie wkomponowana w ludzką naturę odsyła do twórcy wszelkiego istnienia — Boga. Nie sposób w ogóle, zdaniem autora *Logiki wiary*, rozpoznawać człowieka jako osobę bez konieczności mówienia o sumieniu. Pozostaje ono najbardziej precyzyjnym środkiem poznania. Wszyscy ludzie, bez względu na wykształcenie i zainteresowania mogą się nim posługiwać. I wszystkich naprowadza ono

na istnienie Boga, choć wielu nie przyjmuje tej wieści. Ale sumienie nie tylko prowadzi do uznania Bożej bliskości, ale nawet, uczy czym On jest. Dostarcza umysłowi realnego obrazu Boga jako pomocniczego środka czci. Wskazuje przede wszystkim na karzącą sprawiedliwość, która — mimo że ciąży nad umysłem religijnym i zasmuca go — przynosi pozytywne owoce, gdyż stawiając człowieka wobec Boga zmusza niejako do kształtowania postawy zgodnej z Objawieniem.

Teoriopoznawcze propozycje Newmana miały więc charakter apologetyczny. Próbowaly wykazać, że dzięki realnemu przeświadczeniu treści zdania odnoszącego się do istnienia Boga, uważamy sąd w nim zawarty za tak głęboko słuszny, że jesteśmy gotowi narazić się na ewentualne prześladowania w obronie jego słuszności. Czym jednakże jest — ważne w rozumowaniu Newmana — zjawisko przeświadczenia?

W dwojaki sposób uznajemy poszczególne twierdzenia za prawdziwe. Albo dysponujemy określonymi dowodami, albo mamy o ich prawdziwości bezpośrednie przeświadczenie. Przeświadczenie to odrębny rodzaj wiedzy, oparty nie tyle na mocy rozumu (choć on wpływa na kształtowanie się tego aktu), ile raczej na mocy ludzkiej woli. W ten sposób dziejące się poznanie, często potwierdzone poprzez wnioskowanie, jest poznaniem pewnym, ujmującym prawdę z pełną świadomością, że mamy do czynienia tylko i wyłącznie z prawdą. Liczy się tutaj swego rodzaju „osobiste przekonanie” o spotkaniu prawdy, która pojawia się zawsze w kontekście jednostkowych życiowych doświadczeń. Newman zatem wywodzi swe poznawcze sugestie z siły ludzkiej natury. Musimy wiedzieć kim jesteśmy, musimy rozpoznawać w sobie wartość sumienia, które naprowadza na Boga. Dzięki temu natura ludzka niejako rozszerza się w wierze. Od początku jest ona otwarta na Boga. Ta potencjalna otwartość urzeczywistnia się zasadniczo dzięki osobistemu wglądowi w „zjawisko” sumienia¹⁶.

Może dziwić tak ogromny optymizm poznawczy sugerujący, że uzyskanie pewności subiektywnej może prowadzić do uzyskania odpowiadającej mu rzeczywistości obiektywnej. Lecz w rozumieniu

Newmana wiara i wiedza są aktami poznawczymi rozumu i woli, co nie oznacza, oczywiście, że obie postawy są równoważne. Wiara wskazuje na rzeczywistość prawdziwą, choć ukrytą przed bezpośrednim zmysłowym doświadczeniem, niemniej mającą, jak już wspominałem, racjonalne podstawy. Natura czyni z ludzi osoby religijne. Nie oznacza to, że idea Boga jest w nas czymś wrodzonym. Jednak istnieją drogi, dzięki którym zdobywamy znajomość Boga, znajomość Jego woli i znajomość naszych obowiązków wobec Niego. Pierwszą drogę stanowi nasz umysł, drugą głos ludzkości, trzecią zaś bieg świata, czyli życie i sprawy ludzkie¹⁷.

W ten sposób ujawnia Newman strukturę zjawiska religii. Pojmuje ją dynamicznie, mając na uwadze odniesienie człowieka do własnego sumienia, które nazywa wewnętrznym nauczycielem religii. Stanowisko takie zdaje się być bliske dzisiejszym rozstrzygnięciom religioznawczym. Albowiem religię budują trzy wymiary, wzajemnie się zaszębiające i na siebie nakładające. Najpierw jest spotkanie z treściami niesionymi przez Objawienie. Następnie wyrażanie ich w zorganizowanym kulcie i ponawiana wciąż próba motywowania swych postanowień i działań racjami natury etycznej. Nie jest możliwa autentyczna religijność bez związku z moralnością, a właściwie z prawem naturalnym, którym posługujemy się dlatego, że posługujemy się sobą. Przyjęcie Bożej obecności staje się równoznaczne z egzystencją wewnątrz sytuacji moralnych, które (mamy tutaj do czynienia z pewnego rodzaju obustronną egzystencjalną zależnością) określają sposób widzenia samego Boga¹⁸.

Stanowisko Newmana jest więc świadectwem bezpośredniego związku przekonań dotyczących Boga z postawami moralnymi. One nie dają się wręcz oddzielić od religii, co mogłoby sugerować, że nie sposób uzasadnić działań etycznych bez odwoływania się do Objawienia. Wgłębiając się w historię problematyki Newman zdecydowanie dzieli religie na moralne i niemoralne. Najróżniejsze formy pogaństwa nazywa szkołami oszustwa, okrucieństwa i nieczystości. Trudno zaprzeczyć, że przedmioty ich kultu były niemoralne, co nie znaczy, żeby nie można korzystać ze świadectw tych religii. Często w pogańskich społecznościach asceci cieszyli się szacunkiem, goś-

cinność uważano za święty obowiązek, nieuczciwość i niesprawiedliwość były potępiane. Zawsze liczy się w określaniu charakterystycznych cech religii naturalne dostrzeganie dobra i zła. Stąd można zaryzykować twierdzenie, że „żadna religia, która jest sprzeczna z naszym poczuciem dobra i zła, nie jest od Boga”¹⁹. Oczywiście, w pewnych wypadkach nakazy dotryny religijnej mogą być absolutnie niemoralne, przykładowo: gdyby nakazywały kłamać lub mieć wspólne żony albo gdyby — już w teologicznej perspektywie — postulowały, że człowiek jest skazany na to, aby być niegodziwcem i nieszczęśnikiem.

Newman wie, że chrześcijaństwo z naciskiem podkreśla związek religii z moralnością, związek przypięczony przymierzem synajskim Boga i narodu wybranego. Przykazań wyrażających tę egzystencjalną jedność jest wiele, najważniejsze jednak sprowadza się do przykazania miłości, obejmującego zarówno Boga jak i człowieka. Miłość ostatecznie tłumaczy i motywuje wszelkie działania, także te wynikające z tajemnicy wolnej woli. Jesteśmy, zdaniem Newmana — jakże to nowoczesne sformułowanie — otwarci na Bożą rzeczywistość, transcendujemy samych siebie, gdyż żadna ziemską perspektywa nie wyczerpuje naszych nadziei i marzeń. Pragniemy ostatecznego spełnienia w spotkaniu z osobowo pojętym Bogiem. Taka wizja antropologiczna ma zasadniczy wpływ na życie społeczne i życie osobiste. Ustanawia „barwę” stosunków międzyludzkich. Będąc osobami otwartymi na transcendencję, jesteśmy równocześnie bytami moralnymi. Podejmujemy, w sposób wolny i świadomy, działania motywowane wartościami moralnymi czując się odpowiedzialnymi za wszystkie swe czyny.

6. Przekraczanie preferencjonizmu

Na początku moich rozważań postawiłem tezę, że nie mądrość, ale subiektywne upodobania decydują o jakości kultury, w której obecnie żyjemy. Postawy tego rodzaju bywają niekiedy wzmacniane teorią postulującą, że o naszych możliwościach poznawczych świadczą

nade wszystko zmysły. Treści przez nie dostarczane są rzekomo opracowywane przez umysł. W ten sposób jednakże nie można wypowiadać się o rzeczach, lecz o ich pojęciach, w kantowskim sensie tego określenia. Zrywa się więc poznawcza z realnym światem. Obracamy się w obszarze znaków kulturowych. Stąd i przekonania nabierają wartości, gdyż ich racje uzasadniające nie przekraczają sfery podmiotowej. Nie chodzi tutaj o wierność wobec rzeczywistości, ale wykreowanie świata, który byłby zgodny z tym, co nam aktualnie się podoba. Z ironią godną Montaigne'a pisał o tym Roland Barthes w książeczce o samym sobie, nazywając takie filozofowanie „preferencjonizmem” i deklarując gotowość zapoczątkowania takiego kierunku w filozofii.

Jednak należy przekraczać preferencjonizm, aby móc filozofować. Nie jest możliwe ani też pożądane pozbycie się wyobraźni i pamięci: bez nich nie jest do pomyślenia życie intelektualne i filozofia. Nie powinniśmy natomiast nigdy mieszać ze sobą świadectwa 0 bezpośrednio spotykanych przez nas bytach i związkach między nimi ze świadectwem o przyzwyczajeniach i pragnieniach wynikających z naszej władnej historii oraz kultury, w jakiej wyrosliśmy i w jakiej trwamy. Przekraczanie preferencjonizmu byłoby więc równoznaczne z nieustanną krytyką osobistych ideologii.

Spełnienie wyżej przedstawionego postulatu nie wydaje się zbyt skomplikowane, a nawet naznaczone jest wyjątkową skromnością. Kieruje bowiem poznawczą uwagę w stronę przygodnego, wielorako złożonego świata. Dziedzictwo kultury filozoficznej łacińskiego średniowiecza i grecko-rzymskiej starożytności pozwala zrozumieć, iż każdy byt posiada odrębne i na własność mu przez Boga ofiarowane istnienie. Dzięki istnieniu z bogactwa materialnych i niematerialnych różnicowań i powiązań bytów ograniczonych wyodrębnia się, urzeczywistnia i uaktualnia niepowtarzalna istota każdej rzeczy.

Przyczyną zewnętrzną istnienia jest tylko Bóg, On tylko bowiem jest Istnieniem i może je komunikować. W istocie, jako wewnętrznej przyczynie bytu, jej akt, w człowieku — dusza, uaktualnia wszelkie możliwości niematerialne i materialne, a przez to, jako istota w ca-

łości, ogranicza i precyzuje istnienie, wewnętrzną przyczynę rzeczywistości bytu.

Istota posiada również sobie właściwe przyczyny zewnętrzne o charakterze celowym i wzorcowym, działające każda zgodnie ze swą naturą i niejako każda na swój obraz i podobieństwo. Powodują one w nieogarnionej ich wielości powstanie bytu tak oto sprecyzowanego w swej jednostkowej i niepowtarzalnej naturze²⁰.

Oczarowanie rzeczywistością wyklucza wszelkie postawy relatywistyczne i ateistyczne. Sądzę, że wcale nie dotknął nas „zmierzch chrześcijaństwa tomistycznego”, ale raczej nadszedł świt metafizyki, dzięki której potrafimy dostrzegać związki świata z Bogiem. Lecz równocześnie, w imię szlachetności i odwagi w myśleniu, pytamy: jak pogodzić Byt Wszechdoskonały z bytami przygodnymi, często w swej egzystencji tragicznymi? Pytanie filozoficznie zostaje obarczone trudnym znakiem zapytania, choć proponowane odpowiedzi pozwalają wydobyć się ze sprzecznych uzasadnień świata i pozostawać w przestrzeni tajemnicy. Tutaj właśnie znajduje się odpowiednie miejsce dla przekonań zwanych klasycznymi, które mogą stać się wyrazem mądrości. Dlatego też myślenie wywodzące się z epistemologii platońskiej łączy się z myśleniem arystotelesowskim. W obu bowiem przypadkach dochodzi do dowartościowania „poznania mitycznego”, choć w nieco odmiennych kontekstach uzasadnień. Nadto uwypukla się związanie wizji metafizycznych z konkretem osobistego postępowania. Religia wpływa na akty decyzyjne i tej sytuacji nie mogą zmienić żelazne reguły ontologii, czego dowodzi, jak wspominałem, refleksja Arystotelesa.

Współczesność zdaje się fascynować formułą: bez Boga nie ma moralności. Pogląd ten ma bardzo bliskie źródła. Ani starożytność grecka, ani średniowiecze, znając, oczywiście, różne formy negacji boskości, nie wykluczały związku przekonań religijnych z etyką. Dopiero czasy nowożytne, z ideą autonomii, wolności, rozpoczęły taki proces. Umacniał się on i nadal umacnia dzięki sile przekonań, które nie wywodzą się ze spotkań istniejącymi bytami, lecz z marzeń i ułud umysłu, który jest zdolny do tworzenia, niekiedy naprawdę przepięknych, olśniewających „zjawisk”.

*
* *
*

Do jakich zatem wniosków prowadzą podjęte w tym tekście rozważania? Przede wszystkim uzasadniają, że rola przekonań jest wyjątkowo doniosła w całej europejskiej metafizyce. Pozytywne funkcje spełniają przekonania, które na użytek artykułu nazwałem klasycznymi, natomiast przekonania wywodzące się z preferencjonizmu prowadzą na manowce i uniemożliwiają wyplątanie się z siatki absurdu, który uśmierca wszelką myśl, a więc i wszelką moralność.

Natomiast klasyczne przekonania dotyczące Boga wiążą się z koniecznością działań moralnych. Stąd religia i moralność nie wykluczają się, lecz tworzą jedną płaszczyznę doświadczenia. Świadomość tego wydarzenia warta jest dzisiaj ponownego przypomnienia i interpretacji. Filozofia nie jest tylko teorią kultury, lecz przejmującym kontaktem z rzeczami i osobami. Razem tworzymy rzeczywistość — miejsce swego dojrzewania i ciągłego budowania własnego człowieczeństwa. Akty decyzyjne odzwierciedlają nasz sposób rozumienia, odczytywania rzeczywistości. Jeżeli jednak zerwiemy więź z realnym światem, zniszczymy odpowiedzialność za siebie i innych; kiedy na linii świat — poznanie — Bóg — moralność nie odkryjemy wzajemnego ich przyporządkowania, wówczas zgubna formuła: po cóż moralność, skoro Bóg umarł, nabierze mocy uzasadniających. Ale do tego, ufam, nigdy nie dojdzie.

PRZYPISY

¹ Zob. M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Wybrał, opracował i wstępem opatrzył K. Michalski, Warszawa 1977, s. 171.

² Zob. T. Stearns Eliot: *Jałowa ziemia*. W: *Poezje*. Wybrał i posłowiem opatrzył M. Sprusiński, Kraków 1978, s. 55-89.

³ Por. M. Hempoliński: *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989, s. 581.

⁴ H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1903, B, Fragm. 1-8, s. 117-129. Zob. też: D. Dubarle: *Le poème de Parménide doctrine du savoir et premier état d'une doctrine de l'être*. W: *Dieu avec l'être. De Parménide à Saint Thomas*. *Essai d'ontologie théologique*, Paris 1986, s. 36-38.

5 Zob. M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*. Przełożył, przedmową i przypisami opatrzył B. Baran, Warszawa 1989, s. 14.

6 Zob. *Timajos*, 51d. Przekład P. Siwek, Warszawa 1986, s. 66.

7 Dokładniej rozważa te kwestie M. Bouzyk w pracy doktorskiej pt: *Dla-czego mit? Próba wyjaśnienia współczesnego renesansu mitu*. Lublin 1991 (archiwum KUL).

8 Zob. *Platon. Nowa interpretacja*. Pod redakcją A. Kijewskiej i E. I. Zielińskiego. OFMCconv. Lublin 1993.

9 Por. M. Krąpiec: *Język i świat realny*, Lublin 1985, s. 90.

10 Arystoteles: *O duszy*. Księga III, 428a. W: *Dzieła wszystkie*. Przekłady, wstępy i komentarze P. Siwek, Warszawa 1992, s. 120-121.

11 Por. W. Dłubacz: *Problem absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992.

12 E. Gilson: *Bóg i filozofia*. Przełożyła Maria Kochanowska, Warszawa 1982, s. 36.

13 Cyt. za: A. Krokiewicz: *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1874, s. 84.

14 Por. Ph. Bohner, E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*. Przełożył S. Stomma, Warszawa 1962, s. 389-390.

15 J. Henry Newman: *Logika wiary*. Przełożył P. Boharczyk, Warszawa 1989, s. 97.

16 Por. F. Copleston: *Historia filozofii*. T. VIII: *Od Benthama do Russella*. Przełożył B. Chwedeńczuk, Warszawa 1989, s. 528-529.

17 J. Henry Newman: *Logika wiary...*, s. 296. Zob. Też uwagi wstępne W. Ostrowskiego, s. 10-21.

18 Natomiast negacja Boga, paradoksalnie, uzasadnia relatywizm i immoralizm. Dzieje się tak dlatego, że jedynym weryfikatorem podejmowanych przez człowieka decyzji jest on sam, pozbawiony niejako w momencie decyzji swej natury, a zatem i wszelkich powinności moralnych. Racje jego życiowych wyborów mieszczą się w przestrzeni wyznaczonej przez kategorie wolności, rozumianej indeterministycznie. Zob. np. H. Janne: *Athéisme et morale*. W: *Athéisme et Agnosticisme*. Pod redakcją J. Marxa. Bruxelles 1987, s. 121-131.

19 J. Henry Newman: *Logika wiary...*, s. 317.

20 Ten fragment moich rozważań bezpośrednio nawiązuje do artykułu ks. L. Kuca pt. *Zachęta do filozofii*, który — mam nadzieję — niebawem zostanie opublikowany.