

Stanisław Wszolek

Odpowiedź na dwie uwagi o racjonalności wiary

Zagadnienia Filozoficzne w Nauce nr 39, 123-131

2006

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.

Stanisław Wszolek
Wydział Filozoficzny PAT
Kraków

ODPOWIEDŹ NA DWIE UWAGI O RACJONALNOŚCI WIARY

Nasz spór jest przykładem dysputy w rodzinie — obaj uznajemy bowiem, że wiara religijna jest racjonalna. Mieszko Tałasiewicz sądzi jednak, że racjonalność wiary lepiej eksplikuje tradycyjny trójstopniowy schemat, podczas gdy ja — nie negując pożytków płynących z tradycyjnego schematu — skłonny jestem szukać innego sposobu eksplikacji racjonalności wiary. Druga uwaga stanowi zatem centralny punkt, którym muszę się zająć w odpowiedzi. Zanim to uczynię, poświęcę kilka słów uwadze pierwszej, gdyż łączy się ona z drugą w sposób wyraźniejszy niż mogłoby się wydawać.

Problem jest stary jak filozoficzne myślenie, a wyraża go pytanie: jak układają się wzajemne stosunki między rozumem i wiarą? Najpopularniejsze rozwiązanie jest radykalne. Jeśli (upraszczając) za wiarę podstawimy teologię, a za rozum naukę, wówczas zasadę separacji można wyrazić w sposób, który Mieszko Tałasiewicz zgrabnie ujmuje słowami: „nauka i teologia są niewspółmierne metodologicznie i nie powinny sobie wchodzić w drogę: konflikty (ale i rzekome wsparcie) to skutek nieporozumienia metodologicznego i wyjścia poza własne kompetencję po którejś ze stron” (rec. M.T.). Ciekawe jest to, że metodologiczny izolacjonizm, jak się czasem nazywa to stanowisko, jest wygodny zarówno dla wierzących, jak i dla niewierzących; ci ostatni chętnie przystają na separację, jeśli wiarę uznamy za irracjonalny przejaw

zycia... *homo sapiens*. Mieszko Tałasiewicz dostrzega te trudności i, po wahaniu, porzuca separację na rzecz eksplikacji, mimo że nie przynosi ona klarownego rozwiązania problemu pogranicza. Zaraz jednak dodaje, że eksplikacja to tylko pragmatyczna sugestia. „[M]etodologia nie składa się tylko z norm racjonalności teoretycznej, ale także z całego zestawu dobrych rad, które [...] pomagają nam przezwyciężyć ułomności natury ludzkiej. Proponuję ks. Wszółka skłonny jestem traktować jako taką właśnie dobrą — bardzo dobrą — radę” (rec. M.T.).

Podoba mi się to sformułowanie, aczkolwiek nie mogę powstrzymać się przed zadaniem pytania, jaki byłby pożytek z tej bardzo dobrej rady (bankowe porównanie sugeruje, że jej wykonanie jest uciążliwe), gdyby separacja rozwiązywała problem relacji rozumu i wiary? Rzecz w tym, że separacja niczego nie rozwiązuje, bo żaden metodologiczny dekret nie jest w stanie rozerwać tego, co stanowi jedność. Wbrew dość rozpowszechnionym poglądom, nauka i teologia mają wspólny przedmiot, który ujmują z innej perspektywy. Jeśli na potrzeby tej dyskusji perspektywy badawcze zrównamy z „metodami”, wówczas problem sprowadza się do zauważenia, że „metody” nie są niezależne, lecz dostosowują się do badanych przedmiotów. Żeby nie być gołosłownym posłużę się dobrze znanym przykładem zaczerpniętym z historii fizyki (zwłaszcza kosmologii) w związku z filozoficznym zagadnieniem początku świata.

Pytanie o początek świata uwikłane jest w najwcześniejszą myśl filozoficzną i religijną. Nie możemy go tu potraktować w całej złożoności. Zwróćmy jedynie uwagę na pewne momenty zwrotne, które pojawiły się już po powstaniu nowożytnych nauk przyrodniczych. W 1687 roku I. Newton ogłosił *Principia mathematica philosophiae naturalis*. W imponującym obrazie układu planetarnego Newton przewidział „miejsce” dla Boga, który zadaje równaniom starannie dobrane warunki początkowe i strzeże ich zachowania („choć te ciała [planety i komety] mogą w istocie poruszać się po swoich orbitach jedynie na mocy praw grawitacji,

to jednak nie mogły one w żadnym wypadku uzyskać początkowego położenia na orbitach dzięki tym prawom”)¹. Nie upłynęło wiele czasu, a Pierre Laplace, na pytanie Napoleona, jakie miejsce przeznaczył dla Boga w swoim systemie, miał wypowiedzieć słynne zdanie: *Nous n'avons pas besoin de cette hypothese*². Odpowiedź słynnego fizyka mogła wydać się bezbożna, w gruncie rzeczy jednak prowadziła ona do wyostrenia pytania o Stwórcę i jego rolę we wszechświecie. Dość powiedzieć, że dziś przytacza się ją w kontekście dydaktycznym. Ukazuje ona bankructwo myślenia, które Bogiem chce zatkać dziury w naszej wiedzy o świecie. Równocześnie jednak prowadzi do zrozumienia, że nawet najbardziej podstawowe pojęcia teologiczno-religijne podlegają oczyszczeniu. Dzieje kosmologii pokazują nieuniknioność tego procesu.

Pytanie o początek zostało na nowo postawione, gdy pojawiły się prace, które z perspektywy czasu uznajemy za zapowiedzi standardowego modelu kosmologicznego. Już w hipotezie pierwotnego atomu Lemaitre'a pojawia się idea stanu osobliwego, w którym cała materia świata była zgnieciona do... punktu. Z fizycznego punktu widzenia idea była trudna do przyswojenia. Podczas gdy Einstein i inni starali się uniknąć osobliwości, uzupełniając równania różniczkowe o dodatkowe stałe, inni (jak np. E. Whitteker i A.E. Milne) utożsamiali początkową osobliwość z ideą stworzenia z niczego (*creatio ex nihilo*). Z perspektywy czasu obydwie strategie okazały się błędne. Fizycy i filozofowie nauczyli się bowiem odróżniać teologiczne stworzenie z niczego od osobliwości, tj. stanu osobliwego, ujawniającego się w równaniach jako punkt, w którym pewne funkcje zmierzają do nieskończoności.

¹*Newton's Philosophy of Nature. Selections From His Writings*, ed. by H.S. Thayer, New York: Hafner Publishing Company 1960, s. 41–42 (tłum. M. Hellera). Zob. także list do R. Bentley'a z 10 grudnia 1692 r., w którym Newton pisze wprost o Pierwszej Przyczynie (s. 46–50).

²Zob. np.: Roger Hahn, “Laplace and the Mechanistic Universe”, w: *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, ed. by D.C. Lindberg & R.L. Numbers, Berkeley — Los Angeles — London: University of California Press 1985, s. 256–275.

Zasugerowany wyżej optymizm, że fizycy nauczyli się odróżniać pojęcia, jest — jeśli trzymać się historii idei kosmologicznych — przedwczesny. Oto w drugiej połowie XX wieku rodzi się kwantowa kosmologia. Powstają pierwsze modele kosmologiczne „bez punktu osobliwego”. Jeden z nich, stworzony przez Hartleya i Hawkinga, stał się sławny za sprawą głośnej książki *Krótką historia czasu*. C. Sagan we wstępie do tej popularnej pracy Hawkinga napisał często przytaczane zdanie, że „jest to także książka o Bogu, a raczej o jego nieobecności”. Zdanie to (i cała książka) wywołało burzę komentarzy. Znowu przypomniano konieczne dystynkcje etc. Jednak świadomość różnic — jeśli się wtedy upowszechniła — nie zdołała zatrzymać dalszych dyskusji. W nowych modelach kosmologicznych proponuje się np. istnienie nieskończenie długiego okresu, który poprzedza stan osobliwy. Rozwiązanie to — jak zauważa Barr — z naukowego punktu widzenia nie jest całkiem absurdalne, niemniej jednak jego interpretacyjna „absurdalność” polega na tym, że w celu uniknięcia niepotwierdzalnych wniosków (świat miał początek i Stwórcę) przyjmuje się równie niepotwierdzalne założenia o nieskończonym czasie poprzedzającym Wielki Wybuch³. Barr jest jednak zwolennikiem umiarkowanego konkordyzmu, co sprawia, że nie docenia on reguły metodologicznej, iż „naukowiec ma obowiązek poszukiwania stanów Wszechświata sprzed punktu osobliwego. Rezygnacja z tego oznaczałaby dobrowolne zawężanie pola naukowych dociekań. A to jest jednym z najcięższych grzechów przeciwko postępowi wiedzy”⁴.

Wniosek, jaki chciałbym wysunąć na podstawie zasygnalizowanej historii, ma dwa składniki. Po pierwsze, stwierdzenie, że badania naukowe dotyczą zupełnie odrębnego przedmiotu niż teologia jest tylko z grubsza prawdziwe. W rzeczywistości między tymi przedmiotami istnieją punkty kontaktowe, które wcześniej

³S.M. Barr, *Fizyka współczesna a wiara w Boga*, tłum. A. Molek, Wrocław: Techtra 2005.

⁴M. Heller, *Kosmiczna przygoda Człowieka Mądrego*, Kraków: Wyd. Znak 1994, s. 203. Zob. tenże, *Granice kosmosu i kosmologii*, Warszawa: WN Scholar 2005.

czy później dadzą o sobie znać. W tym kontekście pouczająco brzmi stwierdzenie Akwinaty z sumy *Contra Gentiles*, że „błąd odnoszący się do stworzeń pociąga za sobą błąd w rzeczach odnoszących się do Boga” (*CG*, II, 4). Po drugie, czym innym jest odróżnianie w trakcie interpretacji wyników badań, a czym innym jest doktryna metodologicznego izolacjonizmu, który a priori wyklucza możliwość wszelkiego kontaktu.

Powyższy wywód zmierza do wniosku, że tzw. eksplikacja to dobra rada *cum fundamento in re*⁵. Jeśli udało się to pokazać, to nasza dalsza rozmowa, która skupi się na tzw. schemacie interpretacyjnym, również może okazać się pożyteczna. W *Racjonalności wiary* zwróciłem uwagę na fakt, że problematykę rozumności aktu wiary zwykle uzależnia się od przyjęcia tzw. utrwalonego (trójstopniowego) schematu: (A) rozum — przesłanki; (B) wiara — odpowiedź; (C) znowu rozum — wyjaśnienie ewentualnych trudności. Twierdziłem również, że schemat ten powstał w czasach nowożytnych (m.in. w pismach Locke’a i Hume’a) i został tak dobrze zasymilowany, że stał się obowiązujący nie tylko dla myśli nowożytnej, lecz także dla całej tradycji chrześcijańskiej widzianej oczami dziewiętnastowiecznych apologetów. Schemat ten, mimo niezaprzeczalnych korzyści (jest jasny, zgodny z ideałem fundacjonistycznej wiedzy etc.), nie jest wolny od trudności. Po pierwsze, kto go przyjmie, ten wyraża zgodę na twierdzenie, że racjonalność wiary religijnej zależy od jakichś dowodów, np. na istnienie Boga. Po drugie, gdy się zgodzimy, że nie mamy dowodów, wówczas wiara staje się tak wyraźnie przeciwna rozumowi, iż najlepiej ją uznać za przejaw irracjonalnej postawy człowieka. *Notabene* ten wniosek, w zależności od sytuacji, przyjmowany jest równie ochoczo (aczkolwiek z odmiennych powodów) zarówno przez ateistów, jak i teistów. Nie negując użyteczności utrwalonego schematu, ani nawet tego, że możliwe są jakieś ograniczone dowody na istnienie Boga, w *Racjonalności wiary* zwróciłem uwagę na złożoność

⁵Nie twierdzą, że Mieszko Tałasiewicz nie dostrzega tego fundamentu; chcą go tylko wyraźnie podkreślić, gdyż uzasadnia on przyjęcie tezy o eksplikacji.

samego pojęcia racjonalności. Krótko rzecz ujmując, gdyby przyjmując ściśle „dowodowe” (tj. zależne od dowodów) rozumienie racjonalności, wówczas wielka część racjonalnej aktywności człowieka, a w tym także działalności naukowej, którą większość ludzi uważa za przejaw racjonalności *par excellence*, została by uznana za wyraz irracjonalności. Wiara religijna byłaby wtedy niemal z definicji czymś irracjonalnym, niekiedy być może wzniosłym (jak chce Wittgenstein), lecz częściej po prostu godnym lekceważenia czy nawet potępienia przesądem. W rezultacie zadałem pytanie, czy w wierze (nie rozróżniając na razie wiary w sensie potocznym od wiary religijnej) nie manifestuje się przypadkiem takie użycie rozumu, które z innych racji trzeba uznać za powszechne, w tym przynajmniej w sensie, że obecne jest tak w życiu codziennym, jak i w nauce. Schemat tłumaczenia (retrodukcyjny), który pojawił się w tym kontekście, był wyidealizowaną rekonstrukcją takiego właśnie użycia rozumu.

Mieszko Tałasiewicz nazywa schemat retrodukcyjny metaforą (ja wolę określać go mianem idealizacji!) i twierdzi, że o tyle go rozumie, o ile daje się on pogodzić ze schematem tradycyjnym; natomiast gdy odrzuca schemat tradycyjny, przestaje rozumieć. Następnie odróżnia akt wiary w sensie szerokim, utożsamiając go z utrwalonym schematem, od aktu wiary w sensie wąskim, który łączy z drugim etapem tradycyjnego schematu. I dopiero na tym tle wyjaśnia, jaki ma problem. Otóż wiara religijna jest czymś więcej, tzn. cnotą, łaską, spotkaniem i, dopiero na końcu, przekonaniem. W stanowisku zaproponowanym przeze mnie brakuje mu owego „czegoś więcej”, doszukuje się w nim jedynie próby wzbudzenia jakichś przekonań na siłę.

Z tym fragmentem recenzji trudno mi się zgodzić. Zaproponowane objaśnienie racjonalności aktu wiary nie jest żadnym „wzbudzaniem w sobie na siłę jakichś przekonań — nawet za pomocą metodologii abdukcyjnej” (rec. M.T.), nie ma ono też nic wspólnego z wytłumaczeniem genezy wiary, psychologicznej czy innej. Jest jedynie zwróceniem uwagi na fakt, że w akcie wiary ma miej-

sce poznawcze zrozumienie czy odczytanie rzeczywistości *sub specie totalitatis* i że akt ten — z poznawczego punktu widzenia — jest wyrazem tego samego ruchu myśli, z którym mamy do czynienia zarówno w życiu codziennym, jak i w nauce, gdy stajemy wobec potrzeby wyjaśnienia czegoś, co budzi pytanie. Nie uwzględnienie tej możliwości prowadzi do niespójności. Jakiegoś śladu takiej niespójności można się dopatrzeć w recenzji, w której pojawia się stwierdzenie, że wiara jako przekonanie jest „naturalną” i w „pełni racjonalną” konsekwencją osiągnięcia wiary w innym sensie (zob. rec. M.T.). Jeśli zgodzimy się, jak zdaje się czynić Mieszko Tałasiewicz, że nie mamy dowodów, i przyjmiemy schemat ABC, wówczas osiągnięcie wiary „w innym sensie” jest zupełnie nieracjonalne, chyba że racjonalność zacieśnimy do pierwszej osoby.

W tym miejscu muszę uczynić jednak jedno zastrzeżenie. Krótka recenzja nie stanowi dostatecznej podstawy, aby jej Autorowi zarzucić niespójność. Raczej muszę przyjąć, że Mieszko Tałasiewicz woli schemat tradycyjny, a równocześnie nie godzi się, aby tracił on swą użyteczność wraz z osłabieniem żądania dowodów, które według schematu winny się pojawić na pierwszym etapie. Jeśli tak istotnie jest, to wówczas nasze stanowiska można by uznać za komplementarne. Natomiast spór, który toczymy, w gruncie rzeczy wynika z pewnego nieporozumienia i związanej z nim obawy. Mieszko Tałasiewicz niepokoi fakt, iż retrodukcyjne wytłumaczenie racjonalności wiary „zapomina” o katechizmowych prawdach, a mianowicie, że wiara jest cnotą, łaską, spotkaniem i (dopiero na końcu) przekonaniem. Zarzut ten jest jednak o tyle chybiony, o ile wymienione kwestie nie były przedmiotem mojego namysłu. Skoro jednak Mieszko Tałasiewicz je podnosi, to chciałbym powiedzieć, że paradoksalnie one także ukazują „przewagę” abdukcyjnego wyjaśnienia nad tradycyjnym. Rzecz w tym, że w definicjach katechizmowych wyżej przytoczone określenia (wiara jako cnota, dar, spotkanie etc.) pojawiają się, by tak rzec, bez wewnętrznego związku. Wymienia się je kolejno,

nie troszcząc się zbytnio, jak do siebie pasują. Natomiast schemat retrodukcyjny pozwala je wszystkie zgrabnie uporządkować lub, mówiąc inaczej, jest rodzajem kośćca, na którym łatwo można umieścić wszystkie treści związane z przytoczonymi określeniami. W książce poświęciłem nieco uwagi sprawie wolności i pewności (przekonaniu) wiary, natomiast teraz chciałbym podkreślić, że również kwestia daru (łaski) da się wpisać w zaproponowany schemat. Mieszka Tałasiewicza martwi to, że „hipoteza” wiary nie ma logicznej przewagi nad „hipotezą przeciwną” — martwi niepotrzebnie, gdyż właśnie ten brak logicznej przewagi pokazuje, że w wierze religijnej objawia się jakiś naddatek, który nijak nie da się sprowadzić do przyrodzonych czy wyćwiczonych (cnota) zdolności. Jeśli już o cnocie mowa, to i ona w naturalny sposób łączy się ze schematem tłumaczenia. Czym bowiem jest schemat retrodukcyjny, który został utrwalony w postaci nawyku, jeśli nie moralną sprawnością?

Jeszcze raz chciałbym jednak przypomnieć, że w życiu człowieka wiary nie szukamy schematu retrodukcyjnego w postaci gotowej. Schemat nie jest niczym innym jak tylko idealizacją przyjętą *ex post* na wytłumaczenie poznawczego i racjonalnego nerwu aktu wiary. W książce podaję przykład zaczerpnięty od E. Fermiego, który opowiada o zadziwieniu, w jakie wprawiło go zdanie wpatzonego w gwieździste niebo umbryjskiego rolnika: „Jakież to piękne. A jednak są tacy, którzy mówią, że Boga nie ma!”. Przykład jest pouczający, bo „gwieździste niebo” jest początkiem dla schematu retrodukcyjnego, który ładnie eksplikuje przytoczony wykrzyknik rolnika, natomiast dla Fermiego tym początkiem jest raczej dusza tego umbryjskiego chłopca, który swym słowem wprawił fizyka w podziw i wzbudził w nim wdzięczność dla Stwórcy, który „proste dusze” uczynił zdolne do postrzegania tak wzniosłych prawd.

Czy objaśnienie retrodukcyjne unieważnia utrwalony trójstopniowy schemat, według którego zwykliśmy tłumaczyć racjonalność wiary? Nie sądzę, żeby tak było. Wydaje mi się jednak,

że „retrodukcyjna propozycja” jest zrozumialsza dla większości współczesnych myślących ludzi, którzy nie mają kontaktu z tradycyjną myślą filozoficzną. A jeśli rzeczywiście tak jest, może stać się użyteczna w opracowaniu strategii apologetycznej, zdolnej sprostać wyzwaniom, jakie niosą współczesne czasy.