

Andrzej Niemczuk

<https://orcid.org/0000-0002-8886-4254>

Uniwersytet Rzeszowski

Wiara praktyczna i jej funkcje. Szkic filozoficzny

Celem artykułu jest przedstawienie zarysu argumentacji, która jest w istocie interpretacją pewnej idei – wprawdzie obecnej w filozofii nowożytnej i współczesnej, ale słabo dostrzeganej i bardzo rzadko komentowanej. W interpretowanej idei chcę wyartykułować i wyeksponować niektóre jej sensy i konsekwencje po to, by uzyskała ona klarowną postać twierdzenia filozoficznego, nadającego się do dalszej merytorycznej dyskusji. Oczywiście, objętość artykułu pozwala na szkieletowe jedynie ujęcie tytułowej kwestii, które – jako tylko zwrócenie uwagi na pewien koncept – wymagałoby szerszego i bardziej szczegółowego opracowania. Zadaniem stawianym przed artykułem nie jest więc skrupulatna analiza historyczno-filozoficzna, lecz koncentracja na merytorycznej zawartości przedstawianej idei w celu hermeneutycznego uwidocznienia zawartego w niej ogólnego sensu, obecnego w odmiennych jej wersjach szczegółowych, pochodzących od różnych autorów i formułowanych w zróżnicowanych kontekstach. Ów ogólny sens rzeczonyj idei ma – jak sądzę – duże znaczenie dla niektórych kwestii z zakresu filozofii praktycznej, co postaram się pokazać w końcowych partiach tekstu.

Ideą, o której mowa, jest specyficzne pojmowanie wiary (i jej stosunku do dziedziny wiedzy), które pojawia się w nowożytnych kontekstach filozofii praktycznej i przenika do niektórych znaczących – acz przez dominujący nurt filozofii analitycznej marginalizowanych – konceptualizacji działania praktycznego w filozofii współczesnej. Idzie mi o takie pojmowanie wiary,

wedle którego nie jest ona elementem epistemicznych zdolności człowieka (nie należy do sfery aktów poznawczych), a mimo to stanowi – z wielu powodów – akt niezbędny i niezastępowalny w swoiście ludzkim sposobie prowadzenia życia praktycznego. Przez sposób życia „swoiście ludzki” rozumiem tu życie inicjowane, z jednej strony, przez wolność podmiotu działającego, a z drugiej – kierunkowane przez wartości. Otóż typ wiary, którego dotyczy dalszy wywód, przez autorów go dostrzegających jest uważany za taką aktywność życia duchowego, bez której działanie wolne i wartościowe byłoby wręcz niemożliwe. Zarówno dokładniejsze określenie tego typu wiary, jak i jego niezbędną charakterystykę przedstawię w merytorycznej części artykułu. Na koniec zaś informacji wstępnych wypada jeszcze wymienić najważniejszych filozofów, którzy o tym swoistym typie wiary się wypowiadali. Na pierwszym miejscu trzeba wymienić Immanuela Kanta, u którego tzw. wiara moralna jest aktem podmiotu koniecznym do uznania własnej wolności jako koniecznego warunku etyki. Następnie należy wskazać Sørensa Kierkegaarda, który oparte na wierze tzw. trzecie stadium życia (określane przez niego stadium religijnym) uważa za jedyny sposób pełnej realizacji wolności i osobowości człowieka. Nawiązujący do dwóch wymienionych Karl Jaspers sformułował z kolei koncepcję wiary filozoficznej, w której podkreśla, że wiara ta jest niezbędną podmiotową podstawą do tego, by człowiek był wolną egzystencją, nie zaś tylko bytem empirycznym. Chociaż w artykule poprzestanę na odwołaniach do trzech wymienionych filozofów, warto zaznaczyć, że podobna idea wiary obecna jest również u kilku innych współczesnych myślicieli, jak np. w myśli Paula Tillicha czy Gabriela Marcela¹, jednak objętość artykułu nie pozwala na uwzględnienie ich wszystkich.

Odróżnienie wiary praktycznej od wiary epistemicznej

Do wskazania epistemicznego charakteru wiary nie jest konieczna (a na pewno nie jest w tym miejscu możliwa) szeroka analiza wiary i poglądów historycznych na jej temat. Pomimo że od początków naszej kultury wiara pojmowana jest jako coś innego niż rozum (inaczej nie byłoby potrzebne jej pojęcie), to jednak zarazem przypisuje się jej przynajmniej jedną cechę taką samą, jak ma rozum – a mianowicie – afirmatywne odniesienie do prawdziwości pewnych

¹ Por. P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987; K. Tarnowski, *Gabriel Marcela filozofia wiary*, „Analecta Cracoviensia” 21–22 (1989–1990), s. 99–114.

myślanych treści. Można by wstępnie stwierdzić, że w tradycyjnym pojmowaniu wiary traktuje się ją jako umysłowe afirmowanie prawdy, dokonujące się w sposób odmienny od rozumowego. Na tę odmienność składają się zaś zarówno czynniki przedmiotowe – inny „sposób dania” przedmiotów lub inne procedury uznawania sądów o nich za prawdziwe – jak i podmiotowe: psychologicznie rzecz biorąc, akt wiary obejmuje sobą inne jeszcze „władze duszy” niż tylko rozum (np. wolę i uczucia), aczkolwiek ma też w sobie pierwiastek „władzy” rozumu. Wspomniane, obecne w wierze „afirmatywne odniesienie do prawdy” chcę właśnie nazwać jej *cechą epistemiczną*; wiarę, której ta cecha przysługuje, będę określał jako *wiarę epistemiczną*, zaś teorie wiary, które tę cechę jej przypisują, będę mianował *epistemicznym pojmowaniem wiary*. Gdy na przykład św. Paweł z Tarsu pisze, iż „wiara jest [...] przeświadczeniem o tym, czego nie widzimy” (Hbr 11, 1), to właśnie przedstawia epistemiczne pojmowanie wiary (przyjmuję, że słowo „przeświadczenie” należy tu rozumieć jako „uznanie za prawdę”). Tak samo też, gdy w jednym z ważnych swoich określeń wiary Akwinata stwierdza, że „wiara jest aktem rozumu, przekonanego o prawdzie Bożej z nakazu woli, poruszonej łaską przez Boga”², to epistemiczność tego określenia wiary wyraża się we frazie „przekonanego o prawdzie”. Znaczy to bowiem, że wiara to stan umysłu, w którym człowiek *uznaje prawdziwość* sądów, które czegoś dotyczą – w tym przypadku idzie o prawdziwość objawienia Bożego. Końcowe fragmenty przytoczonego Tomaszowego zdania wskazują już na podmiotowe czynniki aktu wiary – na udział w nim (oprócz rozumu) woli oraz obecność łaski Bożej – ale one nie definiują już epistemicznego charakteru wiary. Różne teorie wiary mogą bowiem wymieniać odmiennie jej składniki podmiotowe, zachowując zarazem twierdzenie o jej epistemicznym charakterze – czyli twierdzenie, że jedynie prawidłowa definicja wiary musi określać wiarę jako „uznawanie za prawdziwe określonych treści”.

Średniowieczny spór filozoficzno-teologiczny dotyczący relacji między prawdami rozumu i prawdami wiary toczył się przy założeniu o epistemicznym właśnie charakterze wiary – gdyby wszak nie przyznawano wierze funkcji poznawczych, nie byłoby o co toczyć sporu. W czasach nowożytnych, pod wpływem powstałych nauk empirycznych i ukonstytuowanych w nich metod wiedzy, dyskutowana w średniowieczu dychotomia wiara– rozum została

2 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja*, tłum. P. Belch, London 1966, II–II, 2, 9.

wprawdzie zastąpiona przez dualizm wiara–wiedza – niemniej porównawcze zestawianie wiary z wiedzą nadal zakładało epistemiczne funkcje wiary. Jeśli nawet jakiś scjentyista odmawia wierze wartości poznawczej (przypisując ją jedynie poznaniu naukowemu), to jednak sam fakt, iż swoją argumentację krytyczną kieruje on w stronę wiary (nie zaś np. w stronę miłości), świadczy o tym, że pojmuje ją właśnie epistemicznie – jako aktywność czy postawę pretendującą do poznania czegoś. Innymi słowy, epistemicznemu pojmowaniu wiary nie musi towarzyszyć przekonanie o tym, że jest ona źródłem prawdy – jeśliby ktoś był przekonany, że wiara zawsze prowadzi do błędu, to też pojmowałby ją epistemicznie (bo taką kategorią jest pojęcie błędu). Gdy przedstawiciele i zwolennicy filozofii oświecenia krytykowali wiarę jako źródło zabobonów, to traktowali ją jako akt epistemiczny – tyle że wadliwy. Epistemiczna definicja wiary nie rozstrzyga kwestii epistemicznej wartości wiary – tak jak racjonalistyczna definicja percepcji zmysłowej, pomimo że określa ją epistemicznie, nie musi jej przyznawać zdolności osiągnięcia prawdy. Można w końcu stwierdzić, że wiarę pojmuje epistemicznie każdy, kto analizuje ją w dziedzinie epistemologii – wtedy bowiem traktuje ją jako akt pretendujący do poznania rzeczywistości.

W filozofii nowożytnej, a szczególnie w późniejszym jej okresie, wyłaniło się stopniowo znaczenie wiary inne niż epistemiczne – choć nigdy chyba nie uzyskało intersubiektywnej jednoznaczności wśród różnych jego eksponentów. To nowe znaczenie wiary ukształtowało się prawdopodobnie pod krytycznym naciskiem, z jakim dawna wiara epistemiczna spotykała się ze strony oświeceniowego racjonalizmu oraz nowożytnej, racjonalistycznej lub empirystycznej, epistemologii. Pojawili się bowiem filozofowie, którzy myśleli następująco: wprawdzie w świetle nowożytnej teorii wiedzy wiara nie mieści się wśród władz *stricte* poznawczych (nie tworzy wiedzy), to jednak jej obecność w życiu człowieka jest pożądana ze względów innych niż poznawcze. Można powiedzieć, że za pomocą takiego argumentu jego autorzy przenieśli kwestię wiary z epistemologii do filozofii praktycznej (względnie do antropologii). Wraz z takim przemieszczeniem zmieniło się jednak w znacznym stopniu samo pojmowanie wiary – straciła ona znaczenie epistemiczne, a zyskała inne. Jeśli Pascalowski „porządek serca” utożsamić z „porządkiem wiary” (wszak dotyczy on niepoznawalnego rozumem istnienia Boga)³, to można stwierdzić, że już

3 „Boga czuje serce, nie rozum. Oto, co jest wiara: Bóg dotykalny dla serca, nie dla rozumu” (B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1972, s. 207).

w XVII wieku Blaise Pascal był prekursorem wspomnianego przekształcenia w pojmowaniu wiary. Jako filozof i naukowiec z rozpaczą stwierdzał, że wiara nie zapewnia wiedzy, jednocześnie jednak jasno dostrzegał, że to, co dla człowieka najważniejsze – sfera etyki i religii – leży poza granicami wiedzy. W tak rozpoznanej sytuacji proponował, jak wiadomo, aby sferę wiedzy, która nie odpowiada na pytania aksjologiczne, uzupełnić o „porządek serca” – tylko bowiem ten porządek (przyjmijmy, że to porządek wiary) może uchronić człowieka przed nihilizmem co do sensu życia i wartości. Należy podkreślić, że ów Pascalski „porządek serca” nie należy do sfery poznania i wiedzy – przynależy on raczej, przy całej jego niejednoznaczności, do dziedziny uczuć i woli⁴. Jeśli zgodzimy się, że „porządek serca” jest wiarą, to trzeba zauważyć, że wiara ta już u Pascala traci charakter epistemiczny, a zaczyna być pojmowana jako wiara w (zapewniany przez Boga) sens świata i w obowiązywanie wartości. Jej główną funkcją jest – jeśli można tak rzec – usensownienie życia praktycznego.

Podobny do Pascalskiego kontekst był następnie merytorycznym tłem dla wyróżnienia (bardziej precyzyjnie określonej niż „porządek serca”) tzw. *wiary moralnej* w filozofii praktycznej Kanta. Do koncepcji Kanta jeszcze powrócę, tutaj zaś jednym tylko zdaniem warto zauważyć, iż wiara moralna – jako konieczny fundament etyki – jest niezbędna dlatego, że dziedzina wiedzy nie jest w stanie zaferować dowodu na istnienie wolności, podczas gdy od wolności zależy sensowność wszystkich starań moralnych. Znowu należy zaznaczyć, że Kantowska wiara w istnienie wolności nie jest aktem poznawczym (nie osiąga wiedzy), a mimo to koniecznym do spełniania czynów dobrych moralnie. Następnie Kierkegaard w całej swojej twórczości żarliwie pokazywał, że życie według wiary stanowi najwyższe stadium rozwoju człowieka i przekracza niedoskonały etap życia opartego na wiedzy. Podkreślał on przy tym na różne sposoby, że wiara ani nie jest wiedzą, ani nie ma w wiedzy żadnych podstaw (dla wiedzy jest *absurdem*) – radykalnie przekracza ona granice wiedzy, ale

4 Niesprecyzowany przez samego Pascala „porządek serca” – jako odmienny od porządku rozumu – jest przez interpretatorów pojmowany różnie. Bodaj najczęściej rozumie się go jako *intuicję uczuciową* (np. por. S. Janeczek, *Integralność poznania ludzkiego w ujęciu Błażeja Pascala. Z dziejów filozofii zdrowego rozsądku*, „Studia Philosophiae Christianae” 51 (2015) nr 4, s. 36), niekiedy – zgodnie z niektórymi sformułowaniami Pascala – jako *instynkt* (por. tamże), czasem zaś jako *wolę* (por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 4, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 164). Myślę, że w kontekstach, w których Pascal odnosi „porządek serca” do Boga oraz do „rzeczy nadprzyrodzonych”, można interpretować go jako wiarę (por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1978, s. 59).

dopiero na jej podstawie człowiek uzyskuje pełną wolność i wartość samego siebie. W XX już wieku, nawiązując do myśli Kanta i Kierkegaarda, Jaspers sformułował z kolei koncepcję *wiary filozoficznej*. Pomimo że przez autora nazwana *filozoficzną*, wiara ta ma podobne atrybuty i funkcje jak moralna wiara Kantowska i wiara charakteryzowana przez Kierkegaarda. Najkrócej rzecz ujmując, z powodu istotowych ograniczeń wiedzy (szczególnie co do poznania wolności i wartości) wiara filozoficzna jest według Jaspersa konieczna do tego, by człowiek stał się wolnym podmiotem (egzystencją) i żeby on sam i jego działania uzyskały rangę aksjologiczną. Nawiasem mówiąc, sądzę, że ów nieepistemiczny typ wiary, którego dotyczy mój artykuł, w sposób najbardziej czysty, dokładny i szeroki scharakteryzował właśnie Jaspers, odróżniając go klarownie od wiary *stricte* religijnej (epistemicznej wiary w treść Objawienia)⁵.

Po wskazaniu historycznych egzemplifikacji koncepcji wiary nieepistemicznej powstaje kwestia terminologiczna, czyli pytanie, jakie określenie pozytywne do tej wiary zastosować, tak aby sedno jej przywołanych charakterystyk oraz rozmaite jej nazwy uzyskały jedną identyfikację pojęciową. Oczywiście, poszukiwane pojęcie musi mieć taką treść, która z jednej strony pominie powierzchowne różnice między wspomnianymi koncepcjami, z drugiej zaś – uchwyci ich wspólne meritum. Wiarę tę można by zapewne określać różnymi orzecznikami, takimi na przykład jak: egzystencjalna, aksjologiczna, sensotwórcza, a nawet humanistyczna (bo jej mocą człowiek wywyżcuje się z biologicznego gatunku *homo* na poziom posiadającego godność *humanitas*). Żeby jednak uwydatnić dwie najważniejsze własności tej wiary – czyli jej nieepistemiczność oraz jej niezbędność dla wartościowej *praxis* – proponuję określać ją po prostu jako *wiarę praktyczną*. Określenie to eksponuje zarówno jej różnicę wobec wiary epistemicznej (teoretycznej), jak i jej fundamentalność dla inicjowania i prowadzenia wartościowej praktyki.

Wiara praktyczna nie jest wiarą epistemiczną z następujących powodów. (1) Jest ona podmiotową afirmacją czegoś, o czym wiedza jako taka jest niemożliwa. (2) Nie jest ona, ściśle biorąc, aktem poznawczym – ani aktem receptywnego doświadczenia, ani aktem poprawnego wnioskowania (rozumu). Można chyba powiedzieć, że stanowi ona duchowy akt *sui generis*, bliski aktowi woli, ale z wolą nieidentyczny – akty woli są bowiem dopiero jego następstwem. (3) Treść wiary praktycznej jest nadzwyczaj osobliwa. Nie jest nią treściowa

5 Porównaniu i odróżnieniu wiary filozoficznej i wiary w Objawienie Jaspers poświęcił obszerną pracę: *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999).

wielość twierdzeń, dogmatów ani zjawisk, lecz coś tak beztreściowego, jak wolność i wartościowość. W odniesieniu do koncepcji Kanta i Jaspersa można w uproszczeniu stwierdzić, że treścią tej wiary jest wolność i dobro (Jaspers sytuuje dobro w sferze, którą określa sferą Transcendencji, ale podkreśla dobitnie, że Transcendencja jest beztreściowa i niepoznawalna). U Kierkegaarda treścią wiary jest wprawdzie istnienie Boga, ale: (a) Boga, który jest niepoznawalny; (b) wiara jest – w jego przekonaniu – afirmacją tego, co ostateczne i nieskończone, i co zarazem – będąc transcendentną podstawą i źródłem świata empirycznego – obejmuje sobą również ducha ludzkiego (z czego wynika, że treścią wiary jest także partycypacja człowieka w tym, co absolutne); (c) w końcu, filozof silnie eksponuje aksjologiczny wymiar wiary – jest ona warunkiem ukierunkowania działania człowieka ku dobru absolutnemu. Żeby wypreparować z tych nieco różniących się od siebie koncepcji wiary ich wspólne sedno oraz żeby utrzymać wywód w argumentacyjnych granicach filozofii, w określeniu istoty wiary praktycznej będę abstrahował od – obecnych w myśli Kierkegaarda, a w XX wieku rozwiniętych przez Tillicha – jej aspektów czysto teologicznych⁶. Taki zabieg metodologiczny ma również na celu pokazanie, że koncepcja wiary praktycznej może być traktowana jako istotny element intersubiektywnej filozofii działania (jak u Jaspersa) – że jej ważność nie jest zawisa od akceptacji jakiejś wersji dyskursu teologicznego.

Określenie „praktyczna” w stosunku do wiary, o której mowa, jest uzasadnione następującymi względami: (1) nie jest ona potrzebna do nabywania wiedzy, jest zaś niezbędna do wolnego i wartościowego działania praktycznego; (2) nie jest ona odbiorczym aktem poznawczym (nie należy do bezstronnej postawy teoretycznej), lecz stanowi aktywność afirmacji wobec pewnych – pomysłanych, ale niepoznanych – „obiektów” (jej przedmioty nie są obiektami w sensie ścisłym, gdyż są nieuprzedmiotawialne); (3) jej treścią nie jest ani sfera faktów, ani dziedzina bytu, lecz to, co faktom nadaje wartość i co ukierunkowuje działanie praktyczne. Reasumując, wiara praktyczna ma zarówno praktyczną naturę (jest aktem afirmatywnego wyboru), jak i treść oraz funkcje.

6 W przypadku Kierkegaarda i Tillicha analiza czysto teologicznych aspektów ich koncepcji wiary wymagałaby szerszych rozważań na temat rodzajów teologii (dotyczących szczególnie teologii apofatycznej) oraz różnic między teologią katolicką a protestancką. Na takie szersze dociekania nie mogę sobie tutaj pozwolić zarówno z braku miejsca, jak i braku kompetencji.

Sedno filozoficznych wariantów wiary praktycznej

Wymienione wyżej koncepcje wiary nie są ze sobą identyczne – były tworzone w odmiennych kontekstach merytorycznych i dla różnych teoretycznych celów. Niemniej jednak na pewnym poziomie ogólności są one do siebie podobne. W poniższym podrozdziale podobieństwo to spróbuję krótko wykazać i uwydatnić.

Kant

Kantowska wiara moralna jest aktem podmiotu, na mocy którego dokonuje się przejście z filozofii teoretycznej do praktycznej. Przejście to nie może się spełnić w postaci poprawnego wnioskowania (logicznie) z dwóch powodów: (a) ze stwierdzonej w filozofii teoretycznej możliwości wolności nie wynika jej faktyczność, której uznanie jest konieczne do praktycznego namysłu nad pytaniem „co być powinno?” (b) z aposteriorycznych sądów o faktach nie wynikają sądy o dobru – a zarazem dobro nie jest przedmiotem wiedzy naukowej. Jeżeli więc nie uwierzymy w faktyczność wolności, a tym samym w praktyczną możliwość dobra (której realizacja, wraz z uznaniem wolności, staje się zadaniem dla naszego działania), to będziemy musieli pojmować ludzi, i siebie, jako byty przyrodniczo zdeterminowane, co zarazem wykluczy moralną kwalifikację ludzkich zachowań. Można zatem stwierdzić, że wiara moralna jest, wedle Kanta, jedynym antidotum na determinizm i jego aksjologiczną konsekwencję w postaci nihilizmu. Należy też dodać, że wiara w faktyczność wolności (w jej istnienie) jest zarazem wiarą w autonomię człowieka, czyli w to, że jego działania nie muszą być zdeterminowane przez przyczyny, lecz że mogą być wyznaczane przez reguły jego własnego rozumu (że mogą być wolne pozytywnie)⁷. Na fackie autonomii (fackie konstytuowanym przez wiarę – podkreślmy) Kant opiera następnie pojmowanie godności człowieka. „Autonomia – pisze – jest podstawą godności natury ludzkiej i każdej natury rozumnej”⁸. Godność natomiast stanowi, jak wiadomo, treściowy fundament Kantowskiej teorii dobra, gdyż jedynie ona, jako cel sam w sobie, jest wartością absolutną i zarazem miarą dla wszystkich innych wartości działania.

7 „Autonomia woli jest właściwością woli, dzięki której ona sama sobie jest prawem (niezależnie od właściwości przedmiotów woli)” (I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 78).

8 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki*, s. 70.

O przedmiotach wiary moralnej filozof ten pisze następująco: „przedmioty, które w odniesieniu do obowiązkowego użytku czystego rozumu praktycznego muszą być *a priori* pomyślane (czy to jako racje, czy to jako następstwa), ale dla teoretycznego użytku rozumu przekraczają granice poznania, są jedynie przedmiotami wiary. Takim jest najwyższe mające się dzięki wolności urzeczywistnić dobro w świecie”⁹.

Wiarę moralną Kant określa zamiennie takimi orzecznikami, jak: praktyczna, rozumowa, czysta¹⁰. Jej charakter praktyczny został już objaśniony. „Rozumowa” jest ona dlatego, że istnienie jej przedmiotów, pomimo ich niedostępności dla wiedzy, nie jest z wiedzą sprzeczne, lecz tylko wobec niej transcendentne. Warto dodać, że przedmioty te są w istocie różnymi aspektami niepoznawalnej sfery noumenalnej. I w końcu „czystość” tej wiary jest przeciwieństwem „empiryczności” – to znaczy, że jej treści nie można pozyskać z żadnego doświadczenia (ani przyrodniczego, ani społeczno-historycznego), lecz tylko z apriorycznego namysłu nad koniecznymi warunkami działania praktycznego¹¹.

Kierkegaard

O ile Kant w swej rygorystycznie metodycznej filozofii wyraźnie odróżniał wiarę moralną od religijnej, o tyle o Kierkegaardzie należy powiedzieć, że ani jego pisarstwo nie było filozoficznie metodyczne, ani wiara, którą charakteryzował, nie miała specyfikujących ją orzeczników. Z jednej strony prawdą jest, że jego intencją było opisywanie wiary religijnej, ale z drugiej strony nie sposób też zaprzeczyć, iż separując wiarę od związków z dogmatyką i wspólnotą kościelną (jest ona wysiłkiem samotniczym), pozbawił ją w sposób znaczący znamion wiary religijnej. W efekcie tego – nieco paradoksalnie – religijne pisarstwo Kierkegaarda o wiele bardziej inspirowało w XX wieku filozofów laickich (Karl Jaspers, Martin Heidegger) niż teologów czy filozofów chrześcijańskich. Znaczy to, jak sądzę, że ta myśl intencjonalnie religijna zawiera

9 I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 484.

10 Por. I. Kant, *Krytyka władzy*, s. 484–489; I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 161.

11 Kantowską koncepcję wiary moralnej, wraz ze wszystkimi jej kontekstami, szczegółowo przedstawiłem w: A. Niemczuk, *Wolność egzystencjalna: Kant i Kierkegaard*, Lublin, 1995, s. 188–216.

w istocie ogromny ładunek intuicji i treści czysto filozoficznych – to znaczących się uzasadniać niezależnie od religii.

Szczególnie przydatne dla naszego wywodu wątki Kierkeggardowskiej koncepcji wiary można – w sposób najkrótszy – „wydestylować” z jego charakterystyki trzeciego stadium życia, czyli opartego na wierze „stadium religijnego”. Jako najdoskonalsze następuje ono – o ile człowiek w swym rozwoju zdobędzie się na pogłębioną refleksyjność i odpowiedni wysiłek decyzyjny – po dwóch stadiach poprzednich, czyli po estetycznym i etycznym¹². O ile pierwszym z nich (najdokładniej scharakteryzowanym w pierwszym tomie *Albo-albo*)¹³ rządzi motywacja maksymalizacji doznań zmysłowych (*aisthesis*)¹⁴, drugim zaś rozumowa wiedza etyczna, to podmiotową podstawą stadium trzeciego jest właśnie – odmienna od zmysłowości i rozumu – wiara. Życie na podstawie wiary Kierkegaard najwyraźniej opisuje wtedy, gdy kontrastuje je ze stadium etycznym, a robi to częściowo w *Bojaźni i drzeniu*, a jeszcze dokładniej w *Powtórzeniu*. Etykę pojmuje on jako sferę intersubiektywnej wiedzy (rozumu) dotyczącej ogólnych idei moralnych. Taką sferę wiedzy zapoczątkował Sokrates, kontynuowali ją inni etycy starożytni, a w epoce nowożytnej tak samo etykę pojmowali wybitni metafizycy. Kierkegaard jest bodaj pierwszym w dziejach myślicielem, który życia etycznego nie uważa za życie najlepsze z możliwych. Traktuje je jako stadium przejściowe na drodze doskonalenia się człowieka, za stadium najwyższe zaś uważa życie, które – nieco myląco – nazywa religijnym. Myląco – ponieważ za wzorcowe uosobienie życia religijnego nie podaje ani przykładów papieży, ani świętych katolickich, ani nawet św. Pawła z Tarsu, lecz biblijne postacie samotników religijnych, czyli Abrahama i Hioba oraz, oczywiście, osobę Jezusa. Można ich nazwać samotnikami, gdyż ich myślenie i czyny nie były zgodne z religijnymi przekonaniami ich społecznego środowiska, a mimo to tradycja traktuje ich jako wzorcowe przykłady wiary najgłębszej.

12 O tych trzech typach życia por. E. Paci, *Fenomenologia doświadczenia estetycznego, etycznego i religijnego u Kierkegaarda*, w: E. Paci, *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, tłum. S. Kasprzyśkiak, Warszawa 1980, s. 433–546.

13 Por. S. Kierkegaard, *Albo-albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, t. 1, Warszawa 1982.

14 Podobnie jak Kant w określeniu „estetyka transcendentálna”, Kierkegaard przymiotnika „estetyczny” używa w znaczeniu starożytnym, czyli odnoszącym się do sfery doznań zmysłowych, nie zaś – jak współcześnie – do sfery różnego rodzaju piękna. Dlatego „stadium estetyczne” nie ma nic wspólnego z pięknem, lecz jest takim typem życia, który wypełnia bez reszty pożądanie doznań.

Najważniejsze różnice, jakie Kierkegaard zarysowuje między życiem etycznym a życiem religijnym, są następujące: (a) pierwsze jest oparte na wiedzy, drugie zaś na wierze; (b) pierwsze dotyczy ogólnych, społecznie intersubiektywnych wartości moralnych, drugie afirmuje indywidualną wartość konkretnej jaźni (opiera się na postulatcie „wybierania siebie”); (c) pierwsze nie zapewnia człowiekowi ani pełni wolności, ani pełni godności, dopiero w drugim człowiek osiąga tzw. wolność dla siebie (absolutną) oraz uzyskuje najwyższą wartość; (d) pierwsze nie owocuje pełnią zadowolenia, gdyż ogólnych i wiecznych idei moralnych nie można „zrealizować” w konkretnym i czasowym życiu, drugie natomiast oferuje szczęście i ukojenie, o ile człowiek w czasowej zmienności powtarza akty wiary, które dotyczą pozaczasowej (transcendentnej wobec czasu) i pozaempirycznej wartości własnej jaźni¹⁵.

Do źródłowego wsparcia formuły zawartej w punkcie (a) wystarczy przytoczyć znaną wypowiedź Kierkegaarda: „wiara właśnie tam się zaczyna, gdzie myślenie się kończy”¹⁶. Objaśnienia do punktu (b) i (c) dostarczają sugestie Kierkegaarda dotyczące typu wolności etycznej (występującej w etycznym stadium życia), przedstawione w *Powtórzeniu*. Píše on tam, że na drugim etapie rozwoju człowieka „wolność jest wiedzą” i że pozostaje ona „w skończonym stosunku do swego obiektu” oraz jest „estetycznie dwuznaczna”. Podkreśla też, że „wiedza chce [...] uczynić wolność swoim wasalem”, a w końcu konkluduje, iż „wolność źle się czuje mając wiedzę za sąsiada”¹⁷. Znaczy to, że podstawą wolności opartej na wiedzy jest ogląd idei moralnych, który jest relacją między „ja” a treścią idei („skończonym stosunkiem”). „Dwuznaczność estetyczna” tego stadium wolności polega na tym, że wiedza etyczna wprawdzie wyzwala człowieka od determinacji psychobiologicznych (panujących w życiu estety), ale, jako ogląd (*aisthesis*) treści obiektywnych, treściami tymi zniewala działanie człowieka, w rezultacie czego idea jest traktowana jako determinant działania ważniejszy od działającego podmiotu (wolność ma wtedy – jak pisze Kierkegaard – „nie dość godny stosunek do idei”¹⁸). Samej wolności i jej godności nie można pogodzić z wiedzą, gdyż wiedza o świecie zakłada determinizm (przyczynowy lub – jak u Hegla – panlogistyczny). W świetle

15 Formuły przedstawione tu w kolejnych punktach wyjaśniłem analitycznie w: *Wolność egzystencjalna*, s. 102–178. Poniżej formuły te objaśnię w maksymalnym skrócie.

16 S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, s. 55.

17 S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, tłum. B. Świdorski, Warszawa 1992, s. 38.

18 S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, s. 38.

wiedzy i jej roszczeń cały człowiek jest skutkiem swoich uwarunkowań – nie jest więc ani wolnością, ani godnością. Dlatego wolność „źle się czuje” w sąsiedztwie wiedzy. Żeby człowiek wykroczył poza krąg wiedzy, musi na mocy wiary „wybrać siebie” – uwierzyć w swoją wolność i uznać, że ma wartość większą niż wartość idei (przedmiotów wiedzy etycznej). O tej ostatniej kwestii Kierkegaard pisze tak oto: „człowiek z najbogatszą osobowością jest niczym, dopóki sam się nie wybierze [...], wielkość nie polega na tym, by być tym czy owym, ale na tym, by być sobą, a to potrafi każdy, jeśli tylko zechce”¹⁹. Z kolei na przedstawiony wyżej punkt (d) rzucają trochę światła następujące fragmenty: „Jeśli człowiek pojmuje powtórzenie jako transcendentne działanie istniejące dzięki wierze, to osiąga wspaniały cel: wieczność jako prawdziwe powtórzenie. [...] Powtórzenie [...] przynosi człowiekowi szczęście [i jest] prostą drogą ku pojednaniu”²⁰. Pojednanie, o którym tu mowa, polega na tym, że człowiek na podstawie najwyższego, trzeciego elementu siebie samego, czyli duchowej wiary, uzgadnia ze sobą dwa pozostałe, permanentnie w praktyce przeciwstawne, elementy siebie, tzn. myślenie (to, co etyczne) i pożądanie (to, co estetyczne) – likwidując w ten sposób swoje notoryczne wewnętrzne skłócenie (uzyskując właśnie „pojednanie”).

Na podstawie powyższej szkicowej interpretacji okazuje się, że broniona przez Kierkegaarda wiara w *Deus absconditus*, w ramach jego własnych komentarzy i doprecyzowań formułowanych w kontekście polemik filozoficznych (szczególnie w polemikach z Heglem oraz filozofią grecką) uzyskuje charakterystykę podobną do Kantowskiej wiary moralnej, a w rezultacie kształt koncepcji inspirującej i atrakcyjnej dla filozofii praktycznej, borykającej się do dzisiaj z problemem wolności i wartości. Wiara ta dotyczy przede wszystkim transcendentnego Boga, ale ponieważ jest On niepoznawalny, to dla praktycznego życia człowieka Jego znaczenie sprowadza się do tego, że jest On – na mocy wiary – źródłem ludzkiej wolności i godności.

Jaspers

Idea wiary filozoficznej ma w filozofii Jaspersa zbyt wiele kontekstów, odniesień, znaczeń i funkcji, by można je było tutaj wszystkie zrekonstruować. Z konieczności skupię się jedynie na sednie tej idei, uwydatniając jej

19 S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, w: *Bojaźń i drżenie*, s. 165.

20 S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, s. 50.

praktyczny i aksjologiczny charakter. Warto zacząć od podkreślenia, że swoją ideę wiary Jaspers formułuje w bezpośrednich nawiązaniach do filozofii Kanta i Kierkegaarda, którzy (obok jeszcze Friedricha Nietzschego) są dla niego najważniejszymi postaciami w dziejach filozofii. Tworząc, jako jeden z pierwszych, nowy nurt filozofii egzystencjalnej, nie formułuje on w zasadzie, w odróżnieniu od Kanta, teorii etycznej. W odróżnieniu z kolei od Kierkegaarda oczyszcza swoją filozofię egzystencji z powiązań z religią i teologią, zachowując zarazem wobec obu tych dziedzin szacunek i uznanie. W takim ogólnym kontekście charakteryzowana przez niego wiara filozoficzna, z jednej strony, nie jest ani ściśle moralna, ani religijna, ale z drugiej – zachowuje niektóre rysy upodabniające ją do obu tamtych typów wiary. Dzieje się tak dlatego, jak sądzę, że Kantowska wiara moralna nie ogranicza się tylko do zakresu moralności, a tym bardziej Kierkegaardowska wiara religijna nie jest typowa dla faktycznej religii historycznej. Innymi słowy, ponieważ oba poprzednie typy wiary były w istocie bardziej uniwersalne niż ich nazwy, Jaspers mógł je twórczo zsintetyzować w postaci idei wiary, która, nie ograniczając się ani do moralności, ani do religii, uzyskała niejako status trzeciego typu – nazwanego przez autora *wiarą filozoficzną*. Moim jednak zdaniem nie mamy tu do czynienia z logicznym podziałem na trzy typy wiary, lecz faktycznie z ewolucją jednej idei – idei nieepistemicznej *wiary praktycznej* – przebiegającą od Kantowskiej wiary moralnej, poprzez Kierkegaardowską wiarę religijną aż po Jaspersowską wiarę filozoficzną.

Sedno idei wiary filozoficznej ma w filozofii Jaspersa kilka najważniejszych uwarunkowań teoretycznych. Pierwszym z nich jest pogląd, iż sfera wiedzy ma zasadnicze granice, gdyż – osiągnąca w nieprzekraczalnej relacji podmiotowo-przedmiotowej – obejmuje zawsze tylko to, co może zostać uprzedmiotowione. Chociaż Jaspers wymienia różne rodzaje uprzedmiotowienia, a co za tym idzie różne sfery przedmiotowe, to jednak konsekwentnie utrzymuje, iż pewne obszary rzeczywistości nigdy nie podlegają poprawnemu uprzedmiotowieniu – obszary te bywają wprawdzie przez ludzką myśl uprzedmiotawiane, ale właśnie wtedy są przeistaczane i fałszywie przedstawiane. To zaś znaczy, że nie istnieje o nich żadna wiedza – ani naukowa, ani metafizyczna (filozoficzna)²¹. Do takich niepoznawalnych obszarów filozof zalicza: (a) byt

21 Na temat tego, jak Jaspers przedstawia ograniczenia wiedzy naukowej i metafizycznej por. R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1980, s. 132–145.

absolutny, który od strony wiedzy określa negatywnie jako *Transcendencję* (to, co zawsze pozostaje poza granicami wiedzy); (b) ten aspekt człowieka, który jest siedliskiem wolności – nazywany przez niego, za Kierkegaardem, *Egzystencją*; (c) sferę dobra i zła, która przejawia się człowiekowi (pod pewnymi warunkami) w postaci tzw. *nakazu bezwarunkowego*. W Jaspersowskiej *Transcendencji* nietrudno dostrzec Kantowską sferę noumenalną, a także Kierkegaardowskiego Boga ukrytego (przed wiedzą).

Drugim ważnym uwarunkowaniem koncepcji wiary filozoficznej jest to, że filozofia Jaspersa jest intencjonalnie skupiona na wysiłku zrozumienia człowieka i metafizycznych horyzontów jego działania. Można wręcz stwierdzić, że problem człowieka stoi w centrum tej filozofii (nazwanej przez autora *egzystencjalną*). W odniesieniu natomiast do człowieka Jaspers rysuje nową wersję Kierkegaardowskiego albo-albo: albo, ograniczając się do naukowej wiedzy o człowieku, uznamy go, i samych siebie, za zdeterminowany przyrodniczo fakt, pozbawiony wolności i wartości (taki „fakt antropologiczny” Jaspers określa *istnieniem empirycznym*), albo, w celu uniknięcia tego deterministycznego nihilizmu wynikającego z wiedzy naukowej, uznamy, że człowiek jest zdolny do wolności i do działań aksjologicznie walentnych – ale wtedy trzeba zarazem uczciwie przyznać, że takie uznanie człowieka za autonomiczny podmiot nie jest aktem żadnej wiedzy, lecz właśnie wiary, od której zależy sensowność ludzkiego życia. W następstwie tak sformułowanej alternatywy Jaspers szeroko rozbudowuje filozofię wiary. Podkreśla przy tym wielokrotnie, że człowiek, jako źródłowo wolny, może wobec owej alternatywy postąpić również alternatywnie: może nie angażować się w wiarę i pozostawać w sferze takiego pojmowania siebie, wedle którego jest niczym więcej niż jednym z bytów empirycznie zdeterminowanych i aksjologicznie neutralnych, ale może także – do czego cała filozofia Jaspersa nawołuje – przyjąć postawę wiary i jej mocą dokonać *wzlotu*, który usytuuje go w randze bytu wolnego i wartościowego. Tylko w przypadku drugiej opcji – czyli w akcie wiary – człowiek staje się egzystencją, podczas gdy w stanie niewiary, jako tylko istnienie empiryczne, pozostaje on jedynie *egzystencją możliwą*²².

22 Píše Jaspers: „Moje istnienie empiryczne nie jest egzystencją, lecz człowiek jest w istnieniu empirycznym egzystencją możliwą. Empiryczne istnienie jest albo go nie ma, ale egzystencja, ponieważ jest możliwa przez wybór i decyzję, kroczy ku swemu bytowi albo od niego się oddala ku nicości” (cyt. za: R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności*, s. 262).

Trzecim z ważnych kontekstów Jaspersowskiej idei wiary jest oryginalne pojmowanie samej filozofii oraz jej miejsca w kulturze i duchowym życiu człowieka. Otóż pod silnym wpływem Kanta, Kierkegaarda i Nietzschego, a po części także pod wpływem Wilhelma Diltheya, Jaspers odrzucał zarówno filozofię metafizyczną (jako metafizykę), jak i pozytywistyczną (jako jedynie teorię nauk). Pierwszą uważał za wiedzę pozorną, drugą zaś – za dziedzinę jałową, bo niedającą odpowiedzi na odwieczne pytania filozoficzne. W miejsce filozofii odrzucanych zaproponował pojmowanie filozofii jako *rozjaśniania egzystencji*²³. Tak pojętą filozofię uprawiali – według niego – Kierkegaard i Nietzsche. Filozofia taka nie osiąga wiedzy o świecie (tę oferują nauki szczegółowe), ale jej rezultatem są efekty, których wiedza naukowa nie oferuje: (a) filozofia jako rozjaśnianie egzystencji przekształca człowieka (filozofujący podmiot) z bytu empirycznego w egzystencję oraz (b) zapewnia człowiekowi to, co Jaspers nazywa *orientacją w świecie*. Pierwszy z tych efektów należy rozumieć jako uzyskiwanie dzięki filozofii takiego przyrostu samoświadomości, który realnie zmienia człowieka w inny byt – z egzemplarza gatunku zoologicznego czyni niepowtarzalny, świadomy swej wolności i samorozumiejący się podmiot działania (osobę). Drugi z kolei efekt filozofowania oznacza nabywanie samodzielnego (niezależnego od środowiskowego dyktatu) rozumienia dobra i zła – tego, co aksjologicznie doniosłe, co błahe, a co niedopuszczalne.

Dopiero na tle zarysowanego pojmowania filozofii można zrozumieć, dlaczego Jaspers wierę, o której mówi, określa jako *filozoficzną*, a także dlaczego ten typ wiary można – jak proponuję – uznać za wiarę praktyczną. Otóż żeby człowiek rozpoczął filozoficzny ruch rozumienia świata i siebie samego – a tak pojęta filozofia jest tylko tym ruchem – musi się kierować wiarą w to, że poza przedmiotem wiedzy naukowej i poza codzienną pragmatyką istnieje jeszcze jakaś sfera, która jest zadany przedmiotem rozumienia. Tą sferą jest Jaspersowska *Transcendencja*. Najpierw więc wiara w *Transcendencję* umożliwia filozofowanie. Nie jest to jednak wiara religijna, gdyż nie dotyczy treści religijnej doktryny. Ponieważ wiara ta leży u podstaw filozofowania, a zarazem nie jest wiarą *stricte* religijną, Jaspers zastosował do niej orzecznik „filozoficzna”. Ale oprócz inicjowania filozofii, powoduje ona – gdy się już dokonuje – także inne skutki. Jak już wspomniałem, dzięki niej człowiek *wzlatuje* do statusu bycia egzystencją (czyli samoświadomym i wolnym podmiotem)

23 Na temat charakterystyki filozofii jako *rozjaśniania egzystencji* por. K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Warszawa 1991, s. 130–142.

oraz – z powodu wolności właśnie – podporządkowuje on swoje działanie tzw. bezwarunkowemu nakazowi, tzn. wartościom bezwzględny. Te dwa efekty wiary filozoficznej wyraźnie ujawniają jej charakter praktyczny.

Różnorodne i bogate Jaspersowskie wyjaśnienia dotyczące funkcjonowania wiary filozoficznej można krótko przedstawić w następującym, schematycznym opisie. Wiara jest aktem ducha i rozumu ludzkiego afirmującym Transcendencję. Nie jest to jednak akt poznawczy²⁴. Dopiero wraz z aktem wiary człowiek staje się egzystencją – czyli wolnym podmiotem, który rozumie, że jest odpowiedzialny za swoje działanie i dlatego wiąże je nakazem bezwarunkowym (podporządkowaniem wartościom), nie pozwala zaś, by jego działaniem rządziły przyczyny przyrodnicze²⁵. Akt wiary zmienia człowieka w egzystencję dlatego, że wolność, będąca sednem egzystencji, sama jest przedmiotem wiary – a więc, z punktu widzenia wiedzy, pozostaje w sferze Transcendencji. Tak pojmowana wiara wydzwiguje zatem człowieka ze sfery zdeterminowanych faktów na poziom działania wolnego i wartościowego.

Kardynalne funkcje wiary praktycznej

Po szkicowej charakterystyce wiary praktycznej (wraz ze wskazaniem jej historycznych egzemplifikacji) spróbuję na koniec pokazać, jak koncepcja tego typu wiary może być zastosowana do dwóch trudnych problemów z zakresu filozofii praktycznej – zarówno do ich lepszego zrozumienia, jak i zmniejszenia trudności w ich rozwiązaniu. Problemy, o których mowa, nie są bagatelne ani marginalne, dotyczą bowiem samych podstaw ludzkiego działania i pierwszych zasad filozofii praktycznej. Są to mianowicie: problem wolności podmiotu działającego oraz problem wartości.

Jako sekwencja zmian prowadzonych świadomie, działanie ludzkie nie może dokonywać się bez czynników determinujących, które kierunkują je ku zamierzonym rezultatom (celom). Wolność negatywna działania polega na tym, jako wiadomo, że zamiary i cele nie są skutkami przyczyn determinujących

24 Jak pisze Jaspers, „z radykalnie odmiennych źródeł czerpiemy pewność dotyczącą człowieka jako przedmiotu badań i człowieka jako wolności. Pierwszy jest treścią wiedzy, drugi – podstawowym rysem naszej wiary. Jeśli jednak dążymy do uczynienia wolności treścią wiedzy i przedmiotu badań, to rodzi się szczególna forma zabobonu” (K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, tłum. zbiorowe, Toruń 1995, s. 48).

25 Skondensowaną charakterystykę wiary filozoficznej Jaspers przedstawia w: K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, szczególnie wykład I i II (s. 9–36).

świadomość działającego. Ta *niezależność* treści świadomości od przyczyn nie wystarczy jednak do tego, by realne działanie się dokonało. Nie wystarczy również do tego – po stronie podmiotu – sama receptywna świadomość poznawcza. Do realizacji działania praktycznego konieczne są ponadto determinanty pozytywne, które zainicjują *zamiar*, określą cel działania i – w jego czasowym spełnianiu się – nie pozwolą mu zboczyć z wyznaczonego kierunku. Determinanty te nie mogą pochodzić z dziedziny faktów, gdyż wtedy byłyby określone przez przyczyny, a to znaczy – zdeterminowane. Żeby zatem działanie było wolne pozytywnie, człowiek musi najpierw w sposób niezeterminowany je zainicjować (czyli podjąć *decyzję*), a następnie uskutecznić je w procesie czasowym poprzez podporządkowanie go owym pozytywnym determinantom odmiennym od faktów. Zarówno podjęcie decyzji, jak i świadome prowadzenie działania wymaga więc *wartości*, które muszą być pojęte – pod groźbą determinizmu – jako determinanty odmienne od faktów. Skoro jednak są one czym innym niż fakty, a zarazem są konieczne do „uruchomienia” i realizacji działania, to również dostęp świadomości do nich musi być czym innym niż opisowa wiedza o faktach, a nawet niż cała wiedza teoretyczna.

Powyższe – raczej niekontrowersyjne – rozpoznanie nasuwa fundamentalny problem dotyczący możliwości wolnej decyzji. Skoro wolne działanie wymaga decyzji, ona z kolei wymaga racji, a jednocześnie teoretyczna wiedza o świecie nie dostarcza instrumentarium niezbędnego do podjęcia decyzji – wszak mówi ona jedynie o faktach i faktycznych, czyli zdeterminowanych, pragnieniach – to na mocy jakich sił i treści decyzja może być podjęta i realizowana? Problem ten – dokładnie rzecz biorąc – rozpada się na dwa pytania. Pierwsze z nich dotyczy siły, która spełnia akt decyzji i która kieruje jego realizacją. Ani ta siła, ani jej akty nie należą przecież do sfery władz poznawczych, ale zarazem to one właśnie aktualizują (wcielają w świat realny) wolność pozytywną. Pytanie drugie dotyczy zaś treści (zawartych w racjach praktycznych), które zarówno inicjują, jak i kierunkują decyzję. Jest to pytanie o wartości.

Wiara praktyczna a wolność pozytywna

O pozytywnym aspekcie wolności można powiedzieć, że jest on „umiejscowiony” pomiędzy niezależną od zdeterminowania przyczynowego (ale pasywną) świadomością poznawczą a zrealizowanym skutkiem czynu. Wolność pozytywna polega na tym, że sam fakt bycia świadomym wyłącza z siebie

pewne jakości nowe (względem przyrodniczych faktów poznawanych receptywnie), które, „zarządzane” przez podmiot, modyfikują przyrodnicze ciągi przyczynowe, kierując je ku zamierzonym skutkom. Znaczy to, że spełnienie aktu wolności pozytywnej wymaga, ażeby świadomość receptywna (a) *przekształciła się* w taką świadomą aktywność, która – pod przewodnictwem wartości – wpłynie sprawczo i teleologicznie na jakiś fragment procesów przyrodniczych, oraz, co wynika z poprzedniego, (b) żeby świadomość, oprócz obojętnie rejestrowanych faktów, uznała i zaafirmowała dziedzinę wartościowości (tego, ku czemu warto zwrócić aktywność). Trzeba tu dobitnie zaznaczyć, że dopóki świadomość nie zaafirmuje dziedziny wartościowości, dopóty nie może się przekształcić w praktycznie aktywną – to zaś znaczy, że człowiek nie może wtedy osiągnąć wolności pozytywnej.

Łatwo już dostrzec ścisły związek wiary praktycznej z wolnością pozytywną. Ponieważ z wiedzy o faktach (z wiedzy deskryptywnej) nie wynikają sądy o istnieniu wartości, ludzka świadomość musi uzyskiwać dostęp do dziedziny wartościowości inną drogą niż droga wiedzy. Jeśli człowiek poprzestanie na treściach wiedzy, to nie będzie mógł spełnić aktu wolności pozytywnej. Owszem, może wtedy dążyć do zaspokajania pragnień, ale ponieważ napędzające go pragnienia są zdeterminowanymi faktami (jak Kantowskie „skłonności” lub pragnienia Kierkegaardowskiego Don Juana), to taka jego aktywność nie należy do dziedziny wolności, lecz stanowi proces przyrodniczy. Co więcej, jeśli ograniczy swoją świadomość do treści wiedzy, to nawet nie dopuści przekonania o własnej wolności. Wiedza o świecie jako zbiorze przyczynowo powiązanych faktów nie zapewni mu podstaw do uznania siebie za byt wolny – czyli byt, którego jakaś część nie podlega przyczynom. Na temat wolności wiedza milczy. Jak to się więc dzieje, że człowiek uznaje sferę wartościowości i dzięki temu uznaje siebie za wolny podmiot oraz w konsekwencji podejmuje odpowiedzialność za swoje działanie?

Otóż jedną z możliwych (i wcale nie najgorszych) odpowiedzi na to pytanie jest odpowiedź Kanta, Kierkegaarda i Jaspersa, która w przyjętej tutaj terminologii brzmi: akt wiary praktycznej dotyczący własnej wolności oraz dziedziny wartościowości pozwala człowiekowi na to, by jego działanie nie dokonywało się wyłącznie pod dyktando przyczyn, lecz żeby było świadomie prowadzone przez autonomicznie wybierane wartości. Jeśli, po uwzględnieniu przedstawionej tu argumentacji, proponowaną odpowiedź zaakceptujemy, to w jej konsekwencji można wręcz stwierdzić, że *wiara praktyczna ma funkcje podmiototwórcze*. Z powyższego wywodu wynika bowiem, że bez wiary

w wolność i wartości działanie człowieka podlega przyczynom, co z kolei kwestionuje jego autonomię i podmiotowość. Wraz natomiast z aktem wiary praktycznej działanie człowieka uzyskuje charakter działania wolnego pozytywnie, przez co działający w ten sposób byt osiąga rangę autonomicznego podmiotu. W konkluzji tej należy podkreślić, że wiara praktyczna nie jest aktem poznawczym, lecz *par excellence* praktycznym („czynem” ducha), który – o ile jego treść nie jest sprzeczna z wiedzą – realnie zmienia zarówno człowieka, jak i jego działanie.

Wiara praktyczna jako antidotum na błąd naturalistyczny

Druga ważna funkcja wiary praktycznej jest z pierwszą, właśnie pokazaną, ściśle związana, choć trzeba ją wyróżnić osobno, gdyż dotyczy przedmiotowej strony działania, czyli centralnego dla filozofii praktycznej problemu wartości. Dokładnie mówiąc, to dopiero wiara w wartości wynosi człowieka ku wolności pozytywnej – co oznacza, że opisana wcześniej funkcja wiary jest samozwrotna i w istocie wtórna wobec tej, o której będzie mowa poniżej. Jednak logika filozofii praktycznej nakazuje na pierwszym miejscu stawiać wolność, jako początek działania, a dopiero na drugim wartości jako to, ku czemu wolność się zwraca. Dlatego odniesienie wiary do wartości przedstawiam po jej odniesieniu do wolności.

Podstawowa trudność w tzw. problemie wartości polega na tym, jak wiadomo, żeby przy ich wyjaśnianiu nie popełnić błędu naturalistycznego. Błąd ten popełniany jest wtedy, gdy wartość próbuje się definiować za pomocą pojęć deskryptywnych (odnoszących się do faktów lub bytów) i w następstwie tego próbuje się imperatywy i sądy o wartościach uzasadnić za pomocą sądów deskryptywnych²⁶. Innymi słowy, teoria błędu naturalistycznego uniemożliwia logiczne opieranie teorii wartości na opisowej wiedzy o świecie. Skoro więc wiedza deskryptywna mówi jedynie o aksjologicznie neutralnych faktach i przyczynach, a działanie – a zwłaszcza jego początek w postaci decyzji – wymaga do swojego spełnienia wartości (czyli determinantów przynależnych do porządku innego niż fakty), to pojawia się pytanie o sposób dostępu świadomości działającego człowieka do sfery wartości. Pytanie to ma szeroki zakres i wiele aspektów. Można je rozumieć czysto epistemologicznie jako pytanie

²⁶ O błędzie naturalistycznym pisałem dokładnie w: *Błąd teoretyzmu w aksjologii*, w: A. Niemczuk, *Filozofia praktyczna. Studia i szkice*, Lublin 2016, s. 13–45.

o sposób poznania wartości. Można mu nadać również znaczenie zbliżone do ontologicznego i traktować jako pytanie o źródło istnienia wartości. Można wreszcie – choć nie wyczerpuje to wszystkich jego postaci – rozumieć je jako pytanie o uzasadnienie sądów normatywnych, a nawet całej sfery normatywności. Odpowiedzi na różne aspekty tego pytania wymagałyby opracowania rozległej teorii wartości, co w tym miejscu, z oczywistych względów, nie wchodzi w grę.

Ograniczając się jedynie do pokazania merytorycznych trudności zawartych w tym fundamentalnym pytaniu, warto podkreślić, że koncepcja wiary praktycznej może być potraktowana jako taka odpowiedź na to pytanie, która nie popada w błąd naturalistyczny. Wiarę praktyczną można bowiem rozumieć – za trzema wymienionymi jej protoplastami – jako wolny akt transcendowania sfery faktualno-ontologicznej (czyli przedmiotu wiedzy deskryptywnej), który ustanawia wartościowość świata. Będąc wiarą, akt ten ma charakter afirmatywny, ale nie poznawczy. Wobec praktycznej alternatywy „albo rzeczywistość jest wartościowa, albo nie” akt ten stanowi wybór afirmacji pierwszego członu. Jego treść nie jest z wiedzą deskryptywną sprzeczna – wszak wiedza wartości nie dotyczy – lecz stanowi wobec niej nową jakość (swoisty naddatek), konieczną do tego, by człowiek mógł życie praktyczne prowadzić świadomie i celowo, nie zaś oddać je we władanie przyczyn. Akt tej wiary jest jakby absolutnie pierwotną decyzją (*pradecyzją*), która stanowi akt założycielski dla aksjologii – czyli dla możliwości myślenia i działania „według wartości”. Skoro bowiem sądów o wartościach nie można uzyskać na podstawie wiedzy o bycie, a zarazem bez nich nie możemy prowadzić wolnej praktyki, to za ścieżkę prowadzącą do wartości można uznać wiarę praktyczną. Jawi się ona przecież jako jedyna droga ominięcia zarówno błędu naturalistycznego, jak i – ostatecznie – aksjologicznego nihilizmu.

Żeby wiara praktyczna nie wchodziła w konflikt z wiedzą i żeby, w związku z tym, nie była aktem irracjonalnym, jej treść (zgodnie z „brzytwą” Ockhama) musi być minimalna – zawierająca tylko tyle, ile jest niezbędne dla ustanowienia podstawy aksjologii. Tym niezbędnym minimum przedmiotowym jest – jak się zdaje – twierdzenie „istnienie jest wartościowością”. W języku dawnej filozofii można to wyrazić za pomocą zasady średniowiecznej teorii transcendentaliów, wedle której „byt jest dobrem” (*ens et bonum convertuntur*). Taki aksjologiczny aksjomat uznany na mocy wiary praktycznej pozwala już, przy uwzględnieniu wiedzy ontologicznej, na dalsze, racjonalne rozwijanie aksjologii (wielość wartości i zależności między nimi można objaśniać już na

podstawie zróżnicowania konkretnych bytów). Jako oparty na wierze aksjomat ten, po pierwsze, omija błąd naturalistyczny, a zarazem, po drugie, dostarcza pierwszej przesłanki aksjologicznej dla rozumowań praktycznych – przez co jest zasadą, która oddziela aksjologię od ontologii.

Drugi element treści wiary, konieczny dla aksjologii i dla świadomie prowadzonego życia praktycznego, dotyczy ich warunku podmiotowego, czyli wolności. O nim była już wprawdzie mowa, ale do jego objaśnienia – po przedstawieniu podstawowego aksjomatu aksjologii – warto dodać uzupełnienie. Otóż jeśli idzie o wolność negatywną, czyli o brak przyczynowości między procesami cielesnymi a treściami świadomości, to o tym braku – mówiąc nieco paradoksalnie – wiemy na podstawie wiedzy (wiemy, że nie ma praw fizyko-psychicznych). Znaczy to, że wiemy, iż nie wiemy, jaka jest relacja między treściami myśli a ich cielesnym podłożem. Niewiedza ta nie jest, rzecz jasna, wiedzą o wolności negatywnej, ale pozwala ona na niesprzeczną z wiedzą wiarę w niezależność treści świadomości od procesów cielesnych (czyli w wolność negatywną). Sama ta niezależność nie wystarczy jednak do wykonania pozytywnego działania. Dopiero dzięki praktycznej wierze w wartościowość, człowiek może – by się tak wyrazić – swoją niezależność skierować ku celom innym niż skutki oddziałujących na niego przyczyn. Dopiero więc afirmacja wartości – zapewniając wolność pozytywną – przekształca samą tylko niezależność w wolne działanie.

Uwaga końcowa

Z racji krótkości przedstawionego wywodu wiele wątków wymagających dokładniejszych analiz musiało pozostać nierozwiniętych. Celem artykułu było jedynie określenie i wyeksponowanie nieepistemicznej wiary praktycznej oraz wskazanie dwóch ważnych jej funkcji w działaniu praktycznym. Warto powtórzyć, że funkcje te polegają (a) na umożliwieniu wolności pozytywnej (funkcja *podmiototwórcza*) oraz (b) na umożliwieniu „przejścia” od pozaaksjologicznej wiedzy deskryptywnej do uznawania wartości, a tym samym do wolnej praktyki. Drugą z tych funkcji można nazwać albo *antynaturalistyczną* (bo w niej wiara omija błąd naturalistyczny), albo *praktyczno-aksjologiczną*, gdyż wiara stanowi tu podstawę aksjologii i tym samym umożliwia wolne działanie praktyczne (w odróżnieniu od zdeterminowanych procesów przyrodniczych).

W dokładniejszym opracowaniu idei wiary praktycznej należałoby rozwinąć kilka wątków, które w artykule zostały pominięte. Po pierwsze byłyby to

kwestia zestawienia i porównania wiary praktycznej z wiarą religijną – występują bowiem między nimi zarówno cechy wspólne, jak i liczne różnice. Po drugie, należałoby poddać dokładnej analizie stosunek wiary praktycznej do rozumu (czy racjonalności) – wydaje się on bowiem wielce nieoczywisty. Wobec rozumu teoretycznego wiara ta stanowi jego, by tak rzec, pozapoznawcze przekroczenie, ale w stosunku do rozumu praktycznego jej pozycja jest zasadniczo inna. Z jednej strony można sensownie domniemywać, że wiara ta jest po prostu aktem rozumu praktycznego (dlatego Kant określał ją jako *rozumową*), z drugiej zaś można wysuwać argumenty za tym, że jest ona koniecznym warunkiem rozumu praktycznego – wszak bez wiary w wolność i wartości nie można rozumowań normatywnych traktować jako wiążących (są one wtedy bezprzedmiotowe). Trzecim z problemów wymagających rozwinięcia – zakresowo najszerszym – jest opracowanie opartej na wierze aksjologii ogólnej oraz pokazanie, jak w rozumowaniach normatywnych rozum praktyczny czerpie przesłanki z praktycznej wiary. Wymienione kierunki dalszych dociekań wymagają dodatkowych prac.

Bibliografia

- Copleston F., *Historia filozofii*, tłum. J. Marzęcki, t. 4, Warszawa 1995.
- Janeczek S., *Integralność poznania ludzkiego w ujęciu Błażeja Pascala. Z dziejów filozofii zdrowego rozsądku*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 51 (2015) nr 4, s. 5–73.
- Jaspers K., *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Warszawa 1991.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna*, tłum. zbiorowe, Toruń 1995.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1986.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984.
- Kierkegaard S., *Albo-albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, t. 1, Warszawa 1982.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969.
- Kierkegaard S., *Powtórzenie*, tłum. B. Świdorski, Warszawa 1992.
- Niemczuk A., *Błąd teoretyzmu w aksjologii*, w: A. Niemczuk, *Filozofia praktyczna. Studia i szkice*, Lublin 2016, s. 13–45.
- Niemczuk A., *Wolność egzystencjalna: Kant i Kierkegaard*, Lublin 1995.

- Paci E., *Fenomenologia doświadczenia estetycznego, etycznego i religijnego u Kierkegaarda*, w: E. Paci, *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, tłum. S. Kasprzysiak, Warszawa 1980, s. 433–546.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1972.
- Rudziński R., *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1980.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja*, tłum. P. Bełch, London 1966.
- Tarnowski K., *Gabriela Marcela filozofia wiary*, „*Analecta Cracoviensia*” 21–22 (1989–1990), s. 99–114.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1978.
- Tillich P., *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987.
-

Abstrakt

Wiara praktyczna i jej funkcje. Szkic filozoficzny

Artykuł zawiera szkic koncepcji wiary praktycznej i prezentację dwóch ważnych funkcji, jakie koncepcja ta może pełnić w filozofii praktycznej. Idea wiary praktycznej jest syntezą opartą na interpretacji trzech koncepcji wiary: wiary moralnej z filozofii Kanta, wiary religijnej, na której oparte jest tzw. „trzecie stadium” życia w myśli Kierkegaarda oraz wiary filozoficznej przedstawionej w filozofii Jaspersa. Autor eksponuje te funkcje wiary praktycznej, dzięki którym transcenduje ona sferę wiedzy deskryptywnej. Dla filozofii praktycznej funkcje te mają ważne znaczenie, gdyż są podmiotowym źródłem akceptacji pierwszych zasad tej filozofii, czyli twierdzenia o wolności człowieka oraz twierdzenia o istnieniu sfery wartości (innej niż sfera faktów i bytów). Jeśli filozofia wartości byłaby logicznie oparta na wierze praktycznej, to byłaby wolna od zarzutu błędu naturalistycznego w aksjologii.

Słowa kluczowe: wiara praktyczna, wiara moralna, wiara filozoficzna, wolność, błąd naturalistyczny, Kant, Kierkegaard, Jaspers

Abstract

Practical faith and its functions. A philosophical sketch

This article contains a sketch of the concept of practical faith and a presentation of two important functions that this concept can perform in practical philosophy. The idea of practical faith is a synthesis based on the interpretation of three concepts of faith: moral faith from Kant's philosophy, religious faith, on which the so-called „third stage” of life in Kierkegaard's thought is based, and philosophical faith presented in Jaspers' philosophy. The author presents these functions of practical faith, due to which it transcends the sphere of descriptive knowledge. For practical philosophy these functions are of major importance because they are the source of subject acceptance of the first principles of this philosophy, i.e. the thesis of human freedom and the thesis of the existence of the sphere of value (different than the sphere of facts and objects). If a philosophy of value were logically based on practical faith, it would be free from the charge of the naturalistic error in axiology.

Keywords: practical faith, moral faith, philosophical faith, freedom, naturalistic error, Kant, Kierkegaard, Jaspers