

## JESZCZE RAZ O LOGICE, ROZUMIE I WIERZE. Z ALVINEM PLANTINGĄ ROZMAWIA CZESŁAW PORĘBSKI

Alvin Plantinga jest jednym z najwybitniejszych filozofów amerykańskich średniego pokolenia. Uznanie zyskały mu książki: *God and Other Minds* (1967), *The Nature of Necessity* (1974), *God, Freedom and Evil* (1974), *Does God Have a Nature?* (1980) oraz kilkadziesiąt artykułów, opublikowanych w głównych periodykach filozoficznych. Szeroko zakrojona jest jego działalność dydaktyczna: choć związany głównie z Calvin College (gdzie pracował od 1963 do 1980 roku), Plantinga wygłaszał cykle wykładów i prowadził seminaria m. in. w uniwersytetach: Chicago, Michigan, Indiana, Arizona, w Oxfordzie, w uniwersytecie Harvarda, w *Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences* czy w uniwersytecie *Notre Dame*. W kręgach fachowych znany jest też dzięki odczytom konferencyjnym — wygłosił ich około 150 — oraz jako prezydent *American Philosophical Association (Western Division)* w latach 1981–1982. Obecnie jest profesorem filozofii w uniwersytecie *Notre Dame*. Dowodem uznania, jakim cieszy się jego twórczość filozoficzna jest tom poświęconych jej rozpraw, który ukazał się w 1985 roku w reidlowskiej serii „Profiles” (James Tomberlin & Peter van Inwagen, eds., *Alvin Plantinga*, D. Reidel 1984).

Rysem charakterystycznym tej twórczości jest podejmowanie klasycznych problemów filozoficznych i równoczesne wykorzystywanie w toku samej pracy filozoficznej subtelnych narzędzi i technik, jakich dostarczają współcześnie różne dziedziny szeroko rozumianej logiki. Rys ten można odnaleźć w pracach wielu innych autorów anglosaskich. Do grona tak właśnie filozofujących należą: Hector Castaneda, Roderick M. Chisholm, Kit Fine, Peter Geach, Saul Kripke, Keith Lehrer, David Lewis, Nicholas Rescher i wielu innych. Dorobek uprawianej przez nich „filozofii formalnej” („ścisłej”), zwa-

---

\*UWAGA: Tekst został zrekonstruowany przy pomocy środków automatycznych; możliwe są więc pewne błędy, których sygnalizacja jest mile widziana (obi@opoka.org). Tekst elektroniczny posiada odrębną numerację stron.

nej też logiką filozoficzną jest już pokąźny. Niektóre z uznanych wyników przedstawione zostaną w czterotomowym *Handbook of Philosophical Logic*, którego tom pierwszy już się ukazał w wydawnictwie Reidla. Cechą filozofii formalnej prócz dbałości o ścisłość i precyzję i podejmowania klasycznych problemów filozoficznych jest też zwracanie się ku historycznym początkom badanych zagadnień. Często okazuje się przy tym, iż początki te sięgają epok i autorów mało dotąd cenionych: średniowiecza i scholastyków. Słuszna okazuje się jeszcze jedna opinia Leibniza: „[...] w poglądach filozofów i teologów scholastycznych więcej jest rzeczy trwałych, niż się to powszechnie sądzi, byleby tylko posługiwać się nimi należycie i zgodnie z właściwym im miejscem. Jestem przekonany, że gdyby jakiś ścisły i kontemplacyjny umysł zadał sobie trud przetrawienia i objaśnienia ich myśli na modłę geometrów analityków, znalazłby skarbnięc prawd nader ważkich i w pełni dowodliwych”<sup>1</sup>. Filozofia formalna ma w Plantindze jednego ze swych najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli.

Gdzie tkwią źródła tego sposobu filozofowania? Jakkolwiek interesująca byłaby ta kwestia w całej jej ogólności, w uwagach takich jak te nie można pokusić się o jej rozstrzygnięcie. Trzeba raczej ograniczyć się do podania kilku informacji, dotyczących przypadku Plantingi. Pochodzą one z *Autobiografii intelektualnej*, otwierającej wspomniany tom *Profiles*.

Alvin Plantinga urodził się w roku 1932 w Ann Arbor, gdzie jego ojciec Cornelius Plantinga był podówczas studentem filozofii. Wywodzi się z rodziny emigrantów holenderskich. Okolicznością szczególnie ważną dla jego przyszłego rozwoju intelektualnego było to, że oboje rodzice należeli do kalwinistycznej wspólnoty religijnej, znanej jako holenderski kościół reformowany (*Gereformeerde Kerk*). Wspólnota ta powstała w wyniku tzw. *Aufscheidung* (secesji) w 1834 roku, a utworzyli ją ludzie, którzy nie chcieli pogodzić się z formalną pobożnością państwowego kościoła holenderskiego (*Hervormde Kerk*). Píše o nich Plantinga: „Religia miała według nich zasadnicze znaczenie życiowe. Ich zdaniem wszystkie aspekty życia winno się przeżywać w świetle chrześcijaństwa. Dlatego sądzili też (słusznie, jak myślałem), że edukacja ma znaczenie religijne, że nie ma czegoś takiego jak religijnie neutralna edukacja”. Wyznawcy tego kościoła zakładali więc swe własne szkoły i uczelnie. Jedną z nich jest Wolny Uniwersytet w Amsterdamie, inną — założony w 1876 roku przez emigrantów Calvin College w Grand Rapids, w stanie Michigan.

---

<sup>1</sup>Gottfried Wilhelm Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Zasady natury i łaski oraz Inne pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1969, s. 109.

Plantinga odbywał studia filozoficzne w Harvard, w Calvin College, w uniwersytecie Michigan w Ann Arbor, w Yale. Największe znaczenie miały jednak dla niego właśnie lata studiów, spędzone w Calvin College. Tu jego mistrzem był William Harry Jellema, który podkreślał wagę dogłębnego znajomości historii filozofii (żądał czytania klasycznych tekstów w oryginale) i który też ukazywał wzajemne związki filozofii i religii.

Innym istotnym doświadczeniem był kontakt z grupą młodych filozofów, jakich skupił wokół siebie w uniwersytecie Wayne (Detroit) George Nakhnikian. Należeli do niej: Edmund Gettier, Hector Castaneda, Robert C. Sleigh, Richard Cartwright i Keith Lehrer. Plantinga dołączył do nich po uzyskaniu doktoratu w Yale w 1958 roku. Grupa ta stanowiła dla Plantingi prawdziwą szkołę: nauczył się dzięki niej nie tego, jak mówić o problemach filozoficznych, lecz jak atakować same problemy filozoficzne. W grupie tej dbano też rygorystycznie o precyzję wypowiedzi. Zrazu wykorzystywano w tym celu standardowy podręcznik logiki Copiego, do dziś używany w wielu uniwersytetach amerykańskich. Później sięgnięto po narzędzia bardziej wyrafinowane. Pracując w Wayne University zetknął się też Plantinga z Roderickiem M. Chisholmem, który pozostaje dlań (jak sam przyznaje) wzorem.

Kolejne ważne doświadczenie wiąże się z ponownym, prawie dziewiętnastoletnim pobytem w Calvin College. Przybył tu Plantinga jako następca swojego nauczyciela — Jellemy. Tu powstały jego najważniejsze prace, tu ostatecznie ukształtowała się jego filozoficzna postawa. Tu znalazł stałe grono współpracowników — rzecz dlań szczególnie ważna, gdyż filozofia jest dla Plantingi przedsięwzięciem zbiorowym, które rozwija się najkorzystniej w toku zespołowej dyskusji. Tu wreszcie odnalazł atmosferę powagi i intelektualnego skupienia, którą nauczył się cenić już w czasie studiów. I choć od dwóch lat kieruje Plantinga katedrą filozofii w uniwersytecie *Notre Dame*, Calvin College jest nadal uczelnią mu bliską (także w sensie przestrzennym, co pozwala mu prowadzić tam w dalszym ciągu pewną ilość zajęć).

Zamieszczona rozmowa pozwala zorientować się w głównych kierunkach zainteresowań Plantingi. Odnajdujemy połączenie charakterystyczne dla całej filozofii formalnej: z jednej strony klasyczna problematyka filozoficzna, w tym wypadku klasyczna problematyka całej filozofii chrześcijańskiej — Bóg, Jego istnienie i natura, istnienie Boga a istnienie zła, wolność ludzkiej woli a wszechmoc Boga, ponadto filozoficzne konsekwencje kalwinizmu, a z drugiej strony problematyka filozoficznych podstaw logiki modalnej. Podkreślimy, że choć Plantinga traktuje swoje badania logiczne jako przygotowanie do właściwych analiz zagadnień, które należą przede wszystkim

do filozofii religii, to jednak poziom tych prac przygotowawczych jest taki, że zyskał Plantindze uznanie wszędzie, także wśród tych, którzy nie podzielają jego religijnych fascynacji i przekonań: *The Nature of Necessity* jest już pozycją klasyczną z zakresu logiki modalnej.

Gdyby szukać formuły, ujmującej najwięźlejszy charakter filozofii Plantingi, należałoby zatrzymać się przy formule, której użyto niedawno w odniesieniu do filozofii Brentany i powiedzieć, że jest to filozofia „analityczna w najlepszym sensie tego słowa — to znaczy w tym sensie, w którym *Metafizyka* Arystotelesa może być nazwana dziełem analitycznym. Filozofia analityczna przeciwstawia się bowiem nie metafizyce, [ale] niezdystryplinowanemu i nieodpowiedzialnym sposobom uprawiania filozofii”<sup>2</sup>.

**Pytanie:** Praca w Calvin College ma dla Pana, jak przypuszczam, szczególne znaczenie, szczególnie sens.

**Odpowiedź:** Z pewnością ma! Do Calvin College chodziłem ja sam, chodzili moi rodzice, liczni moi krewni, bracia, wujowie, ciotki, a także moja żona. Ważniejsze jednak jest to, że Calvin College jest szkołą mojego kościoła. Od tego wszystkiego zaś jeszcze większą wagę ma dla mnie inny fakt — w tej szkole doznałem intelektualnego przebudzenia, tu zapoznano mnie z całym szeregiem spraw, dotyczących związku pomiędzy chrześcijaństwem a różnymi dyscyplinami filozoficznymi i teoretycznymi. Jak pan wie, na Zachodzie standardowy „liberalny” sposób myślenia o tych sprawach polega na tym, że mamy z jednej strony to, co publiczne, a z drugiej to, co prywatne czy indywidualne. Publiczna jest nauka, powiedzmy: biologia, fizyka i im podobne — a więc „rzeczy”, co do których przekonania są zbieżne. Prywatna natomiast jest moja orientacja religijna czy polityczna, prywatne są moje upodobania estetyczne itp. Gdy chodziłem do Calvin College, gdy tu studiowałem, wtedy uczono mnie — jako studenta — że religia jest istotna w pracy naukowej, jeśli naukę rozumieć szeroko; jest ściśle istotna w pracy naukowej tak, że nie wolno myśleć o niej jak o małym, prywatnym przydatku do innych własnych przekonań, a należy ją uznawać za coś, co głęboko wnika w nasz system przekonań także naukowych i filozoficznych. Tego uczyłem się tu jako student i nadal w to wierzę. Calvin College podejmuje zdecydowany, instytucjonalny wysiłek, by doprowadzić do spotkania tych dwóch rzeczy — wiary, i rozumu, czy mówiąc inaczej: religii i nauki. Praca nad tym zajmuje mnie nadal i dlatego tu jestem.

---

<sup>2</sup>Roderick M. Chisholm, *Brentano and Meinong Studies*, Editions Rodopi B. V., Amsterdam 1982.

**Pytanie:** Niektóre fragmenty Pańskich pism — także poprzez swoją emocjonalną aurę — zdradzają, że najbardziej obchodzą Pana stare, odwieczne problemy filozofii i teologii: wolność, istota konieczności, istnienie zła, istnienie Boga. Te zainteresowania przebijają już przez tytuły Pańskich książek: *God and Other Minds, God, Freedom and Evil, The Nature of Necessity*. Jeśli tak, to kwestia: co Pana skierowało ku logice? Natura tych problemów? Czy...

**Odpowiedź:** Tak, tak. Widzi pan, pytanie ma pewne założenie: pyta pan jakby było czymś zaskakującym, że w pracy nad tymi odwiecznymi problemami filozoficznymi idzie się za logiką, że pozwala się logice silnie zabarwiać to, co się robi, że logika wkracza głęboko w odpowiedzi, jakich się udziela, czy już w sam sposób atakowania pytań. To założenie wydaje mi się, jeśli nie całkiem fałszywe, to przynajmniej stronicze. Jeśli spojrzeć na dotychczasową historię filozofii, poczynając od Arystotelesa albo nawet od Platona, włączając w nią gigantów średniowiecza takich jak Akwinata, Szkot czy Ockham i później, powiedzmy: Leibniza, Kartezjusza czy Spinozę, aż po Kanta, i Kanta nie wyłączając, to widać, że logika była istotną i ważną częścią filozofii. Zagadnienia filozoficzne stawiano i rozwiązywano posuwając się drogą argumentacji, dokonywania starannych rozróżnień, wyjaśniania pojęć, całego zbioru pojęć, związanych z modalnością na przykład. Dopiero stosunkowo niedawno, od początku tego stulecia, może trochę wcześniej, zaczął się pewien podział: jedni, powiedzmy filozofowie angielscy i amerykańscy potraktowali logikę poważnie, ale potem pracowali głównie nad błahostkami; drudzy — filozofowie kontynentalni podejmowali nadal główne zagadnienia filozoficzne, ale w ich podejściu logika nie odgrywała żadnej roli. Obie strony, jak mi się wydaje, popełniły zasadnicze błędy. Filozofów analitycznych, Brytyjczyków i Amerykanów, powiedzmy — Bertranda Russella i jego uczniów, filozofów języka potocznego — Austina i jego uczniów zachwycała sama metoda. Obrócili się oni jednak plecami, wielu z nich przynajmniej to zrobiło, do zasadniczych, odwiecznych, kwestii filozofii. Na tym polegał błąd z ich strony. To, co zrobili filozofowie kontynentalni, można uznać za swoistą reakcję. Sądzili oni, że te odwieczne problemy są ważne. Ponieważ jednak ci, którzy zajmowali się logiką pomijali je, przeto filozofowie kontynentalni uznali, że właściwe podejście do tych problemów polega na niestosowaniu logiki. Myślę, że to też był błąd. Jedyne podejście, pozwalające wnikać prawdziwie głęboko w owe problemy, a zarazem podejmować je odpowiedzialnie, polega właśnie na stosowaniu logiki. Nie ma innej drogi, jak tylko ta: przeprowadzać staranne rozróżnienia, uświadamiać sobie dokładnie to, o czym

chcemy mówić, stosować argumenty tam, gdzie argumenty są na miejscu, tam, gdzie można ich użyć. Oto — jak sadzę — sposób myślenia o owych sprawach. Z drugiej strony o owych sprawach myśleć należy. Stanowią one część zbioru, jak pan mówi, odwiecznych kwestii filozoficznych, ku którym filozofowie dziś powinni się zwracać w tym samym stopniu, co w przeszłości. Nie są one bynajmniej przebrzmiałe, nie pokazano też, by były skutkiem jakiejś konfuzji czy czegoś podobnego.

**Pytanie:** Czy mógłby Pan wymienić te swoje wyniki na terenie filozofii czy teologii, których osiągnięcie było możliwe dzięki użyciu zaawansowanych technik formalnych?

**Odpowiedź:** Wydaje mi się, że spośród problemów, którymi się zajmowałem, problem zła wymaga użycia logiki, wymaga użycia *explicite* współczesnych jej wyników — argument w obronie wolnej woli może tu być przykładem: logika modalna jest w nim istotna, niezwykle istotna, również logika okresów kontrfaktycznych jest w tym argumentie bardzo ważna. To raz. Oczywiście wielu podejmowało te problemy w przeszłości, powiedzmy, wielcy filozofowie średniowieczni. Oni także stosowali logikę. Nie byli tak technicznie sprawni jak my, nie dysponowali tak licznymi technicznymi rezultatami, lecz przecież używali logiki, a i same te kwestie są zasadniczo logiczne. Myślę, że jeśli pytamy: czy istnienie Boga — istoty wszechmocnej, wszechwiedzącej i nieskończenie dobrej da się pogodzić, a chodzi tu o spójność logiczną, z istnieniem zła, to mamy przed sobą kwestię oczywiście logiczną i dlatego, stając przed nią, do rezultatów logiki powinniśmy się odwołać. Tak więc problem zła — to raz. Poza tym mamy oczywiście całą kwestię dowodów na istnienie Boga. I tu logika ma zasadnicze znaczenie: dowód ontologiczny, dowód z celowości, dowód kosmologiczny, cały szereg innych dowodów. Najszerzej zajmowałem się dowodem ontologicznym, gdzie różne rozwiązania współczesnej logiki modalnej okazały się niezmiernie ważne. Logika modalna jest rzeczywiście ważna dla wielu kwestii, dotyczących Boga i jego natury. Istotnie, kwestia czy coś ma naturę jest kwestią w gruncie rzeczy modalną i stąd techniki logiki modalnej, a w każdym razie rozróżnienia i pojęcia logiki modalnej, są w odniesieniu do tej kwestii niezmiernie ważne.

**Pytanie:** W jednym z ostatnich swoich artykułów<sup>3</sup> mówiąc o świętym Tomaszu z Akwinu i teologii naturalnej użył Pan takiego oto sformułowania:

---

<sup>3</sup>Chodzi o pierwszy zarys artykułu *Reason and Belief in God*, którego ostateczna wersja została włączona do: Alvin Plantinga & Nicholas Waterstorff (eds.), *Faith and Rationality*, University of Notre Dame Press, 1984.

„Między Rzymem a Genewą znajdują się bez wątpienia góry. Tym niemniej protestanci powinni być w tych sprawach, jak mówi Ralph McInerny, *peeping Thomists* — a przynajmniej jako tacy powinni zaczynać”. Dlaczego?

**Odpowiedź:** Więc tak. Zna pan oczywiście znaczenie angielskiego zwrotu *peeping Tom*. *Peeping Tom* — to ktoś, kto staje pod cudzym oknem i podgląda co dzieje się w środku domu. A więc *peeping Thomists* to byłby ktoś, kto będąc zasadniczo outsiderem bierze pod uwagę myśli Tomasza z Akwinu, kto zagląda w świat myśli Tomasza. Oczywiście Tomasz jest filozofem kościoła katolickiego, głównym filozofem kościoła katolickiego, a w każdym razie niejako oficjalnym filozofem tego kościoła. Twierdzą, że protestanci powinni zaczynać od dzieła Akwinaty, ponieważ żaden inny filozof chrześcijański — choć może Szkot czy Ockham zasługiwali na podobne potraktowanie — ale jednak zasadniczo żaden inny filozof chrześcijański nie myślał tak intensywnie o tych sprawach, nie myślał o tak wielu spośród tych spraw, nie myślał o nich w podobnie systematyczny sposób. Akwinata był chrześcijaninem, który zetknął się z filozofią Arystotelesa i który starał się zobaczyć, jak można pogodzić filozofię i chrześcijaństwo. Wydaje mi się, że filozofowie protestancy nie mogą zrobić nic lepszego jak zacząć od tego, co on ma do powiedzenia. Być może zgodzą się z nim, być może nie, być może stwierdzą, że w tym czy innym punkcie nie ma on racji. Ale jest to naturalny punkt wyjścia, tak mi się wydaje. Nie ma filozofa protestanckiego o podobnym znaczeniu.

**Pytanie:** W tej samej pracy, odwołując się do pojęcia „bazowości” proponuje Pan taką zmianę definicji racjonalności, która w pewnym sensie oznaczałaby złagodzenie warunków, jakie na racjonalność nakładała tradycja grecko-rzymska. Pana propozycja jest, jak sądzę, w zgodzie z głównym nurtem kalwinizmu, czy może w ogóle protestantyzmu. Czy nie obawia się Pan, że zmiana taka może mieć konsekwencje, które okażą się społecznie i politycznie niebezpieczne. Jak Pan widzi, jeszcze jedno z odwiecznych pytań.

**Odpowiedź:** To skomplikowane pytanie. Myślę, że prawdą jest, iż myśl grecko-rzymska, myśl zachodnia skłaniała się przede wszystkim ku fundamentalizmowi<sup>4</sup>. Poza tym przyjmowano też powszechnie, że racjonalność

---

<sup>4</sup>W cytowanym artykule wstępne wyjaśnienia na temat fundamentalizmu zaczynają się tak: „To jest pewien obraz albo całościowy sposób widzenia spraw wiary, wiedzy, uzasadniania przekonań, racjonalności i innych zbliżonych zagadnień. Obraz ten cieszył się w myśli zachodniej niezwykle popularnością i pomimo narastania poważnego sprzeciwu pozostaje, jak sądzę, czynnikiem wywierającym decydujący wpływ na sposób myślenia o tych sprawach. Wedle fundamentalisty pewne zdania są właściwie bazowe, inne nie. Te, które nie są zdaniami właściwie bazowymi można racjonalnie zaakceptować tylko w opar-

pozwała przyjąć jako sądy bazowe — tj. sądy nie opierające się już o żadne inne sądy — wyłącznie sądy oczywiste lub spostrzeżeniowe (czyli zmysłowo oczywiste) bądź, w przypadku Kartezjusza i Leibniza, w przypadku nowożytnego fundamentalizmu, sądy o własnym życiu psychicznym. Wszystkie sądy poza tym, jeśli ich przyjęcie ma być racjonalne, winny być ewidentnie sprowadzalne do sądów tego rodzaju. Twierdzę, myślę, że jest to zasadniczy nurt albo zasadnicza tendencja w filozofii zachodniej w ogóle od Platona poczynając aż po dzień dzisiejszy. Prawdą jest jednak, że zdarzali się dysydenci. Było ich wielu, wielu poza kalwinistami. Wydaje mi się na przykład, że w średniowieczu trwa silna tradycja augustiańska, niekiedy ujmowana jako tradycja platońska — Platon kontra Arystoteles — nie wiem, czy jest to słuszny sposób myślenia o tym — *jest* w każdym razie tradycja augustiańska, wedle której pośród rzeczy znanych ludziom bezpośrednio, o których mają bezpośrednią wiedzę, nie tylko uzasadnione przekonania, a właśnie wiedzę, znajduje się różne sądy dotyczące Boga; to, że istnieje taka osoba, że kocha nas ona, że stworzyła świat itp. Oczywiście jest też tradycja mistyki średniowiecznej — ale oprócz tego jest cała tradycja augustiańsko-bonawenturiańska, z której, jak myślę, wyrosła myśl Kalwina i myśl kalwinistyczna w ogóle. Nie jest więc tak, że to ujęcie, które proponuję, jest czymś bezprecedensowym. Można je odnaleźć w pewnej tradycji myśli zachodniej, w tradycji która co prawda odgrywała rolę uboższego krewnego, a w każdym razie nie dominowała. Jeśli chodzi o ewentualne niebezpieczeństwa, nie bardzo widzę związek. Po pierwsze, nie sądzę..., nie jest przecież tak, że gdyby miliony zaczęły wierzyć w to, co mówię to zagroziłoby to spoiścioci społecznej struktury. Gdyby nawet każdy przyjął ten sposób myślenia, który ja proponuję jako słuszny... trudno mi zrozumieć, jak mogłoby to okazać się politycznie niebezpieczne. Może mógłby mi pan powiedzieć nieco więcej o tym, co pan ma na myśli, co pan sam sądzi o tych możliwych niebezpieczeństwach.

**Cz. P.:** Najpierw pewne przypuszczenie, wyrażone przez Manna w *Doktorze Faustusie*, a także gdzie indziej: mówi on, że korzeni wielu politycznie

---

ciu o jakieś uzasadnienie. Uzasadnienie zaś musi ostatecznie odwoływać się do tego, co jest właściwie bazowe. Ponadto zdanie, stwierdzające istnienie Boga, nie należy do zdań właściwie bazowych. Dlatego osoba przyjmująca przekonania teistyczne, aby pozostawać w zgodzie z racjonalnością musi swe przekonania uzasadnić". Po tych wyjaśnieniach następuje szczegółowa analiza fundamentalizmu i prezentacja stanowiska własnego, którego istota polega na tym, że wiara w Boga jest przekonaniem właściwie bazowym. Pogląd ten przedstawia Plantinga także w: *Is Belief in God Properly Basic?*, Nous, vol. XV, Spring 1981.



niebezpiecznych zjawisk, nawet faszyzmu, można doszukiwać się bardzo głęboko, w samej istocie protestantyzmu. I choć to, co powiem, jest bardziej rezultatem gry luźnych skojarzeń, aniżeli starannych przemyśleń, to jednak muszę powiedzieć, że obawiam się, iż ktoś mógłby argumentować tak mniej więcej: jeśli łagodzi Pan warunki, jakie zwykle się nakładają na racjonalność, a także warunki, jakie nakładano na przeświadczenia głoszone publicznie, wówczas dopuszcza Pan pewien rodzaj arbitralności, który może okazać się politycznie niebezpieczny.

**A. P.:** Tak, zatem sugeruje pan, że jeśli zgodzimy się uznać za racjonalne pewne rzeczy, których zgodnie z główną linią tradycji zachodniej za racjonalne nie uznawano, to tym samym wesprzemy być może, czy wspomozemy pewne aberracje, faszyzm, powiedzmy, czy inne rodzaje aberracji, rasizm np., jaki był, jaki jest znany w tym kraju i w wielu innych krajach świata. Tak, przypuszczam, przypuszczam, że taka możliwość istnieje. Sądzę jednak, że powinno się myśleć o tej kwestii po prostu inaczej. To znaczy, jeśli klasyczny fundamentalizm ma rację w sprawie racjonalności... Tak?

**Cz. P.:** Przychodzi mi na myśl jeden z możliwych argumentów. Można powiedzieć, że skoro fundamentalizm dominował w myśli zachodniej, to jest on odpowiedzialny przynajmniej w części, za wiele klęsk, które w tradycji myśli zachodniej mają swe źródło.

**A. P.:** Nie zupełnie to miałem na myśli. Chciałem raczej powiedzieć: gdyby fundamentalizm wyrażał prawdę, wtedy różnego rodzaju rzeczy, w które ja i pan wierzymy, okazałyby się czymś irracjonalnym. Czymś irracjonalnym byłaby np. myśl, że rasizm jest złem, pogląd, że rasizm jest złem, ponieważ pogląd ten nie jest oczywisty, nie jest też zmysłowo oczywisty, nie jest też nie podlegającym korektom sprawozdaniem z własnych przeżyć psychicznych w rodzaju: *I am being appeared to redly* czy „Wydaje mi się, że widzę coś czerwonego”. Myślę, że sąd ten jest na pewno prawdziwy, lecz wymogi fundamentalizmu nie pozwalają wykazać jego racjonalności. Jeśli się twierdzi, że faszyzm jest zły, jeśli chce się twierdzić, że państwo nie powinno mieć ustroju faszystowskiego, to przecież pogląd taki nie byłby racjonalny z punktu widzenia klasycznego fundamentalizmu. A już z całą pewnością nie z punktu widzenia nowożytnego fundamentalizmu *à la* Descartes czy Leibniz. Nie ma sposobu, by wywieść ten pogląd ze zdań, od których, jak chce fundamentalizm, myśl powinna zaczynać, jeśli chce być myślą racjonalną; nie można też tego poglądu przy pomocy takich zdań uzasadnić. To z jednej strony. A z drugiej: cały szereg przekonań i to przekonań doskonale racjonalnych okazuje się być czymś nieracjonalnym w świetle klasycznego

fundamentalistycznego podejścia: nasze przekonania dotyczące przeszłości na przykład, czy nasze przekonanie dotyczące drugiego człowieka. Z pewnością przekonania te są racjonalne, tak że klasyczny fundamentalizm jakim go znamy jest po prostu, jak sądzę, stanowiskiem fałszywym. Prawdą jest, że gdybyśmy powiedzieli, że dokładnie wszystko jest racjonalne, że racjonalność dopuszcza, co się komu podoba, to byłoby to być może w jakiś sposób społecznie niebezpieczne. Problem polega na tym, jak sterować pomiędzy tymi dwoma rzeczami: powiedzeniem, że wszystko jest dopuszczalne...

**Cz. P.:** Czy mogę wtrącić słowo?

**A. P.:** Oczywiście.

**Cz. P.:** Problem polegałby m. in. na tym jak odgraniczyć wiarę w Boga *Biblii* od wiary w Boga jakiejś osobliwej sekty w rodzaju tej znanej z Indii, której członkowie uważali, że Bóg żąda od nich popełniania morderstw.

**A. P.:** Tak, myślę, że może być sprawą trudną znalezienie przekonywających i ogólnie akceptowalnych kryteriów pozwalających wyróżnić zdania właściwie bazowe, bądź inaczej — kryteria — pozwalające odróżnić to, co racjonalne, od tego, co racjonalnym nie jest. To może być stały problem. Nie znaczy to jednak, że nie powinno się krytykować klasycznego fundamentalizmu. Myślę, że byłoby znakomicie, gdyby udało się coś takiego znaleźć, gdyby można było, że tak powiem, podać prawdziwe kryterium pozwalające odróżnić to, co racjonalne, od tego, co racjonalne nie jest. Być może jednak nie da się tego zrobić. Być może musimy się zadowolić jakimiś rozwiązaniami cząstkowymi. Znamy cały szereg rzeczy, jak sądzę, które są w pełni racjonalne, choć nie są za racjonalne uważane przez klasyczny fundamentalizm. A co do mnie, to chcę powiedzieć, że wiara w Boga jest w pełni racjonalna, choć wiara w *voodoo* w przypadku ludzi w naszych warunkach przynajmniej racjonalna nie jest. Pan zaś pyta, jak poprowadzić linię rozgraniczającą. Otóż nie wiem dokładnie jak taką linię poprowadzić. Myślę, że prawdopodobnie przyjąłbym wszystkie racje i argumenty, które by pan wysunął wykazując irracjonalność *voodoo*. Myślę też, że prawdopodobnie ani pan, ani ja nie przekonaliśmy wyznawcy *voodoo*, nie umielibyśmy znaleźć akceptowanych przezeń sądów, z których wynikałoby, że *voodoo* jest czymś złym, irracjonalnym czy niewłaściwym.

**Pytanie:** Na zakończenie pytanie innej nieco natury: co Pan sądzi o zainicjowanym kilkadziesiąt lat temu ruchu ekumenicznym?

**Odpowiedź:** Ogólnie biorąc, jestem jego entuzjastą. Zawsze sądziłem, że katolicy i protestanci powinni ściślej współdziałać, że i katolicy i protestanci są w końcu chrześcijanami, to co ich łączy jest znacznie głębsze, znacznie

ważniejsze niż to, co ich dzieli. Trudności, jakie pojawiły się wraz z reformacją były nieszczerne i wiodłoby się nam chrześcijanom lepiej, gdybyśmy się sobie nie przeciwstawiali gdybyśmy współdziałali. Świat współczesny pełen jest wrogów chrześcijaństwa. Katolicy nie są wrogami protestantyzmu. Wrogowie protestantyzmu nazywają się inaczej i są też wrogami katolicyzmu. Tak więc do perspektywy zbliżenia katolików i protestantów odnoszę się z entuzjazmem. Myślę, że jest to wspaniała idea. Jest pewien aspekt obecnego rozluźnienia, można chyba powiedzieć rozluźnienia katolicyzmu, który nie w pełni wydaje się być godnym podziwu. Wielu katolików... zaczyna się obserwować w katolicyzmie to, co pojawiło się w protestantyzmie już dawno. Pojawia się mianowicie pewien rodzaj liberalizmu, tak to widzę, który wylewa dziecko razem z kąpielą, taki rodzaj liberalizmu, który w imię wolności myśli, w imię odkryć współczesnej nauki, w imię otwartości wobec tego, co współczesny nie-chrześcijański świat ma do powiedzenia, posuwa się tak daleko, że w końcu po chrześcijaństwie ginie wszelki ślad. Zjawisko to występowało w protestantyzmie dość długo, dobre sto lat, nawet dłużej. Katolicyzm nie znał go do niedawna, a sądzę, że jest to zjawisko godne ubolewania.

**Cz. P.:** Bardzo Panu dziękuję.

Grand Rapids, 10 listopada 1981