

Racjonalność formułowania i uzasadniania przekonań religijnych

1. Wprowadzenie

Problem racjonalności przekonań w ogóle, w tym racjonalności przekonań religijnych w szczególności, ma swój wymiar historyczny oraz epistemologiczny. Został sformułowany w dojrzałej postaci w dziejach nowożytnej filozofii (XVII/XVIII w.) w dobie sporów między katolicką a protestancką myślą religijną i teologiczną na temat dowodów istnienia Boga, łaski i objawienia oraz prawomocności (w sensie nie tyle epistemicznym, co instytucjonalnym) aktów wiary na tle rodzącej się wówczas wiedzy naukowej, a także implikowanego przez nią agnostycyzmu i ateizmu oświeceniowego. Od strony teoriopoznawczej istota problemu polega na wskazaniu wystarczających podstaw (racji logicznych, metodologicznych, psychologicznych i innych) uzasadniania przekonań wyrażonych w postaci sądów propozycjonalnych zawierających treści religijne. W tekście niniejszym rozpatrzę przede wszystkim drugi aspekt tytułowego problemu. O racjonalności, względnie nieracjonalności, przekonań w ogóle decyduje sposób, z jednej strony, formułowania, a z drugiej, uzasadniania ich zarówno w nauce, doświadczeniu potocznym, jak i w religii; obie nawzajem dopełniające się czynności decydują w tym sensie o racjonalności przekonań i wiedzy. Problem metodologiczno-epistemologicznego statusu uzasadnień przekonań religijnych i aktów wiary, decydujący o ich racjonalności lub nieracjonalności nie przesądza jednak, o czym trzeba pamiętać, o racjonalności instytucji czy obrzędów religijnych. Przekonania i ich uzasadnianie a instytucje i ich funkcjonowanie mierzy się inną miarą racjonalności; nieracjonalność epistemiczna w pierwszym przypadku nie wyklucza racjonalności instrumentalnej w przypadku drugim. Postaram się pokazać jak kwestia epistemicznych uzasadnień - analizowana na podstawie literatury przedmiotu (głównie filozofii religii z kręgu tradycji tomistycznej i analitycznej), a także rozstrzygana w oparciu o przyjęty model racjonalności jako intersubiektywnej komunikowalności i sprawdzalności przekonań (odwołujący się do propozycji Kazimierza Ajdukiewicza) - implikuje również światopoglądowy wymiar tytułowego problemu. Trzeba przy tym również pamiętać, iż poza poznawczym charakterem wierzenia religijne mają także egzystencjalno-

etyczny wymiar, który z perspektywy teistycznej, przy przyjęciu konfesyjnego punktu widzenia, jest podstawowy, a nawet ważniejszy (z czym trudno się nie zgodzić) w ocenie szeroko pojętego fenomenu religii.

1. Jaka jest (powinna być) racjonalność uzasadniania przekonań?

Problem epistemologiczny uzasadniania, inaczej jeszcze mówiąc, uprawomocniania, usprawiedliwiania, uwiarygodniania itp., przekonań należy do jednego z najważniejszych zagadnień epistemologii. Jest to kwestia meta-epistemologiczna bezpośrednio powiązana z problemem prawdziwości wiedzy i racjonalności poznania. Uznaje się na ogół, iż podanie poprawnych i niekontrowersyjnych kryteriów uzasadniających prawdziwość treści przekonań (tj. akceptowalnych od strony metodologicznej, co najmniej we wspólnocie badaczy czy ekspertów, epistemologów) jest wyrazem racjonalności poznawczej. Racjonalnością w tym przypadku jest, poza pojęciem racjonalności jako rozumowego źródła poznania, właściwy dobór środków (np. prawomocnych przesłanek w postaci innych przekonań, odwołania się do faktów, logicznych wnioskowań, podawania racji dostatecznych czy koniecznych itp.) dla osiągnięcia celu poznawczego, jakim jest prawdziwa wiedza. Istnieje wiele koncepcji tak pojętej racjonalności – klasycznej, instrumentalnej, ograniczonej, intuicyjnej¹ - w każdej jednak obecna jest kwestia uzasadniania wiedzy. Przegląd kilku z nich pozwoli na ukazanie znaczenia tej kwestii dla statusu przekonań religijnych i problemu ich ewentualnej racjonalności.

Józef Życiński proponuje mówić o „racjonalności metodologicznej w sensie statystycznym, nie zaś absolutnym” jako najlepszym (osiągalnym) kryterium oceny poznawczej efektywnego rozwiązywania problemów w nauce, ale także w doświadczeniu potocznym. Racjonalnymi są te działania praktyczno-poznawcze, które odwołują się do akceptowanych, głównie w nauce (przejętych w pewnej części z doświadczenia potocznego), praktyk uzasadniania, zaś nieracjonalnymi te działania, które nie podają takich uzasadnień głównie ze względu na ich niewystarczającą akceptowalność lub też inny powód nieefektywności w rozwiązywaniu problemów poznawczych. Nieracjonalność nie oznacza jednak, stwierdza J. Życiński, irracjonalności (zaprzeczającej racjonalności), która wyklucza w ogóle podanie racjonalnych (tj. akceptowalnych i efektywnych) warunków uzasadnienia przekonań. Zauważa ponadto, iż próby określenia reguł racjonalnego uzasadniania mają charakter normatywno-arbitralny, są zatem względne a nie absolutne. „Fakt ten upoważnia do sformułowania meto-

dologicznej zasady racjonalności, która orzeka, iż w przypadkach, gdy niemożliwe jest racjonalne uzasadnienie określonych idei naukowych, I_l przez uwzględnienie ich logicznych związków z innymi ideami I_k należy uzasadnić I_l przez odwołanie do pozalogicznych warunkowań psycho-społecznych. Z tak pojętą zasadą *racjonalności* treściowo zbieżne są wypowiedzi o nieracjonalnym charakterze pewnych twierdzeń, tzn. o braku ich racjonalnego uzasadnienia. Tę nieracjonalność należy odróżnić od *irracjonalności*, która oznacza naruszanie warunków określonych w standardowych charakterystykach racjonalności². Irracjonalność oznacza zatem niespełnienie, dokładniej mówiąc, naruszanie akceptowalnych w sensie społecznie aprobowanych praktyk racjonalnych wzorów uzasadniania, pochodzących głównie z nauk przyrodniczych.

Wypowiedź J. Życińskiego pokazuje, iż racjonalność uzasadnień stosowanych w nauce oraz w doświadczeniu zdroworozsądkowym, jako przykład działalności deontycznej, ma tym samym charakter pragmatyczny, a więc normatywno-arbitralny i jest formułowana w ramach działalności społecznie akceptowalnej. To nauka wyznacza standardy racjonalności jako obowiązujące dla innych form intelektualnej działalności człowieka. Powstaje jednak wówczas pytanie, które w tym miejscu pragnę postawić pod adresem takich prób, czy racjonalność nauki jest wzorem obowiązującym także w religii, w szczególności, czy procedury stosowane w nauce dają się zastosować także do wierzeń religijnych? Czy w obu przypadkach można mówić o takiej samej racjonalności uzasadnień, czy też są to dwie różne, odmienne, a może nawet przeciwstawne, racjonalności epistemiczne? W tej kwestii J. Życiński zajmuje jednoznaczne zdanie, chociaż wieloznaczne w konsekwencjach dających się z niego wysnuć. Podążając za stanowiskiem Jana Pawła II, rolę nauki, w tym uzasadniania twierdzeń naukowych, widzi w kontekście ścisłych związków poznania naukowego z religią (teologią) chrześcijańską. W odniesieniu do kwestii rozważanej w tekście pisze: „Jeśli uwzględni się nieuniknioną obecność tajemnicy w naszym poznaniu oraz aproksymatywny charakter wszelkiej wiedzy, nie sposób uniknąć pytania o transcendentalny wymiar nauki³”.

„Transcendentalność nauki”, o której orzeka się w powyższej wypowiedzi, oznacza, jak sądzę, dwie rzeczy: pierwszą, jako wykraczanie poznania naukowego z racji jego założonej, a nawet niedoskonałości (zdaje się, że aprobowanej) na tle pełnego i tym samym doskonałego poznania objawionego, drugą zaś, jako skierowanie się poznania w stronę poza naturalnych, poza przyrodniczych obiektów wiedzy. O ile drugie rozumienie „transcendentalności poznania naukowego” jest w zasadzie oczywiste w ramach teistycznej i konfesyjnej postawy, o tyle pierwsze, jest nieuzasadnione i wątpliwe co do wartości poznawczej. Stwierdzenie

mówiące o „nieuniknionej obecności tajemnicy w naszym poznaniu”, połączone z uzupełniającym je stwierdzeniem o „aproksymatywnym charakterze wszelkiej wiedzy”, jest w zasadzie (zwłaszcza jeśli wypreparuje się je z kontekstu teologicznego) twierdzeniem meta-epistemologicznym, gdyż orzeka się w nim nie tylko coś o charakterze ludzkiego poznania, mianowicie, iż jest ono zdobywaniem wiedzy o świecie, lecz wypowiada się także sąd wartościujący o takim poznaniu, mianowicie, iż jest ono ze swej natury niedoskonałe. Element wartościujący danego sądu przedmiotowego decyduje o meta-epistemologicznym charakterze danej tezy. Czy jednak stwierdzenie takie jest uzasadnione? Czy dla jego prawdziwości w znaczeniu epistemicznym, a więc poza konfesyjnym, podane są wystarczające racje uzasadniające? Bez wątpienia J. Życiński, mówiąc o ścisłym powiązaniu nauki z religią, zakłada, iż to religia ma nadawać sens i wartość naukowemu poznaniu. Ponieważ wiele problemów naukowych implikuje nowe kwestie poznawcze oraz światopoglądowe dylematy (np. problem początku wszechświata czy życia), to dla ich rozstrzygnięć, jak stwierdza autor, „właściwą dziedzinę badań stanowi metafizyka i teologia”. Metafizyczno-teologiczna perspektywa religii chrześcijańskiej ma wyznaczać treść i wartość nauki. Nauka i religia mają się w istotny sposób uzupełniać. „Teren wiary i dziedzina naukowych badań przenikają się wzajemnie”⁴. Dla podkreślenia znaczenia swojego zdania J. Życiński przytacza wypowiedź Jana Pawła II z encykliki *Fides et ratio*: „To wiara przynagla rozum, aby przekraczał wszelkie bariery izolacji i nie wahał się ponieść ryzyka w poszukiwaniu wszystkiego, co piękne, dobre i prawdziwe”. Inaczej mówiąc, racjonalność poznania naukowego, jak i wszelkiego poznania ma być określona przez religijną doktrynę, co czyni ową racjonalność działaniem nieautonomicznym i ryzykownym zarazem. Podsumowując ten wywód oraz zastosowaną w nim argumentację (głównie odwołanie się do autorytetu, bo nie metodologicznych reguł), trzeba zauważyć, iż dla uzasadnienia powyżej tezy nie przytacza się wystarczających i przekonujących racji. W tym sensie uzasadnienie to jest dalekie od dekretowanej „racjonalności metodologicznej w sensie statystycznym, nie zaś absolutnym”. Pokazuje to, iż racjonalność uzasadnień przekonań religijnych rozpatrywana na tle odpowiadających im praktyk naukowych jest problemem złożonym i trudnym, a wręcz nawet kłopotliwym, do czego powrócę w dalszej części tekstu (przy okazji omawiania uzasadniania przekonań przez odwołanie się do Objawienia).

1.1. Zasada racjonalności przekonań wg Kazimierza Ajdukiewicza i Narcyza Łubnickiego

Trudność z zachowaniem roztropnej, jak i w pełni racjonalnej (od strony metodologicznej i epistemologicznej) argumentacji na rzecz głoszonych przekonań w dziedzinie wzajemnych relacji między religią i nauką pokazuje, iż zagadnienie racjonalności postaw poznawczych jest złożone. Złożoność ta nie oznacza jednak niemożliwości właściwego sformułowania i w konsekwencji jego rozstrzygnięcia. Wystarczy tylko, jak sędzę, doprecyzować tytułowe zagadnienie, czemu posłużyć może odwołanie się do stanowiska sformułowanego przez Kazimierza Ajdukiewicza. Jest ono na tyle proste i oczywiste (tj. niekontrowersyjne w sensie metodologicznym), iż możliwe do zaakceptowania niezależnie od stanowisk filozoficznych czy opcji światopoglądowych.

K. Ajdukiewicz postulat racjonalności poznania formułuje na podstawie modelu racjonalności poznania naukowego, w którym wyróżnia dwie jego cechy podstawowe: (1) intersubiektywną komunikowalność treści przekonań za pomocą zrozumiałego, prostego języka w sposób bezpośredni i dosłowny (bez zgubnych przenośni czy porównań) między ludźmi tworzącymi i rozwijającymi wiedzę; (2) intersubiektywną kontrolowalność i sprawdzalność funkcjonujących przekonań osiągalną poprzez odtwarzanie oraz sprawdzanie warunków, w jakich funkcjonują dane przekonania. Istotą racjonalności poznawczej, o której Ajdukiewicz mówi, jest kryterium intersubiektywności, które zakłada, iż poznanie i wiedza nie mogą być wyłącznie sprawą osobistych, indywidualnych doświadczeń, lecz są czynnością o społecznym charakterze. „Ta właśnie intersubiektywność jest – jak się zdaje – charakterystyczną cechą poznania racjonalnego. Racjonalizm, ceniąc poznanie tylko racjonalne, sprowadzałby się więc do przyznawania wartości tylko poznaniu intersubiektywnie komunikowalnemu i kontrolowanemu. Motywem, dla którego racjonalizm tylko takie poznanie ceni, jest motyw społeczny. Racjonalizm głosi, że tylko wtedy wolno głosić swoje przekonanie i domagać się dla niego powszechnego uznania, gdy daje się ono w sposób dokładny wypowiedzieć w słowach i gdy każdy może się (w zasadzie przynajmniej) przekonać o jego słuszności lub niesłuszności. [...] Idzie więc o ochronę społeczeństwa przed nonsensem i przed fałszem”⁵. Racjonalność nie jest własnością tylko indywidualnego doświadczenia i internalistycznie pojętych kryteriów, lecz również kwestią społecznie aprobowanych oraz weryfikowanych i sprawdzalnych warunków, w jakich formułuje się i komunikuje treści przekonań. Pewność przekonań winna być proporcjonalna do stopnia ich uzasadnienia. Każde inne uzasadnienie należy nazwać, mówi K. Ajdukiewicz, „irracjonalnym”.

Na podobną interpretację racjonalności wskazuje Narcyz Łubnicki, który analizując uzasadniania stosowane w logice i poza nią zauważa, że występują na ogół dwa ich rodzaje –

ostateczne i dostateczne. Stwierdza, że wszelkie uzasadniania ostateczne, tj. takie, które odwołują się do wyróżnionej i niepodważalnej przesłanki we wnioskowaniu, są zawsze obciążone błędem *petitionis principii*. Wskazuje to na konieczność poprzestania w uzasadnieniach, z jakimi ma się do czynienia w codziennym życiu i w nauce, na racjach dostatecznych (wystarczających). Uzasadnianie ostateczne jest niemniej stosowane, lecz już poza dziedziną logicznych wnioskowań, w odniesieniu do pewnych aktów poznawczych, jak również pewnych działań, a także w wartościowaniu ich wytworów. Dla nich właśnie poszukuje się różnych rodzajów „usprawiedliwień”, które nie zadowolają się wystarczającymi (dostatecznymi) racjami czy przesłankami, lecz poszukują mimo wszystkich trudności uzasadnień ostatecznych chociaż realistycznych. Wymogi życia i działania są w tym względzie inne niż racje czysto logiczne. W taki sposób uzasadnia się akty woli, potrzeby, obawy, nadzieje itp., które zawsze odgrywają rolę w życiu. Dla słuszności danego aktu (poznawczego, wolicjonalnego czy emocjonalnego) oraz wartości jego wytworu (przekonania, wiary, uczucia lub odczucia) poszukuje się podstawy „usprawiedliwiającej” go w sposób mocny i nie budzący wątpliwości. Podstawa ta nie musi jednak mieć charakteru wyłącznie ścisłych, logicznych relacji i wnioskowań, lecz może przybrać postać normatywno-postulatywną. Uzasadnianie ostateczne ma zatem charakter praktyczny. N. Łubnicki stwierdza, iż w poszukiwaniu podstaw wszelkiego uzasadniania, w tym również logicznego, zawsze odwołujemy się (wbrew wyobrażeniom logików-formalistów) do reguł praktycznego działania. „Postać, jaką przybiera uzasadnienie praktyczne (czynię, przyjmuję p po to, by q mogło zostać zrealizowane) upoważnia nas do traktowania praw logicznych jako *postulatów*. [J]est faktem, że elementy teoretyczne nie są samowystarczalne, lecz opierają się na postulatach działania. [...] Jest rzeczą jasną, że wymagania przybierające formę postulatów nie są dowolne. Powstają one na podstawie doświadczenia i potrzeb działania i muszą być usprawiedliwione przez wartościowe i doniosłe życiowo konsekwencje. Potrzeba poszukiwania uzasadnienia czynności i ich wytworów (w szczególności sądów) charakteryzuje postawę umysłu zwaną *krytycyzmem*. Postawa krytyczna, nie pozwalająca uznać żadnego sądu bez zbadania stopnia jego pewności (charakteru jego uzasadnienia) i odrzucająca wszystkie dogmaty i wszystkie powagi bezwzględne w każdej sferze życia, pozbawia wprawdzie myśliciela słodkiej nieraz, bo usypiającej, wiary, lecz daje mu w zamian radosną świadomość tego, że zachowując ustawiczną czujność myśli, wyzwolił się z wielu złudzeń i zdemaskował niemało oszustw”⁶. Praktyczno-krytyczny oraz samokorygujący się charakter uzasadniania przekonań decyduje zatem o ich racjonalności. Racjonalność ta ma zresztą nie tylko poznawczy walor, zapewniający (usprawiedliwiający) sensowność czy

prawdziwość przekonań i wiedzy, lecz także światopoglądowy charakter, gwarantujący rzetelną i krytyczną postawę życiową.

Stanowiska Ajdukiewicza i Łubnickiego wyrażają epistemologiczną koncepcję racjonalności jako uzasadniania przekonań poprzez odwołanie się do społecznie komunikowalnych i akceptowalnych warunków i praktyk kształtujących treść owych przekonań. Postuluje się w nich jawność i zrozumiałość (intersubiektywność) treści przekonań wyrażanych w postaci sądów propozycjonalnych. Racjonalność tak pojęta jest nie tyle filozoficznym konceptem co postulatem, a nawet wymogiem praktycznej strony działania poznawczego. Jest to wymóg nie tylko ściśle poznawczy, ale także aksjologiczno-praktyczny. Jak trafnie zauważa Tadeusz Szubka: „Jeśli coś może zastąpić uzasadnianie, to wydaje się, że tym czymś może być jedynie rzetelność tworzenia przekonań, a więc coś, o czym nie można się raczej dowiedzieć przez uświadomienie sobie lub refleksję nad własnymi stanami wewnętrznymi”⁷. Uzasadnianie epistemiczne, internalistycznie pojęte, nie jest samodzielne czy samowystarczalne, jest (powinno być) fragmentem szerszej społecznej praktyki intelektualno-badawczej, która nadaje mu sens działalności stricte racjonalnej. Krytyczny i antydogmatyczny charakter takiej racjonalności wybija się na pierwszy plan. Ale czy przekonania religijne mogą sprostać wymogom tak pojętej racjonalności? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba dokonać wobec nich rzetelne analizy epistemologiczne.

2. Przekonania religijne – analiza epistemologiczna

Wiedzieć coś, to znaczy mieć na dany temat (w odniesieniu do określonego przedmiotu) przekonanie sformułowane w postaci sądu w sensie logicznym, a więc prawdziwego lub fałszywego. Jest to standardowy punkt widzenia charakteryzujący większość stanowisk epistemologicznych⁸. Wiedza może oczywiście przyjmować również postać odmienną, być poznaniem niedyskursywnym, bezpośrednim, intuicyjnym i nie przyjmować formy językowej. Kwestię, czy taka wiedza jest również wyrazem przekonania w znaczeniu sądu sformułowanego z asercją, a więc w trybie poddającym się kwalifikacji co do prawdziwości, pozostawiam w tym miejscu bez analiz i rozstrzygnięć. Dla niniejszego tekstu podstawą analiz są przekonania religijne wyrażające specyficzne treści, przyjmujące zasadniczo (choć nie wyłącznie) postać wypowiedzi językowych, które *sui generis* są przekonaniem propozycjonalnym, pretendującym do bycia zdaniem (twierdzeniem) prawdziwym.

Trzeba przy okazji zauważyć, iż poznawczy charakter mają również akty wiary w znaczeniu pozareligijnym, a więc takie, które wyrażając podmiotowe zaufanie do kogoś lub czegoś, nie formułują jednak treści mówiących o nadnaturalnym obiekcie czy istocie boskiej. Taka wiara (określana jako *pistis*) jest, na co wskazują badania epistemologiczne⁹, psychologiczne¹⁰ i antropologiczne, pierwotna w sensie ontogenetycznym w stosunku do wiary religijnej, jest też dyspozycją o wiele trwalszą, wprawdzie w mniejszym stopniu refleksyjną, ale też i bardziej typową (inwariantną kulturowo i historycznie) dla większości ludzi, którzy powszechnie wyrażają taki właśnie rodzaj nastawienia życiowego. Ten typ doświadczania rzeczywistości ma nie tyle poznawczy, co raczej praktyczny charakter, gdyż wynika z realnych sytuacji współdziałania i uzyskiwania konsensusu w działaniu. Wiara taka polega na przypisywaniu ludziom wiarygodności i prawdomówności w określonych sytuacjach życiowych. Przykładem jest tzw. dobra wiara stosowana w prawie cywilnym czy handlowym, a także w życiu publicznym i w polityce. Obdarzanie ludzi zaufaniem co do takich kwalifikacji intelektualnych jak sprawność i rzetelność poznawania oraz mówienia prawdy rodzi epistemiczną wartość prawdomówności. Osoba, której przypisuje się prawdomówność w następstwie ufności (wiary) w jej kwalifikacje poznawcze znajduje uzasadnienie swoich sądów właśnie w owym akcie wiary, ale także może (musi, powinna) uzasadniać je na drodze innej jeszcze, np. przez odwoływanie się do faktów lub innych przekonań. W tym sensie taka wiara, w jej konsensualnym uwarunkowaniu, jest podstawą racjonalności uzasadniania przekonań w ogóle. Racjonalność takiego uzasadnienia ma więc utylitarny i pragmatyczny charakter i bez wątpienia wpływa na rodzaj uzasadnienia przekonań stricte religijnych, chociaż na ogół teistyczne interpretacje nie zakładają takiej zależności.

Przekonania religijne są wytworem czynności poznawczej, jaką jest wiara w znaczeniu *fides*. Wierzenie religijne jako akt zaufania istocie boskiej, dokładnie mówiąc, jej osobowej postaci, implikuje posiadanie indywidualnych (osobowych) przekonań na temat tej istoty, jak również rzeczywistości naturalnego rodzaju. Taki jest sens wierzenia w religiach objawionych, jakimi jest judaizm, chrześcijaństwo, islam, w pewnym stopniu także (choć z wyjątkami) buddyzm. Oczywiście jest, iż wiara religijna poza poznawczym charakterem posiada wcale nie mniej znaczący, a nawet bardziej podstawowy, wymiar egzystencjalno-etyczny o dużym emocjonalnym komponente, który w znacznym stopniu wpływa na sposób uzasadniania religijnych przekonań. Można powiedzieć zatem, iż wiara religijna w jej poznawczym aspekcie, w ścisłym powiązaniu z poznaniem rozumowym, oznacza: (1) czynność poznawczą, rodzaj aktu; (2) wytwór poznawczy, wiedzę o określonym charakterze (wiedzę pewną); a tak-

że (3) szczególną sprawność wolitywno-intelektualną, czyli cnotę wiary. W ujęciu Tomasza z Akwinu chrześcijańskie (katolickie) rozumienie wiary zakłada, w dużym skrócie, iż: jest ona źródłem prawd objawionych, ale także rozumowych, wyraża zaufanie podmiotu wiary, zależna jest od autorytetu istoty boskiej, nie jest wprawdzie wiedzą jako taką (nie wymaga bowiem dowodu), lecz jest nie mniej pewna niż wiedza demonstratywna, jako autonomiczny akt woli uzupełniona jest łaską, co gwarantuje prawdziwość jej przekonań, jak równie istnienie przedmiotu wiary/wiedzy, w sumie, wiara jest wyróżnionym i tym samym uprzywilejowanym rodzajem poznania¹¹.

Takie ujęcie wiary wyraźnie wskazuje na jej epistemiczny wymiar, dlatego też pytanie o rodzaj uzasadnienia przekonania religijnego jest tutaj w pełni oczywiste. Jest ono założone niejako od wewnątrz i też na ogół jest w ramach perspektywy teistycznej analizowane i rozstrzygane. Sądzę jednak, iż w pełni rzetelna i bezstronna epistemologiczna analiza rodzaju tego uzasadnienia, w szczególności ocena stopnia jego racjonalności, winna być przeprowadzona poza tą perspektywą. Jako analiza wolna od założeń, ale nie bez możliwości wyciągania z niej wniosków światopoglądowych. Wobec faktu, iż akty wiary religijnej są dla ludzi o nastawieniu teistycznym podstawą decyzji życiowych, w tym rozstrzygania sporów o poznawczym i światopoglądowym charakterze, to rozpatrzenie kwestii, jaki rodzaj racjonalności one reprezentują (czy w ogóle racjonalność taką wyrażają), ma ważne znaczenie, nie tylko zresztą epistemologiczne, lecz również edukacyjno-oświatowe. W sytuacji przeplatania się przekonań zdroworozsądkowych, naukowych i religijnych wiedza na temat modeli ich racjonalności, wzajemnych uwarunkowań i sprzeczności pomiędzy nimi, w tym wykluczania się, ma życiowe znaczenie. Bez rzetelnej wiedzy religioznawczej i teoriopoznawczej nie jest możliwe intelektualne funkcjonowanie człowieka. Konieczne jest tylko wnikliwe odczytanie znaczeń i sensów kluczowych kategorii używanych w stanowiskach teistycznych i im przeciwnych. W pierwszej kolejności dotyczy to Objawienia, które jest tu kluczowe.

3. Objawienie jako element krytyczny w teorii racjonalności uzasadniania przekonań

Mówiąc o Objawieniu jako „elemente krytycznym” w modelu (teorii) racjonalności uzasadniania mam na myśli nie tyle jego kluczową, według teologicznej interpretacji, rolę w akcie wiary religijnej, ale przede wszystkim szczególnie trudny (kłopotliwy) moment w próbach

jego uzasadniania. Sądzę, że „usprawiedliwianie” treści poznawczych aktów wiary może co najwyżej mieć charakter emocjonalnych deklaracji, ale nie epistemologicznych procedur uzasadniania. Dlatego też uzasadnianie przekonań religijnych przez odwołanie się do wiedzy objawionej nie jest, wbrew spotykanym deklaracjom, racjonalnym działaniem.

W tradycji chrześcijańskiej Objawienie jest najważniejszym pojęciem oddającym istotę i sens tej religii. Jak stwierdza się w oficjalnym dokumencie kościelnym: „Spodobало się Bogu w swojej dobroci i mądrości objawić samego siebie i ukazać tajemnicę swej woli [...]. Przez to Objawienie najgłębsza prawda zarówno o Bogu, jak i o zbawieniu ludzi jaśniej dla nas w Chrystusie, który jest zarazem Pośrednikiem i Pełnią całego Objawienia”¹². W wypowiedzi tej mówi się, iż jest ono ujawnieniem wiedzy dokonany przez Boga (o nim samym i wszechświecie) skierowanym z określoną intencją do ludzi. Celem Objawienia jest przekazanie prawdy o istocie boskiej, które ma mieć charakter zbawczy („przekazanie istnienia i zbawczej woli”). Inaczej mówiąc, już bez teologicznej terminologii i poza teistyczną (apologetyczną) perspektywą, Objawienie ma charakter czynności komunikacyjno-poznawczej, w której jednym z ważniejszych problemów jest prawomocność i wiarygodność wiedzy objawionej ze względu na jej założoną prawdziwość oraz konsekwencje dla podmiotu nią objętego. Treść wiedzy objawionej ma źródło w boskiej istocie, w niej też zawarta jest gwarancja jej wartości. Ważna kwestia uzasadnienia epistemicznego tej wiedzy spoczywa niemniej na człowieku i instytucjach, które jako podmioty poznawcze mają kompetencje (tj. wiarę w sensie analizowanym powyżej) do jej przyjmowania i częściowego (nigdy jednak pełnego) pojmowania. Przy użyciu terminologii zaczerpniętej z teorii komunikacji we współczesnych koncepcjach religioznawczych akcentuje się następujące elementy (charakterystyczne, jak się podkreśla, zarówno dla judaizmu, chrześcijaństwa, jak i islamu) Objawienia jako takiego: (1) sprawcę tego aktu – istotę nadprzyrodzoną – mającego wolę przekazania wiedzy o sobie; (2) treść przekazu (komunikatu) – tajemnicę w nim zawartą, która pośrednio tylko jest dostępna człowiekowi; (3) formę tego aktu – głównie słowa, ale także czyny oraz cuda jako nośniki prawdy objawionej; (4) pośredników - proroków, ich następców i uczniów, a także instytucje kościołów wypełniających ten akt; (5) adresatów - wszystkich ludzi (wierzących i niewierzących), którzy są w stanie przyjąć wiedzę objawioną; wreszcie (6) cel, jakim jest zbawienie realizowane przez ów przekaz.

Wydaje się, iż powyższy schemat wiedzy objawionej (model, który można nazwać komunikacyjnym) w pełni oddaje sens kluczowego terminu. Jego istotą, rozpatrywaną od strony wyłącznie epistemologicznej (nie teologicznej), jest: po pierwsze, indywidualność tre-

ści objawianych każdemu w drodze łaski i dla jego zbawienia, które w zasadzie są intersubiektywnie komunikowalne w obrębie wspólnoty wyznawców religii objawionej, lecz z racji tajemnicy zawartej w tym przekazie, intersubiektywność ta ma wąski zakres; po drugie, treści objawionej wiedzy nie dają się sprawdzić na drodze empirycznej weryfikacji, chociaż w doktrynie uznaje się, iż są one potwierdzane przez słowne i pisemne komunikaty, a także przez tzw. cuda (w istocie rzeczy domniemane historycznie zdarzenia o zupełnej wyjątkowości); po trzecie, brak korygowalności treści czy formy przekazów z objawioną wiedzą, których z racji boskiego pochodzenia ani za bardzo interpretować, ani zmieniać nie trzeba, a wręcz nawet nie można (pod sankcją licznych kar). Krótko mówiąc, objawioną wiedzę i jej funkcjonowanie cechują: częściowa nieintersubiektywność, zupełna niekontrolowalność (niesprawdzalność), dominująca tajemniczość, a także odwołanie się do osobowych i instytucjonalnych autorytetów. Te właśnie cechy objawianej wiedzy powodują istotne trudności natury epistemologicznej.

Wiarygodność wiedzy objawionej jest rozpatrywana w literaturze tego przedmiotu głównie w wymiarze teologicznym, filozoficznym (w ramach filozofii religii), ale także psychologiczno-socjologicznym jako kwestia wiarygodności ludzi i instytucji przekazujących tę wiedzę. Uwzględnienie tej ostatniej perspektywy w teologicznej literaturze przedmiotu ma, jak się wydaje, jeden cel – sprowadzenie niezwykłości (tajemnicy oraz niepojętości, irracjonalności) przekazu objawionego do bardziej naturalnych i oczywistych czynności poznawczych, jakie są udziałem człowieka i zbiorowości. Próbuje się mianowicie uzasadnić wiarę religijną i właściwą jej wiedzę objawioną poprzez wywiedzenie jej z prostych i uniwersalnych aktów pozareligijnego zaufania oraz sprowadzenia jej do zagadnienia wiarygodności tzw. świadectw (relacji z faktów i osobowych źródeł). Inaczej mówiąc, do teologicznego wymiaru objawienia dodaje się jeszcze psychologiczny i antropologiczny. Na tej podstawie Piotr Moskal pisze: "Uzasadnienie – oparte na przesłankach przyjętych w drodze wiary Bogu – boskich prerogatyw Kościoła w określaniu tego, co jest nauką Bożą, co jest przez Boga objawione, jest zarazem uzasadnieniem dla tzw. reguły heurystycznej, określającej, co jest przedmiotem wiary. Uzasadnieniem tej reguły jest właśnie to, że ten, kto ją wypowiada, ma boskie prerogatywy. Uznajemy owo metajęzykowe zdanie w drodze zaufania osobie/instytucji, którą w drodze wiary Bogu uznajemy za wyposażoną w nadprzyrodzony autorytet"¹³. Skłonność naturalna do wierzenia pewnym ludziom, a także niektórym instytucjom, będąca uzasadnieniem przekonań religijnych, nie jest tutaj jednak najważniejsza, chociaż wybija się ją na czoło. Nawet reguły językowego uzasadniania (heurystyczne czy inne) też nie są najważniejsze,

choć wymienia się je w drugiej kolejności. Przekonanie o prawdziwości przekazu objawionego ma ostatecznie i pierwotnie gwarancję w instytucjach kościelnych. Te mają zaś charakter „boskich prerogatyw”, które nadają im uprzywilejowaną pozycję w dekretowaniu i uzasadnianiu przekonań wyznawców religii objawionej, jaką jest chrześcijaństwo. Trzeba zauważyć, że Kościół prerogatywę w tej sprawie szczególną prerogatywę od boskiej istoty, a więc nie na drodze własnej i autonomicznej kompetencji. Prawdziwie mówiąc, to nie praktyki, metody czy reguły poznawcze wspólnoty wyznawców, lecz założona (w postaci jednej z domniemanych treści Objawienia) „boska”, a więc nadnaturalna, cecha Kościoła powszechnego (mówiąc zgodnie z oficjalną wykładnią, wyłącznie katolickiego jako jedyne, który ma zachowywać ciągłość Objawienia, tradycji i nauczania) gwarantuje wiarygodność wiedzy objawionej. W wyraźny sposób teologia zastępuje tutaj epistemologię.

Teologiczne i filozoficzno-religijne analizy wiedzy objawionej trudno jest, jak sądzę, uznać za wystarczające i zadowalające z punktu widzenia wymogów, jakie stawia epistemologia. Czynione są niemniej próby specyficznym pojętego teoriopoznawczego jej zinterpretowania. Przykładem jest stanowisko zajęte przez Jacka Wojtysiaka, który na podstawie klasycznych (teologicznych, katolickich) definicji Objawienia formułuje swoje pojmowanie kwestii prawomocności epistemicznej przekonań religijnych. Proponuje, aby dla rozpatrzenia kluczowej kwestii przyjąć „stanowisko teologicznego i antropologicznego agnostycyzmu” (kierującego się zasadą „nie wiem, lecz mogę wiedzieć”) jako najbardziej bezstronne i neutralne, lepsze od stanowiska zarówno teistycznego, jak i ateistycznego. Dla uzyskania satysfakcjonujących wyników poznawczych na drodze, jak to określa, „psychologiczno-epistemologicznego badania wartości chrześcijańskich doświadczeń religijnych” proponuje zastosowanie (przejętych od R. Swinburne’a) dwóch reguł: zasady wiarygodności (doświadczenie religijne na ogół nie wprowadza w błąd wierzących) oraz zasady świadectw (wobec braku przeciwnych danych i faktów należy wierzyć w te, które są już treścią doświadczenia innych ludzi). Ocenę poziomu zadawalającego uzasadnienia przekonań religijnych radzi przeprowadzić w oparciu o klasyfikację stopni uzasadnienia epistemicznego przeprowadzoną R. Chisholma (zaczynającą się od odrzucenia danego sądu, przez jego zawieszenie aż po akceptację). Przyznaje ponadto, że problem uzasadniania przekonań religijnych łączy się z warunkiem intersubiektywności jako podstawowym kryterium racjonalności jako takiej. Sugeruje także rozpatrywanie problemu Objawienia jako faktu historyczno-kulturowego, a także jako treści doświadczenia religijnego poddającego się interpretacjom psychologicznym. W oparciu o takie właśnie punkty wyjścia i założenia J. Wojtysiak określa w następujący sposób

kluczową kwestię: „Objawienie w sensie szerokim - to zespół czynów bezpośrednio dokonanych przez Boga w określonym czasie historycznym (wraz z ich bezpośrednimi rezultatami); do czynów zalicza się tu także tzw. akty (czynności) mowy wraz z ich rezultatami, m.in. określonymi twierdzeniami. Objawienie w sensie węższym (epistemologicznym) – to zespół prawdziwych twierdzeń pochodzących (bepośrednio) od Boga; ich uzasadnienie polega właśnie na tym, że pochodzą od Boga, który jest wszechwiedzący i zawsze prawdomówny”¹⁴. Krótko mówiąc, wiedza objawiona jako prawdziwa jest uzasadniona omnipotencją poznawczą Boga.

Ale czy swoiste „wyznanie wiary epistemologa”, jakie jest tu poczynione, ma rzeczywiście walor racjonalnego uzasadnienia? W oparciu o klasyfikację stopni uzasadnień J. Wojtyśiak stwierdza, iż przekonanie o wiarygodności Biblii jako nośnika Objawienia da się określić jako mające „status bycia ponad rozsądną wątpliwość”, czyli takiego przekonania, dla którego racji przemawiających na jego rzecz jest więcej niż racji za jego zawieszeniem (ale nie odrzuceniem). Taki status wyraża wysoki stopień prawdopodobieństwa, o stopień wyższy niż przekonania o statusie bycia zaledwie „epistemicznie bez zastrzeżeń” (tj. przy równowadze racji za przyjęciem sądu i za jego zawieszeniem). Przekonania „ponad rozsądną wątpliwość” mają, zauważa autor, walor nie tylko poznawczy, ale również praktyczny, pozwalają bowiem w sytuacji licznych wątpliwości i niepewności rozstrzygać dylematy poznawcze na rzecz satysfakcjonujących rozwiązań. Wobec dylematu: sceptyczne unikanie błędów – zdroworozsądkowe poszukiwanie prawdziwej wiedzy należy w życiowych sprawach podążać drogą drugą. Takie też rozwiązanie winno się stosować również w uzasadnianiu przekonań religijnych. Jeśli ten rodzaj ryzykownego (do pewnego wszak tylko stopnia, bo również zyskowego) rozstrzygnięcia sprawdza się w życiu, to może być skuteczny również w dziedzinie wiedzy religijnej, tym bardziej, że osobowy autorytet Boga gwarantuje takie właśnie postępowanie. Słowem, dwie kwestie (racje) przemawiają za uznaniem wiary religijnej, w tym wiarygodności prawd objawionych zawartych w pismach kanonicznych, za uzasadnioną w wystarczający sposób. Pierwsza, to pragmatyczno-utilitytarna reguła życia, druga, to wiara jako proste zaufanie. „Skoro w Piśmie (w sposób dosłowny lub wyinterpretowany) występują także metatwierdzenia typu ‘to a to twierdzenie pochodzi od Boga’, to mam prawo uznać także prawdziwość tych metatwierdzeń, a tym samym i twierdzeń, o których one mówią. Przekonanie o prawdziwości twierdzeń pochodzących od Boga opieram na przekonaniu o wszechwiedzy i prawdziwości Boga”¹⁵.

Czy podane powyżej argumenty i wnioskowanie można uznać za przykład racjonalnego uzasadnienia? Sądzę, że nie, gdyż są, po pierwsze, wadliwe logicznie, po drugie, nie spełniają kryterium racjonalności, o której mówią Ajdukiewicz czy Łubnicki – przypomnę, racjonalne działanie (w tym uzasadnianie przekonań) to takie, które jest intersubiektywnie komunikowalne, sprawdzalne w oparciu o fakty oraz społecznie, krytycznie korygowalne. Wprawdzie J. Wojtysiak zakłada, iż uzasadnianie w religii winno poddawać się takiej właśnie kwalifikacji (pisze bowiem: „przyjęło się określać pojęcie racjonalności za pomocą pojęcia intersubiektywności”, „chrześcijaństwo jest bardziej religią (dobrze potwierdzonych i spisanych) faktów niż religią (‘pochodzącej z Nieba’) Księgi”¹⁶), to jednak w jego interpretacji tytułowa kwestia znajduje odmienne rozwiązanie. Najważniejszym, zarazem jedynym, przyjętym kryterium uzasadnienia jest prawdomówność Boga, która treść wiedzy objawionej czyni niepowątpiewalną. Uzasadnione w taki sposób twierdzenie staje się przesłanką wniosku, w której stwierdza się ostatecznie, iż przekonania religijne jako rodzaj wiedzy objawionej są zasadniczo (niejako *ex definitione*) prawdziwe, a więc w wystarczający sposób uzasadnione. To, że we wnioskowaniu tak przeprowadzonym znajduje się błąd *petitionis principii* jest dla autora wniosku bez znaczenia. Oto bowiem wniosek (twierdzenie, iż wiedza objawiona jest prawdziwa) uznaje się za poprawny pomimo, że przesłanka (twierdzenie o prawdomowości Boga) została przyjęta w bezpodstawny sposób, czyli nie została, czego oczekuje się od poprawnych formalnie i przedmiotowo (materialnie) wnioskowań, wystarczająco uzasadniona. Na czym polega owa bezpodstawność?

Nie została mianowicie uzasadniona w taki sam sposób, w jaki uzasadniono wniosek. Dokładnie mówiąc, oba uzasadnienia – dotyczące i przesłanki, i wniosku - nie odbyły się na tym samym poziomie przedmiotowo-formalnym, tj. przez odwołanie się do takiego samego rodzaju poznania i wiedzy, ani też w odniesieniu do tej samej rzeczywistości, czyli dającej się porównywać sfery bytowej. Wniosek sformułowano i uzasadniono na poziomie epistemologicznym (ściśle, epistemologiczno-teologicznym), zaś przesłankę na poziomie wyłącznie teologicznym; kolejny raz, ze skutkiem złym, nastąpiło wymieszanie tych poziomów uzasadnień. Twierdzenie, że wiedza objawiona jest prawdziwa, a w związku z tym, wszelkie przekonania religijne są prawdziwe (gdyż Objawienia zakłada *sui generis* pełne i prawdziwe „poinformowanie” wszystkich ludzi o boskiej istocie), zostało wywnioskowane z twierdzenia orzekającego prawdomówność Boga, lecz dokonało się to, z logicznego punktu widzenia, właśnie w bezpodstawny sposób. Nie idzie nawet o to, czy przesłanka wniosku jest prawdziwa materialnie, tzn. czy jest adekwatna ze stanem rzeczy (a więc czy odwołuje się do faktów da-

jących się potwierdzić empirycznie, czy chociażby wywnioskować z innych faktów), lecz czy jest w wystarczający sposób formalnie zagwarantowana. Inaczej mówiąc, czy nie jest właśnie bezpodstawnie przyjęta, tj. czy we wnioskowaniu nie pojawiła się bez należytego uzasadnienia. Sprawę prawdziwości twierdzeń religijnych, w którym orzeka się jakieś cechy istoty boskiej (np. omnipotencję poznawczą, bezwzględną prawdomówność itp.) pragnę pozostawić w tym miejscu bez rozstrzygnięcia, gdyż nie jest ona w zakresie moich ani kompetencji, ani celu niniejszego tekstu. Chcę jednak zwrócić uwagę na rzecz następującą. Otóż twierdzenie, iż Bóg jest prawdomówny jest teologicznej (apologetycznej) natury, a nie epistemologicznej (opisowo-wartościującej). Wprawdzie orzeka się w nim coś o kwalifikacji poznawczej tego szczególnego rodzaju podmiotu poznającego, lecz twierdzenie takie nie ma ani rzeczowej (w sensie psychospołecznej), ani epistemicznej wartości, jest tezą wyłącznie teologiczną i nie ma żadnego potwierdzenia w badaniach naukowych. Owszem, wynika z innych twierdzeń (dogmatów) teologicznych, jest w ramach ich systemu ugruntowane, koherentne z nimi, w tym sensie jest jakoś uzasadnione (choć lepiej powiedzieć „usprawiedliwione”), lecz twierdzenie to nie jest zagwarantowane (tj. podstawnie przyjęte) w ramach systemu twierdzeń epistemologicznych czy psychologicznych; w tym też sensie nie jest ono uzasadnione. Jeśli zatem wnioskuje się z niego o innym twierdzeniu, to jest to właśnie postępowanie bezpodstawne z formalno-przedmiotowych powodów. Oczekiwanie niemniej innego rodzaju wnioskowania w odniesieniu do przekonań religijnych jest jak najbardziej uzasadnione, gdyż „żądanie początku” (jak wynika z etymologii analizowanego tutaj błędu) jest oczywistym wymogiem stawianym wobec nie tylko logicznych wnioskowań ale także analiz epistemologicznych, religioznawczych, psychologicznych, kulturoznawczych i każdego innych. We wszelkich studiach, badaniach i wnioskach z nich wyprowadzonych, do jakich można w uprawniony sposób dojść badając religię, należy zawsze poprawnie, ale i ostrożnie wskazywać na racje tych twierdzeń oraz wnioskowań. Jednak bez odróżnienia poziomu teologicznego od naukowo-przedmiotowego, a także nastawienia konfesyjno-apologetycznego od opisowo-wartościującego nie da się tytułowej kwestii ani poprawnie postawić, ani owocnie analizować i rozstrzygać.

4. Uzasadnianie czy uprawomocnianie

Odwoływanie się do teologicznie pojętej instancji jaką jest wszechwiedzący i prawdomówny podmiot oraz jego czynności poznawcze, np. objawianie wiedzy, stwarza trudności na pozio-

mie epistemologicznym. Nie każde jednak uzasadnianie polegające na wskazaniu racji zasadniczej czy ostatecznej musi prowadzić do powyższych trudności. Można utrzymać i obronić rodzaj uzasadnienia, które jest odwołaniem się do racji ostatecznej w sensie, w jakim mówił powyżej N. Łubnicki. Takie postępowanie jest możliwe, a nawet konieczne, z życiowych powodów, jednak nie logicznych, chociażby dla skuteczności praktycznego działania i jako takie nie jest wadliwe. Każda bowiem racja ostateczna, jeśli nie jest absolutyzowana, ma za przyczynę życiowo-praktyczną motywację działania i poznania, przykładowo, chęć dowiedzenia się czegoś (osiągnięcie poznania naukowego, podanie dowodu, sformułowanie argumentacji), przeżycia emocjonalnego (np. doświadczenia etycznego czy estetycznego), czy też głębokiego przeświadczenia, intuicyjnego wglądu lub doznania olśnienia (np. mistycznego czy religijnego). Staje się wówczas taką właśnie racją - ostateczną, a nie tylko dostateczną czy wystarczającą - ze względu na owe motywy i cele. Żadna jednak taka racja - ta logiczna i ta teologiczna - nie ma tym samym charakteru absolutnego, lecz jest tylko postulatem, o jakim mówił N. Łubnicki. „Usprawiedliwia” (uzasadnia) ona działanie czy poznanie w sposób satysfakcjonujący, lecz względny, nigdy zaś absolutny.

Aby nie popełniać powyższych błędów i nie wikłać się w kłopotliwą sytuację poznawczo-światopoglądową, należałoby raczej, jak sądzę i za czym argumentuję, odstąpić od wymogów stricte epistemologicznego uzasadniania religijnych przekonań (nawiązującego do teologiczno-apologetycznej wykładni) i poprzestać na takiej interpretacji religii, która jej „usprawiedliwienie” widzi, skrótowo i dosadnie mówiąc, w życiu, a nie w teologii. Nie odrzucając wcale koncepcji mówiącej o poznawczym charakterze wiary (dostarcza ona wszak jakiejś wiedzy w postaci sądów niezbędnych do życia), lepiej jest przyjąć, że podstawą (racją), która ją ożywia i uzasadnia jest coś, co nazywane jest „rzetelnością poznawczą”. Do pewnego stopnia (nie w całości jednak, o czym poniżej) trafnie rzecz tę ujmuje Marek Pepliński, pisząc: „Jeżeli przekonania wierzącego pochodzą z rzetelnego źródła religijnego, to ich wyznawanie jest prawomocne, rozumne, nawet jeżeli nie jest racjonalne w opisowym sensie braku dostatecznego ufundowania w poznaniu przyrodzonym. [...] Pytanie o racjonalność poznania religijnego jest zatem pytaniem o to, czy w religii mamy do czynienia z rzetelnym sposobem użycia rozumu”¹⁷. Inaczej mówiąc, lepiej jest poprzestać na „rzetelności aktów wiary” i nie obstawać za modelem jej pełnej (filozoficznie pojętej) racjonalności. Z alternatywy: „rzetelność poznawcza” lub „racjonalność” lepiej wybrać pierwszy element niż drugi, gdyż jest on łatwiej osiągalny i zarazem mniej kontrowersyjny. Tak pojęta rzetelność nie występuje w stosunku podrzędności wobec racjonalności jako takiej.

Powyższe postawienie sprawy budzi jednak zastrzeżenia. Jeśli założona i postulowana rzetelność poznawcza jako prawomocna podstawa uzasadniania przekonań religijnych oznacza tyle co „rzetelne źródło religijne” w sensie pochodzenia przekonania z określonej instytucji (np. Kościoła) czy tekstu (np. Biblii), to można przystać na tezę, iż w taki właśnie sposób wierzenia są rzeczywiście legitymizowane. Nie jest to jednak, trzeba zauważyć, procedura ani metodologiczna, ani tym bardziej epistemologiczna. Taka „rzetelność poznawcza” oznacza w istocie rzeczy co najwyżej koherentność czy pragmatycznie pojętą użyteczność przekonań religijnych w danym systemie dogmatów wiary, ich funkcjonowanie w obrębie poglądów osób wierzących, we wspólnocie wyznawców danej religii itp., jest więc czynnikiem instytucjonalno-podmiotowym. Nie wynika jednak z ideału obiektywnej racjonalności jako intersubiektywnej komunikowalności i sprawdzalności (aprobowanego, warto przypomnieć, przez J. Życińskiego czy J. Wojtysiaka, ale chyba już nie przez M. Peplińskiego) i jest tylko subiektywno-osobowym, utylitarno-pragmatycznym, sposobem uprawomocnienia przekonania¹⁸. Skutek tego ujęcia zagadnienia jest oczywisty – tak pojęta racjonalna rzetelność nie jest racjonalnością w ogóle. Polegając na zgodności z indywidualnie pojętymi osobowymi źródłami wiary (doświadczeniem religijnym), nie spełnia ona zadość społecznym kryteriom intersubiektywnej racjonalności. Jeśli dana treść wchodząca w skład przekonania religijnego, będąc nawet komunikowalna, nie poddaje się korygowanemu sprawdzeniu na warunkach zrozumiałych i akceptowalnych dla wszystkich, którzy ją pojmują i akceptują (zarówno wierzący, jak i niewierzący, ci ostatni szczególnie, gdyż taki jest domniemywany sens Objawienia – ma dotyczyć wszystkich ludzi), to trudno jest uznać, że została ona poprawie uzasadniona. Jest uprawomocniona podmiotowo, lecz nie uzasadniona przedmiotowo.

Także mówienie o krytyczności (przypomnijmy - istotnym elemencie zasady racjonalności w ujęciu Ajdukiewicza czy Łubnickiego) w odniesieniu do tak sformułowanej zasady jest również wątpliwe. Gdy M. Pepliński stwierdza, iż „[...] bycie niekrytycznym, nieracjonalnym, akceptowanie tego, co nieuzasadnione, jest rodzajem zła, jest złem epistemicznym”, a także: „Postępując niekrytycznie, jesteśmy winni”¹⁹, to uwaga ta, jakże ważna w sensie ogólnym, ma w tym kontekście ograniczone jednak znaczenie. Postulowana krytyczność, odpowiadająca „obowiązkowi epistemicznemu” (będącemu regułą o wyraźnie etycznym charakterze), sprowadza się do uznawania w dziedzinie religijnych przekonań, jak brzmi jedna z propozycji, „za prawdziwe lub obowiązujące tylko takie wypowiedzi, dla których umiemy wskazać należyłą podstawę”²⁰. „Należytość” podstaw nie jest jednak sprecyzowana i dopiero z kontekstu można wnosić, iż w tej enigmatycznej własności idzie tak na prawdę o zgodność

danych przekonań i twierdzeń z instytucjonalną, dogmatyczno-doktrynalną wykładnią religii. Taką procedurę i zwyczaj trudno zaś uznać za krytyczne i w pełni racjonalne działanie w sensie wyłuszczonej powyżej. Wymóg bezstronnego, empirycznie weryfikowanego, wielokrotnie korygowanego, w miarę powszechnie akceptowanego formułowania oraz artykułowania, a następnie komunikowania (w języku powszechnie zrozumiałym) przekonań religijnych nie jest ani regułą, ani tradycją funkcjonowania wierzeń, zarówno w wymiarze indywidualnych, jak i wspólnotowych doświadczeń. Religia funkcjonuje i znajduje swoje „racje usprawiedliwiające” w innym wymiarze i za pomocą innych środków. Jeśli bywa przy tym w jakimś sensie (w znaczeniu tego słowa nadanym chociażby przez zwolenników tzw. instrumentalnej racjonalności) racjonalna, to nie w znaczeniu racjonalności uzasadnień sformułowanej w niniejszym tekście.

Streszczenie

W artykule podjęta jest kwestia epistemologicznego uzasadniania przekonań religijnych przeprowadzona w polemice z teistycznymi stanowiskami. Za punkt odniesienia i oceny religijnego uzasadniania wiedzy i wiary odwołującego się do wiedzy objawionej przyjęta jest koncepcja racjonalności (Ajdukiewicza i Łubnickiego), w której za racjonalne uznaje się te działania, które są zarówno intersubiektywnie komunikowalne, jak i intersubiektywnie sprawdzalne i korygowalne. Wymogu tego nie spełniają na ogół koncepcje i stanowiska, które epistemologiczne uzasadnianie przekonań mieszają (uzależniają) od teologicznych racji. Dlatego też w tekście proponuje się dokonanie rozróżnienia między stricte epistemologicznym uzasadnianiem przekonań, racjonalnym, gdyż intersubiektywnie sprawdzalnym, a ich uprawomocnianiem poprzez odwoływanie się do racji życia, tradycji czy osobistego doświadczenia, a więc nie spełniającym wymogów racjonalności jako takiej.

Abstrakt

In the paper the epistemological question of justification of religious beliefs is considered in dispute against the theistic solution and in reference to the concept of rationality expressed by K. Ajdukiewicz and N. Łubnicki. Human cognitive and practical undertakings are rational if they satisfy demand of intersubjective formulation and communication as well as intersubjective verification and adjustment of beliefs. In the paper it's argued that theories of justification that make appeal to Revelation or other theological concepts or mix epistemic justifications with theological ones aren't rational in above meaning. It is reason why new distinction is proposed: between rational, pure epistemological justifying and practical validating of beliefs, not rational but fruitful in everyday life.

¹ Zob. klasyfikację i charakterystykę typów racjonalności od strony informacji oraz wiedzy (głównie ich niepełności i niepewności) leżących u podstaw wnioskowań i podejmowania decyzji w: M. Hetmański, Problem wiedzy niepewnej w koncepcji racjonalności ograniczonej, [w:] Z. Drozdowicz, Z. Melosik, S. Sztajer, O racjonalności w nauce i życiu społecznym, Poznań 2009, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, s. 157-174.

² J. Życiński, Rodzaje i warunki racjonalności poznawczej, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, vol. V, 1983, s. 36.

³ J. Życiński, Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej, Lublin 2000, RW KUL, s. 130.

⁴ Tamże.

⁵ K. Ajdukiewicz, Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania, metafizyka, Warszawa 1983 (II wyd.), Czytelnik, s. 72.

⁶ N. Łubnicki, O ostatecznym uzasadnieniu, „Studia Filozoficzne”, 4 (31) 1962, s. 157.

⁷ T. Szubka, O pojęciu uzasadniania epistemicznego, [w:] Między logiką a etyką. Studia z logiki, ontologii, epistemologii, metodologii, semiotyki i etyki. Prace ofiarowane Profesorowi Leonowi Kojowi, Lublin 1995, Wydawnictwo UMCS, s. 194. Autor, zwracając uwagę na praktyczno-krytyczny aspekt uzasadniania, przytacza również trafną w tym względzie opinię W. Alstona: „[...] tłem, na którym rozwinęło się pojęcie uzasadniania epistemicznego jest praktyka refleksji krytycznej nad naszymi przekonaniem, praktyka epistemicznej oceny przekonania (z uwagi na ich szanse bycia prawdziwymi), kwestionowanie przekonania i odpowiedzi na tego typu kwestionowanie”. (cyt. z: W. Alston, *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*, Ithaca-London 1989, Cornell University Press, s. 225).

⁸ Przegląd takich stanowisk wraz z ich analizą przedstawia J. Woleński, który zauważa, iż w większości przypadków zagadnienie uzasadniania przekonania prawdziwych rodzi pewne trudności. „Przyjąłem [...] że uznanie zdania stwarzające jest z roszczeniem do jego prawdziwości. Rozumiem przez to mocne domniemanie prawdziwości zdania, na tyle silne, że podmiot nie tylko jest przeświadczony o tym, ale także gotów jest domagać się uznania danego zdania przez innych i popierać swoje racje argumentami, o których mniema, że są najlepsze z możliwych. [...] Cała dyskusja byłaby znacznie jaśniejsza, gdyby przestrzegano w niej rozróżnienia czynności i wytworów poznawczych, a także odróżniano treść przekonania, ich uzasadnienie i przyczyny (powody) ich nabywania”. [w:] tenże, *Epistemologia. Wiedza i poznanie*, t. II, Kraków 2001, Aureus, s. 28/44.

⁹ Zob. J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków 2004, Wydawnictwo Literackie.

¹⁰ Zob. Z. Kroplewski, *Racjonalność rozumowania religijnego. Model poznawczy*, Poznań 2002, Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

¹¹ Zob. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1966, Instytut Wydawniczy PAX, s. 35-38.

¹² Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym II Soboru Watykańskiego, cyt. za: P. Moskal (red.), *Objawienie*, Lublin 2005, Wydawnictwo KUL, s. 13-14.

¹³ P. Moskal, *Filozofia Objawienia*, [w:] tenże (red.) *Objawienie*, dz. cyt. s. 27.

¹⁴ J. Wojtysiak, *Jak rozpoznać Objawienie? Uwagi wierzącego epistemologa*, [w:] P. Moskal (red.), *Objawienie*, Lublin 2005, Wydawnictwo KUL, s. 37.

¹⁵ Tamże, s. 63.

¹⁶ Dz. cyt. s. 45.

¹⁷ M. Pepliński, O cenności racjonalności w wierze religijnej, „Roczniki Filozoficzne”, Tom LL, zeszyt 1, 2003, s. 220-221.

¹⁸ O takiej procedurze M. Pepliński trafnie pisze: „Dotykamy tutaj innego znaczenia, jakie ma, zwłaszcza w filozofii analitycznej, termin ‘uzasadnienie’. Dla odróżnienia go [uzasadniania – M. H.] od elementu fundowania, proponuję mówić tu o uprawomocnieniu lub usprawiedliwieniu pewnego przekonania *p*. W ścisłym sensie uprawomocnienie przysługuje tu podmiotowi poznającemu, natomiast uzasadnienie przysługuje twierdzeniu, nigdy podmiotowi. [...] Teoria zajmująca się prawomocnością czy usprawiedliwieniem przekonania [...] zwana jest etyką przekonania”. Tamże, s. 229.

¹⁹ Tamże, s. 228.

²⁰ Zob. J. Herbut, *Racja*, [w:] tenże (red.) *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 457.