

MAREK PEPLIŃSKI

O CENNOŚCI RACJONALNOŚCI W WIERZE RELIGIJNEJ

PROBLEM

Do głównych zagadnień nowożytnej filozofii religii należy problematyka rozumności czy racjonalności wiary religijnej. Wiara ma wymiar poznawczy, dlatego zagadnienie to należy do problematyki teorii poznania religijnego. Ponieważ problem ten stawiany jest przy intuicyjnym rozumieniu racjonalności, pierwszym więc zadaniem artykułu jest sprecyzowanie terminu „racjonalność” oraz postawienie zagadnienia za pomocą tej terminologii. Źródłem inspiracji czyni się tu tzw. zarzut ewidencjalistyczny. Trzeba się zgodzić ze stawiającym go, iż większości twierdzeń wiary nie da się uzasadnić w sposób, w jaki wymaga tego ewidencjalista, i w tym sensie nie są one racjonalne. Fakt ten, wbrew opinii ewidencjalisty, nie wskazuje na niepoprawność epistemiczną przekonań religijnych. Jest to jedynie opisowe stwierdzenie znanej prawdy, iż zawartości poznawczej Objawienia nie da się wywieść z poznania przyrodzonego: zdroworozsądkowego, filozoficznego czy naukowego. Chociaż sam zabieg uzasadniania odgrywa ważną rolę w rozmaitych dziedzinach poznania, włączając w to religię, to jednak nakaz spełnienia iloczynu warunków nakładanych na uzasadnienie przez ewidencjalistę nie obowiązuje wierzącego i dlatego jego przekonania nie są epistemicznie naganne. Rozróżnia się tu pomiędzy racjonalnością, jako posiadaniem szczególnego rodzaju uprawomocnienia epistemicznego, a „rozumnością”, jako terminem równozakresowym z „posiadaniem uprawomocnienia dowolnego (epi-

stemicznego) rodzaju”. 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.

Zagadnieniem, które można określić mianem klasyki problematyki filozofii religii, jest problem rozumności poznania religijnego. O ile, bez wątplenia, jest ono rozumne w szerokim sensie bycia wytworzonym przez ludzkie zdolności poznawcze, nie o ten sens wydaje się chodzić kwestionującym jego rozumność, lecz o sens węższy. Rozumne, w tym węższym sensie, byłoby właściwe, rzetelne, poprawne, należyte użycie rozumu w sensie poprzednim. I tak rozumne będzie tu poprawne pojmowanie (rozumienie) czegoś, prawdziwy sąd, rozumowanie, w którym nie popełniono żadnego błędu logicznego. Rozumne w tym sensie będą też, przykładowo, norma nakazująca czynić to, co dobre, oraz zgodne z nią postępowanie; nierozumne zaś będzie postępowanie wbrew tej normie. Chodzi zatem o kwestię: „Czy poznanie religijne powstaje w wyniku poprawnego użycia ludzkich zdolności poznawczych, czy też człowiek, używając rozumu w religii, zaprzecza swojemu dążeniu do spełnienia, jakim jest osiągnięcie poznania, znajomość prawdy?”. Często interpretuje się ten problem jako zagadnienie racjonalności poznania religijnego. Takie jednak postawienie sprawy, wbrew pozorom, nie ułatwia jej rozwiązania. Utrudnienie, jakie się tu pojawia, bierze się m.in. z braku wyraźnego sformułowania i uzasadnienia kryteriów stosowania terminu „racjonalny”.

Termin ten bywa stosowany zamiennie z „rozumny” w pierwszym lub drugim sensie. Ponieważ jest on, w zasadzie, terminem pozytywnie wartościującym, używanie go zamiennie z „rozumny” w sensie szerokim (rozumowy) jest błędne. Stosowanie go zamiennie z „rozumny” w sensie węższym wydaje się bardziej poprawne. Twierdzę jednak, iż traktowanie wyrażen „rzetelne rozumowo” i „racjonalne” jako równozakresowych, czy nawet równoznacznych, ani nie jest zgodne ze sposobami ich użycia, gdy bierzemy je jedno niezależnie od drugiego, ani nie jest słuszne. Istnieją bowiem sytuacje, w których można rzetelnie posługiwać się rozumem nawet wówczas, gdy nie czyni się zadość pewnym określonym kryteriom racjonalności. Racjonalność jest własnością specyficzną i wszelka rzetelność poznawania (oraz jego rezultatów) nie jest do niej redukowalna. Chodzi tu raczej o pewien typ rzetelnego posługiwania się tą władzą. Do rozważenia pozostaje, czy racjonalność w stosunku do rzetelności poznawczej pozostaje w stosunku podrzędności czy krzyżowania się, na pewno jednak nie jest to stosunek podrzędności „rzetelności” wobec „racjonalności” ani też pojęcia te nie są równozakresowe.

Pytanie o racjonalność poznania religijnego jest zatem pytaniem o to, czy w religii mamy do czynienia z rzetelnym sposobem użycia rozumu. W rzeczywistości kulturowej jednak nie mamy do czynienia z religią, lecz z religiami. Poniższe uwagi będą ograniczone do chrześcijaństwa. Głównym celem jest nie tyle rozstrzygnięcie, czy poznanie religijne dokonywane przez chrześcijan jest racjonalne, ile ocena znaczenia, jakie ma dla konkretnego wiernego zachodzenie lub niezachodzenie tego stanu rzeczy. Znaczenie terminu „racjonalność”, gdy jest on używany w ocenach epistemologicznych poznania religijnego, nie bywa zazwyczaj przedmiotem refleksji¹. Wymagane jest zatem sprecyzowanie, co będzie się tu rozumieć przez racjonalność poznania religijnego. Mówiąc o poznaniu religijnym, ma się tu na myśli zawartość twierdzeniową Objawienia, akceptowaną przez wierzących, wziętą całościowo, bez rozróżniania na tzw. przedsiionki wiary, uzasadnialne filozoficznie, oraz misteria wiary, pozbawione powyższej właściwości. Jak zauważyła to E. Anscombe, wierzy się zawsze „komuś, że”². Wiara zawiera zatem, oprócz wymiaru zaufania temu, któremu się wierzy, wymiar propozycjonalny, twierdzeniowy. Wierząc np. w misteria wiary, stwierdza się je w sądach, które są osobistym uznaniem za prawdziwe pewnych twierdzeń o rzeczywistości.

1. EPISTEMICZNE CENNE STANY POZNAWCZE

W tytule występuje wyrażenie „cЕННОść poznawcza”. Za pomocą tego terminu ma zostać oddane to, co analitycy nazywają pozytywnym stanem epistemicznym (Chisholm) lub epistemiczną trafnością (Sosa). Zakłada się tu jednocześnie, iż możliwy jest więcej niż jeden typ pozytywnego stanu epistemicznego, a nie że jest nim, przykładowo, tylko wiedza³. Cennym poznawczo nazywam takie poznanie, które udoskonala człowieka jako poznają-

¹ Zwraca na to uwagę Plantinga, który szczególnie wiele uczynił dla zmiany tego stanu rzeczy (Plantinga 2000, s. 67). W literaturze polskiej najpełniejszą analizę racjonalności, w aspekcie epistemologicznym i metodologicznym, zawiera Kleszcz 1998.

² Anscombe 1979, s. 142.

³ Nie da się tego terminu przełożyć za pomocą terminu „wartość epistemiczna”, ponieważ niektóre cenne epistemicznie stany poznawcze są cenne właśnie ze względu na wartości, jakich są nosicielami, lecz się do tych wartości nie redukują. Pewien cenny epistemicznie stan poznawczy może być nosicielem więcej niż jednej wartości poznawczej, jak ma to miejsce w wiedzy mądrościowej.

cego. Różne stany epistemiczne mogą się różnić nie tylko treścią, lecz także swoją cennością epistemiczną, to znaczy jeden może być cenniejszy od drugiego.

Jakie są najważniejsze przykłady cennych epistemicznie stanów poznawczych? Popularną w tym miejscu odpowiedzią będzie, iż zgodnie z zasadą: „cel jest doskonalszy od środka”, do takich stanów poznawczych należą główne cele poznania⁴. Pierwszym kandydatem wydaje się wiedza. Nie jest to jednak odpowiedź oczywista. Na czym polega wartość wiedzy? Pojęcie wiedzy wydaje się zawierać dwa momenty. Po pierwsze, twierdzi się, w tzw. klasycznej koncepcji wiedzy zdaniowej⁵, iż warunkiem koniecznym, aby osoba *S* wiedziała, że *p*, jest prawdziwość *p*. Także potoczne pojęcie wiedzy zawiera w sobie moment prawdziwości. Dlatego w przypadku pomyłki nie określa się danego poznania jako „wiedzy fałszywej”, lecz jedynie jako pozór wiedzy. Pierwszym zatem istotnym momentem pojęcia wiedzy jest prawdziwość twierdzenia, które jest przedmiotem wiedzy. Drugim jest to, co odróżnia wiedzę od prawdziwej opinii⁶. Podawane są rozmaite propozycje, które mają wskazać i opisać własność (lub wiele takowych) rozróżniającą te dwa stany epistemiczne. Być może zróżnicowanie, jakie ma tu miejsce, bierze się z tego, iż poddaje się analizie nie jedno pojęcie wiedzy, lecz różne pojęcia⁷.

⁴ Chodzi tu o cele poznania wziętego w ogólności, nie zaś cele nauk(i) czy, traktując rzecz szerzej, wiedzy.

⁵ W ten sposób tłumacząc angielski termin *propositional knowledge*, który jest przedmiotem analizy Gettier'a i innych, będąc przy tym jedną z postaci wiedzy. Bardziej odpowiednim tłumaczeniem tekstu angielskiego byłaby „wiedza twierdzeniowa”, jednakże takie wyrażenie nie pasuje stylistycznie do języka polskiego. Tymczasem do natury twierdzenia należy możliwość jego wyrażenia w zdaniu, tak więc na podstawie analogii atrybucji można się posłużyć takim przekładem.

⁶ Oczywiście te dwa warunki nie wyczerpują zazwyczaj wymienianej listy; oprócz tego dodaje się, standardowo, podtrzymywanie przez *S* przekonania *p*; ponadto rozwiązania w sporze nad uprawomocnieniem (ang. *justification*) idą w trzech kierunkach: opracowania nowych koncepcji uprawomocnienia, nie poddającej się krytyce analogicznej do tej Gettier'a; zastąpienia uprawomocnienia „gwarancją” (ang. *warrant*); oraz dodania czwartego warunku. Por. BonJour 1996, s. 51. Ponieważ nie jest to istotne dla omawianej kwestii, sprawy te są pominięte.

⁷ Racją tego, by się przychylić do takiej interpretacji, jest fakt, iż każda argumentacja pojawiająca się w analizie wiedzy musi się odwoływać do pewnych intuicji oraz egzemplifikujących je przypadków wzorcowych; przykłady zawarte w literaturze przedmiotu dotyczą bardzo różnych sytuacji poznawczych, zwłaszcza odnośnie do rodzaju przedmiotu poznania i sposobu, w jaki jest dostępny poznaniu. Są to tak rozmaite przypadki, jak postrzeganie przedmiotów zmysłowo poznawalnych bliskich i odległych, badanie zawartości swojej świadomości, poznanie przedmiotów teoretycznych, stanowiących zaangażowanie ontologiczne teorii naukowych, czy poznanie praktyczne, dotyczące wyboru właściwego postępowania.

Nie twierdzi się tu zatem, iż to, co zostanie powiedziane, będzie się odnosić do każdej koncepcji wiedzy, jaką operowali filozofowie i naukowcy. Wydaje się jednak, iż historycznie rzecz biorąc, najbardziej podstawową cechą, która specyfikowała wiedzę, odróżniając ją od prawdziwego przekonania, było to, że znajomość czegoś, będąca wiedzą, gwarantowała (w sensie: czyniła konieczną) prawdziwość tego, co się zna⁸. Jeżeli zatem wiedza polega na takiej znajomości pewnego stanu rzeczy i z tego właśnie bierze się jej cenność poznawcza, to wartość wiedzy jest pochodna od wartości prawdy⁹. Trzeba, w związku z tym, odróżnić bycie podstawowym pewnej wartości poznawczej, w tym wypadku prawdy, od bycia pewnego stanu epistemicznego, w tym wypadku wiedzy, mniej lub bardziej cennym epistemicznie. I faktycznie, znajomość prawdy i uniknięcie fałszu uważa się za dwa podstawowe cele epistemiczne. W takim wypadku bardziej podstawową wartością poznawczą jest prawda, ale bardziej cenną poznawczo – wiedza¹⁰. Stanowisko powyższe, z akcentem na pierwszy cel, wydaje się reprezentować Chisholm, który w swojej książce *The Foundations of Knowing* zawarł następujące zdania:

Racjonalność epistemiczna może być rozumiana w kategoriach ogólnego wymagania, aby dążyć do tego, by mieć jak największy możliwy zbiór logicznie niezależnych przekonań taki, iż prawdziwe przeważają w nim nad fałszywymi. Te zasady preferencji epistemicznej [chodzi o zasady, jakimi, według Chisholma, powinien kierować się poznający – M. P.] są zasadami, którymi powinno się kierować, jeżeli ma się wypełnić to wymaganie¹¹.

Jeśli prawda jest podstawową wartością poznawczą, to poznanie prawdziwe nie jest jeszcze, dzięki posiadaniu samej tej wartości, najcenniejsze poznawczo. Jak zauważa Plantinga, można dość łatwo spełnić powyższe wyma-

⁸ Nie znaczy to, że zawsze było tak, iż za wiedzę uznawano poznanie koniecznie prawdziwe. Koniecznym warunkiem wiedzy jest prawdziwość, nie zaś konieczna prawdziwość. Z drugiej strony konieczna prawdziwość gwarantuje spełnienie tego warunku. Ten ostatni jednak należy do modalności *de dicto*, natomiast konieczność wiedzy, w szeroko pojętym nurcie metafizycznym, wyjaśniana jest koniecznością *de re*. Idąc dalej, można by tu jeszcze rozróżnić pomiędzy nieprzypadkową prawdziwością sądu żywionego a zależnością tego stanu rzeczy od wysiłków i zdolności poznawczych wiedzącego.

⁹ Zob. Stępień 1999, s. 218-219.

¹⁰ Uzasadnienie cenności realizacji drugiego z podstawowych celów poznawczych będzie musiało się odwołać do wartości posiadania prawdy, zarówno w poznaniu teoretycznym, jak i praktycznym. Bycie w błędzie jest negatywnym stanem epistemicznym dlatego, iż w takiej sytuacji fałsz wypiera prawdę.

¹¹ Chisholm 1983, s. 7.

ganie – wystarczy „w nieskończoność” oddawać się arytmetyce¹². Kenny, w zupełnie innym kontekście, dodaje, iż osoba mająca ogromną liczbę prawdziwych przekonań, które racjonalnie utrzymywane są jako podstawowe, jest irracjonalna, o ile przekonania te dotyczą spraw banalnych i błahych¹³. Bardziej cenne poznawczo niż przekonanie prawdziwe jest prawdziwe przekonanie w istotnej kwestii. Bierze się to z tego, że tak jak akty poznawcze rozróżniamy ze względu na różne przedmioty tych aktów, tak też ich cenność pochodzi, przynajmniej częściowo, od wartości i znaczenia przedmiotu takiego aktu (lub jego rezultatu) dla podmiotu poznającego. Jeszcze bardziej cenne poznawczo niż prawdziwe przekonanie w ważnej sprawie jest prawdziwe przekonanie w ważnej sprawie, które stanowi wiedzę. Wiedza bowiem jest czynnikiem, który gwarantuje, iż się nie mylimy. Hierarchia zatem najcenniejszych¹⁴ stanów poznawczych przedstawia się następująco (w porządku – im niżej, tym mniej cenne poznawczo):

1. Wiedza o sprawach istotnych.
2. Prawdziwe przekonanie dotyczące tych spraw.
3. Wszelkie poznanie, lub jego własność, które mogą się przyczyniać do osiągnięcia 1 lub 2.

W trzecim rodzaju tego, co cenne poznawczo, mieszczą się m.in. posiadanie uzasadnienia dla swoich twierdzeń, ich niesprzeczność, spójność, erudycja podmiotu czy racjonalność jego samego lub jego przekonań.

2. RACJONALNOŚĆ PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH

Jakie cechy wiąże się z terminem „racjonalność” w kontekście poznania religijnego? Wydaje się, iż gdy się mówi o racjonalności lub irracjonalności czy to twierdzenia, że Bóg istnieje, czy też twierdzeń wiary w sensie ścisłym, wówczas ma się na myśli dwa, powiązane ze sobą, momenty.

¹² Plantinga 1988, s. 131.

¹³ Kenny 1983, s. 44.

¹⁴ Ponieważ w obecnym rozumowaniu chodzi o najważniejsze stany epistemiczne, wyliczenie to nie jest pełne.

2.1. Moment pierwszy – racjonalność jako uzasadnienie, uzasadnienie jako dowód lub argument

Popularnym sposobem ujęcia omawianej kwestii jest pogląd, że pewne twierdzenia (przekonania) religijne są racjonalne, jeżeli uznająca je osoba ma dla nich dowód lub odpowiedni argument¹⁵. Stawiający tzw. zarzut ewidencjalistyczny, skierowany przeciwko przekonaniu, iż Bóg istnieje, lub innemu przekonaniu religijnemu, sądzi, że:

- (1) Akceptacja dowolnego twierdzenia religijnego p , gdy nie ma się dla niego odpowiedniego argumentu, jest irracjonalna.
- (2) Dla dowolnego twierdzenia religijnego p nie znamy żadnych wystarczających argumentów¹⁶.

Z tego wynika, że jeżeli przekonanie to tyle, co zaakceptowane twierdzenie, to:

- (3) Przekonania religijne są irracjonalne.

Ponieważ chodzi tu przede wszystkim o ustalenie, jakie jest znaczenie użytego terminu „irracjonalne” oraz jakie konsekwencje poznawcze płyną stąd dla wierzącego, można zatem pominąć analizę (2) i skupić się na (1). Treść jednak tego twierdzenia jest niejasna, tak jak niejasne jest, dlaczego należałoby je przyjąć. Zbadanie tego pozwala lepiej wyjaśnić znaczenie twierdzenia (1).

Dodajmy twierdzenie:

- (4) Posiadanie uzasadnienia dla twierdzenia p polega na znajomości odpowiedniego argumentu za p .

Wówczas, aby uzyskać (1), potrzebujemy jeszcze:

- (5) Akceptacja dowolnego twierdzenia p , gdy nie ma się dla niego uzasadnienia, jest irracjonalna.

Twierdzenie (5) wraz z (4) i uznaniem, że twierdzenia religijne podpadają pod (4) i (5), pociąga logicznie (1). Z kolei (1) i (2) pociągają (3). Do (1) można też dojść dzięki (5) i:

- (6) Akceptacje twierdzeń religijnych są nieuzasadnione.

¹⁵ Mackie 1997, s. 327-330; Rowe 1975, s. 269.

¹⁶ Jest to moja parafraza zarzutu ewidencjalistycznego, który – według Plantingi – da się znaleźć np. u Anthony’ego Flewa. Por. Plantinga 1983, s. 27. Jest to mocniejsze twierdzenie, niż znajdujemy to u Plantingi, co zostało przyjęte dla ułatwienia rozumowania, nie jest to jednak niezbędne założenie i analogiczne rozumowanie da się przeprowadzić nawet przy znacznie słabszych wersjach 2.

Twierdzenie (6) wynika z (4) i (2). Jak do tej pory, kluczową rolę odgrywa twierdzenie (5). Dlaczego jednak należałoby je zaakceptować? W zdaniu tym stwierdza się zachodzenie ścisłego związku pomiędzy brakiem uzasadnienia a irracjonalnością. Zgodnie z (4) jednak uzasadnione twierdzenie (i odpowiednio przekonanie) to takie, dla którego mamy odpowiedni argument lub dowód. Dlaczego jednak posiadanie argumentów dla p miałyby prowadzić do racjonalności akceptacji p ? Odpowiedź nie narzuca się z oczywistością. W pojęciu racjonalności bowiem zawiera się więcej niż tylko odniesienie do pewnego związku między twierdzeniami lub między twierdzeniami a doświadczeniem. Zanim zostanie to poruszone, trzeba jeszcze zwrócić uwagę na możliwość pewnej modyfikacji (1), która uwzględnia stopniowość asercji¹⁷. Nie chodzi zatem przede wszystkim o sam fakt asercji, ale o jej moc. Zwraca się tu uwagę na fakt, iż niektóre twierdzenia religijne są akceptowane przez wiernych z pełną asercją. Z tego względu (1) należy przeformułować do postaci:

- (1') Akceptacja dowolnego twierdzenia religijnego p , w stopniu nieproporcjonalnym do posiadanych dlań argumentów, jest irracjonalna.
- (2') Dla dowolnego twierdzenia religijnego p nie znamy żadnych argumentów wystarczających do jego akceptacji z pełną asercją.

Z tego wynika (3). Twierdzenie (2') wynika z (2), lecz nie na odwrót.

Zgodnie z omawianą koncepcją, bycie racjonalnym pewnego przekonania związane jest ściśle z momentem bycia uzasadnionym tego sądu. Dlaczego jednak sądy mają być uzasadnione i co się stanie, gdy nie będą? Co należy uczynić, gdy nasze sądy okazują się nieuzasadnione? Racjonalność przekonań religijnych, pojęta jako ich własność bycia uzasadnionym, domaga się dalszego wyjaśnienia; sama w sobie nie jest zrozumiała.

2.2. Moment drugi – racjonalność jako posiadanie uprawomocnienia (usprawiedliwienia) przez utrzymującego sąd; irracjonalność jako bycie winnym czynienia tego, co zakazane

W poprzednim paragrafie wskazano na związek racjonalności (irracjonalności) z posiadaniem uzasadnienia (odpowiednio jego brakiem). Wskazano na związek racjonalności pewnego przekonania p z relacją syntaktyczną zachodzącą między twierdzeniem p a innymi twierdzeniami, takimi, iż p z nich

¹⁷ Niekiedy właśnie w ten sposób pojmuje się zarzut ewidencjalistyczny. Por. Forrest 1997.

wynika. Niejasne pozostało, dlaczego ta akurat własność *p* miałaby stanowić o jego racjonalności i czy tylko ta własność o niej stanowi. O czym orzeka się racjonalność i uzasadnienie? Problem ten jest widoczny zwłaszcza w języku angielskim, gdzie terminy *justify* i *justification* mogą się odnosić zarówno do osób, jak i do ich aktów, stanów, postaw poznawczych, czy nawet samych twierdzeń. Wiąże się to z faktem, że termin „uzasadnienie”, podobnie jak definiowany przezeń termin „racjonalność”, niesie ze sobą obfitość znaczeń lub, jeżeli można się tak wyrazić, wątków. Jednym z nich jest niewystarczalność poznawcza tego, co domaga się uzasadnienia. Większość twierdzeń, które uznajemy, ma taki charakter, że sama znajomość ich treści nie pozwala nam ocenić, czy są prawdziwe. Chcemy jednak utrzymywać, akceptować czy wierzyć w te twierdzenia, które są prawdziwe, które są pośrednikiem tego, co rzeczywiste. Jeżeli zatem dane twierdzenie jest nieoczywiste, a ma być przez nas przyjęte, to musi ono zostać, w pewnej przynajmniej mierze, potwierdzone. Musi ono okazać swój list uwierzytelniający – uzasadnienie. Ujęte w tym sensie, polega na ufundowaniu danego twierdzenia w czymś innym, co ma gwarantować jego prawdziwość. Wyróżnia się w związku z tym, standardowo, uzasadnienie bezpośrednie, jak to się ma z sądami postrzeżeniowymi, które uzasadnione są przez doświadczenie, lub pośrednie, jak ma to miejsce w przypadku, gdy pewne twierdzenie uzasadnia się poprzez znalezienie dlań twierdzeń prawdziwych, z których ono wynika logicznie lub które czynią jego prawdziwość prawdopodobną. To tak właśnie pojęte uzasadnienie ma strukturę, w której charakterystykę wchodzi m.in. określenie relacji między odpowiednimi twierdzeniami.

Oczywiście wyrażenie, iż pewien sąd domaga się uzasadnienia, jest przenośnią. To my bowiem domagamy się uzasadnienia dla sądów, których prawdziwość nie jest dla nas oczywista. Szukanie uzasadnienia nie jest czymś naturalnym, spontanicznym, bezrefleksyjnym. Weźmy pod uwagę poznanie zmysłowe. W naturalnym biegu rzeczy przyjmujemy świadectwo zmysłów za dobrą monetę i nie domagamy się wskazania czegoś, co by było jego ufundowaniem czy potwierdzeniem. Dopiero gdy pojawiają się wątpliwości, jak to się dzieje w wypadku złudzeń, pomyłek czy halucynacji, zaczynamy szukać uzasadnienia jako czegoś, co ma nam zagwarantować, iż nie zaakceptujemy fałszu. Podobnie jest np. w przypadku informacji dotyczącej sposobu dostania się w określone miejsce, uzyskanej na podstawie szeroko pojętego świadectwa innych osób, wypowiedzianego lub nawet tzw. świadectwa *implicit*, związanego z takim zachowaniem się, jakby uznawało się coś za prawdę. Takie świadectwo jest przez nas uznawane za prawdziwe, dopiero zaś

kiedy okazuje się, iż bywało ono nierzetelne, wtedy domagamy się uzasadnienia, zagwarantowania, że to, co dana osoba mówi, jest prawdziwe.

Możliwe są zatem dwa ujęcia analizowanego tu drugiego momentu uzasadnienia epistemicznego. Według pierwszego, wolno uznawać za uzasadnione i racjonalne to wszystko, co wydaje się prawdziwe, i nie ma powodów, by uważać to za fałszywe. Ujmując to w odmienny sposób, wolno uznawać za prawdziwe to, dla czego mamy odpowiednie uzasadnienie, gwarantujące nam prawdziwość twierdzenia, które samo się nie tłumaczy. Zarzut ewidencjalistyczny wyraźnie nawiązuje do tego drugiego sposobu określenia momentu normatywnego związanego z uzasadnieniem. Dlaczego jednak powinniśmy przyjąć ten drugi, nie zaś pierwszy sposób? Wydaje się, iż odpowiedź będzie tu następująca: „Dlatego, iż jest to przejawem postawy krytycznej”. Wyjaśnienie tego możemy znaleźć, zwracając uwagę na znaczenie słowa „racja”. W *Leksykonie filozofii klasycznej*, w haśle *Racja*, czytamy:

Poszukiwanie racji dla określonych stanów rzeczowych lub poznawczych jest przejawem postawy krytycznej, która domaga się, aby uznawać za prawdziwe lub obowiązujące tylko takie wypowiedzi, dla których umiemy wskazać należytą podstawę¹⁸.

Uzasadnianie, jako wskazywanie na odpowiednie racje czy argumenty, jest przejawem postawy krytycznej. Dlaczego powinniśmy być krytyczni i co się stanie, gdy nie przyjmie się tej postawy? Odpowiedź na pierwszą część pytania może być następująca: bycie niekrytycznym, nieracjonalnym, akceptowanie tego, co nieuzasadnione, jest rodzajem zła, jest złem epistemicznym. Wracamy tu do normatywnego wymiaru poznania, o którym była mowa w analizie tego, co epistemicznie cenne. Postępując niekrytycznie, jesteśmy winni. Nasza wina, można dalej argumentować, polega na złamaniu pewnego obowiązku epistemicznego. Obowiązek ten nakłada wymaganie uzasadnienia każdego twierdzenia, które samo z siebie nie gwarantuje swej prawdziwości. Takie uzasadnienie polega na dostarczeniu argumentu wskazującego na prawdę danego twierdzenia. Odwołanie się do obowiązków epistemicznych pojawiło się już w cytowanym fragmencie książki Chisholma. Same obowiązki epistemiczne mogą być rozmaicie interpretowane. Dla potrzeb argumentacji zostanie przyjęta interpretacja, według której przestrzeganie tych obowiązków służy takiemu realizowaniu poznawania, aby skutkowało to coraz cennie-

¹⁸ Herbut 1997, s. 457.

szymi epistemicznie aktami i rezultatami aktów¹⁹. Przestrzeganie obowiązków epistemicznych można definiować bądź jako niełamania żadnego z nich, bądź jako wypełnienie określonego obowiązku epistemicznego. Odpowiednio, o akceptacji uzasadnionej, w której chodzi o drugi moment wiązany z terminem „uzasadnienie”, mówimy wówczas, gdy akceptacja ta nie łamie żadnego obowiązku epistemicznego²⁰. Pojawia się tu jednak wieloznaczność, gdyż obowiązkiem epistemicznym, który – według stawiającego zarzut – łamie wierzący, jest obowiązek posiadania uzasadnienia dla danego twierdzenia p , w które się wierzy. Inaczej mówiąc, przekonanie p wierzącego jest nieuzasadnione (akceptacja jest dokonana przy złamaniu obowiązku epistemicznego), ponieważ wierzący nie ma dla twierdzenia p uzasadnienia (nie zna argumentu podpierającego twierdzenie p). Co do drugiej części powyższego pytania odpowiedź brzmi: nieuzasadnione przekonania powinny być porzucane, nie wolno bowiem akceptować tego, co nieuzasadnione, akceptacja taka jest nieusprawiedliwiona. Dotykamy tutaj innego znaczenia, jakie ma, zwłaszcza w filozofii analitycznej, termin „uzasadnienie”. Dla odróżnienia go od momentu 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. Wtórnie usprawiedliwienie lub uprawomocnienie można orzekać o przekonaniach i odpowiednio twierdzeniach, ale wówczas należałoby mówić o tym, że pewne twierdzenie jest usprawiedliwione dla osoby S . Bycie uzasadnionym ma wymiar syntaktyczny i semantyczny, związany z funkcją, jaką twierdzenie pełni w rozumowaniu, bycie zaś usprawiedliwionym nie ma tego wymiaru strukturalnego, lecz ma charakter pragmatyczny. Teoria zajmująca się prawomocnością czy usprawiedliwieniem przekonań (terminy te nie są równoznaczne ani równozakresowe, ale dla prostoty wyводу będą używane zamiennie) zwana jest etyką przekonań. Może ona mieć różne postacie, ze względu na teorię etyczną, na podstawie której jest modelowana²¹. Oczywiście takie ujęcie normatywności

¹⁹ Pomijam tu zagadnienie, czy w ogóle, a jeżeli tak, to w jakiej mierze, ujęcie normatywnego aspektu poznania w kategoriach obowiązków epistemicznych zakłada woluntaryzm w nabywaniu i utrzymywaniu przekonań. Por. Feldmann 2000, s. 667-682.

²⁰ „Klasycznym” tekstem dokonującym analizy i krytyki posiadania uzasadnienia w terminologii obowiązków epistemicznych jest Alston 1988. W polskiej literaturze filozoficznej omawia to Galewicz 1998.

²¹ Por. Zagzebski 1996, s. 1-75.

epistemicznej nie prowadzi, z konieczności, do zinterpretowania tej normatywności jako gatunku normatywności moralnej.

Jak należałoby się odnieść do tego wymiaru terminu „uzasadnienie”, czyli do usprawiedliwienia czy prawomocności aktów (i odpowiednio rezultatów) poznawczych? Z pewnością trudno byłoby zanegować ten wymiar poznania – istnienie obowiązków, zakazów, nakazów lub przyzwoleń epistemicznych. Występują one w różnych sytuacjach poznawczych, niekoniecznie naukotwórczych. Oczywiście jest np., iż kapitan statku ma obowiązek posiadać wiedzę o statkach w ogóle i swoim statku w szczególności, o sposobach komunikacji z innymi kapitanami, zasadach postępowania w razie wypadku czy możliwej kolizji. Ma on obowiązek znać zasady postępowania praktycznego podczas rejsu i w porcie. Ma on także obowiązek znać istotne okoliczności takiego postępowania, np. znać dane pogodowe. Ma on też obowiązek uzyskiwać nowe poznanie lub dążyć do jego uzyskania, np. czy woda balastowa odpowiednio równoważy ciężar rozmieszczonego towaru, czy jego ułożenie nie uległo zmianie, czy kurs statku jest wolny w odpowiednim zasięgu i tak dalej. Ma on obowiązek brać pewne informacje pod uwagę, ignorować inne, sprawdzać trzecie. Podobnie jest z lekarzem, pielęgniarką, kierowcą autobusu czy spowiednikiem. Analogicznie, obowiązki intelektualne ma naukowiec czy filozof. Wydaje się nawet, iż mają oni, z racji profesjonalnego zajmowania się poznaniem oraz celów poznawczych, jakie sobie stawiają, surowsze obowiązki niż inne grupy poznających.

Nie da się zatem kwestionować istnienia takich obowiązków, choć można się spierać co do ich natury. Należy jedynie zwrócić uwagę na fakt, iż ich obowiązywanie jest zrelatywizowane do naszego bycia poznającymi **jako** oraz do sytuacji epistemicznej. Sytuacja epistemiczna wyznaczona jest, z jednej strony, przez przedmiot poznania, jego charakter i związaną z tym jego dostępność poznawczą w taki czy inny sposób, determinującą metody, za pomocą których może on zostać poznany przez podmiot poznania. Z drugiej strony, sytuację tę determinuje podmiot, ze swoimi celami praktycznymi i teoretycznymi oraz środkami ich realizacji. Środki te determinowane są m.in. przez dotychczasową wiedzę, aparaturę pojęciową, doświadczenie podmiotu, jego zdolności poznawcze, zachodzenie (lub nie) czynników zakłócających jego poznanie. Jako kapitan statku mam inne obowiązki poznawcze niż jako piekarz, choć bardziej podobne do obowiązków kierowcy tramwaju, znacznie mniej zaś do obowiązków lekarza. W każdym z tych przypadków jednym z takich obowiązków jest uzyskanie w odpowiednich sytuacjach pew-

nej informacji lub żądanie potwierdzenia jej, lecz nie wszystkich informacji i nie takiego samego rodzaju potwierdzenia w każdej sytuacji.

Wdzięczną ilustracją tego wymiaru uzasadnienia i racjonalności są rozważania z filozofii religii Alwina Plantingi i Anthony'ego Kenny'ego. Plantinga proponuje, aby zarzut ewidencjalistyczny zinterpretować właśnie w świetle koncepcji racjonalności podmiotu jako własności bycia usprawiedliwionym w podtrzymywaniu swoich przekonań. Czyni tak w drugim okresie z trzech, w których bronił racjonalności przekonań religijnych. Tylko na ten okres zwróć tu uwagę²². Polemicznie do stanowiska Plantingi odnosi się Kenny.

3. RACJONALNOŚĆ POZNANIA RELIGIJNEGO ZINTERPRETOWANA

Słynne powiedzenie Clifforda brzmi: „Wszędzie, zawsze i dla każdego jest rzeczą złą wierzyć w coś, opierając się na niedostatecznej racji”. Teista czy osoba wierząca akceptuje pewne przekonania religijne, mimo iż nie ma dla nich argumentów. Możliwe jest, iż dla niektórych z nich ma argumenty, lecz nie są one wystarczające, aby uzasadnić tak mocną asercję, z jaką wierzący zwykli utrzymywać twierdzenia wiary. Innymi słowy, twierdzenie (2') jest prawdziwe. Oczywiście, należy je za takie uznać przy pewnym założeniu, które nie było do tej pory wyraźnie wspomniane, a które odgrywa niemałą rolę w uzasadnieniu (2) lub (2'). Jest to wymóg, aby wśród przesłanek używanych w uzasadnieniach, argumentach czy dowodzeniach twierdzeń religijnych mieściły się tylko takie, które są poznawalne w sposób przyrodzony oraz które są intersubiektywnie sprawdzalne. Z tego względu wierzący, wierząc w misteria wiary z pełną asercją, postępują irracjonalnie. Wyjaśnia to, dlaczego (3) uznawane jest za prawdziwe. Wyjaśnia też, jak należy rozumieć (5) lub odpowiednie jego modyfikacje. Postępowanie ich jest nieprawomocne i nieusprawiedliwione, a zło ich czynu jest podwójne. Łamię bowiem, jak się twierdzi, zasadę epistemiczną: akceptując twierdzenia religijne, dostosuj swoją asercję do mocy racji, którymi dla danego twierdzenia dysponujesz, oraz metazasadę: przekonania nieuprawomocnione (irracjonalne) powinny być porzucane. Z punktu widzenia etyki przekonań wyrok może być tylko jeden: winni!

²² Racje, dla których można wyróżnić trzy takie okresy, zawarte są w: Pepliński 2000, s. 27-50.

Sprawa jest jednak nieco bardziej skomplikowana. Plantinga twierdzi, iż stawiający zarzut ewidencjalistyczny zakłada pewną teorię dotyczącą kolejnego momentu, który wiąże się z uzasadnieniem – tzw. strukturą uzasadnienia, czymś, co jest konsekwencją jego aspektu syntaktycznego. Nazwijmy strukturą przekonaniową (*noetic structure*) zbiór wszystkich akceptowanych przez osobę S twierdzeń, wziętych w ich związkach logicznych i epistemologicznych oraz stopniu akceptacji²³. W modelu tego zbioru przekonania tworzą trójwymiarową sieć, o określonych w danej chwili powiązaniach. Niektóre z nich mieszczą się bliżej centrum, a inne bliżej krańców tej figury. Te bliższe centrum określane są jako głębsze. Są to te przekonania, których odrzucenie pociągnęłoby za sobą większe spustoszenie wśród podtrzymywanych przekonań niż tych płytszych. Mogą one być podtrzymywane jako bazowe, to znaczy nie opierające się na innych jako na swych racjach. Te przekonania, które są utrzymywane, ponieważ są uzasadnione pośrednio, przez ufundowanie ich akceptacji w akceptacji innych, nazywane są niebazowymi. Nie musi jednak być tak, iż przekonania bazowe są tymi, które leżą najgłębiej i najbliżej centrum. Mogą one się znajdować na peryferiach, a ich akceptacja może być warunkowa. Odpowiednio określona treściowo i formalnie struktura noetyczna zawiera cenne epistemicznie stany poznawcze, jak wiedza, prawdziwość czy racjonalność. Teorią zakładaną przez stawiającego zarzut jest teoria określająca, jak ma być ukształtowana pewna struktura poznawcza osoby S, aby była strukturą racjonalną. Teoria ta zwana jest klasycznym fundacjonalizmem i jest poglądem ustalającym poprawną strukturę uzasadnienia epistemicznego. Z tego powodu klasyczny fundacjonalizm warunkuje treść etyki przekonań dotyczącej uznawania zdań. Na podstawie bowiem teorii struktury uzasadnienia ustala się treść norm określających, jakie rodzaje twierdzeń jak mają być uzasadnione, aby ich akceptacja była usprawiedliwiona (a zawierająca je struktura noetyczna – racjonalna). Klasyczny fundacjonalizm, w przeciwieństwie do koherentyzmu, dzieli twierdzenia na dwie podgrupy: takie, które mogą być racjonalnie podtrzymywane bez podparcia innymi twierdzeniami, i takie, które tak podtrzymywane, nie są racjonalnie zaakceptowane. Tym, co odróżnia klasyczny fundacjonalizm od innych fundacjonalizmów, np. umiarkowanego fundacjona-

²³ Pełne określenie struktury przekonaniowej musi zawierać jej ewentualne związki z niedoksastycznymi własnościami świadomości, ten aspekt można tu jednak, bez szkody dla argumentacji, pominąć. Pojęcie struktury przekonaniowej czerpię od Plantingi. Por. Plantinga 1983, s. 48-55.

lizmu Plantingi, jest określone kryterium bycia bazowym pewnego sądu. Bazowymi mogą być, według tej teorii, twierdzenia oczywiste same w sobie, twierdzenia spostrzeżeniowe lub, według innej wersji, twierdzenia niekorygowalne dotyczące zawartości własnej świadomości. Ponieważ twierdzenie, iż Bóg istnieje, nie jest ani oczywiste samo w sobie, ani nie należy do twierdzeń spostrzeżeniowych, które dostarczane są przez naszych pięć zmysłów, ani też nie jest twierdzeniem o zawartości świadomości, nie należy więc ono do klasy twierdzeń, które mogą być zaakceptowane poprawnie jako bazowe, zgodnie z normą nakazującą akceptować tylko to, co jest odpowiednio uzasadnione. Dlatego też, o ile mają być zaakceptowane racjonalnie, muszą być uzasadnione, tak jak należy to czynić w wypadku tego rodzaju twierdzeń, czyli sądów niebazowych – mogą być zaakceptowane pod warunkiem, iż są uzasadnione pośrednio. W tym celu teolog naturalny tworzy argumenty za istnieniem Boga – aby wykazać, iż jest ono racjonalnie akceptowalne. Ponieważ zaś, według stawiającego zarzut ewidencjalistyczny, nie ma tego typu poprawnych argumentów, a więc przekonanie takie jest irracjonalne.

Plantinga stara się wykazać, iż twierdzenie, że Bóg istnieje, może być racjonalnie zaakceptowane jako bazowe. Czyni to poprzez odrzucenie kryterium bazowości klasycznego fundacjonalisty. Przyjęcie tego kryterium nie jest – jak twierdzi Plantinga – uprawomocnione poprzez jego uzasadnienie rzetelnym argumentem wskazującym, iż powinno być stosowane. Nie twierdzi on, iż taki argument jest niemożliwy, lecz jedynie, iż do tej pory nie został przedstawiony. Jeżeli tak, to akceptacja kryterium bazowości klasycznego fundacjonalisty jest prawomocna, o ile jest ono uzasadnione bezpośrednio jako twierdzenie bazowe. Tak jednak być nie może, pogwałca się tu bowiem owo kryterium, gdyż nie należy ono do żadnej z trzech wymienionych grup. Plantinga twierdzi zatem, że zawierająca to kryterium teoria klasycznego fundacjonalizmu jest wewnętrznie niespójna ze względu na samozwrotność, a akceptowanie opartych na niej norm epistemicznych nie jest usprawiedliwione. Jako takie nie może być wymagane od teisty czy wierzącego chrześcijanina.

Do rozwiązania Plantingi nawiązuje Kenny²⁴. Zgadając się z krytyką klasycznego fundacjonalizmu, zarzuca mu, iż nie wykazał w ten sposób, że twierdzenie o istnieniu Boga jest racjonalnie akceptowalne jako bazowe. Plantinga, nie eksploatując dalej kwestii kryterium bycia sądem bazowym, nie

²⁴ Kenny 1983, s. 12-45.

potrafi wykluczyć z racjonalnej struktury poznawczej sądów bazowych w rodzaju „Bóg nie istnieje” czy dowolnych innych twierdzeń. Kenny proponuje własne kryterium bazowości, które jest bardziej złożone, lecz – jak pisze – daje większe nadzieje, że samo się nie refutuje, jak ma to miejsce w przypadku klasycznego fundacjonalizmu. Według tego kryterium jako bazowe mogą być utrzymywane twierdzenia oczywiste same w sobie, oczywiste dla zmysłów lub dla pamięci, twierdzenia fundamentalne²⁵ oraz takie, które dają się obronić poprzez argument, dociekanie lub zachowanie performatywne. To, czy twierdzenie, że Bóg istnieje, jest racjonalnie akceptowane jako bazowe, zależy od tego, czy istnieją poprawne argumenty teologii naturalnej, które mogą być podane na jego obronę. Kenny bowiem rozróżnia racje, dla których nabywa się pewnego przekonania, sposób, w jaki się je podtrzymuje, i racje, jakie się podaje innym, aby ich przekonać o jego prawdziwości. Odnośnie do tego, czy istnieją rzetelne argumenty teologii naturalnej, Kenny pozostaje agnostykiem. Jeżeli zaś chodzi o akceptację tzw. misteriów wiary, to nie mogą one być, według tego filozofa, zaakceptowane racjonalnie, ponieważ racjonalność ich akceptacji pochodzi od uzasadnienia ich przez twierdzenie, że zostały one objawione przez Boga, to zaś, jako twierdzenie historyczne, nie może być pewne. Z tej racji nie ma tu transferu pewności na twierdzenia wiary, które są jednak akceptowane jako pewne. Jeżeli zatem wiara ma być racjonalna, to całkowite uzasadnienie twierdzeń wiary musi pochodzić z poznania przyrodzonego. Poznanie przyrodzone jednak nie może dostarczyć adekwatnego uzasadnienia twierdzeniom wiary przyjmowanym z pewnością, zatem akceptacje twierdzeń wiary są nieuprawomocnione i jako takie podtrzymywane irracjonalnie.

4. CENNOŚĆ EPISTEMICZNA RACJONALNOŚCI

Nie ma tu miejsca na zbadanie, który z oponentów słusznie argumentuje i w jakiej mierze. Jakie konsekwencje jednak miałyby stwierdzenie irracjonalności teizmu lub wiary chrześcijańskiej? Należy tu rozróżnić dwie

²⁵ Pojęcie twierdzenia fundamentalnego czerpie Kenny od Wittgensteina, interpretowanego nieco w duchu Arystotelesa. Twierdzenie takie charakteryzuje swoistego rodzaju niekorygowalność, wypływającą z tego, że dla osoby *S* i twierdzenia *p* nie istnieją takie argumenty, które mogłyby podważyć *p*. Dla zbioru przesłanek, którymi może dysponować osoba *S* $\{r_1, \dots, r_n\}$, *p* jest bowiem **lepiej znane** niż dowolny element tego zbioru.

kwestie: czy przekonania chrześcijańskie mogą być uprawomocnione przez odpowiedniego rodzaju uzasadnienie, takie, jakiego wymaga stawiający zarzut ewidencjalistyczny, oraz czy powinny być w taki sposób uprawomocnione. Interesuje nas tu druga kwestia, rozpatrywana przy założeniu, iż odpowiedź na pierwszą jest negatywna²⁶. Ewidencjalista twierdzi, że obowiązek odpowiedniego uzasadnienia akceptacji spoczywa na teiście lub wierzącym. Czy ma rację?

Podstawowym założeniem dyskusji jest istnienie obowiązków rządzących nabywaniem, podtrzymywaniem i porzucaniem przekonań. Obowiązki te określają, jak powinny być uzasadnione akceptacje, m.in. w aspekcie ufundowania, które powinny mieć akceptowane twierdzenia dotyczące rozmaitych sfer przedmiotowych. Racjonalne (uprawomocnione) są te akceptacje, które nie naruszają żadnych norm epistemicznych. Jedną z tych norm jest nakaz, aby każde twierdzenie, które nie może być uzasadnione bezpośrednio, było uzasadnione pośrednio. Inną normą jest zasada, iż wszelkie uzasadnienia powinny się opierać na przesłankach czerpanych z przyrodzonych źródeł poznania. Kolejna ustala, iż stopień przekonania powinien być wprost proporcjonalny do posiadanego uzasadnienia. Wreszcie normą będącą odpowiednikiem „prasumienia” w etyce jest zasada: dla każdego podmiotu poznającego S, znajdującego się w dowolnej sytuacji poznawczej P, wolno dokonywać tylko prawomocnych akceptacji, a nieuprawomocnione powinny być porzucone. Ewidencjalista twierdzi, iż wierzący dokonuje akceptacji podwójnie irracjonalnych: nieuzasadnionych i nieuprawomocnionych. Definiuje zatem racjonalność przez prawomocność i uzasadnienie.

Założmy teraz, iż przebadaliśmy strukturę poznawczą wierzącego W, który jest typowym przypadkiem ortodoksyjnego i średnio wykształconego katolika. Przez jego średnie wykształcenie rozumiem, iż wie on, w co, jako katolik, powinien wierzyć, jak powinien wyjaśniać to, w co wierzy, i jaka jest kwalifikacja teologiczna poszczególnych twierdzeń. Założmy, iż podtrzymuje on z pewnością twierdzenie, iż istnieje Bóg, lecz nie zna poprawnego dowodu, który uzasadniałby dedukcyjnie to twierdzenie, wychodząc przy tym

²⁶ Założenie to jest przyjęte do celów argumentacji, ale nie znaczy to, iż jest przeze mnie podzielane. Należy tu rozróżnić uzasadnialność przesłanek wiary, np. pewnych twierdzeń dotyczących istnienia Boga, Jego natury, relacji do świata i innych obszarów rzeczywistości, oraz uzasadnialność twierdzeń wiary opisujących tzw. tajemnice wiary. Innym ważnym tu rozróżnieniem jest dystynkcja między uzasadnieniem generującym asercje a rozumowaniem pozwalającym je utrzymać mimo kontrargumentów. Próbę ujęcia właściwej relacji między użyciem rozumu w filozofii i w poznaniu religijnym por. Pepliński 1999.

z niekontrowersyjnych, co do swej prawdziwości, przesłanek. Nie zna on też nikogo, kogo mógłby wskazać jako osobę kompetentną w teologii naturalnej, która potrafiłaby taki dowód przeprowadzić. Jednocześnie, o ile nie ma on całkowitej pewności co do niektórych twierdzeń teologicznych, to te, które zostały potwierdzone przez naukę soborów lub nauczanie papieża *ex cathedra*, są akceptowane przez niego z pełną asercją. Otóż, według ewidencjalisty, osobnik ten – nazwijmy go panem Wiernym – ma irracjonalną strukturę poznawczą. Narusza on bowiem normy, wzięte łącznie, nakazujące posiadać uzasadnienie proporcjonalne do asercji, gdzie przesłanki argumentów uzyskane są dzięki wyłącznie przyrodzonemu poznaniu. Czy jest on winny epistemicznie? Czy występuje tu także irracjonalność w sensie pogwałcenia owej normy będącej odpowiednikiem synderezy?

Możliwe są tu dwie odpowiedzi negatywne na ostatnie dwa pytania. Odpowiedzi te różnią się oceną relacji, jaka powinna zachodzić pomiędzy rozumem a wiarą, i nie zobowiązując do akceptacji zarzutu ewidencjalistycznego, jednocześnie odnoszą się przychylnie do niektórych zawartych w nim intuicji.

Odpowiedź pierwsza sugeruje, iż owa „syndereza epistemiczna” nie obowiązuje wierzącego. Wydaje się, że tak można zinterpretować stanowisko Wittgensteina i tzw. wittgensteinowski fideizm²⁷. Wartość poznania religijnego nie zależy od dostarczanych uzasadnień i argumentów. Przekonania Wiernego są pozbawione uzasadnienia, nieuprawomocnione i przez to podwójnie irracjonalne. Nie ma to jednak żadnego znaczenia w tej formie życia, jaką jest religia. Oczywiście motywy uzasadnienia i prawomocności są ważne, lecz jedynie w dyskursie naukowym. Tego rodzaju odpowiedź jednak wydaje się nie dostrzegać, iż intuicje zawarte w stanowisku stawiającego zarzut mają pewne zastosowanie w sferze religii. Stanowisko odrzucające ową metazasadę oddziela poznanie religijne od poznania rozumowego, co nie wydaje się rozwiązaniem ani trafnym, ani możliwym do zaakceptowania przez pana Wiernego.

Według rozwiązania drugiego typu, owa naczelna zasada epistemiczna obowiązuje Wiernego. Jego przekonania religijne nie są uzasadnione poprzez ufundowanie w twierdzeniach intersubiektywnie sprawdzalnych przez dowolną osobę kompetentną w sprawach poznania przyrodzonego oraz utrzymywane tylko z taką mocą, jakiej może dostarczyć tego typu uzasadnienie. Są zatem irracjonalne w sensie bycia nieuzasadnionymi, zgodnie z pewnymi normami

²⁷ Zob. Hudson 1975, s. 155-175.

określającymi uzasadnienie. Wydaje się zatem, iż skoro obowiązuje go akceptacja tylko tego, co uprawomocnione (usprawiedliwione), a być uprawomocnionym to nie łamać żadnej z norm epistemicznych, to jego struktura poznawcza jest także irracjonalna, w sensie bycia nieusprawiedliwioną. Z drugiej strony nie wydaje się, aby wiara pana Wiernego była ze swej istoty czymś złym, czego akceptacja stanowi przestępstwo intelektualne, z którego to powodu Wierny jest winny i czego powinien się wstydzić. Spór toczy się o to, czy wymiar normatywny poznania, opisany tu w kategoriach przestrzegania norm poznawczych, faktycznie został naruszony.

Zależy to od tego, czy Wiernego obowiązują normy specyfikujące, jak uzasadnione powinny być jego przekonania. Normy epistemiczne traktuje się tu teleologicznie. Specyfikują one takie zachowania poznawcze, które prowadzą adresata normy do stanów wartościowych poznawczo. W omawianym wypadku stanem tym ma być posiadanie proporcjonalnych, intersubiektywnie sprawdzalnych i nie odwołujących się do autorytetu religijnego uzasadnień dla wszystkiego, co się uznaje w sprawach religii. Struktura przekonaniowa o takiej charakterystyce jest strukturą racjonalną. Nie trzeba też wiele się napracować, aby taką strukturę uzyskać. Wystarczy być agnostykiem w odniesieniu do misteriów wiary i starać się nie zmieniać tego stanu, systematycznie nie zastanawiając się nad możliwymi argumentami za twierdzeniami wiary. Dlaczego jednak powinniśmy kierować się opisanymi normami? Dlaczego i w jakim stopniu miałyby to być epistemicznie cenne?

Należy tu wrócić do katalogu cennych epistemicznie stanów poznawczych. O który z nich wydaje się chodzić wymagającemu określonego uzasadnienia? Samo wymaganie uzasadnienia jest, jak to było już pokazane, wyrazem postawy krytycznej. Czemu jednak taka postawa krytyczna ma służyć? Jak zostało wskazane, podstawową wartością poznawczą jest prawda. Działania epistemicznie wartościowe muszą zmierzać do tego, aby skutkować prawdziwym poznaniem. Można do tego dążyć dwojako, co odzwierciedla dwa podstawowe cele epistemiczne. Można się starać uzyskać wiedzę, która pociąga za sobą prawdę. Można także się starać zachować złoty środek między łatwowiernością a sceptycyzmem. Wydaje się, że w przypadku postawy krytycznej nie chodzi o wiedzę. Postawa ta, choć nie wyklucza pewnych postaci wiedzy²⁸, jest raczej skierowana na unikanie fałszu i błędu.

²⁸ Kwestionuje się obecnie możliwość definiowania wiedzy przez wypełnianie obowiązków epistemicznych. Zgodność z normami epistemicznymi nie musi być jednak pojmowana jako bycie usprawiedliwionym czy bycie niewinnym epistemicznie, w tym sensie, iż nie złamało

Jeżeli zastosujemy restryktywne normy, do których odwołuje się ewidencjalista, osiągniemy w najlepszym razie pewność lub prawdopodobieństwo istnienia Boga oraz agnostycyzm odnośnie do twierdzeń opisujących misteria wiary. Wiadome jest bowiem, iż nie da się wywieść twierdzeń wiary z poznania przyrodzonego. Dlatego, z punktu widzenia wierzącego, u ewidencjalisty racjonalność dominuje nad prawdziwością, czyli jest ze szkodą dla jego poznania. Sytuacja ta satysfakcjonuje ewidencjalistę, spełnia on bowiem wymóg bycia krytycznym, nie ma także „przesadnej” liczby przekonań religijnych, o ile ma jakiegokolwiek²⁹. Preferując racjonalność, preferujemy zatem pewną własność struktury poznawczej, nie zaś podstawową wartość poznawczą prawdy³⁰ lub, co częściej ma miejsce, uważa się racjonalność za krok w kierunku uzyskania właściwej proporcji przekonań prawdziwych do fałszywych³¹. Tymczasem poszukiwanie wiedzy zmierza ku prawdzie, ku poznaniu, tym się różniąc od dążenia do nieniezawodnego poznania prawdziwego, że nie mamy w tym ostatnim przypadku gwarancji, iż prawdę osiągnęliśmy.

Racjonalny ewidencjalista jest oczywiście minimalistą. Bardziej ceni on „czystość” od posiadania prawdy. Zarzut nie polega tu na tym, iż nie zmierza on do wiedzy o sprawach religijnych, takiej wiedzy bowiem w odniesieniu do wielu, choć nie wszystkich, zagadnień religijnych uzyskać nie sposób. Dlatego właśnie mówi się o tajemnicach wiary. W najlepszym razie można mieć pewną postać wiedzy o tym, co podpada pod nazwę „przedsionki wiary”. Nie jest ona jednak łatwa do osiągnięcia. Zarzut polega na tym, iż skoro Wierny nie ma wiedzy, lub przynajmniej uzasadnień proporcjonalnych do swojego przekonania, to nie powinien on także mieć wiary. Wina epistemiczna, jakiej dopuszcza się ewidencjalista, polega na tym, iż preferuje on mniejszą wartość, jaką jest racjonalność jego struktury przekonaniowej, definiowana przez posiadanie tylko w pewien sposób uzasadnionych przekonań, nad bardziej cenne poznawczo posiadanie prawdy o sprawach waż-

się żadnej normy. Może ono zamiast tego być pojęte jako wypełnianie określonych norm dotyczących uzasadnienia i jeżeli wypełnienie tych norm gwarantuje prawdziwość twierdzenia akceptowanego, to tak pojęte poznanie będzie miało charakter wiedzy. Inna sprawa, jak bogate mogą być zakres takiej wiedzy i jej dostępność.

²⁹ Może on bowiem chcieć wykluczyć argumenty metafizyczne z grona argumentów intersubiektywnie sprawdzalnych, ich przesłanki bowiem są często kontrowersyjne.

³⁰ Stosowanie się bowiem do wymogu kierowania się dostępnymi racjami powoduje, iż w przypadku, gdy mamy mocne argumenty za fałszywym przekonaniem, racjonalność generuje fałsz. Por. Feldmann 2000, s. 684.

³¹ Kenny 1983, rozdz. I.

nych. Oczywiście ewidencjalista nie zgadza się z taką oceną swojej postawy, gdyż warunkiem i konsekwencją tego musiałoby być porzucenie ewidencjalizmu. Stąd łatwiej jest bronić słabszego stanowiska. Jeżeli zgodzimy się, iż racjonalność powinna być traktowana instrumentalnie względem prawdy, to jako taka jest od niej mniej cenna poznawczo. O ile zatem Wierny zawierzył rzetelnemu autorytetowi religijnemu, a takim z pewnością jest Bóg, to choć nie uzyskał on w ten sposób wiedzy religijnej (przy internalistycznej koncepcji wiedzy), choć nie ma on odpowiednio uzasadnionych przekonań (nieracjonalność w pierwszym sensie), to jego postawa wiary nie jest epistemiczną niedoskonałością z punktu widzenia realizowania w poznaniu tego, co epistemicznie cenniejsze (nieracjonalność w sensie braku uprawomocnienia czy nieusprawiedliwienia akceptacji). W ten sposób argumentacja ta przyczynia się do innego uzasadnienia twierdzenia Plantingi, iż nie ma słusznych zarzutów niedoskonałości epistemicznej, które nie byłyby jednocześnie zarzutami przesądzającymi fałszywość chrześcijaństwa.

Istotne jest tu, aby dostrzec, że racjonalny ewidencjalista, czy może lepiej, racjonalista w sprawach religii, po części ma rację, a po części nie. Słuszne, przynajmniej w pewnym zakresie, jest jego dążenie do używania w dyskursie teoretycznym, czy to naukowym, czy to filozoficznym, tylko takich przesłanek, które są intersubiektywnie sprawdzalne i niezależne od Objawienia. Dlaczego jest to słuszne – wymagałoby dłuższej dyskusji. Niesłuszne jednak jest rozciąganie wymagania stosowania się do wspomnianych norm na każdą sytuację poznawczą i wszystkie podmioty poznające. Ujmując rzecz inaczej, ewidencjalista uważa, iż wymogi posiadania tak uzasadnionych sądów są uniwersalne. Jeżeli filozofia polega na poszukiwaniu wiedzy o sprawach ważnych oraz doskonałości epistemicznej, polegającej na unikaniu błędu, to ewidencjalista wymaga, aby wszyscy byli filozofami. Nie kwestionuje się tu wartości uzasadniania jako takiego, które jest jednym z ważnych sposobów rozumowania. Nie jest jednak jedynym rodzajem rozumowania, tak jak uzasadnianie dotychczasowych przekonań czy wyciąganie tylko takich wniosków, dla jakich mamy proporcjonalne uzasadnienie, nie jest jedynym zabiegiem poznawczym epistemicznie wartościowym. Wymóg uzasadniania jest wymogiem przyporządkowanym, w gruncie rzeczy, osiągnięciu przez strukturę noetyczną poznającego coraz większej spójności, dodatkowo jest ograniczony możliwościami poznawczymi ludzi, co do stwierdzania niesprzeczności swoich sądów czy poznawalności ich konsekwencji. Pomija się tu całkowicie problem zdobywania nowego poznania. Słuszne jest wszakże uznawanie uzasadnienia i generowanej przez nie racjonalności za wartościowe w pewnych

sytuacjach poznawczych. Co jednak jest odpowiednie dla pana Wiernego jako filozofa, nie musi obowiązywać Wiernego poszukującego prawdy o swoim zbawieniu oraz Wiernego, który taką prawdę znalazł (lub prawomocnie sądzi, że znalazł). Co więcej, obowiązki epistemiczne Wiernego jako człowieka mają pierwszeństwo przed obowiązkami epistemicznymi Wiernego jako filozofa, tak jak po prostu obowiązki wypływające z człowieczeństwa są bardziej podstawowe niż te, które wypływają z tej postaci doskonalenia człowieczeństwa, jaką jest filozofowanie.

Poruszony tu moment poznawania **jako, w określonej sytuacji epistemicznej**, przy zdeterminowanych w pewien sposób celach teoretycznych i praktycznych, możliwościach poznawczych i dostępności przedmiotu, nie dostrzeżony przez racjonalistę, odgrywa istotną rolę w ocenie uprawomocnienia, jaką ma struktura przekonaniowa Wiernego. Wydaje się ona stać przed dylematem: czy spełnić wymogi ewidencjalisty i być racjonalnym, choć bez wiedzy, jak osiągnąć zbawienie i czy warto się modlić, czy też dysponując wiarygodnym źródłem niesprawdzalnych intersubiektywnie twierdzeń, w dodatku o nadprzyrodzonym charakterze, osiągnąć poznanie prawdziwe w sprawach najważniejszych, rzucające światło także na te ważne, narażając się na zarzut irracjonalności? W świetle tego, co Wierny zna z Objawienia, rozstrzygnięcie dylematu nie jest trudne.

Należy dodać tu jeszcze parę uwag wyjaśniających. Po pierwsze, takie postawienie sprawy wyjaśnia, dlaczego „rozumny”, w sensie „rzetelny poznawczo”, nie utożsamia się z „racjonalny”. Zachowajmy to słowo na określenie takich przekonań, które nie łamią wspomnianych przez ewidencjalistę norm epistemicznych specyfikujących wymogi, jakie powinny spełnić akceptacje uzasadnione. Przekonania w ten sposób uzasadnione i przez to uprawomocnione są racjonalne. Jednakże, ponieważ obowiązywanie norm określających uzasadnienie – a przez niełamanie tych norm definiuje się racjonalność – zrelatywizowane jest do pewnych tylko sytuacji poznawczych, przeto taki ograniczony wymóg bycia racjonalnym spójny jest z istnieniem innych norm, różniących się np. odnośnie do ustalania warunków dopuszczalnego uzasadnienia, czy to co do mocy, czy co do źródeł, z których czerpie się przesłanki, oraz odnośnie do sytuacji epistemicznej, w której obowiązują. Norma taka, określająca rzetelne poznawczo akty, może mieć np. charakter nakazu akceptacji wszystkich tych twierdzeń, które są podawane do wierzenia przez wiarygodne źródło poznania spraw bosko-ludzkich. Akceptacje wypełniające takie nakazy są przez to uprawomocnione. Z tej racji nie należy utożsamiać rozumności, w sensie rzetelnego użycia ludzkich władz poznawczych,

z racjonalnością. Rozumność można definiować jako własność cechującą poznanie zgodne z normami epistemicznymi, wówczas racjonalność jest odmianą rozumności, bynajmniej nie najbardziej cenną epistemicznie. Jeżeli tak, to wiara, nie będąc racjonalna, może być rozumna, a zarzut irracjonalności traci swój wymiar normatywny, stając się twierdzeniem opisującym sposób, w jaki wiara nie jest uzasadniona. Taki sposób ujęcia problemu ma tę przewagę nad alternatywnymi, iż nie osłabia się tu pojęcia racjonalności, uznając wartość wymogu racjonalnych akceptacji, lecz umieszcza się go po prostu w odpowiednim kontekście. Unika się przez to przychylności dla irracjonalizmu, arbitralności w poznaniu ludzkim, wprowadzania nowych kategorii przekonań, które nie są ani racjonalne, ani irracjonalne. Unika się też innego, również niewłaściwego rozwiązania, w którym przekonania nie spełniające warunków racjonalności uznaje się za irracjonalne, a jednak wartościowe, jak miałyby to miejsce z sądami stwierdzającymi, co się pamięta, poznaniem zdroworozsądkowym, intuicjami moralnymi i tym podobnymi.

Po drugie, to, czy konkluzje trzech poprzednich paragrafów są słuszne, zależy od tego, czy Wierny dysponuje wiarygodnym źródłem poznania spraw teologicznych. W sprawach religii zatem krytyczność przejawia się nie w byciu racjonalnym, ale w trafnym pokładaniu zaufania. Pojawia się tu wiele możliwości współpracy rozumu filozoficznego z wiarą i teologią chrześcijańską.

Po trzecie, przedstawione tu stanowisko nie pociąga za sobą żadnego z kilku poglądów filozoficznych, o których sędzi się niekiedy, iż z niego wynikają. Nie jest to irracjonalizm, ani w sensie negacji wartości uzasadniania czy uprawomocniania akceptacji, ani też w sensie arbitralności kryteriów tego, co się akceptuje. Nie wynika też z niego zobowiązanie do jakichkolwiek antyrozumowych trendów w epistemologii, nie jest to także negacja wartości racjonalności. Nie pociąga ono za sobą również fideizmu³², jeżeli przez pogląd ten rozumie się stanowisko wrogo nastawione do używania argumentów filozoficznych w poszukiwaniach teologicznych albo też agnostyczne stanowisko uznające, iż takie argumenty w ogóle nie istnieją. Jest ono jednocześnie spójne z poszukiwaniem i ewentualnym dostarczeniem argumentów uzasadniających twierdzenia religijne, czyli tzw. teologią filozoficzną, teologią naturalną, etyką, w której świetle buduje się teologię moralną etc. Nie prowadzi ono też do odrzucenia wymogu uzasadniania swo-

³² Uwagę wskazującą na możliwość interpretacji prezentowanego stanowiska jako fideizmu zawdzięczam S. Judyckiemu.

ich twierdzeń, włącznie z twierdzeniami teologicznymi. Twierdzi się tu tylko, iż te wymogi odnośnie do uzasadnień, które obowiązują na terenie filozofii, są inne od tych, które są wymagane w teologii, a te znów odmienne od wymaganych od Wiernego. Cenność epistemiczna racjonalności nie jest tak wielka, jak się często uważa. Innymi słowy, rozumność Wiernego różni się dość znacznie od rozumności (racjonalności) krytycznego filozofa, lecz Wierny nie musi się tego (epistemicznie) wstydić. Oczywiście wiele spraw pozostaje tu nieporuszonych i wymaga rozważenia, aby w pełni uzasadnić rzetelność rozumowej wiary. Aby jednak coś powiedzieć, nie trzeba mówić wszystkiego³³.

BIBLIOGRAFIA

- A l s t o n W. P. (1988), *The Deontological Conception of Epistemic Justification*, „Philosophical Perspectives”, 2, s. 257-299.
- A n s c o m b e G. E. M. (1979), *What Is It to Believe Someone?*, w: *Rationality and Religious Belief*, red. C. J. F. Delaney, Notre Dame–London: University of Notre Dame Press, s. 141-151.
- B o n J o u r L. (1996), *Plantinga on Knowledge and Proper Function*, w: *Warrant in Contemporary Epistemology*, red. J. L. Kvanvig, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., s. 47-71.
- C h i s h o l m R. (1983), *The Foundations of Knowing*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- F e l d m a n n R. (2000), *The Ethics of Belief*, „Philosophy and Phenomenological Belief”, 60, no. 3, s. 667-695.
- F o r r e s t P. (1997), *The Epistemology of Religion*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 1997 Edition), red. Edward N. Zalta, URL=<http://www.illc.uva.nl/ŽSEOP/ARCHIVES/FALL1997/ENTRIES/religion-epistemology/index.html>.
- G a l e w i c z W. (1998), *O możliwości etycznej definicji uzasadnienia*, w: *t e n - ż e*, *Studia z etyki przekonań*, Kraków, s. 139-148.
- H e r b u t J. (1997), *Racja*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 457- 458.

³³ Dziękuję serdecznie za uwagi i poprawki, jakie do wcześniejszej wersji tego tekstu poczynili Ewa Peplińska, Janusz Salamon, a zwłaszcza Dariusz Łukasiewicz.

- H u d s o n D. W. (1975), *Wittgenstein and Religious Belief*, London–Basingstoke: Macmillan Press.
- K e n n y A. (1983), *Faith and Reason*, New York: Columbia University Press.
- K l e s z c z R. (1998), *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- M a c k i e J. (1997), *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, Warszawa: PWN.
- P e p l i ń s k i M. (1999), *Przyjaźń rozumu i wiary, czyli jak zjednoczyć filozofię z wiarą tak, aby uszanować godność obydwu*, w: *Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio*, red. M. Grabowski, Toruń, s. 235-246.
- P e p l i ń s k i M. (2000), *Trzy koncepcje racjonalności przekonania o istnieniu Boga. Analiza argumentacji Alvina Plantinga*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 28, nr 1, s. 25-50.
- P l a n t i n g a A. (1983), *Reason and Belief in God*, w: *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, red. A. Plantinga, N. Wolterstorff, Notre Dame: University of Notre Dame Press, s. 16-93.
- P l a n t i n g a A. (1988), *Chisholmian Internalism*, w: *Philosophical Analysis. A Defence by Example*, red. D. F. Austin, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, s. 127-151.
- P l a n t i n g a A. (2000), *Warranted Christian Belief*, New York–Oxford: Oxford University Press.
- R o w e W. (1975), *The Cosmological Argument*, Princeton: Princeton University Press.
- S t ę p i e ń A. B. (1999), *Wartości poznawcze w ujęciu współczesnej filozofii tomistycznej*, w: *t e n ż e*, *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, Lublin: RW KUL, s. 197-237.
- Z a g z e b s k i L. (1996), *Virtues of the Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.

ON HOW PRECIOUS RATIONALITY IS IN RELIGIOUS COGNITION

S u m m a r y

The issue of rationality of religious beliefs belongs to the main problems of 20th century philosophy of religion. When posing this problem the term ‘rationality’ is often used in a way that is not precise, and sometimes it seems to be ambiguous. In order to avoid this error I define rationality of acceptance regulatively as a property consisting in being in accordance with defined epistemic rules of the ethics of beliefs. The main rule that is taken into consideration here is the following requirement: ‘Each theorem *p* accepted by person *S* should be justifiable by her in a degree proportional to the degree of assertion with which he accepts *p*’. Acceptances having the property of so defined rationality belong to a broader class of reasonable acts, where rationality is understood as a property consisting in being a reliable use

of human cognitive abilities. I claim that although the religious faith of a 'common' Christian is not rational in this sense, as mysteries of faith are not justifiable by natural reason, it has a reasonable character and is precious from the epistemic point of view. I defend the proposition that the fact of not being rational in this particular sense does not involve irrationality that consists in breaking the rule that orders a change in the way of accepting a certain theorem p so as to adjust the degree of assertion to the justification one has, the borderline case being one of rejecting the theorem for which one does not have any epistemically valid justification. The proposition that one of these rules is obligatory for the believer with respect to his acceptance of the propositions of faith cannot be justified without stating that Christianity is false. This latter proposition cannot be proved philosophically.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: epistemologia, racjonalność, przekonania religijne.

Key words: epistemology, rationality, religious belief.