

WILLIAM SWEET
Antigonish (Kanada)

EPISTEMOLOGIE POSTMODERNISTYCZNE A RACJONALNOŚĆ PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH*

„Czy nam się to podoba, czy nie, żyjemy w czasach postmodernizmu”. Spostrzeżenie to jest wciąż bardziej manifestem niż twierdzeniem o charakterze empirycznym, pomimo iż w ostatniej dekadzie zjawisko to spowszechniało nawet wśród filozofów wykształconych w tradycji anglo-amerykańskiej. Niewątpliwie niełatwo zignorować wyzwania, jakie stawia filozofii postmodernizm. Głosi on, że filozofia zarówno co do treści, jak i co do formy podlega wpływowi tego, co przygodne. W dziejach wydzielały się z filozofii różne dyscypliny, także do filozofii były przenoszone metody z innych dyscyplin (takich jak np. psychologia), a z czasem zaczęto głosić, iż wiele z tradycyjnych działów filozoficznych (takich jak np. estetyka i etyka) znajduje się w ogóle poza obrębem filozofii. Jednakże postmodernizm idzie o krok dalej. Głosi, że filozofia – która, według roszczeń postmodernistów, nie miała w rzeczywistości specjalnie długiej historii – jest martwa.

* Wykład wygłoszony na Wydziale Filozofii KUL 6 I 1994 r.

William Sweet, urodzony 22 IV 1955 r. w Edmonton, Alberta (Kanada), od 1990 r. docent (*assistant professor*), a od 1995 r. profesor (*associate professor*) filozofii w Uniwersytecie św. Franciszka Ksawerego w Antigonish, Nowa Szkocja. Wcześniej wykładał w Ottawie, Carleton i Saskatchewan oraz w Collège de l'Outations (Québec). Studiował w Kanadzie, we Francji i w Niemczech. Uzyskał doktorat z filozofii w Uniwersytecie w Ottawie, dyplom d'Études Approfondies w zakresie nauk politycznych na Sorbonie w Paryżu, odbył także studia teologiczne w Uniwersytecie św. Pawła w Ottawie oraz w jezuickim Centre Sevres w Paryżu. Jest autorem *La philosophie de la religion à la fin du vingtième siècle* („Carrefour Revue de réflexion interdisciplinaire”, 15(1993), nr 1 [nr specjalny]) oraz ponad trzydziestu artykułów. Niedawno ukończył książkę poświęconą idealizmowi brytyjskiemu: *Idealism and Rights: The Social Ontology of Rights in the Political Thought of Bernard Bosanquet*, która ukaże się w 1995 r. w The University Press of America w Lanham, Md., a obecnie kończy pracę pt. *Signification, démonstration et croyance religieuse: une introduction à l'épistémologie de la religion dans la tradition anglo-saxonne*.

Czy jest tu jeszcze miejsce dla filozofii religii? Jeśli przed laty religia ustąpiła miejsca filozofii, a ta jest teraz martwa, to filozofia religii musi być trupem grzebiącym umarłego.

Jak się wydaje, jednym z najbardziej wpływowych filozofów postmodernistycznych w tradycji anglo-amerykańskiej jest Richard Rorty¹. Pomimo iż Rorty nigdy nie podjął, a przynajmniej nie wprost, problematyki dotyczącej przekonań religijnych, to jednakże jego zasadnicza krytyka filozofii, a w szczególności jej tradycji „racjonalistycznej”, pociąga za sobą całkowite porzucenie – jeśli nie odrzucenie – możliwej obrony takich przekonań. Jest dobrze wiadomo, że Rorty unika „sporu” i utrzymuje, iż „pojęcie »fundamenty filozoficzne« funkcjonuje wraz z językiem racjonalności Oświecenia” (CIS 44). Zamiast tego „postęp intelektualny jest dosłownym odczytaniem wybranych metafor”, „obiekcje” natomiast przewycięża się „przez powiększenie zasobu ulubionych metafor” (CIS 44), a nie przedstawiając nowe i dodatkowe argumenty.

Jednakże Rorty może wciąż pozostawać przyjacielem osoby wierzącej, jako że nie sprzymierzył się wyraźnie z tymi, którzy dostrzegają antagonizm między religią a rozumem (CIS 3). A jak sam przyznaje, religia, przynajmniej w przeszłości, pełniła użyteczną rolę, mianowicie rolę spoiwa tkanki społecznej (CIS 83). I w rzeczy samej – pomimo tego, że poglądy Rorty’ego stanowią wyzwanie dla tak podstawowych założeń (*tenets*) przekonań religijnych, jak roszczenie, iż religia zawiera prawdę absolutną i uniwersalną, to niektórzy głoszą, że podejście Rorty’ego pozwala wyznawcy określonej religii zdać sobie lepiej sprawę z przedmiotu swych wierzeń oraz, co ważniejsze, pozwala – być może – wyjaśnić, dlaczego on w ogóle wierzy.

Hendrik Hart w opublikowanym wspólnie z Kai Nielsenem zbiorze artykułów², a także w wygłoszonym wykładzie pt. *Liberalism, Pluralism, and Lived Faith*³ przedstawił takie ujęcie przekonań religijnych, które jest postmodernistyczne co do inspiracji i antyfundacjonalistyczne co do charakteru⁴.

¹ *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979 (*Filozofia a zwierciadło natury*, tł. [z jęz. ang.] M. Szczubińska, Warszawa 1994); *Consequences of Pragmatism (Essays 1972-1980)*, Brighton 1982; *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989; *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge 1991. Powyższe prace cytowane są w tekście odpowiednio jako: PMN, CP, CIS i ORT.

² Zob. K. Nielsen, H. Hart, *Search for Community in a Withering Tradition: Conversations between a Marxian Atheist and a Calvinist Christian*, Lanham, Md. 1990. W dalszej części artykułu będziemy używać skrótu SC.

³ Wykład przedstawiony 30 V 1993 r. na corocznym spotkaniu Stowarzyszenia Filozofów Chrześcijańskich w Ottawie. Na oznaczenie tego wykładu będziemy posługiwać się skrótem LPLF.

⁴ Por. także: H. Hart, *Setting our Sights by the Morning Star: Reflections on the Role of the Bible in the Post-modern Times*, Toronto 1989; t e n ń e, *Commitment as a Foundation for Rational Belief*, [w:] *Philosophy and Culture: Proceedings of the XVII-th World Congress of*

Uwzględniając przeprowadzoną przez Rorty'ego krytykę „racjonalności”, Hart odrzuca możliwość racjonalnej obrony przekonań religijnych. Zwraca jednakowoż uwagę na to, że nie jest to równoznaczne z porzuceniem stanowiska teistycznego, chociaż eliminuje tradycyjnie rozumianą filozofię religii i wymaga od nas ponownego przemyślenia, czym są przekonania religijne.

W tym wykładzie chciałbym zrekonstruować niektóre główne twierdzenia Harta na temat natury przekonań religijnych. Jak sądzę, pomimo iż Hart zwraca uwagę na istotne aspekty tych przekonań – aspekty często nie dostrzegane przez wielu krytyków – to w przedstawionym przez niego ujęciu pozostaje wciąż kilka nie rozwiązanych problemów. W końcu nie jest oczywiste, że skutecznie uniknął on przyjęcia wersji fundacjonalizmu, który zdecydowanie odrzuca, ani że przedstawił zadowalające analizy wiary religijnej. Ponieważ stanowisko Harta nie jest do końca czytelne, dla jasności prezentacji jego poglądów zacznę od przedstawienia podstawowych twierdzeń oraz argumentów za nimi.

*

Cóż zatem możemy, zdaniem Harta, powiedzieć na temat przekonań religijnych?⁵ Zdaniem Harta religia jest „formą życia” i określenie formy życia jako „religijnej” zależy od tego, „jaką pełni funkcję w życiu” (SC 160; 170), nie zaś od jej treści poznawczej. „Ryty i rytuały” pełnią konieczną rolę w religii, lecz przecież religia się w nich nie wyczerpuje. To, co jest fundamentalne w religii, to „ostateczne zaufanie” (*ultimate trust*) (SC 170), „zaangażowanie” czy też „wizja” (LPLF 6). W sumie religia jest „zinstytucjonalizowaną formą, w której kultywujemy, zgodnie z rytuałem, ludzkie doświadczenie zaufania, co umożliwia, że możemy polegać na naszych przecuciach transcencji i tego, co ostateczne, aby uporządkować nasze życie” (SC 196).

Nic zatem dziwnego, że przy takim rozumieniu religii, jakie przyjmuje Hart, przekonania religijne nie mają charakteru „treściowego przyzwolenia” (SC 178) czy też „akceptacji racjonalnie spójnej i empirycznie racjonalnej doktryny” (SC 207)⁶. W szczególności neguje on, że rozumienie przekonań religijnych ma

Philosophy (Montreal 1983), vol. II, Montreal 1988, s. 879-884.

⁵ Co ciekawe – Hart nie przedstawia w sposób jednoznacznie określony, co rozumie przez „religię” czy też przez „przekonania religijne”, chociaż wiele z tego, co ma on w tej kwestii do powiedzenia, wydaje się bliskie stanowisku tzw. *wittgensteińskiego fideisty*.

⁶ Według Harta „chrześcijaństwo jako życie poddane »racjonalizacji« (propozycjonalnie) w doktrynach teologicznych może okazać się irracjonalne. Jako poszczególny system przekonań czy też kod moralny religia biblijna zostaje zdeformowana” (SC 228). W rzeczy samej to dlatego Hart postrzega chrześcijaństwo jako taki „*de facto* system przekonań” (SC 205), który – jak sądzi –

charakter propozycjonalny, tzn. że na to rozumienie istotnie składa się zbiór zdań opisowych i wyjaśniających czy też „przekonań treściowych” równorzędnych ze zdaniami występującymi w nauce (SC 197), które dotyczą pewnych zdarzeń lub określonych osób⁷. Zamiast tego Hart głosi, że nasze przekonania religijne w y r a ż a j ą czy też „artykułują zaufanie” (SC 210) i służą jako „płaszczyzna operacyjna” (SC 161) czy „ramy działania” (SC 214; zob. LPLF 9). Zatem nasza wiedza religijna nie ma charakteru opisowego, lecz jest „wiedzą opartą na zaufaniu” (SC 218).

Hart przyznaje, że wiele przekonań religijnych odwołuje się do „pojęcia doświadczenia potocznego” (SC 210), i przyzwala na to, by „chrześcijanie, którzy pragną pozostawać wierni swoim świętym przykazaniom, byli zawsze związani pewnym minimum przekonań przedmiotowych, na przykład że Bóg transcenduje stworzenie” (SC 159). Przestrzega nas jednakowoż, że – po pierwsze – język, jaki stosujemy w odniesieniu do tych przekonań, nie jest literalny, lecz metaforyczny (SC 176) oraz – po drugie – że „przekonania te nie mogą być oceniane w oderwaniu od szerszego kontekstu przyporządkowanego tej tradycji religijnej” (SC 159). Dla wyznawcy religii zdanie „Bóg istnieje” znaczy „Bóg istnieje (w wierze)” i oznacza ono coś całkiem innego niż taka prawda empiryczna, jak „mój komputer istnieje” (SC 180).

Hart uważa, że gdyby takie zdania były przyjmowane literalnie, to mielibyśmy do czynienia z idolatrią (SC 227). Przekonania religijne uzyskują specyficzne znaczenie dopiero we właściwym im „kontekście przekonaniowym” (SC 177). I gdy przekonania te „są realne w obrębie opowieści w związku z wywołanymi zachowaniami” (SC 209), „opowieści te nie mogą »pretendować« do bycia ujęciami racjonalno-empirycznymi” (SC 212). Co więcej, ludzie religijni wiedzą, co jest oceniane w tych opowieściach, i wiedzą, jak się do nich ustosunkować (SC 209). Przekonania te wyrażane są w „języku metaforycznym, który usiłuje wyrazić pierwotne zaufanie” (SC 227). W praktykowaniu religii zarówno rozwijamy „metaforyczne rozumienie naszego początku i przeznaczenia”, jak i „dochodzimy do poznania [...] Boga” (SC 219). Gdy bowiem mówimy o „pojęciach Boga”, nawet samo pojęcie „pojęcia” jest tu „metaforyczne”

stanowi „zaciemnioną i odnaturalizowaną wiarę i religię” (SC 196), przyjętą „ze względu na fundamentalnie zewnętrzny (*alien*) autorytet” (SC 216), i z tego powodu sprzeciwia się on tradycyjnie prawowiernemu chrześcijaństwu jako kryterium dla rozsądnej oceny (co do sensowności) wiary religijnej (SC 159).

⁷ Hart głosi, że przekonania religijne nie stanowią zbioru zdań mogących konkurować z nauką (SC 197), nie stanowią one również próby „opisu i wyjaśnienia wszechświata” (SC 205). (Możemy zauważyć tu zbieżność ze stanowiskiem Dewi Phillipsa, który podkreśla doniosłość przekonań religijnych o charakterze sprawozdawczym, a nie ich ponowne definiowanie).

(SC 179) i dlatego Hart odnosi się do takich sposobów wyrażania przekonań religijnych jako do „konceptualnych artykulacji zaufania” (SC 215).

Stąd, gdy idzie o osoby lub zdarzenia, do których odnosimy się w przekonaniach religijnych, Hart zdaje się podążać za Z. D. Phillipsem oraz Ilhamem Dilmanem, mówiąc, że w „opowieściach wiary o Bogu” nie jest istotne odniesienie do jakiejś określonej osoby czy czegoś, lecz „wyraz tego, do czego dochodzi się w tej opowieści” (SC 210). Dla przykładu – odniesienie do Jezusa jako do „Syna Bożego nie musi przeto z n a c z y ć czegokolwiek więcej niż to, że (Jezus) [...] ucieleśnił w pełni rzeczywistość tego, co to znaczy ufać Bogu” (SC 209-210). Podsumowując, Hart mniema, że „»zdaniowy« charakter wiary jest w najlepszym przypadku analogicznie propozycjonalny” (SC 220) i gdy wypowiadamy takie zdania, byłoby bardziej poprawnie mówić, iż symbolika zaufania jest wyrażana w języku podobnym do języka propozycjonalnego.

Ponieważ przekonania religijne nie mają charakteru propozycjonalnego, stąd Hart neguje, aby można je uzasadnić lub skrytykować „zewnątrznie”, tzn. przez odwołanie się do jakiegoś modelu, standardu czy dyskursu pozareligijnego. Gdyby ktoś znajdujący się poza tym kontekstem chciał pytać o to, skąd w ogóle możemy wiedzieć, czy przekonanie religijne jest prawdziwe, Hart zacząłby od przestrogi dotyczącej wprowadzania obcych kryteriów prawdziwości. Dla przykładu, jego zdaniem, pojęcie prawdy tak, jak jest ono używane w Biblii, nie ma na celu stwierdzenia czy też „twierdzenia, że coś jest faktem” (SC 15), nie oznacza również „pojęciowej odpowiedniości” (SC 206). Takie definicje są o wiele za wąskie, wierzący bowiem „osądzają swe przekonania religijne w obrębie swojej wiary” (SC 15) i pojęcie prawdy ma tu „nieredukowalnie odmienne” znaczenie (SC 181) od tego, jakie mogłoby mieć na przykład w dyskursie naukowym. Jednakże stwierdzenie tego, zdaniem Harta, nie oznacza, że popada się w relatywizm. „Nie ma nic arbitralnego ani względnego w tej drodze” – konstatuje Hart (LPLF 14).

W tym miejscu ujawnia się u Harta rorty’ański „preskryptywizm”. To, co różnicuje wierzącego od niewierzącego, to nie problem „prawdy”, a raczej to, co można ujmować jako „pomyślne życie”. Rorty mógłby nawet pójść dalej niż Hart, ponieważ wydawać mogłoby się, że potrzeba nam kryterium, według którego możemy określić, czym jest „pomyślne życie”. Rorty wątpi, czy nawet sama idea „kryterium” jest użyteczna i odpowiednia.

„Prawda” przekonań religijnych jest mocno związana z *praxis* – z działaniem. Jak Hart formułuje to w LPLF: ponieważ przekonania religijne są „zaangażowaniami” czy też „determinują do działania” (LPLF 8), „prawda takiego zaangażowania [...] ujawnia się w konsekwencjach działań, które z niego wypływają” (LPLF 9). W szczególności „współcześni chrześcijanie [...] ustanowili prawdę swych zaangażowań [...], ukierunkowując swe życie dla innych” (LPLF

14; zob. SC 224). Innymi słowy – „wiara” wierzących chrześcijan „jest dowiedziona nie w ramach uzasadnionej racjonalności prywatnych przekonań, lecz przez usiłowanie życia zgodnie z zaleceniami służby drugiemu” (LPLF 13). „Prawda” przekonania religijnego nie zależy od tego, czy formułujemy weryfikowalne zdania o tym, „co jest faktem”, lecz czy prowadzi ona do „rozkwitnięcia ludzkiego” (*human flourishing*) (SC 231). Stąd gdy chrześcijanin mówi, że przekonanie religijne jest w o g ó l e prawdziwe, to mówi on, iż „w Chrystusie ludzie żyją potencjalnie pełniej niż w inny sposób” (SC 222). A rzec, iż jest to fałsz, znaczy powiedzieć, że „życie w zaufaniu» nie [...] inspiruje nadziei ani pocieszenia [...], jakie winna wywoływać obecność Boga” (SC 228).

Przekonania religijne są zatem uzasadnione n i e przez to, że spełniają „standardy rygorów intelektualnych” (SC 159) lub że mają „podstawy fakualne” (SC 177), lecz przez to, co czynią (tzn. dostarczają nadziei lub pocieszenia – SC 170) – przez „o d d a n i e s p r a w i e d l i w o ś c i temu, do czego się one odnoszą” (SC 158)⁸. Jest to dokładnie dlatego, że przekonania wierzących są uzasadnione w ten sposób, jak sądzi Hart, iż jest „zasadne” (*reasonable*) (SC 14), aby żyć właśnie te przekonania.

Hart powiedziałby, że nie znaczy to, iż nasze przekonania są „racjonalnie uzasadnialne” czy „dające się udowodnić”; owo zaufanie nie jest ani racjonalne, ani irracjonalne (SC 187). Mimo że zaufanie „»transcenduje« racjonalne granice empiryczne”, to jest ono istotne dla wszelkiego doświadczenia (SC 166). Za jego pomocą ludzie „kierują swoim życiem” (SC 219). Hart utrzymywałby, iż nie ma tu żadnego pytania o przesłanki (*question begging*). Rzeczywiście jego podstawowa krytyka „tradycji racjonalistycznej” („racjonalizmu”) ogniskuje się na jej zależności od analogicznego zaufania – zaufania, które „przekracza oczywistość doświadczenia zmysłowego i zasadnych argumentów” (SC 172) – lecz którego nie uznaje. (Z tego właśnie powodu Hart utrzymuje, że „tradycja racjonalna” jest ostatecznie religijna).

Dlaczego jednak owo zaufanie – to przekonanie religijne – n i e ma być poddane „rozumowi”? Po pierwsze, inne postępowanie jest po prostu niezrozumieniem natury przekonań religijnych. Stąd Hart mówi, że „rozum i logika ograniczone są do pojęć i zdań w sensie logicznym” (SC 194), ponieważ jedynie wytwory rozumu (tzn. pojęcia, zdania i definicje) są poddane rozumowi. Jak zauważył Hart, kategorie „racjonalny” i „irracjonalny” stosuje się jedynie

⁸ Innymi słowy, „ostateczne uzasadnienie” przekonań religijnych znajduje się „w naszych działaniach” (SC 157) i – jak głosi Hart – „działająca wola potwierdza lub obala nasze przekonania w takiej mierze, w jakiej pozwala nam na oddanie sprawiedliwości w i d l a doświadczanego przez nas świata” (SC 163). Wydaje się to zbliżone do stanowiska proponowanego przez R. B. Braithwaite’a w *An Empiricist View of Nature of Religious Belief* (Cambridge 1955).

„w obrębie prawdziwie propozycjonalnego systemu przekonań” (SC 220) i stąd przekonania religijne nie mają charakteru zdań w sensie logicznym, istnieją bowiem „wewnętrzne granice ważności racjonalnej osądu wiary” (SC 156). Co więcej, Hart wskazuje, że istnieją wymiary życia, w odniesieniu do których rozum nie jest czymś właściwym. Większość naszych doświadczeń – od miłości po sprawiedliwość – pociąga za sobą zachowania, „które nie są ani racjonalne, ani irracjonalne, lecz po prostu inne” (SC 215) niż racjonalne i nie ma przekonujących powodów, aby być przeświadczonym, że ludzkie problemy mogą (SC 76) czy powinny być rozwiązywane za pomocą rozumu (SC 125). Jest dlań oczywiste, że przekonanie religijne, które odzwierciedla te szersze elementy życia, nie musi być poddane rozumowi.

Jednakże dalszy powód, dlaczego Hart odmawia podporządkowania przekonań religijnych rozumowi, wiąże się z tym, iż postrzega on tradycję racjonalistyczną jako fundamentalnie przeciwstawną do wiary. Hart zauważa, że podczas gdy niektóre typy wiedzy i rodzaje doświadczenia, takie jak zaufanie czy uczucia – intuicja, wiara i nasze przekonania – są *a priori* rozważane w tradycji krytycznej racjonalności jako „niespolegliwe” (*unreliable*) „źródła poznania” (SC 195), to nie ma *de facto* żadnych powodów dla takiego wyłączenia innych niż (nieuzasadnione) przypisanie się do tej tradycji. (Hart przypomina nam o komentarzu Gadamera na temat „przedsądów o przedsądach” (*prejudice against prejudice*) – LPLF 4, przyp. 10; LPLF 10).

Sumując – Hart twierdzi, że rozum jest odpowiedni jedynie w ograniczonym kontekście. Hart mniema, iż jeśli rozum ma być w ogóle używany w dyskusjach na temat religii, to „kryteria racjonalne” powinny być podporządkowane „ograniczeniom rozważanych sądów” dotyczących przekonań religijnych (SC 159).

Jednakże nie jest tak jedynie dlatego, że przekonania religijne nie mają charakteru propozycjonalnego oraz że mówią one o innej rzeczywistości, która nie jest dostępna dla racjonalnego dowodu. Hart twierdzi, że rozum i przekonania religijne są niewspółmiernymi (*incommensurable*) „pojęciowymi przedmiotami” i są „wzajemnie niesprowadzalne” (SC 187). Każde z nich ma swe odmienne kryteria prawdziwości i fałszu oraz kryteria znaczenia – chociaż błędem byłoby postrzegać je jako „rywalizujące systemy przekonań” (SC 206). Dla przykładu: „bycie sprawiedliwym” jest nieporównywalne z „byciem zasadnym”, chociaż są one powiązane (SC 174). Wydaje się, że Hart widzi religię i racjonalność jako dwie „formy doświadczenia”, „gry językowe”, „punkty widzenia” czy „perspektywy”, z których żadna nie może zostać podporządkowana drugiej lub zawierać się w niej (SC 187). Jak już zauważyliśmy, z perspektywy „rozumu” (*reason*) język wiary jest „w pełni metaforyczny” (SC 176) i – jak twierdzi Hart – „świat wiary otwarty jest dla tych, którzy rozumieją metaforę w jej własnych kategoriach” (SC 176). W konsekwencji widzimy, że

Hart negowałby twierdzenie, iżby przekonania religijne musiały – a nawet mogły – spełnić wymagania empirycznego uzasadniania czy też racjonalistycznego paradygmatu rozumu.

Jak dotąd, Hart głosił, że nacisk na racjonalny dowód odzwierciedla podstawowe nieporozumienie co do natury przekonań religijnych. Zachodzi tu nawet jeszcze bardziej konkluzywna podstawa do odrzucenia przez Harta podporządkowania przekonań religijnych „racjonalności”, gdyż wyklucza on, podobnie jak Rorty, takie możliwe rozumienie „racjonalności”, w którym byłaby ona czymś więcej niż jedynie „wizją” rzeczywistości spośród wielu (LPLF 6). Przykładowo Hart zauważa, że:

1) nie istnieją „powszechnie przyjmowane normy”, które dają lub mogłyby dostarczyć podstawy do dyskusji i oceny prawdziwości lub znaczenia przekonań religijnych (LPLF 1; zob. SC 151);

2) „współczesny” model racjonalności oraz „instytucje” nań nabudowane są siłami „kontroli” oraz „marginalizacji” (LPLF 9 n.; zob. SC 128; 168); stanowią instrumenty „kontroli i dominacji kosztem ludzkiej wolności” (LPLF 7 n.). (W rzeczywistości jest to właśnie pogląd „instrumentalistyczny” i jego obecność w filozofii „zaprasza nas do eksploatacji stworzenia” – SC 172);

3) „racjonalność” zawiodła zarówno w płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej; teoretycznie – bo „nie ma żadnej innej możliwości, aby zakotwiczyć się w przekonaniach, które są poza wszelkim wątpleniem, za pomocą środków racjonalnych” (LPLF 13) – tzn. ponieważ „klasyczny fundacjonalizm” jest w najlepszym przypadku arbitralny i samoobalający; praktycznie – ponieważ okazała się niezdolna, by dostarczyć podstawy wspólnoty czy „życia razem” (LPLF 5);

4) wymaganie „racjonalności” doprowadziło do „pęknięcia” (LPLF 9) między naszymi religijnymi czy ideologicznymi zaangażowaniami (rozumianymi tu jako czysto prywatne) a tymi przekonaniem zawierającymi się w regułach, które winny kierować (liberalnym) życiem społecznym (LPLF 1);

5) „racjonalność” jest nie tylko nie otwarta na uznanie faktu pluralizmu w odniesieniu do religii i poznania, lecz po prostu do tego niezdolna.

Gdy Hart stwierdza, że przekonania religijne nie są podporządkowane osądowi racjonalnemu, to nie wydaje się, by sugerował, iż są one „irracjonalne”, a raczej – iż są one „aracjonalne” (SC 204). Pozwala on sobie jedynie na twierdzenie, że przekonania takie są nie tylko sensowne, lecz również „zasadne” (*reasonable*) (SC 14) i że można je żywić w sposób „uzasadniony” (*justified*). Dalej – Hart utrzymuje, że nawet jeśli nie jesteśmy w stanie przedstawić „dowodu” dla określonego przekonania religijnego, możemy wciąż mówić na jego temat (jak ma to miejsce np. w przypadku „metafilozofii” – SC 149).

Nasuwa się jednak pytanie, czy możemy dyskutować na temat religii, jeśli kryteria znaczenia, prawdy i fałszu oraz uzasadniania są (albo zdają się być) wewnętrzne. Hart odpowiada, że gdy mówimy o religii, dyskutujemy „sposoby życia” (SC 212). Między wierzącym a niewierzącym może zaistnieć rozmowa, ponieważ obaj mogą podzielać te same zainteresowania, a także obaj mogą mieć te same ostateczne cele. Co więcej, pomimo „nieprzekładalności” racjonalność i przekonania religijne dotyczą świata (SC 173) i, jak proponuje to Hart, poglądy te mogą być oceniane w kategoriach adekwatności ich odzwierciedlenia świata. Sądzi on przeto, iż „obraz moralności indywidualistycznej, subiektywistycznej i woluntarystycznej neguje rzeczywistość wzorców społeczno-moralnych po prostu z tego powodu, że nie są one tożsame z wzorcami uniwersum galaktyk” (SC 199).

W takich dyskusjach – Hart przyznaje – filozofia pełni rolę jednakowoż ograniczoną. Skoro filozofia musi „przyzwolić na inne doświadczenia niż ona sama i [...] zgodzić się, by być jedynie jednym z wielu głosów w różnorodności języków ludzkiego doświadczenia” (SC 202)⁹, może ona przyczynić się do pojęciowego uporządkowania (SC 201) oraz integracji różnorodnych wymiarów doświadczenia w ramach doświadczenia jednostki jako całości (zob. SC 18). Pomimo ich niewspółmierności Hart wzywa do „integracji” naszych przekonań. Twierdzi on bowiem, że jednym ze stojących przed „nami wyzwań jest możliwe pełne zintegrowanie naszego postępowania w ramach tego spektrum [różnorodności ludzkiego doświadczenia – przyp. tłumacza]” (SC 188). Podczas gdy wszystkie pozostałe wymiary, w których doświadczamy rzeczywistości, są w równym stopniu niezbędne dla naszego poznania tejże rzeczywistości (SC 189) i w różnych sytuacjach rzeczy mogą być integrowane z odmiennych punktów widzenia i różne punkty widzenia dominują (SC 189), to owe „perspektywy” są wzajemnie powiązane. W rezultacie „w celu poznania rzeczywistości, w której żyjemy, musimy prowadzić konwersację jedni z drugimi i stąd dzielimy nasze pojęcia i mamy wspólną racjonalność” (SC 192). Jest przeto „zasadne, by postawić pytanie, czy ludzie religijni są z a r a z e m ludźmi racjonalnymi” (SC 119). Nie jest to jednakowoż równoznaczne z pytaniem o racjonalność przekonań religijnych.

W istocie możliwa jest nie tylko integracja przekonań (w osobie wierzącej) ale i dyskusja między osobami wierzącymi. Hart jest także przekonany, że może – i musi – być zarówno postęp, jak i konsens między wierzącymi i niewierzącymi, chociaż „konsens ów nie musi mieć koniecznie charakteru konsensu racjonalnego” (SC 123). Według Harta „żyjąc poza naszą perspektywą” (SC 75)

⁹ „Rola filozofii ogranicza się raczej do uchwycenia tego, czym faktycznie jest religia, niż do dawania zaleceń, czym racjonalnie winna być” (SC 216). Zob. także: SC 193 n.

i „łącząc to, co porównywalne i niewspółmierne” (zob. SC 75), konsens jest możliwy. Wymaga to jednakowoż tego, by zarówno zwolennicy religii, jak i zwolennicy rozumu byli świadomi swoich zaangażowań czy przesądów – czegoś, na co, jak utrzymuje Hart, racjonalizm jest obecnie ślepy. Aby to osiągnąć, „uczestnicy powinni zacząć od wzajemnego rozumienia” (SC 185) oraz „muszą okazywać szacunek dla wszystkich ludzi” (LPLF 11). Hart jest przekonany, że kiedy w końcu będą już tak postępować, to staniemy się „bardziej otwarci” i „bardziej racjonalni” (SC 124) – pozwoli to nie tylko na prawdziwą konwersację, lecz również na postęp.

*

Czy w swym podejściu Hart oferuje nam sposób na lepsze rozumienie, a także na dyskusję na temat przekonań religijnych? Hart ma niewątpliwie rację zwracając naszą uwagę na performatywny charakter przekonań religijnych. Ma on również rację twierdząc, że przekonania religijne nie są jedynie zdaniem deskryptywnymi lub hipotezami wyjaśniającymi, które mogą zostać zaakceptowane w płaszczyźnie pojęciowej. Wyrażają one oczywiście zaufanie do kogoś lub do czegoś i służą jako „płaszczyzny operacyjne” – nie tylko w przypadku naszych działań, lecz również naszego poznania i rozumienia świata. Mimo całej sugestywności przeprowadzona przez Harta krytyka „tradycji racjonalnej” oraz „tradycyjnej” filozofii religii nie zawsze dotyka sedna sprawy. Przedstawione przez niego ujęcie natury przekonań religijnych jest problematyczne i jako alternatywne podejście nie jest całkowicie zgodne z tym, co głoszą i czynią wierzący.

Zacznijmy nasze analizy od rozważenia stanowiska Harta w kwestii relacji rozumu do przekonań religijnych. Według Harta rozum nie jest w stanie przedstawić dowodu na rzecz przekonań religijnych, co więcej, nawet gdyby było to możliwe, to rezultat ten byłby całkowicie niewłaściwy¹⁰. Przedmiotem jego

¹⁰ Zauważmy, że Hart często posługuje się w sposób nieprecyzyjny terminami „rozum” i „racjonalność”. Jak na kogoś, kto tak bardzo wystrzega się „racjonalności”, jest raczej niefortunne, że Hart używa tego terminu w taki sposób, iż w niektórych kontekstach odnosi się on do tego, co jest paradygmatyczne dla nauki i dla świata uniwersyteckiego (SC 180), a w innych odnosi się do „racjonalności świata pozauniwersyteckiego” (SC 200). Czyż nie byłoby lepiej, gdyby Hart jasno rozróżnił między tym, co „zasadne” (*reasonable*) (tzn. „co przyczynia się do ludzkiego rozwoju”), a tym, co „racjonalne” (*rational*) (tzn. „co może zostać potwierdzone w analizie pojęciowej i przez świadectwo empiryczne”)? Jak będę się starał to dalej przedstawić, jest całkiem możliwe, aby ktoś głosił pogląd, że to, co zasadne, nie jest po prostu tym, co „racjonalne”, w powyżej określonym sensie. I gdyby Hart poczynił takie rozróżnienie, moglibyśmy łatwiej zauważyć, dlaczego sądzi on, że przekonania religijne nie powinny być podporządkowane krytycznej ocenie ze strony „racjonalności”. Wtedy Hart mógłby twierdzić, że religia jest zasadna, lecz

krytyki jest tu nie tylko oświeceniowe stanowisko ewidencjonalistyczne i jego warianty podzielane przez jego prawowiernych kontynuatorów (takich jak Kai Nielsen), lecz również tzw. tradycja fundacjonalistyczna, sięgająca swymi początkami (co najmniej) św. Augustyna (LPLF 5).

Czym innym jest sprzeciw wobec „ewidencjonalistycznych” czy też „empirystycznych” analiz natury przekonań religijnych, a zupełnie czym innym jest sugestia, że zastrzeżenia te odnoszą się do w s z y s t k i c h usiłowań przeprowadzenia racjonalnego dowodu dla przekonań religijnych. Przykładowo rozważmy stanowisko tradycyjnego tomizmu, jak zostało ono przedstawione w pracach Jacques’a Maritaina. W artykule *La science moderne et la raison*, zamieszczonym w jego wczesnej pracy *Antimoderne*¹¹, Maritain rozróżnia dwa typy rozumu: rozum jako „inteligencję zmierzającą progresywnie w kierunku swego celu – rzeczywistości”¹² oraz rozum czysty jako metodę dyskursywną (*raison purement discourante*), który również nazywa „racją racjonalności” (A 64).

Maritain sądzi, że rozum w pierwszym znaczeniu może osiągnąć poznanie Boga za pomocą dowodu. Jednakże rozum w drugim sensie, który Maritain identyfikuje z obszarem „nauk matematyczno-fizycznych”, nie jest w stanie nic powiedzieć o Bogu. Ponieważ rozum musi być nakierowany na przedmiot swojego poznania (A 34), rozum (w drugim sensie) nie może dowieść, a nawet nie jest w stanie poznać prawd objawionych (A 43-45). Ten drugi rodzaj rozumu jest redukcjonistyczny – usiłuje sprowadzić wszelką wiedzę do poziomu poznania ujmowanego ilościowo za pomocą matematyki (A 56) – i neguje wszelkie prawdy, których nie rozumie. Ostatecznie prowadzi do odrzucenia poznania, że Bóg istnieje (A 58).

Jedno z „usprawiedliwień” dla postmodernistycznej krytyki dotyczy tego, że rozum „zawodzi” – na co zgodziłby się Maritain. Jednakże, po pierwsze, nie jest to ten sam „rozum”, do którego odwołuje się Maritain i apologeti scholastyczni, gdy odnoszą się do przedstawienia dowodu na istnienie Boga. Po drugie, krytyka ta pomija fakt, na który zwrócił uwagę już sam Maritain, gdy twierdził, iż rozum ów zawodzi, ponieważ jest nakierowany na pewien określony rodzaj przedmiotu („des natures inférieures, du monde matériel” – A 43), a nie stanowiącego z kolei przedmiotu dyskusji filozoficznej na temat przekonań religijnych. Stwierdzenie tego nie oznacza opowiedzenia się za tezę, że są r ó ż n e

twierdzenie, iż jest ona „irracjonalna” lub „racjonalna”, jest nieodpowiednie.

¹¹ Paris 1922. W dalszej części artykułu odwołując się do niniejszego tomu będziemy posługiwać się literą A jako skrótem.

¹² „Nous devons [...] n’appeler proprement Raison que l’Intelligence prise en tant qu’elle se meut d’un mouvement progressif, et que, passant d’un concept à un autre et les enchaînant dans un certain ordre, elle arrive à appréhender le réel” (A 32).

racjonalności¹³, lecz jedynie że możemy czynić rozróżnienia w ramach jednej racjonalności i zależy to od poznawanego przedmiotu. Tak samo stwierdzenie, że można za pomocą rozumu uzyskać jakieś poznanie Boga, nie oznacza jeszcze, iż każdy może osiągnąć taką wiedzę¹⁴. (W rzeczy samej postmodernista mógłby rzec, że niezależnie od tego, jak pojmuje się rozum, jest on nadal względny i historyczny. Można mu odpowiedzieć, że – jak się wydaje – nastąpiło tu pomieszczenie zagadnienia natury rozumu z kwestią dotyczącą genezy poznania za pomocą rozumu – w każdym razie taka dyskusja sprowadziłaby nas daleko poza główny tok naszych rozważań w niniejszym wykładzie).

Nawet jeśli odrzuci się tu stanowisko Maritaina, to należy również zauważyć, iż w żadnym wypadku nie twierdzi on, że przekonania, aby były zasadne lub uzasadnione, muszą się wspierać na racjonalnym dowodzie – nawet jeśli jest on możliwy. Przekonanie religijne, aby było „zasadne”, nie może być sprzeczne z rezultatami „prawdziwego rozumu”. „Zasadność” tego przekonania może wspierać się na wydarzeniach, które je potwierdzają (np. cuda), lub jego użyteczności czy konieczności w życiu wierzącego¹⁵. W takiej mierze, w jakiej przekonanie o istnieniu świata zewnętrznego jest zasadne (choć nie jest, według definicji Harta, „racjonalne”), w takiej i nasze poznanie „prawd objawionych” może być „zasadne”. Nie ma zatem żadnego konfliktu między „rozumem” a „wiarą”, a gdy ktoś twierdzi, że konflikt taki istnieje, to stosuje po prostu zbyt wąską koncepcję rozumu, rozumianego jako racjonalność instrumentalna. Nawet jeśli uznaje się wiarygodność przeprowadzonej przez Harta krytyki ewidencjonalizmu, nie wynika z tego, że dotyczy ona również „fundacjonalizmu” w ogóle, a „fundacjonalizmu” w duchu tradycji Arystotelesa, Augustyna i Akwinaty w szczególności¹⁶.

¹³ Zauważmy, że „odmienne” nie znaczy „różne”. Może być wiele odmiennych sposobów, za pomocą których działa rozum („il y a autant d'*habitus* ou de vertus de savoir [...] qu'il y a de quiddités à connaître” – A 17), lecz nie znaczy to, że mamy – w ścisłym znaczeniu – wiele różnych „rozumów”.

¹⁴ Zob. T o m a s z z A k w i n u, *Summa contra Gentiles*, I, 4; 3. Wypada również zwrócić uwagę na argument Maritaina dotyczący warunku koniecznego, aby rozum „odradzał się w wierze” („régénération dans la foi” – A 48; 52), niewiele różniący się od „zreformowanej epistemologii kalwińskiej” Alvina Plantingi, Kelly Clarka i innych, którzy dopuszczają, że nasze naturalne zdolności do osiągnięcia poznania Boga mogą zawieść, ponieważ zostały osłabione przez grzech (zob. K. J. C l a r k, *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*, Grand Rapids, Mich. 1990, s. 120, 150).

¹⁵ Zob. T o m a s z z A k w i n u, *Summa contra Gentiles*, I, 4; 5.

¹⁶ Chociaż co najmniej poglądy Maritaina mogłyby zostać poddane takiej krytyce. Zob. W. S w e e t, *Jacques Maritain and the Nature of Religious Belief*, „Etudes maritainnes / Maritain Studies”, 10(1994) 142-155.

Można by również zwrócić uwagę na to, że mamy tu fałszywy podział zawarty *implicite* w stanowisku Harta na temat propozycjonalnego (i „intelektualistycznego”) charakteru przekonań religijnych. Jedną rzeczą jest twierdzenie, jak czyni to Hart, że „wiera w Boga wymaga zaangażowania w głoszenie Bożej miłości do wszystkich ludzi”, a drugą twierdzenie, że owa „w i a r a” byłaby czymś innym niż uważanie za prawdziwe p r z e k o n a n i a, iż B ó g k o c h a wszystkich ludzi” (LPLF 11). I Hart ma rację, gdy dodaje, że można mniemać, iż takie „przekonanie jest prawdziwe [...], chociaż nigdy nie pokazuje się tej miłości” (LPLF 11). W tym wypadku jednak nie wypływa z rozumowania Harta to, że przekonania religijne (czy też „wiera”) nie mają w ogóle charakteru propozycjonalnego. Na przykład Tomasz nazywa religię „cnotą” lub „dyspozycją”¹⁷ – czymś, co nie jest jedynie rezultatem działania, lecz samo nakierowane jest na działanie. Jednakże Akwinata sądził również, że przekonania religijne, obok ich funkcji performatywnej, mogą być wyrażane w formie propozycjonalnej¹⁸ oraz że w przekonaniach religijnych istnieje także wymiar deskryptywny i kognitywny. Jak się wydaje, wada krytyk Harta polega na tym, iż nie bierze pod uwagę tej alternatywy.

Nadal jednak można stawiać pytanie, czy faktycznie są podstawy, by twierdzić, że przekonania religijne mają charakter propozycjonalny i deskryptywny. W odpowiedzi można zwrócić uwagę – po pierwsze – na to, że podejście Harta do kwestii znaczenia przekonań religijnych nie odpowiada praktyce i doświadczeniu wierzących. Przypomnijmy tu stwierdzenie Harta, że zdanie „Bóg istnieje” różni się całkowicie od zdania „mój komputer istnieje”. Zastanówmy się obecnie, jak ustala się znaczenie wypowiedzi religijnych. W odpowiedzi Hart nie daje nam tu żadnego klucza. Jego odpowiedź sprowadza się do stwierdzenia, że przekonania tego rodzaju wyrażają jedynie zaufanie osoby wierzącej oraz to, jak ona będzie (lub powinna) działać. Jednakże mówi to nam w niewielkim stopniu o t r e ś c i prawd, które wierzący zdają się wyznawać¹⁹.

¹⁷ Zob. K. K e m p, *The Possibility of Conflict between Science and Religion* – referat wygłoszony w Pascal Centre International Conference on Science and Belief, Redeemer College, Lancaster, Ontario, Canada, August 11-15, 1992 (mps), s. 4 n.

¹⁸ Zob. K. K o n y n d y k, *Aquinas on Faith and Science* – referat wygłoszony tamże (mps), s. 3-5.

¹⁹ Hart, co prawda, dopuszcza, że przekonaniom religijnym przysługuje ich znaczenie w ramach określonych opowieści religijnych (np. biblijnych), lecz przestrzega nas, że nie powinniśmy przyjmować tych opowieści w sensie deskryptywnym czy wyjaśniającym przede wszystkim. Hart uważa, że należy zawsze być świadomym tego, iż zachodzi różnica między językiem religijnym a językiem, w którym wyrażamy nasze zwyczajne, „naukowe” przekonania. Musi on być ujmowany metaforycznie.

Co więcej, język religijny nie może być całkowicie metaforyczny, ponieważ – jak wskazał na to Kai Nielsen – określenie, iż coś jest metaforą, wymaga, byśmy byli w stanie powiedzieć, że wiemy, do czego odnosi się owo wyrażenie metaforyczne, i że potrafimy stwierdzić jego odpowiedniość lub nieodpowiedniość jako metafory. W rzeczy samej Mary Hesse, którą Hart cytuje na poparcie swego poglądu, iż metafora musi być rozumiana w jej własnych kategoriach, również zdaje się sugerować, że żaden język nie jest w pełni metaforyczny (SC 175). Pogląd taki przyjąłby nawet D. Z. Phillips.

Ponadto jest jasne, że w opowieściach religijnych są zamierzone oraz poczynione pewne odniesienia. Gdy czytamy w Nowym Testamencie, że jeśli Syn Boży nie „zamieszkał pośród nas” w sensie dosłownym i że jeśli Jezus nie umarł i nie zmartwychwstał, wiara chrześcijanina jest „próżna” (1 Kor 15, 14). Chrześcijanin odwołuje się do rzeczywistości empirycznej, gdy mówi o takich przekonaniach religijnych, jak bóstwo Jezusa, Jego Wcielenie i zmartwychwstanie. Byśmy mogli powiedzieć, że „Jezus jest Synem Bożym”, wymaga to od nas odwołania się do Ewangelii Nowego Testamentu i poznania Jego słów i czynów. Można również odnieść się do ksiąg Starego Testamentu, by sprawdzić, co oznacza określenie „Syn Boży”. Możemy także przywołać działalność Jego uczniów i apostołów, by dowiedzieć się, z czym równoważne są przekonania o takich właśnie roszczeniach.

To znów podnosi kwestię „prawdziwości” przekonań religijnych. Hart uważa w tym wypadku, że „wartość prawdziwościowa [tych przekonań – przyp. autora] stanowi [...] doświadczenie życia, do którego one przynależą” (LPLF 14). Jednakże (choć Hart nie sygnalizuje tego wprost) wydaje się, że można wskazać na dwa odmienne znaczenia, w których mówi on o przekonaniach religijnych jako „prawdziwych”. W najogólniejszym znaczeniu stwierdzamy, że religia jest „prawdziwa”, w tym sensie, iż „w życiu tak przeżywanym [...] ujawnia się prawda o zbawieniu i wyzwoleniu” (SC 181), tzn. odwołujemy się do kryterium zewnętrznego. Mówi on jednak o określonym przekonaniu jako „prawdziwym” w tym sensie, że „opisowość tego, w co wierzymy, jest od nas wymagana w odpowiedzi na tę opowieść” (SC 212), co stanowi kryterium wewnętrzne. (Inny przykład rozumienia „prawdy” jako wewnętrznego elementu systemu przekonań występuje w kontekście, w którym Hart zdaje się łączyć „prawdę” z „sensownością” – gdzie, co trzeba tu podkreślić, „sensowność” nie znaczy „poznawczo znaczący” (*cognitively meaningful*), lecz że coś „ma sens” lub jest „znaczące” (*significant*) dla osoby wierzącej – jak w wyrażeniu „być wiernym sobie”). Jest jednak oczywiste, że Hart nie może przyjmować zarówno kryterium zewnętrznego, jak i wewnętrznego dla „prawdziwości” przekonań religijnych. Jest to właśnie ten problem, który wypacza stanowisko Harta w kwestii

zarówno „niewspółmierności” „ostatecznych słowników”, jak i możliwości osiągnięcia „konsensu” i „wspólnoty” w czasach *post-moderné*.

Nie wydaje się, aby przekonania religijne wymagały „fundamentu faktualnego”, by mogły zasługiwać na miano „prawdziwych” (SC 177). A ponieważ bez wątpienia dopuszczalne jest mniemanie, że wszelkie adekwatne ujęcie przekonania religijnych musi uwzględniać praktyki wierzących, to należy zadać pytanie, czy stanowisko Harta jest bardziej wiarygodne niż krytykowany przezeń pogląd „intelektualistyczny”. Powiedzenie bowiem, że język wiary jest „całkowicie metaforyczny” (SC 176), po prostu zawodzi w ścisłym i dokładnym opisie tego, co usiłują wyrażać przekonania religijne.

Dalsze problemy dotyczą podjętej przez Harta dyskusji o roli dowodu i o „zaufaniu” w przekonaniach religijnych. Hart ma bez wątpienia słusność, gdy mówi, że przekonanie religijne pociąga za sobą lub odzwierciedla „zaufanie do” (*trust-in*) kogoś lub czegoś. Jednakże jego ujęcie tego, jak się to staje, przynajmniej tak, jak to przedstawił, jest problematyczne. Hart twierdzi, że przekonanie religijne nigdy nie wspiera się na „dobrym świadectwie”; w istocie to samo owo przekonanie ustanawia kryterium tego, co przyjmujemy jako wiarygodne świadectwo. Jak się bowiem wydaje, inaczej niż u Harta, zaufanie zwykle z a k ł a d a zarówno świadectwo, jak i to, że samo jest korygowalne.

Po pierwsze, zaufanie zazwyczaj zakłada świadectwo – tzn. na ogół mamy powody, aby komuś lub czemuś ufać, a nawet jeśli nie mamy „świadectwa”, uprzedniego w stosunku do zaufania, to istnieje przynajmniej potwierdzenie owego zaufania przez doświadczenie. Faktycznie z tego to właśnie powodu, że zaufanie zakłada zwykle świadectwo, można by powiedzieć, iż ktoś jest głupcem ufając innej osobie. Podobnie się dzieje, gdy tracimy zaufanie do kogoś lub do czegoś. (Świadectwo nadal odgrywa pewną rolę w naszym zaufaniu, nawet jeśli przyznajemy, że zachodzi różnica między stwierdzeniem „było pomyłką zaufać X-owi” a wyrażeniem „było pomyłką dodając 2 i 2 otrzymać 5”). Być może jest to rozpoznanie tego właśnie, co odpowiada stanowisku Harta, że racjonalność odgrywa rolę w przekonaniach religijnych, chociaż sama ta rola stanowi przedmiot rozważanych sądów w przekonaniach religijnych (SC 159).

Ponadto, ściśle mówiąc, zaufanie podlega korektom. Kiedy komuś ufam, muszę dopuścić to, że moje zaufanie do tej osoby może być bezpodstawne. Oczywiście, mogę mieć wiele różnych powodów i mogą one nie wykazywać wiele wspólnego z tym, co jest „racjonalne”. Mogę nie ufać z różnych względów – gdyż nie dotrzymano obietnicy; z powodu braków moralnych u drugiej osoby; gdyż czuję się rozczarowany drugą osobą – a to, co prowadzi jedną osobę do utraty zaufania, może nie powodować tego u innej.

Ale nawet jeśli uznajemy nacisk kładziony przez Harta na rozumienie przekonania religijnych jako „zaufania”, zachodzi napięcie między tym ujęciem roli

przekonań religijnych a jego własnym. Z jednej strony Hart sugeruje, iż wierzący wybierają to, czemu ufają – i tu znów widzimy paralełę z Rortym²⁰. I jest to częstokroć prawda: dokonuję wyboru, by zaufać mojej żonie, mojemu prawnikowi, moim bliźnim – i mogę później dokonać wyboru, by zawiesić lub wstrzymać to zaufanie. Z drugiej jednak strony, przyjmując rolę, jaką pełni przekonanie religijne w życiu wierzącego, nie wydaje się, by można było je sobie „wybrać” ot, tak sobie. Nikt z nas nie „wybiera” przekonania o istnieniu świata; a co więcej, wiara – tj. „wiara w” Boga – jest ostatecznie, jak twierdzą sami wierzący, darem. Stąd przekonania religijne są czymś więcej niż jedynie przedmiotem naszych wyborów i odgrywają większą rolę niż zaufanie. Hart nie ma zatem całkowitej racji, gdy twierdzi, że „ludzie kierują swoim życiem” za pomocą takiego zaufania; zamiast tego bardziej stosowne byłoby stwierdzenie, że ich życie jest kierowane przez „takie przekonania”. Jeśli nasze przekonania mają charakter „ramowy”, jaki przypisuje im Hart, to osoba wierząca nie może ich sobie wybrać w dowolny sposób. Może być tak, że zachodzą pewne paralele między zaufaniem a przekonaniem religijnym, lecz istnieją tu ważne różnice. Pomimo iż Hart twierdzi, że występują tu jakieś paralele, ponieważ zachodzi istotny związek między zaufaniem a świadectwem, nie wykazał on w żaden sposób, iż świadectwo i dowód nie są istotne dla przekonań religijnych.

Inna trudność napotykana w poglądach Harta wiąże się z naciskiem, jaki kładzie on na niewspółmierność zachodzącą między „ostatecznymi słownikami”²¹, takimi jak te, które są uwikłane w przekonania naukowe i religijne. Czy istnieje jakiś ważny powód dla osoby wierzącej, by utrzymywała, iż przekonania religijne (czy religia) są niewspółmierne z przekonaniem naukowym czy też nauką (SC 25; 35 n., przyp. 59)? Przede wszystkim pogląd taki, w którym się przyjmuje, że „wartość prawdziwościowa” jest wewnętrzna dla przekonań religijnych i że może istnieć „prawda” w religii nie będąca w żaden sposób związana z „prawdą” w dyscyplinach poznania rozumowego, jest niezgodny z poglądem chrześcijanina na chrześcijaństwo jako prawdę ostateczną (SC 27). I większość chrześcijan jest przekonana (czy też co najmniej do niedawna była

²⁰ Według Jean Heal (*Pragmatism and Choosing to Believe*, [w:] *Reading Rorty: Critical Responses to „Philosophy and the Mirror of Nature” (and Beyond)*, ed. A. R. Malachowski, Oxford 1990, s. 104) w CP Rorty sugeruje, że „nabywanie przekonań, teorii i poglądów może być postrzegane jako kwestia w y b o r u”. Na poparcie swej interpretacji cytuje ona uwagę Rorty’ego, że „gdy kontemplatywny umysł [...] podejmuje większy ogląd, jego działanie przypomina bardziej podejmowanie decyzji, co r o b i ć, niż decydowanie, która z reprezentacji jest odpowiednia” (CP 163). Chociaż ujęcie Harta różni się w tym miejscu od stanowiska Rorty’ego (i pomimo że moje uwagi różnią się radykalnie od interpretacji Rorty’ego, jakie możemy znaleźć u Heal), dyskutuję z poglądem Harta, iż nasze przekonania nie są obiektami tego rodzaju, które możemy wybrać.

²¹ Rzecz jasna, termin ten pochodzi od Rorty’ego (CIS 192; 197).

przekonana), że w zasadzie jesteśmy w stanie uzasadnić naszą decyzję zostania chrześcijaninem oraz że lepiej być chrześcijaninem, niż być wyznawcą innych wierzeń religijnych. Przy tym nacisk, jaki Hart kładzie na niewspółmierność religii z innymi systemami przekonań (a w konsekwencji chrześcijaństwa z innymi religiami), wydaje się prowadzić do pewnego rodzaju „relatywizmu kulturowego”. Rzecz jasna, jak już wcześniej wspomniano, Hart – podobnie jak Rorty – antycypuje takie krytyki i głosi, że „nie ma ani nic arbitralnego, ani relatywnego na tej drodze” (LPLF 14). Lecz podczas gdy jego ujęcie „wartości prawdziwościowej” przekonań religijnych nie pociąga za sobą, iż jest ona arbitralna (SC 212), to jednak nie wynika z tego jeszcze, że jest ona „nierelatywna”. Przy niejasności używanego przez Harta pojęcia prawdy oraz przy nacisku kładzionym przez niego na niewspółmierność przekonań religijnych trudno (przynajmniej z metafizycznego punktu widzenia) jego stanowisko określić inaczej niż jako relatywistyczne.

Prawdopodobnie bardziej istotne byłoby tu sprawdzenie, czy pojęcie „niewspółmierność systemów przekonań” ma w ogóle sens. Po pierwsze, jeśli przekonania religijne byłyby absolutnie niewspółmierne, to jak moglibyśmy o tym wiedzieć? Stwierdzenie, że dwa systemy są niewspółmierne, znaczy, że nie jesteśmy w stanie obu ich zrozumieć i nie dostrzegamy danych, na podstawie których moglibyśmy dokonać ich przekładu. Nie jest to jednak to samo, co stwierdzenie, że wszystkie one są niewspółmierne względem siebie, ponieważ aby poznać, iż dwa systemy nie są przekładalne, musimy być w stanie to stwierdzić, tj. wydać taki sąd z poziomu jakiegoś innego (meta?)dyskursu, w ramach którego dane przekonania mogą zostać zrozumiane poza odpowiednimi dyskursami, w jakich się one pojawiają. Są one przeto współmierne – tak, jak gdyby był trzeci dyskurs (SC 91 nn.). Po drugie, brak jakiegokolwiek dowodu na to, że nie ma zupełnie niewspółmiernych języków. Jak dowodzili tego Kai Nielsen i Donald Davidson, zdania z jednego języka mogą być w rzeczywistości przetłumaczone na zdania innego i możemy zauważyć ich sensowność poprzez ich koherencję z innymi przekonaniem, jakie użytkownik tego języka może mieć, oraz poprzez naszą zdolność dostrzeżenia warunków prawdziwości dla takich zdań w naszym własnym dyskursie. Nie ma również żadnych zasadnych argumentów, aby przyjąć, że zachodzą jakiegokolwiek „lokalne niewspółmierności” (SC 103), tj. dyskurs wewnątrz bardziej obszernego dyskursu, w którym to przypadku taki przekład jest niemożliwy. Nielsen zauważa, że „zarówno ateści, jak i wierzący [...] ujmują co najmniej wspólną im część logiki mówienia o Bogu” (SC 102), i fakt, że ta dyskusja pojawia się pomiędzy wierzącym i niewierzącym, pokazuje, zdaniem Nielsena, iż „nie ma tu żadnej niewspółmierności” (SC 103).

W końcu, jeśli „ostateczne słowniki” byłyby naprawdę „niewspółmierne”, to trudno jest zrozumieć, jakim sposobem owa niewspółmierność miałyby być, jak twierdzi Hart, przewyciężona. Jeśli ma on rację, to jak wierzący i niewierzący mogliby dyskutować i oceniać „sposoby życia” (SC 217)? Jak jednostki o różnych „wizjach” mogłyby mówić o życiu, w którym „ludzie żyją potencjalnie w sposób bardziej pełny niż w inny sposób” (SC 222), tak iż wszyscy byliby w stanie zgodzić się co do tego, czym miałyby być takie życie i co byłoby konieczne, aby je osiągnąć? Hart uważa na przykład, że zarówno „marksistowski ateista, jak i wielu postmodernistycznych chrześcijan żywi głęboki szacunek i respekt dla wartości ludzkiego życia” (SC 235). Przymuszczalnie to właśnie ów „respekt” ma stanowić podstawę komunikacji. Jednakże Hart przyznaje również, iż wkład każdej z grup do „wspólnego pokoju, publicznej sprawiedliwości i miłości do wszystkich i wszystkiego” będzie się różnił, „każdy na swój sposób” (LPLF 11). Można by równie dobrze zapytać, czy zdaje on sobie sprawę z faktu, że mogą zachodzić zdecydowane różnice odnośnie do tego, co oznaczają te wizje, jak i tego, co jest konkretnie wymagane, aby mogły zostać zrealizowane²². Jako ilustrację tej trudności możemy przypomnieć, że kiedy w Organizacji Narodów Zjednoczonych w 1948 r. przyjęto Powszechną Deklarację Praw Człowieka, to kwestia, jak owe prawa były interpretowane w krajach członkowskich i co im odpowiadało (i niezależnie od tego, w jakiej mierze były one przestrzegane), pokazuje, iż pojęcie praw człowieka dalekie było od jednoznacznego rozumienia.

Założmy jednak, że może zaistnieć porozumienie co do tego, co stanowi „pełne życie”, umożliwiające „pełniejszy rozkwit” (SC 184; 231). Czyż aby taka rozmowa mogła mieć w ogóle miejsce, nie pociąga to założenia o istnieniu co najmniej jakiegoś metadyskursu wraz ze stosownymi kryteriami oceny tego, co „wspiera ludzkie życie”? I czy nie proponuje się tu, że pojęcie tego, co „powszechnie wspiera życie” (LPLF 15), może służyć jako kryterium „zewewnętrzne” (i niewykluczone, że powszechne) tego, co jest stosowne czy innymi słowy – „zasadne”? Jeśli Hart chciałby coś więcej powiedzieć na temat „praw-

²² Stanowisko Rorty’ego, jak się wydaje, dopuszcza taką samą krytykę. Rorty mówi o „uczuciach solidarności” (CIS 192), jakie można by żywić wobec indywidualów, które mają różne „ostateczne słowniki”. Lecz jeśli jeszcze ktoś mógłby świadczyć, iż żywi takie uczucie, to znacznie trudniej dostrzec, czy mogłyby być jakieś wizje i perspektywy, które w rzeczywistości podzielamy. Ponadto – nawet jeśli rzeczywiście mielibyśmy do czynienia z prawdziwą solidarnością, trudno, by mogłaby mieć ona charakter konieczny czy normatywny. Przywołajmy uwagę Rorty’ego, że „odczuwanie solidarności” jest z konieczności sprawą „podobieństw, których podstawową cechą jest funkcja przypadkowo i historycznie uwarunkowanego ostatecznego słownika” (CIS 192), lecz „nie istnieje nic, co uprawomocnia ostateczny słownik osoby czy też kultury” (CIS 197). Krótko mówiąc, możliwość dialogu jest czysto przypadkowa i takąż jest perspektywa solidarności.

dziwości” przekonania niż tylko to, że jest ono prawdziwe, ponieważ osoby je podzielające twierdzą, iż jest prawdziwe, to wtedy musielibyśmy mieć z e w n ę t r z n e kryteria dla różnych systemów przekonań, które określają odpowiednie i nieodpowiednie postępowanie zarówno dla osób wierzących, jak i niewierzących. Co ukazuje stanowisko proponowane w takich stwierdzeniach, jak „wiarą jest dowiedziona nie za pomocą uzasadnionej racjonalności prywatnych przekonań, lecz przez [...] życie, które jest zalecane [...] innym” (LPLF 13), oraz że „współcześni chrześcijanie [...] ustanowili prawdę swoich zaangażowań” (LPLF 14).

W rzeczywistości wydaje się, że pogląd Harta można nawet rozwinąć jeszcze dalej – chociaż tutaj Hart i Rorty mogą się z sobą nie zgadzać. Na kilku ostatnich stronach *Search for Community in a Withering Tradition* Hart wydaje się sugerować, że to, co wyróżnia postmodernistycznego teistę od „racjonalisty”, polega na tym, iż teista jest w stanie dostrzec obie strony problemu i może dążyć do osiągnięcia porozumienia, podczas gdy współczesny „racjonalista” nie jest w stanie. Lecz wtedy można się zastanawiać, w jakiej mierze Hart jest w ogóle postmodernistą. Zdaje się on rozumieć dyskurs religijny jako konstytuujący szersze dyskursy niż te przedstawione przez krytyczny racjonalizm i ewidencjonalizm. Czyż Hart nie podziela poglądów swych oponentów, mianowicie „fundacjonalistów”, w stwierdzeniu, że osoba wierząca i osoba niewierząca mogą podjąć z sobą „rozmowę” na temat tego, który ze „sposobów życia” bardziej „afirmuje życie” – konwersację, w której, przynajmniej w zasadzie, może dojść do porozumienia – jak i w sugestii, że kryterium „zasadności” winno się odwoływać po prostu do tego, „co bardziej afirmuje życie”? Przychodzi tu na myśl uwaga D. Z. Phillipsa, że „jedyna różnica między fundacjonalistyczną epistemologią a konwersacją, która ma na celu porozumienie, zasadza się na tym, iż ta pierwsza przyjęła porozumienie jako założenie, natomiast ta druga – jako cel, do którego osiągnięcia dąży”²³.

*

Hart wyświadczył ogromną przysługę, zwracając swą uwagę na jeden z najbardziej centralnych problemów, budzących żywe zainteresowanie współczesnej filozofii religii, tj. na wyzwanie, jakie niesie postmodernizm i pluralizm przekonań religijnych. Podejmując to wyzwanie, poczynił jednak zbyt dużo ustępstw. Postmodernistyczna krytyka racjonalności dotyczy po prostu zbyt wąskiego modelu racjonalności. Przejmując ów pogląd postmodernistów, Hart popełnia omyłkę, nie dostrzegając, że na temat „racjonalności” przekonań reli-

²³ *Faith after Foundationalism*, London 1988, s. 155 n.

gijnych można powiedzieć o wiele więcej. Ironicznie można zauważyć, że krytykowane przez postmodernistów teodyce nie rzadko opierają się na współczesnych epistemologiach racjonalistycznych – epistemologiach, które klasyczna tradycja w filozofii religii by odrzuciła.

Miesza on również propozycjonalny charakter przekonań religijnych z roszczeniem, że przekonania religijne mają charakter czysto deskryptywny (por. LPLF 4). I chociaż Hart ma rację, gdy twierdzi, że funkcja przekonań religijnych wykracza poza czysto deskrypcyjną, to nie potrafi zauważyć, iż osoba wierząca wygłaszając przekonania religijne, w niektórych wypadkach zwraca się do osób i zdarzeń i dąży do wyjaśnienia tego, co się wydarzyło. Zatem stwierdzenie, że przekonania religijne nie mają j e d y n i e charakteru deskryptywnego, nie oznacza jeszcze, iż nie są one w o g ó l e deskryptywne, a twierdzenie, że mogą mieć one charakter albo deskryptywny, albo performatywny, stanowi fałszywą dychotomię i jest po prostu zbyt uproszczonym poglądem na naturę przekonań religijnych.

Co więcej, Hart nie przedstawił również, że przekonania religijne (np. jako zaufanie) są całkowicie niezależne od świadectwa empirycznego i procedury dowodowej (*demonstrative proof*). Nie ukazał w sposób jasny, jak możemy rozpoznać znaczenie przekonań religijnych. Problematiczne jest jego określenie znaczenia jako „metaforycznego” i nie daje on również jasnego ujęcia relacji między opowieścią religijną a przekonaniem religijnym ani, w rzeczy samej, tego, co nadaje charakter „religijny” „sposobowi życia” czy też „wizji”.

Hart ma niewątpliwie rację, gdy wskazuje, że zachodzi różnica między tym, jak przekonania religijne są rozumiane przez osoby wierzącą i niewierzącą, lecz nie zwraca on wystarczającej uwagi na fakt, że – jak się wydaje – istnieje wspólna płaszczyzna, co umożliwi początek dialogu między nimi²⁴. I właśnie do tego odwołuje się Hart, gdy angażuje się w snucie swych „metafilozoficznych” refleksji na temat racjonalności i przekonań religijnych, a także wtedy, gdy przedstawia możliwość osiągnięcia porozumienia przez osoby wierzącą i niewierzącą. W tym kontekście można całkiem zasadnie zapytać, czy odwołanie się przez Harta do „rozkwitnięcia ludzkiego” nie prowadzi w końcu do przyjęcia jakiegoś wariantu fundacjonalizmu, które to stanowisko – jak głosi – właśnie odrzuca.

Oczywiście, jeśli Hart znajduje się pod wpływem poglądów Rorty’ego, obrońca *postmoderné* mógłby dobrze odpowiedzieć, że krytyka pierwszego [rozdaju fundacjonalizmu – przyp. tłumacza] nie prowadzi tym samym do odrzucenia drugiego ani że taka krytyka uniemożliwia całkowicie krytykę postmoder-

²⁴ Ogólny szkic takiego rozwiązania zarysowałem na końcowych stronach mojego artykułu *Empiricism, Fideism and the Nature of Religious Belief* („Sophia”, 31(1992), No 3, s. 1-15).

nizmu. Ciekaw jestem, czy ma to miejsce. Czy jest prawdą, jak twierdzi Rorty, iż „świat [...] może powodować, że żyjemy jakieś przekonania [...], lecz nie mówi nam on, w jaką grę językową mamy grać” (CIS 6)? Jeśli przekonania religijne są co najmniej częściowo deskryptywne i jeśli zachodzi przynajmniej jakaś współmierność między dyskursami, wtedy nie jest jasne, w jaki sposób przyjmowany *implicite* przez postmodernistów „perspektywizm” może się ostać. W świetle tego oraz powyższych trudności, na jakie natrafia postmodernistyczny teizm Rorty’ego, może być jeszcze miejsce dla racjonalnej dyskusji i filozoficznego dowodu przekonania religijnych.

Tłumaczył: Rafał Wierzchośłowski

POSTMODERN EPISTEMOLOGIES
AND THE RATIONALITY OF RELIGIOUS BELIEF*

S u m m a r y

How can the religious believer respond to the challenge posed by Richard Rorty’s postmodern critique of traditional epistemology? In a recent exchange of essays with Kai Nielsen, Hendrik Hart has elaborated an account of the nature and meaning of religious belief that, he believes, is post-modern (specifically, Rortyan) in inspiration and anti-foundationalist in character.

In this paper, I reconstruct and discuss what I take to be Hart’s central claims. While Hart does remind us of some important aspects of the nature of religious belief – aspects often overlooked by many critics – I suggest that there are several problems in the account he provides and that it is not clear that he ultimately avoids adopting a variant of the foundationalism he explicitly rejects.

Summarized by William Sweet

* Presented at the Catholic University of Lublin, January 6, 1994.