

STANISŁAW JUDYCKI

EPISTEMOLOGIA

TOM II

WYDAWNICTWO W DRODZE — INSTYTUT TOMISTYCZNY
POZNAŃ — WARSZAWA

2020

ROZDZIAŁ 16

WIEDZA I WIARA

Jest więc rzeczą jasną, że mądrość jest wiedzą o pewnych zasadach i przyczynach.

Arystoteles, *Metafizyka*

1. UZASADNIANIE PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH

Zagadnienie relacji pomiędzy wiedzą a wiarą religijną należy wprowadzić do epistemologii szczegółowej, mimo to jednak w ostatnim rozdziale tej książki, traktującej o zasadniczych składnikach idei poznania, zostanie ono wzięte pod uwagę ze względu na jego doniosłość egzystencjalną dla takich podmiotów poznających, jakimi są osoby ludzkie. W przeświadczeniu większości wiedza i wiara wzajemnie się wykluczają w ten sposób, że to, co się wie, wie się na podstawie doświadczenia lub różnego rodzaju rozumowań, natomiast w to, w co się wierzy religijnie, wierzy się na podstawie decyzji, w wyniku jakiegoś pragnienia lub wręcz uporu, uporu wbrew wszelkim danym i okolicznościom. Zadaniem tego rozdziału będzie ukazanie, że nie tylko wiara nie jest czymś ‘przepaściste’ oddalonym od wiedzy, lecz że w pewnym istotnym zakresie można wiedzieć to, w co się wierzy.

Na początku można posłużyć się schematem pojęcia wiedzy dyskutowanym w filozofii ostatnich kilkudziesięciu lat, zgodnie z którym wiedza jest prawdziwym i odpowiednio uzasadnionym przekonaniem¹. Jeśli ktoś twierdzi, że świeci słońce, to jego przekonanie staje się wiedzą wtedy, gdy jest ono prawdziwe i dysponuje on odpowiednim dla tego przekonania uzasadnieniem, a mogą nim być w tym wypadku bezpośrednio doświadczenie lub świadectwo innych osób; jeśli ktoś jest przekonany, że istnieją cząstki elemen-

1. Pojęcie wiedzy w sensie prawdziwego i odpowiednio uzasadnionego przekonania zostało omówione w rozdziale trzecim tej książki.

tarne, z których składają się przedmioty codziennego doświadczenia, to jego przekonanie wtedy może być nazwane wiedzą, gdy jest on w stanie podać odpowiednie uzasadnienie, na przykład w postaci danych zawartych w podręcznikach z zakresu fizyki, i gdy jednocześnie przekonanie to jest zgodne z prawdą. A zatem, analogicznie, jeśli ktoś jest przekonany, że istnieje taka istota jak Bóg, to gdy jest w stanie podać odpowiednie uzasadnienie dla tego przekonania oraz gdy to przekonanie jest prawdziwe, to można o nim powiedzieć, że wie, iż Bóg istnieje.

Dwie rzeczy w tym kontekście należy od razu podkreślić. Po pierwsze, zgodnie z tym schematem pojęcia wiedzy do prawdy mamy dostęp poprzez uzasadnienie. Ktoś może przypadkowo prawdziwie być o czymś przekonany i nie być w stanie podać uzasadnienia dla swojego przekonania, lecz wtedy o tym kimś nie powiemy, że dysponuje wiedzą. Można byłoby twierdzić, że ktoś może mieć inny dostęp do wiedzy niż za pomocą uzasadniania, lecz w takim wypadku jego przekonaniom należałoby odmówić statusu wiedzy.

Po drugie, z tego schematu wyłączone są przekonania oczywiste, a są nimi te treści, które wystarczy zrozumieć, aby wiedzieć, czy są one prawdziwe, czy fałszywe. W tym wypadku żadne uzasadnianie nie jest potrzebne lub tego rodzaju przekonania można określić jako przekonania samouzasadniające się. Założyć możemy jednak, że treść: „Bóg istnieje” nie jest oczywista w ten sposób jak na przykład to, że: „Jeśli $a = b$, to $b = a$ ”.

Takie ułożenie relacji pomiędzy wiedzą i wiarą dla wielu ludzi będzie zbyt łatwą grą, zbyt łatwo, jak powiedzą, przechodzi się tu od zwyczajnych roszczeń do wiedzy oraz od roszczeń do wiedzy zawartych w różnego rodzaju naukach do zagadnienia tak wielce skomplikowanego jak istnienie Boga i wiara w Niego. To jest w pewnej mierze trafna uwaga, lecz wcale z niej nie wynika, że schemat pojęcia wiedzy, w którym wiedza oznacza prawdziwe i odpowiednio uzasadnione przekonanie, nie nadaje się na początek rozważań z zakresu epistemologii przekonań religijnych. Cała komplikacja tego zagadnienia będzie przedmiotem dalszych rozważań w tym rozdziale.

Mając do dyspozycji tego rodzaju schemat, można go dalej rozwijać i precyzować w kontekście przekonań religijnych. W tym momencie przez wyrażenie ‘przekonania religijne’ rozumiem

przekonania odnoszące się do istnienia Boga jako istoty, która stworzyła świat, która jest doskonale dobra, wszechmocna, wszechwiedząca, jest samoświadomą osobą, a zatem w tej fazie rozważań nie chodzi o uzasadnianie przekonań religijnych z zakresu jakiegoś konkretnego, empirycznego systemu religijnego, lecz o uzasadnianie przekonania o istnieniu Boga jako bytu najdoskonalszego. To zastrzeżenie potrzebne jest na początku, ponieważ nie da się twierdzić, że dzięki określonym uzasadnieniom, które ktoś podaje dla przekonania „Bóg istnieje”, jego przekonanie można nazwać wiedzą, gdy nie jest jakoś wstępnie określone, jak rozumiany jest termin ‘Bóg’. Dla zachowania równowagi należy też powiedzieć, że ktoś może być przekonany, że taka osoba jak Bóg, we właśnie określonym znaczeniu, nie istnieje, i może podać na rzecz tego przekonania różne racje uzasadniające, a wtedy należy powiedzieć, iż wie on, że Bóg nie istnieje. Te, jak mówimy w tym wypadku, ateistyczne przekonania również będą musiały zostać zaliczone do przekonań religijnych.

Cały obszar poruszonych już dotąd zagadnień dość często etykietowany jest za pomocą przeciwstawienia ‘wiara — rozum’ (*fides — ratio*), podczas gdy tu został określony za pomocą opozycji ‘wiara — wiedza’ (*fides — scientia*). Jak można rozumieć wchodzące tu w grę pojęcia wiary, wiedzy i rozumu?

Gdy zapytamy wprost, czym jest rozum, to chyba najczęstszą odpowiedzią będzie stwierdzenie, iż rozum jest pewną bardzo doniosłą cechą człowieka, uzdalniającą go do myślenia, a więc do dostrzegania powiązań pomiędzy różnorodnymi treściami. Tak określony rozum jest czymś różnym od innych cech ludzkich, od zmysłów, woli, uczuć, wyobraźni, od zdolności do spełniania aktów wiary. Przeciwstawienie rozumu poznaniu zmysłowemu, aktom woli, sferze uczuć czy też sferze wyobraźni nie oddaje jednak sprawiedliwości faktycznemu stanowi rzeczy. Zmysły ludzkie zawsze funkcjonują w ten sposób, że są ‘prześwietlone’ przez rozum tak, iż poznanie czysto zmysłowe należy uznać raczej wyłącznie za ‘ideę graniczną’: abyśmy mogli zmysłowo spostrzegać gwiazdę, skałę, chmurę, drzewo czy człowieka, musimy ‘rozumieć’ to, co widzimy, to znaczy musimy posiadać pojęcia ‘gwiazdy’, ‘skały’, ‘chmury’ itd., a pojęcia (idee) są czymś, co z istoty należy do obrębu rozumu. Bardzo małe dzieci, powiedzmy noworodki, z pewnością doznają wrażeń zmysłowych,

lecz nie rozumieją tego, czego doznają, gdyż jeszcze brakuje im pojęć pozwalających na odpowiednie ujęcie odczuwanych wrażeń.

Akt woli, niezawierający składnika rozumienia, a więc akt, w którym nie byłoby pojęciowego uchwycenia tego, czego się chce, i tym samym oddzielenia chcianego stanu rzeczy od innych możliwych przedmiotów chcenia, nie byłby ludzkim aktem woli, lecz jakimś rodzajem bezrozumnego pędu, instynktu itp.

Czymże byłyby uczucia, które najczęściej przeciwstawiane są rozumowi, gdyby nie przenikało ich 'światło rozumu', czyli rozumienia chociażby tego, że na przykład w określonej chwili odczuwamy fascynację czymś, która — jako określone uczucie — różni się od uczucia zniechęcenia i od innych uczuć. W tym elementarnym znaczeniu rozum nie przeciwstawia się uczuciom, choć oczywiście zdarza się, że pewna 'intuicja emocjonalna' lub pewna 'masa uczuciowa', przeżywana w danej chwili, może przeważać w podjęciu określonej decyzji. Nawet jednak 'intuicja emocjonalna' musi być jakoś rozumiana. Podobnie jest z wyobraźnią: nawet najdziwniejsze fantazje, najbardziej oddalone od życia wyobrażenia itp., są zawsze wytworami, które podmiot fantazjujący jakoś rozumie za pomocą pojęć, którymi dysponuje, a dodatkowo rozumie także, że są to tylko fantazje i że jako takie są one różne od rzeczywistości.

Nie inaczej ma się rzecz z relacją pomiędzy wiarą (religijną) a rozumem ludzkim: nie ma wiary bez rozumu, czyli bez jakiegoś rozumienia tego, w co się wierzy. Jak miałyby wyglądać osoba wierząca w coś, która nie rozumiałaby tego, w co wierzy? Biorąc ten stan rzeczy pod uwagę, należy właściwie mówić nie tyle o parze pojęć 'wiara — rozum', co raczej o parze pojęć 'wiara — wiedza', a problem, o który tu chodzi, trzeba wyrazić w pytaniu: „Czy można wiedzieć to, w co się wierzy?”. Jak już wyżej sugerowałem, uznanie, że można wiedzieć to, w co się (religijnie) wierzy, nie jest żadnym dziwnym rozwiązaniem, gdy zastosujemy wspólnie standardowe rozumienie pojęcia wiedzy jako prawdziwego i odpowiednio uzasadnionego przekonania: jeśli przekonania religijne są odpowiednio uzasadnione, to nie tylko są 'rozumne' we własnie przedstawionym znaczeniu, lecz także mogą być nazwane wiedzą.

Takiej strategii rozważania relacji pomiędzy wiarą a wiedzą można zarzucić dwie rzeczy. Po pierwsze, można zwrócić uwagę, że wpraw-

dzie wiara wymaga jakiegoś rozumienia jej przedmiotu, lecz jednocześnie nastawać na to, że jest ona (z konieczności) nierozumna, gdyż jej przedmiot jest na przykład wewnętrznie sprzeczny. W tym wypadku już w punkcie wyjścia rozważań trzeba założyć, że pojęcie Boga jako bytu najdoskonalszego jest sprzeczne wewnętrznie. Wydaje się jednak, że byłoby to albo założenie spekulatywne i jako takie wymagające osobnego uzasadnienia, albo byłoby to po prostu założenie, lecz wtedy nie trzeba się nim zajmować.

Drugą kwestią jest to, czy wiara może być racjonalna, nie będąc wiedzą, a więc nie posiadając w ogóle żadnego uzasadnienia. Jak ktoś mógłby skonstatować, wiara może posiadać motywy, lecz nie racje, i to owe motywy czynią ją racjonalną. Gdyby wiara religijna nie posiadała jednakże ani racji, ani motywów, to wtedy rzeczywiście musiałaby zostać uznana za coś nie tylko irracjonalnego, lecz nawet pozaracjonalnego. Byłaby czymś w rodzaju decyzji *ad hoc*, kaprysu, pójścia za jakimiś bliżej nieokreślonymi instynktami itp. Zagadnienie racji i motywów wiary pojawi się w dalszym ciągu tych analiz.

Racjonalizm tych nurtów filozofii i teologii chrześcijańskiej, które podkreślają wagę zarówno *fides*, jak i *ratio*, a przy właśnie wprowadzonym uściśleniu *fides* i *scientia*, jest stanowiskiem filozoficznym uznającym, że przynajmniej podstawowe przekonania religijne są racjonalne, a to znaczy, że można je uzasadnić za pomocą argumentów niezależnych od chrześcijańskiego objawienia, przy czym można je tak uzasadnić, iż będą mogły być nazywane wiedzą. Tymi podstawowymi przekonaniem, mającymi podlegać racjonalnemu argumentowi, jest istnienie Boga oraz Jego zasadnicze atrybuty (wszechmoc, wszechwiedza, doskonała dobroć i inne).

W kwestii uzasadniania przekonań religijnych można zaproponować następujące zasadnicze podziały. Uzasadnianie przekonań religijnych można podzielić na apodyktyczne i probabilistyczne. Jeśli jakieś rozumowanie argumentujące na rzecz istnienia Boga wykazuje to istnienie w sposób konieczny, to mamy do czynienia z dowodem istnienia Boga. Jak to już zostało stwierdzone w rozdziale czwartym tej książki, dowodem nazywany jest taki ciąg rozumowań, który prowadzi nie tylko do uznania, że pewne twierdzenie jest prawdziwe, lecz także do uznania, że nie mogłoby ono być fałszywe. Zwyczajna obserwacja za pomocą zmysłów może nas na przykład do-

prowadzić do przekonania, że powietrze jest chłodne, lecz nie do przekonania, że powietrze musi być chłodne. Dowód dla tezy, że $5 + 7 = 12$, powinien nas jednak doprowadzić nie tylko do uznania, że jest prawdą, iż $5 + 7 = 12$, lecz także do uznania, że $5 + 7$ musi równać się 12. Przykładem rozumowania apodyktycznego, a więc dowodu, jest tzw. dowód ontologiczny, nazywany też dowodem apriorycznym lub konceptualnym. Był i jest on formułowany w różnych wersjach, a w wersji Kartezjusza jego interpretacja została szczegółowo omówiona w rozdziale czwartym tej książki. Jeśli któraś z wersji dowodu ontologicznego jest poprawna, to musi to prowadzić nie tylko do konkluzji, że Bóg istnieje, lecz także do konkluzji, że nie może być inaczej.

Czy mogłoby być tak, aby ktoś, kto uznaje, że istnieje apodyktyczne rozumowanie, wykazujące istnienie Boga, nie był człowiekiem wierzącym? Jest to możliwe, jak sądzę, zarówno czysto rzeczowo, jak i psychologicznie, choć jest to mało prawdopodobne, wiarą religijną nie jest bowiem równoznaczna z żywieniem określonych przekonań, wiara to nie tylko — nawet apodyktycznie pewne — przekonanie o tym, że istnieje taka istota jak Bóg, lecz wiara zawiera inne ważne elementy, a mianowicie: określoną postawę moralną, zaufanie do Boga oraz poczucie Jego obecności. Te aspekty pojęcia wiary zostaną poruszone w dalszych częściach tego rozdziału.

Uzasadnianie przekonania o istnieniu Boga, oprócz apodyktycznego, może też mieć charakter probabilistyczny w dwóch odmianach: albo chodzi tu o rozumowania eksplanacyjne, albo o doświadczenia mistyczne. W przypadku rozumowań eksplanacyjnych albo wychodzimy od faktu istnienia świata (kosmosu) i dążymy do osiągnięcia najlepszego możliwego wyjaśnienia dla tego faktu, albo chcemy sformułować najlepsze możliwe wyjaśnienie dla określonych cech świata, a więc chcemy na przykład wyjaśnić jego niesłychanie skomplikowaną konstrukcję, fakt, że w świecie istnieją dobro i zło, że pewne zdarzenia wydają się mieć charakter cudów. Ze względu na to, że inne hipotezy wyjaśniające świat jako całość lub inne hipotezy wyjaśniające różne 'składniki' świata nie są wykluczone, to tego typu rozumowania należy uznać za tylko prawdopodobne. Nie są to więc dowody, lecz argumenty na rzecz istnienia Boga².

2. Por. „Gottesbeweis”, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter, Basel — Stuttgart: Schwabe & Co Verlag 1974, t. 3, kol. 818–835. Wśród argumentów

Również i tutaj można zadać pytanie, jak ma się wiara do probabilistycznych przekonań religijnych, zarówno w takich przypadkach, gdy ktoś uważa, że argumenty na rzecz istnienia Boga mają przewagę nad argumentami przeciwnymi, jak i w takich przypadkach, gdzie ktoś uznaje, że przewaga leży po stronie hipotezy, że nie istnieje tak istota jak Bóg? W obu sytuacjach, jak mniemam, wiara jest możliwa: można wierzyć, wychodząc od jakkolwiek ocenianego stopnia prawdopodobieństwa hipotezy o istnieniu Boga. Dzieje się tak, ponieważ przekonania religijne i wiara nie są tym samym.

Oprócz rozumowań eksplanacyjnych, czyli rozumowań kosmologicznych, antropologicznych i innych, probabilistyczną argumentację na rzecz istnienia Boga stanowią odwołania się do doświadczeń nazywanych mistycznymi. Zagadnienie to będzie omawiane obszernie w dalszym ciągu tego rozdziału. Odwołanie się do doświadczeń mistycznych daje tylko prawdopodobne uzasadnienie przekonania o istnieniu Boga, gdyż żaden rodzaj uzasadniania przez odwołanie się do doświadczenia każdego rodzaju, doświadczenia zmysłowego lub wewnętrznego, nie wyklucza błędów, pomyłek czy całkowitych iluzji. Nie chodzi tu oczywiście o to, że takim uzasadnieniem mogą dysponować wyłącznie osoby, które podlegały doświadczeniom mistycznym, ponieważ ich relacje, jeśli są wiarygodne, mogą zostać uznane również przez innych.

Należy jednakże zauważyć, że jedną rzeczą jest uzasadnianie przekonań religijnych przez odwołanie się do faktu istnienia doświadczeń mistycznych oraz faktu ich zbieżności, drugą natomiast jest to, że przeżycia tego rodzaju mogą odgrywać rolę uzasadnienia subiektywnego o charakterze apodyktycznym. Dla kogoś, kto sam doświadczył obecności Boga, doświadczenie to będzie stanowiło rację przemieniającą przypuszczenie dotyczące istnienia bytu najdoskonalszego w apodyktyczną pewność.

Ważny aspekt całej poruszanej tu problematyki zawarty jest w przeciwstawieniu: motywy wiary i racje przekonań religijnych. Przez wyrażenie 'motywy wiary' rozumiem tu coś, co znajduje się po

kosmologicznych na szczególną uwagę zasługują argument z pierwszej przyczyny, argumentacja kontyngencjalna, czyli argumentacja biorąca pod uwagę niekonieczność istnienia świata, oraz argumentacja teleologiczna, w ramach której rozważa się konieczność przyjęcia Stwórcy ze względu na uporządkowaną naturę świata.

stronie psychiczno-duchowej określonej osoby, coś, co jest związane z jej rozumieniem świata i innych ludzi, coś, co łączy się z wartościowaniem i pragnieniami, podczas gdy racje są czymś, co wyłącznie czysto rzeczowo miałyby wspierać określony zbiór przekonań. Racje mają tworzyć (czysto) epistemiczne uzasadnienie dla przekonań religijnych. Jak o tym była mowa we wcześniejszych częściach tej książki, w uzasadnianiu epistemicznym pierwszorzędym celem jest prawda.

Przeciwstawienia motywów i racji nie da się jednakże ściśle utrzymać, gdyż, po pierwsze, racje mogą stać motywami do działania, do decyzji wiary, a działałoby się to wtedy, gdyby ktoś przekonany filozoficznymi rozważaniami na temat istnienia i natury Boga zdecydował się również na wiarę w Niego. Taki czysto epistemiczny ‘początek’ wiary jest jednak bardzo rzadki, gdyż większość ludzi nie zastanawia się nad teoretycznym (filozoficznym) uzasadnieniem własnych przekonań religijnych. Po drugie, przeciwstawienia ‘racje – motywy’ nie da się ściśle utrzymać także i z tego powodu, że motywy mogą stać się racjami, a dzieje się to wtedy, gdy nadamy im odpowiednią interpretację. Aby to wyjaśnić, najpierw przedstawię różne motywy wiary.

Pierwszy rodzaj motywów wiary można nazwać egzystencjalnymi motywami. Należałoby tu pragnienie zachowania życia, mimo istnienia śmierci. Istnieją oczywiście religie, które nie obiecują (indywidualnego) życia po śmierci, lecz tu przyjmuję, że naturalnym pragnieniem ludzkim jest pragnienie życia. Egzystencjalnym motywem wiary może też być pragnienie zbawienia, czyli innego i lepszego sposobu życia niż ten, z którym obecnie mamy do czynienia. Do motywów egzystencjalnych można też zaliczyć pragnienie kontynuacji aktualnie posiadanych relacji międzyosobowych, takiej kontynuacji, aby nigdy raz zawiązane relacje między osobami nie przestały istnieć.

Aksjologiczne motywy wiary to natomiast pragnienie kontynuacji każdego dobra napotkanego w świecie, pragnienie, aby żadne dobre rzeczy nie zginęły bezpowrotnie, pragnienie sprawiedliwości, a więc nagrody za zasługi oraz kary za wyrządzone zło. Należy tu też wymienić pragnienie poznania, a zatem i prawdy, takiego poznania, które nie byłoby ograniczone śmiercią i skończonością.

Motywy wiary mogą być też kulturowe, przekonania religijne są przecież dziedziczone w określonych kręgach kulturowych, a stąd funkcjonująca w określonej kulturze tradycja religijna może być

motywem wiary. Tu należą też takie rzeczy jak autorytet epistemiczny, moralny i religijny przypisywany określonym osobom, który może, jak mówimy, 'pociągnąć' kogoś w kierunku wiary. Będą tu należały, w przypadku tzw. religii objawieniowych, uznanie wiarygodności historycznych zdarzeń, mających ukazywać Boga i Jego działanie, jak również akceptacja wiarygodności wydarzeń określanych mianem cudów.

Motywy wiary mogą również mieć charakter pragmatyczny, co oznacza na przykład, że ktoś decyduje się na określony rodzaj wiary, gdyż chce zapewnić sobie lepsze życie po śmierci lub chce raz na zawsze uwolnić się z kręgu światowych wcieleń. W odróżnieniu od motywów egzystencjalnych motywy pragmatyczne mają charakter bardziej kalkulacyjny, czyli nie wypływają ze spontanicznego pragnienia i dążenia, lecz są pewnym rodzajem 'rachunku dóbr'.

Motywy mogą stać się racjami, gdy pojawią się w odpowiednim kontekście. Jeśli na przykład ktoś uznaje, że istnieje obiektywna hierarchia wartości, to może argumentować, że pragnienie kontynuacji wszystkiego, co jest dobre, oraz pragnienie zbawienia nie mogą pozostać niespełnione, gdyż bardzo istotne cele ludzkie nie zostałyby wtedy zrealizowane, a świat byłoby czymś całkowicie irracjonalnym. Relacje historyczne w religiach objawieniowych, gdy poddane zostaną krytycznej ocenie i wyjdą z niej obronną ręką, mogą przekształcić się z 'czystych' motywów w racje uzasadniające, prowadzące do prawdy i wiedzy. Nawet motywy pragmatyczne mogą być racjami, gdyż gdy ktoś z powodu takich właśnie motywów decyduje się na wiarę, to decyduje się według pewnego prawdopodobieństwa, a uznawanie prawdopodobieństwa stanowi (dobrą) rację dla określonych przekonań.

Para pojęć 'motywy — racje' bliska jest innej parze pojęć 'geneza — uzasadnienie'. Przekonania religijne mogą mieć różną genezę społeczną, historyczną, psychologiczną, lecz zawsze ostatecznie chodzi o ich prawdę, a więc zawsze chodzi o ocenę ich wartości epistemicznej. Tutaj w dalszym ciągu będę zasadniczo ograniczał się do przekonania o istnieniu Boga, lecz oczywiście powstaje problem zasięgu uzasadniania epistemicznego w odniesieniu do określonych przekonań religijnych: czy jeśli ktoś uzna poprawność argumentacji na rzecz istnienia Boga jako istoty najdoskonalszej, Stwórcy świata, osoby wszechmocnej, wszechwiedzącej, to wynikają z tego jakiejś racje na rzecz bardziej szczegółowych przekonań w ra-

mach określonego systemu religijnego. Kwestia ta zostanie podjęta w dalszym ciągu tego rozdziału.

Gdy weźmiemy pod uwagę chrześcijaństwo, to podstawami uzasadniania przekonań należących do tej religii są: (1) teologia naturalna, (2) objawienie, (3) tradycja oraz (4) doświadczenia mistyczne.

(1) Teologia naturalna jest dyscypliną filozoficzną zmierzającą do sformułowania racji na rzecz przekonań religijnych, przy czym muszą to być takie racje, które nie zakładają żadnych przekonań czysto religijnych. Tak rozumiana teologia naturalna zaczyna albo od samego pojęcia Boga (dowód ontologiczny), albo od świata, co oznacza wzięcie pod uwagę faktu jego istnienia, jego celowego uporządkowania itd. Mówi się wtedy o argumentacji kosmologicznej i innego typu racjach na rzecz istnienia Boga.

Teologię naturalną w powyższym sensie odróżnia się niekiedy od teologii filozoficznej, której przedmiotem mogą być wszystkie doniosłe przekonania religijne z obrębu chrześcijaństwa: tu nie próbuje się dowodzić ich prawdy wprost, lecz chodzi o osiągnięcie lepszego ich zrozumienia, o ukazanie ich relacji do innych zasadniczych przekonań. Przykładem może być przekonanie, że Bóg jest jeden, lecz w trzech osobach. Dogmatu o Trójcy Świętej nie da się dowieść, ani apodyktycznie lub probabilistycznie, wychodząc od świata, lecz można znaleźć dla niego wsparcie na przykład w tym, że wspólnota komunikacji pomiędzy osobami jest czymś wyżej stojącym w hierarchii wartości niż istnienie jedynej, niejako 'samotnej' osoby Boga. Tego typu podejście do przekonań religijnych można rozszerzyć twierdząc, że gdy wyjdziemy od filozoficznie uzasadnionej akceptacji istnienia Boga, to możemy dojść do lepszego zrozumienia wielu dziedzin: moralności, życia ludzkiego, społeczeństwa, zła, nauk, sztuk itd.

(2) Objawienie można rozumieć albo jako przesłanie przekazywane przez wybranych przez Boga posłańców, albo jako boską inspirację pism i ustnych przekazów, albo jako działanie Boga w dziejach. Należy zwrócić uwagę na podstawową rolę rozumu w uznaniu czegoś za objawienie. To rozum z wielu różnych zastanych przekazów, należących do różnych tradycji religijnych, musi wybrać to, co uważa za rzeczywiste objawienie się Boga. Również sprawą rozumu jest ocena różnego rodzaju danych historycznych i innych, które mogą prowadzić do akceptacji, że określone świadectwa są świadectwami

autentycznymi. Dopiero mając do dyspozycji tego rodzaju racje rozumowe, można zdecydować się na uznanie określonych przekazów i ich treści jako objawionych przez Boga i dać im kredyt zaufania.

(3) Tradycja to zbiór przekonań zaakceptowany przez określoną wspólnotę, która ma za sobą określone dzieje. Z tego musi wynikać, że u podstaw każdej tradycji znajdują się przekonania mające inne źródło niż właśnie tradycja. Gdyby tak nie było, to budowanie tradycji zakładałoby to, aby ona już istniała. Podstawą tradycji muszą więc być przesłania udzielone przez Boga określonym ludziom, uznanie czegoś za powstałe w wyniku Bożej inspiracji oraz uznanie określonych zdarzeń historycznych za działania Boga w dziejach. Podstawa potraktowania określonych przesłań jako treści pochodzących od Boga może zostać zinterpretowana jako doświadczenia mistyczne: przeświadczenie, powoli kształtujące się wśród uczniów Jezusa z Nazaretu, że jest On wysłańcem Boga, należałoby wtedy uznać za bezpośrednio inspirowane przez Boga i w tym sensie za doświadczenie mistyczne. Ten stan rzeczy można jednak także zinterpretować bez odwoływania się do pojęcia doświadczeń mistycznych: nie chodziłoby wtedy o doświadczenia mistyczne, lecz o działanie łaski Bożej w życiu uczniów Jezusa z Nazaretu.

Ocena tego, czy określone pisma wypływają z Bożej inspiracji oraz czy określone zdarzenia są przejawami Bożego działania, może natomiast postępować według zasady najlepszego możliwego wyjaśnienia, biorącej pod uwagę cechy określonych ludzi lub stworzonych przez nich tekstów. Wchodzą tu w rachubę takie kryteria jak: świętość ich życia, cuda przez nich dokonane, skutki, jakie ich pisma wywarły na życie innych osób, ogólna akceptacja przez wspólnotę, spełnianie się proroctw.

(4) Doświadczenia mistyczne w przypadku chrześcijaństwa mogą dostarczać dodatkowych racji w stosunku do tych odwołujących się do zasady najlepszego możliwego wyjaśnienia. Raczej rzadko kto spośród mistyków może jednakże doświadczać Trójcy Świętej, czy przypisywanego przez teologów Bogu atrybutu wszechmocy lub tego, że Bóg jest stwórcą świata. Tutaj potrzebna jest teologia naturalna. Z drugiej strony, bezpośrednie doświadczenie dodaje dużo konkretnych treści, które posiadają swoją siłę i żywość. W doświadczeniach mistycznych można doświadczyć tego, co Bóg czyni w danej chwili, na przykład tego, że upomina, przebacza, instruuje,

prowadzi, pociesza; nie da się tego osiągnąć za pomocą teologii naturalnej lub objawienia. Wyniki z jednych źródeł wspierają wyniki z innych: można doświadczyć, że Bóg jest bardzo kochający i bardzo mocny, lecz nie da się doświadczyć, że jest nieskończenie kochający czy nieskończenie mocny. Tu potrzebna jest teologia naturalna.

Ostatecznie więc patrząc, raczej na rzecz prawdziwości wiary chrześcijańskiej można zredukować do trzech czynników: (1) do jakiejś formy doświadczenia Boga i (2) do twierdzeń eksplanacyjnych, odnoszących się do całości świata lub jego istotnych składników, (3) do dowodów konceptualnych, biorących za punkt wyjścia pojęcie Boga. Pozostaje jednak jeszcze jedno bardzo ważne zagadnienie: czy można wykazać, że Bóg, do którego dochodzą twierdzenia eksplanacyjne, Bóg, do którego dochodzi dowodzenie konceptualne z jednej strony, i Bóg objawiający się w dziejach i w doświadczeniach mistycznych z drugiej, jest tym samym przedmiotem. Zagadnienie to zostanie podjęte w dalszym ciągu tego rozdziału.

Zasadnicze stanowiska, które musi wziąć pod uwagę dyskusja na temat uzasadniania przekonań religijnych, to teizm, ateizm, agnostycyzm oraz fideizm. Stanowiska te zostały krócej przedstawione w rozdziale czwartym, w trakcie omawiania agnostycyzmu, teraz zaś zostaną szerzej potraktowane. Fideizm będzie tu rozważany jako stanowisko różne od teizmu, a to chociażby z tego względu, że może istnieć również fideizm ateistyczny, polegający na przekonaniu, że w nieistnienie takiej istoty jak Bóg można wyłącznie wierzyć, lecz tego nieistnienia nie da się uzasadnić. Od teizmu fideizm (teistyczny) różni się w poglądach na kwestię uzasadniania przekonania o istnieniu Boga. Stanie się to widoczne w toku dalszych rozważań.

Teizm można przedstawić jako stanowisko filozoficzne uznające, że sąd „Bóg istnieje” jest sądem nie tylko prawdziwym, lecz że również można go odpowiednio uzasadnić, uzasadnić albo apodyktycznie, albo probabilistycznie, a więc w obu wypadkach dyskursywnie. Możliwe jest także, iż ktoś będzie utrzymywał, że w jego wypadku sąd ten jest uzasadniony przez odwołanie się do doświadczeń, które większość nazywa doświadczeniami mistycznymi. W tym miejscu należy jeszcze raz wyraźnie stwierdzić, że słowo ‘Bóg’, o które chodzi w tej dyskusji, nie odnosi się do totalności świata (*Deus sive natura* Barucha Spinozy) lub do jakiegoś innego rozumienia Boga, lecz do

istoty, o której mówi tzw. klasyczny teizm, to znaczy do osoby, która istnieje koniecznie, która stworzyła świat i której przysługują takie atrybuty jak wszechmoc, wszechwiedza, wszechobecność, doskonała dobroć i samoświadomość.

A teizm można zinterpretować jako pogląd filozoficzny, według którego sąd „Bóg istnieje” jest sądem fałszywym. Gdy ateści (lub antyteści) chcą zachować rygor racjonalnej dyskusji, muszą argumentować na rzecz swojego stanowiska. Mogą próbować tzw. antydowodów, to znaczy starać się wykazać, że nie istnieje taka osoba jak Bóg. Jest to niezmiernie trudne, a stąd też bardzo rzadkie³. Pozostają im jednak do dyspozycji inne argumenty, a mianowicie będą twierdzili albo że pojęcie Boga jest niespójne wewnętrznie, albo że nie da się ono uzgodnić z naszą wiedzą na temat świata⁴.

Jeśli chodzi o zarzut wewnętrznej niespójności teizmu, to antyteści wskazują, że nie może istnieć taka istota jak Bóg, gdyż pojęcie Boga, zawierające atrybuty wszechmocy, wszechwiedzy lub wszechobecności, nie da się wyeksplikować bez natrafienia na istotne paradoksy. Bóg miałby być na przykład wszechwiedzącą osobą, lecz nasze pojęcie osoby zakłada, że stany świadomości osób ludzkich zmieniają się w czasie, natomiast wszechwiedzący Bóg musiałby być niezmienną osobą. W drugim wypadku istnienie Boga należy odrzucić dlatego, że nie da się ono pogodzić z takimi danymi, jak cierpienie i zło w świecie. Według antyteistów zła albo w ogóle nie da się pogodzić z istnieniem doskonale dobrego Boga – i wtedy, skoro zło faktycznie istnieje, to nie może istnieć doskonale dobry Bóg, stwórca świata i ludzi – albo Bóg z jakichś powodów mógł dopuścić zło w świecie, lecz wtedy Jego nieistnienie jest bardziej prawdopodobne niż Jego istnienie⁵.

3. Por. J.N. FINDLAY, „Can God’s Existence Be Disproved?”, w: *New Essays in Philosophical Theology*, red. A. Flew, A. MacIntyre, New York: Macmillan 1955, s. 47–56. Findlay twierdził, że byt doskonały musi być bytem koniecznym, ale jednocześnie twierdził, że taki byt jest niemożliwy, a jego niemożliwość pochodzi z samego jego pojęcia. Jeżeli istniałby byt konieczny, to musiałby istnieć przynajmniej jeden koniecznie prawdziwy sąd egzystencjalny, lecz Findlay był przekonany, że prawdy konieczne mogą być tylko prawdami analitycznymi, a więc muszą wynikać wyłącznie ze znaczenia słów, stąd zaś nie może istnieć koniecznie prawdziwy sąd egzystencjalny.

4. Por. N. EVERITT, *The Non-Existence of God*, London – New York: Routledge 2004.

5. J.N. SCHELLENBERG (*Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca – London: Cornell University Press 2006) argumentuje, że byt doskonały, jakim jest Bóg, a więc

Idealnie patrząc, w dyskusji tej uczestniczą jednak nie tylko teiści i ateiści (antyteiści), lecz także agnostycy, zwani też religijnymi sceptykami. Agnostyk w kwestii istnienia Boga utrzymuje, że nie da się teoretycznie rozstrzygnąć pomiędzy sądami: „Bóg istnieje” i „Bóg nie istnieje”. Nie można teoretycznie wykazać, który z tych sądów jest prawdziwy, a który fałszywy. Również i agnostyk, chcąc zachować wymogi racjonalności, musi argumentować na rzecz swojego stanowiska. Argumentem wspierającym agnostycyzm może być próba ukazania, że racje na rzecz istnienia Boga i racje przeciwko Jego istnieniu równoważą się teoretycznie. Zwolennik agnostycyzmu może także twierdzić, że każda próba dowodzenia istnienia lub nieistnienia przedmiotów nieskończonych, a takim przedmiotem ma być przecież Bóg, musi z konieczności uwiłkłać się w niedające się przewyciężyć antynomie.

Należy jednak zauważyć, że możliwość okazania, że rzeczywiście zachodzi równowaga argumentów za i argumentów przeciw, jest raczej wyłącznie idealizującym założeniem w tej dyskusji, i chyba z tego powodu agnostycyzm religijny jest tylko w teorii stanowiskiem głoszącym pełną teoretyczną neutralność i zawieszenie sądu w kwestii istnienia i natury Boga, podczas gdy w rzeczywistości zbliża się do ateizmu.

Agnostyk, twierdząc, że nie są możliwe żadne teoretycznie doniosłe dowody istnienia lub nieistnienia Boga, może jednak przyznać, że problem ten da się rozstrzygnąć praktycznie. Takim koronnym praktycznym (roztropnościowym) rozstrzygnięciem tej kwestii jest sławny zakład sformułowany przez Blaise’a Pascala (1623–1662), gdzie twierdzi się, że korzystniej jest założyć, iż Bóg istnieje i żyć zgodnie z tym założeniem, gdyż w razie gdy Bóg nie istnieje, tracimy mniej niż stracilibyśmy wtedy, gdybyśmy się pomylili, nie przyjmując Jego istnienia. Wtedy bowiem ryzykujemy karę wieczną⁶.

był dobry, sprawiedliwy, kochający, powinien być wyraźnie dla nas obecny, a tak faktycznie nie jest. Stąd zaś należy wnosić, że słabość danych na rzecz teizmu jest racją przeciwko niemu. Niewiara jest czymś bardziej racjonalnym niż wiara. To zaś zmusza do wniosku, że nie istnieje doskonale nas kochający Bóg. Schellenberg stwierdza (s. 6), że tego rodzaju argument można zinterpretować jako specjalny przypadek antyteistycznego argumentu biorącego pod uwagę fakt istnienia zła.

6. „Zbadajmyż ten punkt i powiedzmy: ‘Bóg jest albo Go nie ma’. Ale na którą stronę się przechylimy? Rozum nie może tu nic określić; nieskończony chaos odziela nas. Na krańcu tego nieskończonego oddalenia rozgrywa się partia, w której

W duchu praktycznego rozstrzygnięcia kwestii istnienia Boga sformułowanie są też tzw. postulaty praktycznego rozumu Kanta: istnienie Boga należy założyć, aby uczynić sensowną, a więc celową, całą moralną sferę życia ludzi, tylko w ten sposób można bowiem zapewnić, że poświęcenia i wysiłek ponoszony przez poszczególne osoby będą mogły uzyskać właściwą odpłatę w przyszłym życiu. Do rozstrzygnięć praktycznych, które może dopuścić zawieszający teoretyczny sąd agnostyk, należą też rozstrzygnięcia egzystencjalne. Wielu ludzi dokonuje takich rozstrzygnięć, dotyczących prawdziwości przekonań religijnych, w wyniku spotkania określonych osób, w efekcie intensywnych i niekiedy granicznych doświadczeń lub z potrzeby nadania sensu własnemu życiu.

W istotnym dla tego stanowiska aspekcie fideizm jest odwrotną stroną agnostycyzmu. Wbrew pozorom od fideisty nie oczekuje się całkowitej pozaracjonalności jeśli chodzi o to, co głosi, na poziomie argumentacji teoretycznej musi on bowiem uznać twierdzenie całkowicie zawieszającego sąd agnostyka, a więc na przykład musi uznać, że argumenty na rzecz istnienia Boga i argumenty przeciwko Jego istnieniu całkowicie się równoważą. W tym właśnie miejscu fideista zaczyna twierdzić, że istnieją motywy, ale ani dowody czy argumenty, aby przyjąć, iż Bóg o określonej charakterystyce rzeczywiście istnieje. Takim motywem może być dobro społeczeństwa, którego więzi i poziom moralny są według fideisty lepiej wspierane, gdy tworzą je ludzie przyjmujący istnienie Boga. Fideista może też powołać się na inne, wspomniane wyżej, praktyczne rozstrzygnięcia kwestii istnienia Boga. 'Wiara' dla fideisty musi zatem oznaczać sławny 'skok wiary', ów 'skok' może być wprawdzie umotywowany praktycznie, lecz nie daje się uzasadnić teoretycznie⁷. Fideizmem

wypadnie orzeł czy reszka. Na co stawiacie? Rozumem nie możecie ani to, ani to; rozumem nie możecie bronić obu" (B. PASCAL, *Myśli* {1670}, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa: PAX 1968, s. 195).

7. „Zamierzam wyciągnąć z opowieści o Abrahamie wszystkie dialektyczne konsekwencje w niej zawarte i wyrazić je w formie 'problematów', aby okazać, jak wielkim paradoksem jest wiara; paradoks ten pozwala z morderstwa uczynić święty i miły Bogu czyn, paradoks ten powrócił Abrahamowi Izaaka i nie daje się ogarnąć myślą, ponieważ wiara właśnie tam się zaczyna, gdzie myślenie się kończy" (S. KIERKEGAARD, *Bojaźń i drżenie* {1843}, w: tegoż, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN 1972, s. 55).

w mocniejszej postaci byłby pogląd, że należy wierzyć wbrew rozumowi i racjom, rozum bowiem przemawia za ateizmem, a nie tylko za agnostycyzmem, natomiast 'serce', a więc na przykład wymienione wyżej motywy egzystencjalne wiary, za wiarą.

2. DROGA KONCEPTUALNA, KOSMOLOGICZNA I ANTROPOLOGICZNA

W paragrafie *Prawdziwe złoto: rozwiązanie problemu sceptycyzmu*, rozdziału czwartego tej książki została przedstawiona interpretacja dowodu ontologicznego, przy której, jak sądzę, należy uznać poprawność tego rozumowania i prawdziwość wniosku, do którego ono prowadzi. Wynika z tego, że Bóg, rozumiany jako byt najdoskonalszy, nie tylko istnieje, ale też, że nie da się pomyśleć, iż jest inaczej. Jest to zatem dowód istnienia Boga. W związku z tym, że rozumowanie to wychodzi wyłącznie od pojęcia (idei) Boga można je określić mianem drogi konceptualnej. Podobny, czyli konceptualny, charakter ma rozumowanie zaprezentowane poprzednio, w rozdziale dwunastym, w paragrafie pt. *Uniwersalia i ich źródło*, gdzie starałem się wykazać, że choć wiele powiązań pomiędzy uniwersalami nosi na sobie znamiona konieczności, to jednak konieczność ta wymaga wyjaśnienia ze względu na niemożliwość samodzielnego istnienia uniwersaliów. To również można uznać za przykład drogi konceptualnej, lecz nie drogi wychodzącej wyłącznie tylko od pojęcia Boga, ale drogi konceptualnej dlatego, że uniwersalia ani nie są czymś, co należy do obrębu kosmosu, ani nie są fenomenami antropologicznymi.

Teraz przejdę do rozważenia rozumowań nazywanych argumentem z projektu lub argumentacją teleologiczną, czyli do pewnej postaci drogi kosmologicznej, a więc do rozumowań próbujących wykazać, że natura znanego nam kosmosu domaga się wyjaśnienia, a najlepszym możliwym wyjaśnieniem jest odwołanie się do pojęcia Boga Stwórcy. Następnie wzięte zostaną pod uwagę rozumowania, które można nazwać drogą antropologiczną, a w tym wypadku chodzić będzie o najlepsze możliwe wyjaśnienie istnienia ocen moralnych oraz o kwestię doświadczania piękna. Dyskusja na temat różnych argumentów z zakresu drogi kosmologicznej i antropologicznej trwa od wieków, a współcześnie ilości publikacji na ten temat