

Recenzja Roger Trigg, *Rationality and Religion*, „Filo-Sofija” 3(2003), 1, 278-87.

Roger Trigg, *Rationality and Religion. Does Faith Need Reason?*, Oxford: Basil Blackwell, 1998, ss. VI, 226.

Analityczna epistemologia religii w XX wieku została zdominowana przez trzy główne paradygmatyczne interpretacje religii: scjentystyczno-naturalistyczną, Wittgensteinowską oraz przez stanowisko epistemologii zreformowanej, głoszone przez myślicieli nawiązujących do pewnej postaci teologii kalwińskiej. Stanowisko scjentystyczne domaga się spełnienia przez religię warunków sensowności i racjonalności narzucanych przez metodę naukową, o ile ma ona posiadać prawo do wymagania uznawania prawdziwości twierdzeń wiary. Niektórzy, jak Alfred Ayer, Kai Nielsen czy Michael Martin uznają,

iz związany ze scjentyzmem weryfikacjonizm w sposób adekwatny podważa problematykę prawdziwości twierdzeń religijnych, gdyż odmawia im sensowności. Inni, jak John Mackie, uznają, iż język religijny posiada znaczenie poznawcze, jednakże wypowiedzi wierzących nie są racjonalne, albowiem nie jest spełniony warunek dostatecznego ich uzasadnienia. Jeszcze inni, jak Richard Swinburne, uważają, iż wymogi racjonalności, które charakteryzują naukę mogą być, w zasadzie, spełnione przez przekonania religijne zwykłych wierzących, traktowane jako hipotezy teologiczne. Z kolei tak zwolennicy późnego Wittgensteina jak i epistemologii zreformowanej wydają się być zjednoczeni w sądzie, iż potraktowanie nauki jako wzorca racjonalności jest nieporozumieniem. O ile jednak wedle pierwszych nieuzasadnione jest „mierzenie” rozumem naukowym (a tak czyni ich zdaniem realistyczna metafizyka) odmiennej od nauki gry językowej i formy życia, jaką jest religia, a racjonalność i prawda klasycznie rozumiana nie są kategoriami, która mogłyby zostać poprawnie zaaplikowana w obydwu dziedzinach, to drudzy uznając wagę kategorii prawdy i racjonalności w religii, sądzą, iż nie ma ona wiele wspólnego z racjonalnością nauk czy z dowodami teologii naturalnej. Dominujące stanowiska prowadzą jednak, w opinii wielu, albo do bezpośredniego nonkognitywizmu albo do relatywizmu, który ostatecznie również okazuje się być odrzuceniem poznawczej wartości twierdzeń religijnych. Inną konsekwencją ma być pewna postać racjonalizmu, który nie jest usprawiedliwiony i którego rezultaty są dyskusyjne.

Napisana klarownym językiem książka Rogera Trigga prezentuje stanowisko, które oddając sprawiedliwość przedstawianym i krytykowanym pozycjom filozoficznym stanowi jednocześnie wysoce oryginalny wkład w rozwój brytyjskiej analitycznej filozofii religii. Oryginalność ta polega na wypracowaniu takiej interpretacji religii i jej racjonalności, która nie popada w błędy prezentowanych stanowisk, podważających racjonalność religii, a jednocześnie na wyjaśnieniu, a nie negowaniu rozmaitych aspektów fenomenu religii. Warto tu wspomnieć, iż w latach 1993–1996 Roger Trigg pełnił funkcję Founding President of the British Society for the Philosophy of Religion. Poglądy autora skierowane są przeciwko antyrealistycznym i relatywistycznym interpretacjom religii, czyli takim, które usiłują pozabawić religię wymiaru racjonalnego. Jednocześnie zachowuje on umiarkowanie pozytywne stanowisko wobec nauki, odrzucając koncepcję, iż jest ona wzorcem racjonalności, któremu powinna sprostać religia. Nie przeszkadza to mu jednak w uznaniu nauki za racjonalną dziedzinę poznania, a także w wypunktowywaniu wspólnych zagrożeń, którym może ulec racjonalność nauki i religii, jeżeli interpretacja tych dyscyplin da się uwić syreniemu śpiewowi takich nurtów myśli współczesnej jak postmodernizm. Książka oparta została na zmodyfikowanych Stanton Lectures poświęconych filozofii religii, wygłoszonych na Uniwersytecie Cambridge w 1997 r. Do ośmiu oryginalnych wykładów dodane zostały dwa wchodzące w skład jako rozdziały ósmy i dziewiąty.

*Rationality and Religion* nie jest pierwszą książką Trigga, która podejmuje problem racjonalności. Zagadnieniami racjonalności, którą Trigg pojmuje jako związaną z realizmem i opozycyjną w stosunku do relatywizmu, zajmował się w *Understanding Social Science* (1985), *Reality at risk* (1989), *Rationality and Science: can science explain everything?* (1993). Recenzowana książka jest nie tylko kontynuacją zawartych tam rozważań, lecz także rozwinięciem, w postaci poszerzenia, zaktualizowania oraz pogłębienia argumentacji, myśli z pierwszej z książek Trigga z 1973 *Reason and Commitment* (polskie wydanie *Rozum a zaangażowanie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1989), gdzie argumentował, iż rozmaite postacie relatywizmu same się obalają, przez co wykazują swoją fałszywość. Po omówieniu zasadniczych twierdzeń poszczególnych rozdziałów i głównych, z poruszanych, problemów, poczynię krótkie uwagi na temat koncepcji racjonalności, jaka zawarta jest w książce Trigga oraz znaczenia teologii naturalnej.

Jakkolwiek problematyka książki zdominowana jest przez zagadnienia epistemologiczne i metafizyczne, nie jest ona jednak do nich ograniczona, co widać już w pierwszym rozdziale, zatytułowanym „Czy religia powinna być uznana publicznie?”. Dotyczy on miejsca religii w życiu społecznym i jej nieprywatnego wymiaru, zagadnień takich jak tolerancja religijna, kwestia czy dzieci w szkole powinny być uczone przekonań, które wyznają ich rodzice, czy światopogląd świecki powinien być uprzywilejowany w życiu publicznym wobec światopoglądów religijnych oraz czy osoby religijne mogą odwoływać się raczej do prawdziwości swoich przekonań niż do samego ich posiadania i związanych z tym praw. Trigg zdaje sobie sprawę z dzisiejszego „uprywatnienia” religii i kontrowersji, jakie budzą próby przyznawania chrześcijaństwu roli publicznej, zauważa jednak słusznie, iż jest to stosunkowo nowe stanowisko, gdyż zawsze sądzono, iż religia jednocy społeczeństwo i dlatego oficjalna religia jest społecznie konieczna. Nie da się pominąć tej kwestii przy omawianiu racjonalności religii, ponieważ racjonalność z istoty ma wymiar powszechny, zatem o ile racjonalność cechuje religię, ma to konsekwencje dla posiadania przez nią wymiaru publicznego (niekoniecznie jedynie politycznego) i na odwrót. Zagadnienie publicznego uznania religii jest ściśle związane z problemem jej prawdziwości. Rodzi to pytanie, w jaki sposób w nowoczesnym państwie, którego obywatele mogą różnić się swoimi przekonaniami religijnymi, można rościć sobie prawo do publicznego uznania swojego przekonania o prawdziwości pewnych twierdzeń, bez wywoływania w ten sposób konfliktów społecznych. W związku z tym Trigg krytycznie analizuje doktrynę liberalizmu politycznego Johna Rawlsa, akcentującą pojęcie tego, co „rozsądne” (*reasonable*), w opozycji do prawdy i racjonalności, co pozwala na łatwiejszą akceptację różnorodności. Wątpliwości Trigga wywołuje zwłaszcza przejście, jakie Rawls dokonuje, od faktu niezgody do stwierdzenia braku publicznej podstawy do ustalenia prawdziwości przekonań tej czy innej grupy społecznej. Pojęcie bazy publicznej jest pojęciem socjologicznym, a nie epistemologicznym, a odnosi się, w ujęciu Rawlsa, do publicznie dzielonych źródeł i metod poznania. Należą do nich: zdrowy rozsądek, nauki przyrodnicze i społeczne, w ich „niekontrowersyjnym i solidnie ustalonym wydaniu”. •ródła te odpowiadają przekonaniom „poprawnie uporządkowanego społeczeństwa” czyli takiego w którym „publicznie uznana koncepcja sprawiedliwości stanowi wspólny punkt, względem którego mogą być osadzone roszczenia obywateli wobec społeczeństwa”. Rozsądne jest ściśle powiązane z publicznym i z pluralizmem, który należy do natury społeczeństwa zachodniego. Rozsądnosc wymaga kooperacji społecznej a to wyklucza niechęć do kompromisu i roszczenie do posiadania prawdy przez daną osobę, co charakteryzuje, zdaniem Rawlsa, postawę religijną. Trigg dziwi się jednak, dlaczego ten ostatni uważa różnice zachodzące między członkami społeczeństwa, w sprawach ich przekonań odnośnie tego, co istotne, za nieuniknione i pożądanne. To ostatnie tłumaczy liberalizmem Rawlsa, pozostaje jednak problem jak ma to się łączyć z dążeniem do prawdy. Prócz krytycznej analizy sposobów, w jakie Rawls może bronić swoich twierdzeń, Trigg zajmuje się w rozdziale pierwszym także zasadą świeckiego uzasadnienia proponowana przez Roberta Audi, sprowadzającą się do niedopuszczania w życiu publicznym praktyk i praw, których nie da się uzasadnić racjami niereligijnymi. Wątpi czy zasady Rawlsa i Audiego oraz omawianego Thomasa Nagela faktycznie są sprawiedliwe wobec wszystkich obywateli oraz przyczyniają się do rozwiązywania istniejących różnic i napięć, wątpi także w możliwość ich uzasadnienia bez odwołania się ostatecznie do pojęcia prawdy dotyczącej rzeczywistości, której poświęcona jest religia. Wszyscy omawiani myśliciele zakładają, że przekonania religijne nie mogą podlegać racjonalnej dyskusji, co ostatecznie prowadzi do odmówienia wszelkim religiom prawa do uznania ich prawdziwości. W ten sposób ich

stanowiska stoją w sprzeczności z fenomenem religii, które zawierają postawy poznawcze. Dodatkowo taki liberalizm, który sam wymaga tolerancji i neutralności jest całkowicie pozbawiony neutralności, jeżeli idzie o prawdę w wymiarze metafizycznym, uznając ją za niemożliwą. Konsekwencją jest wykluczenie prawdy jako celu poszukiwania rozwiązania sporu między niezgodnymi przekonaniem. Liberalizm, zamiast rozwiązywać problem polityczny na innym poziomie sam staje się, zdaniem Trigga, stroną w grze, w której religia jest zamatowana poprzez zastąpienie metafizyki polityką.

Kolejne rozdziały książki mogą być potraktowane jako uzasadnienie poglądu przeciwnego takiemu liberalizmowi. Religia, wedle Trigga, istotnie posiada wymiar racjonalny, co stara się wykazać przez odrzucenie rozmaitych ataków, które na ten wymiaru są kierowane przez myśl współczesną. Pierwsze zagrożenie płynie ku racjonalności religii od strony metody takiego badania religii w naukach religiológicznych, które istotnie wyklucza możliwość, iż przekonania religijne są utrzymywane dlatego, że są prawdziwe. Dzieje się tak w przypadku różnego rodzaju socjologii religii, które wychodząc z założenia, iż skoro „dowiedziano, że większość przekonań religijnych jest błędna”, to religie utrzymywane są z powodów mających niewiele wspólnego z prawdą. Jednak, jak słusznie zauważa Trigg, nie można identyfikować racjonalności z posiadaniem prawdy, która może być przypadkowa, a dane, którymi dysponują racjonalne osoby, mogą być ograniczone. Sam ten fakt, twierdzi, nie pozwala na wykreślenie z zasięgu racjonalności wszystkich przekonań religijnych, tylko dlatego, iż istnieją między nimi różnice. Trigg krytycznie dyskutuje także propozycje redukujące religię do wymiaru społecznego występujące u naturalistów takich jak W. Drees czy postmodernistów, traktujących aspekt poznawczy religii jako społeczną czy ludzką konstrukcję, pojęciową lub innej natury, np. jako środek kontroli społecznej. Zachodzi tu analogia pomiędzy roszczeniem do prawdy przekonań religijnych, a uznaniem za takie rezultatów badań naukowych. Prawdą jest, iż nasze dociekania są uwarunkowane społecznie i historycznie, lecz jako „racjonalni myśliciele możemy zdystansować się od naszego dziedzictwa intelektualnego i poddać je refleksji”. Przykładowo, uznanie Oświecenia z jego ideałami racjonalności za historycznie uwarunkowane nie niszczy ideału racjonalności, lecz samo jej przykładem jej realizacji, wskazując, iż możemy krytykować nawet nasze własne założenia dotyczące sposobu, w jaki poznajemy świat. Przejawem tej racjonalności jest także, wbrew Dreesowi, odrzucenie scjentyzmu przejawiającego się w uznaniu, iż nie istnieją fenomeny, które nie podpadałyby pod nauki przyrodnicze. Brak poszanowania dla różnych porządków odkrywania prawdy w rozmaitych wymiarach rzeczywistości uderza nie tylko w religię, ale także w naukę, która staje się polem walki o dominację jednej dyscypliny nad drugą. Nieusuwalnym rodzajem wyjaśnienia przekonań jest wskazanie na ich genezę przedmiotową, na to, że są utrzymywane, ponieważ są prawdziwe.

Zagadnienie prawdziwości przekonań religijnych musi jednak zostać skonfrontowane z problemem wielości religii. Dlatego w rozdziale trzecim, zatytułowanym „Czy wszystkie religie mogą być prawdziwe?” Trigg kieruje swoją uwagę ku alternatywnemu ujęciu faktu religii, niż te zaprezentowane w drugim. Chodzi tu o pogląd Johna Hicka, zwany przez niego pluralistyczną teologią religii, zgodnie z którym, w uproszczeniu, wszystkie religie zawierają część prawdy, stanowiąc równorzędne drogi prowadzące do Realnego, który to termin preferuje on zamiast terminów „Bóg” czy „Absolut”. Wedle Trigga koncepcja Hicka, jakkolwiek może na pierwszy rzut oka wydawać się atrakcyjna, ponieważ nie porzuca terminu „prawda”, a jednocześnie nie podważa wartości poszczególnych religii, ostatecznie okazuje się dla nich destrukcyjna. Jeżeli bowiem różnice między religiami mają być uznane za nieistotne, gdyż wywodzące się z kulturowego

uwarunkowania doświadczenia Realnego, to podważa to wartość poszczególnych wierzeń, które trudno w takim kontekście utrzymywać. Traktowanie wszystkich religii jako objawienia, przy dostrzeżeniu ich zróżnicowania czyni całą ideę objawienia bezsensowną. O ile z pozycji chrześcijańskich można by bronić częściowego objawienia się Boga w innych religiach, to przyjmując punkt widzenia Hicka, gdzie Realne nie ma ani osobowej, ani nieosobowej natury, trudno uzasadnić potrzebę takiego objawienia. Trudno także bronić tezy, iż religie posiadają ten sam przedmiot i że są względem siebie komplementarne. Ostatecznie z pluralizmu logicznie wypływa ekсклюzywizm takiego samego rodzaju, jak ten, który odrzuca Hick (Trigg kontynuuje tu argumentację innego teologa religii, ucznia Hicka, Gavina D'Costy), gdyż są to dwa sprzeczne metafizyczne poglądy dotyczące tego, co istnieje, operujące w tej samej logicznej przestrzeni. Im bardziej realne okazuje się odległe od obiektu czci w poszczególnej religii, tym mniej wydaje się być godne kultu. Raz jeszcze okazuje się, iż odseparowanie przekonania od prawdy, co ma tutaj miejsce z powodu odrzucenia możliwości uzyskania wiedzy o Bogu, prowadzi do osłabienia religii i w ostateczności do uczynienia wiary niemożliwą. Nie jest to zatem, twierdzi, stanowisko przyjazne religiom, ani uwzględniające to, czym religie są. Trigg wydaje się jednak nie zauważać tego, iż nawet w deklaracjach czynionych w swoich pismach, Hick postrzega siebie i teologów religii o podobnych poglądach, jako dążących do zmodyfikowania faktycznie istniejących religii w taki sposób, aby na ich podstawie utworzyć nową religię, zgodną z doktryną pluralistycznej teologii religii. Nie wydaje się, aby były to wypowiedzi czynione nie na serio, ani zatem, iż Hick przejmie się zarzutem, iż jego teoria nie jest całkowicie zgodna z faktyczną postacią np. chrześcijaństwa. Trigg rozważa możliwość, związaną z realistyczną interpretacją religii, czy nie może być tak, że jedna z istniejących religii informuje nas jaka jest faktycznie rzeczywistość. Nie musi to prowadzić do wniosku, że wszystko w innych religiach jest „fałszem”, a w mojej „prawdą”. Dążenie do tolerancji i wzajemnego respektu jest jednak rzeczą wtórną w badaniu o podejściu przedmiotowym, gdzie chodzi o ustalenie prawdy i nie powinno mieć wpływu na to badanie. Ostatecznie, nawet gdy osiągnięto pewien konsensus między wszystkimi religiami, to wciąż będzie wykluczało się ateizm, jako z nimi niezgodny.

Kolejne rozdziały zawierają szczegółową, lecz klarowną dyskusję rozmaitych technicznych zagadnień filozofii religii, mających znaczenie dla kwestii racjonalności religii. Rozdział czwarty pod nieco mylącym tytułem „Czy nauka i religia są równie racjonalne?” omawia zagadnienia relacji wyjaśnienia naukowego i religijnego, oraz kwestię czy możliwy jest konflikt i współpraca między nauką i religią. Argumentując za odpowiedzią pozytywną Trigg demaskuje rozmaite „strategie” argumentacyjne zmierzające do wykluczenia tego konfliktu (i współpracy), które faktycznie są przejawami rozmaitego rodzaju relatywizmu albo racjonalizmu. W rozdziale tym odrzuca on scjentyzm czyniący naukę wzorcem racjonalności (temat ten wróci w rozdziale siódmym) i broni ważnego dla jego filozofii twierdzenia, że nauka nie może wyjaśnić wszystkiego, ponieważ sama potrzebuje racjonalnej podstawy. Jest tak dlatego, że praktyka naukowa sama się nie uzasadnia. W szczególności zależy ona od założeń dotyczących charakteru badacza oraz świata – jego wewnętrznego porządku i regularności; postuluje jednorodność natury. Założenia metafizyczne nauki, zdaniem Trigga, mogą być ugruntowane tylko przez odwołanie się do teizmu, gdzie znajdujemy uzasadnienie poglądu, iż racjonalność odkrywanego przez nauki świata nie jest „małą kroplą w morzu chaosu”, lecz wyrazem racjonalności umysłu Stwórcy. Teizm może także być pomocny w dostarczeniu podstaw twierdzeniu, że nauka jest rzetelną praktyką poznawczą, co nie przeczy temu, iż szereg jej twierdzeń może być błędnych. Trigg nie waha się nawet przed uznaniem możliwości

przekształcenia argumentów wprost, opartych na poznaniu naukowym, a prowadzących do uznania za fałszywe pewnych twierdzeń religijnych, na argumenty nie wprost przeciwko przesłankom naukowym lub filozoficznym opartym na wynikach nauk szczegółowych.

Kolejne trzy rozdziały, a także dziewiąty, poświęcone są różnym zagadnieniom epistemologii religii. Pierwszy z nich, zatytułowany „Czy religia może opierać się na twierdzeniach historycznych?” porusza zagadnienia argumentacji historycznej w ogólności i jej znaczenia dla badań biblijnych w szczególności, zwłaszcza zaś zagadnienie wartości historycznej nowotestamentalnej nauki o Zmartwychwstaniu. Zdaniem Trigga Immanuel Kant, Karol Barth czy Rudolf Bultmann wypowiadając się przeciwko poznawczej wartości „dowodu” historycznego w sprawach religii czynią to nie tyle z powodów samej metodologii historii, co wątpliwych filozoficznych lub teologicznych przedzałożeń dotyczących natury wiedzy lub wiary. Nawet jednak, jeżeli nie istnieje dowód historyczny w mocnym sensie, nie wyklucza to traktowania Nowego Testamentu jako dokumentu historycznego, w takim sam sposób jak czyni się to z dziełami Tacyty. Rozdział szósty, o tytule „Czy możliwa jest epistemologia religii?” poświęcony jest, poza analizą stanowiska Hilarego Putnama, niemal w całości myślicielom należącym do epistemologii zreformowanej. Trigg omawia tu poglądy Nicolasa Wolterstorffa, Williama Alstona i Alвина Plantingi. Niepotrzebnie jednak stara się je sprowadzić do stanowiska Wittgensteina, przed czym autorzy ci spokojnie by się obronili samymi już opublikowanymi tekstami. Trigg zapewne chce w ten sposób zasugerować, iż popadają oni w podobne problemy, które niesie fideizm Wittgensteinowski, jednakże stosunek Alstona i Plantingi do teologii naturalnej i racjonalności jest inny niż sugeruje to Trigg. Trudno też nie dostrzec krytycznego podejścia Wolterstorffa do Wittgensteina i jego następców, zwłaszcza D.Z. Phillipsa. Stanowisko tego ostatniego, wraz z poglądami Wittgensteina, omawiane jest w rozdziale siódmym, pod prowokująco antywittgensteinowskim tytułem „Czy religijne formy życia powinny być uzasadnianie?”. Głównym zagadnieniem tej części książki jest spór, jaki toczy się pomiędzy zwolennikami globalnej, uniwersalnej racjonalności (co wiąże się z metafizyczną wizją rzeczywistości), a zwolennikami znaczenia uwikłanego w kontekst lokalnych praktyk i form życia, które są miejscem konstrukcji racjonalności „lokalnej”, która nie aspiruje do bycia kryterium wszelkich form życia czy sposobów poznania świata. Trigg interesująco prowadzi rozumowanie pokazując jak stanowisko Wittgensteina odnośnie niemożliwości języka prywatnego ma swoją analogię w odmowie uznania Boga, przez neowittgensteinistę Phillipsa, za byt realnie istniejący. Trigg uważa, iż obydwaj myśliciele pozostają dziedzicami specyficznego pojętego weryfikacjonizmu, sprowadzając sferę znaczących poznawczo wypowiedzi do tego, co da się zweryfikować w publicznej praktyce kierowania się regułą językową. To z kolei presuponuje, iż jedyny dostęp do rzeczywistości posiadają nauki przyrodnicze i humanistyczne. Okazuje się zatem, iż wbrew powszechnej opinii tzw. fideizm wittgensteinowski nie zrywa ostatecznie z neopozytywistyczną filozofią religii.

Phillips miesza też, zdaniem Trigga, fundacjonalizm i realizm, gdy definiuje fundacjonalizm jako twierdzenie, że posiada się właściwą racjonalną miarę, przez którą wszystkie nasze praktyki muszą być oszacowane. Określenie to, twierdzi Trigg, nie różni między metafizyczną wizją rzeczywistości jako ostateczną miarą (nawet jeżeli nieznaną w pełnym jej wymiarze) i epistemologicznym poszukiwaniem pewnych podstaw wewnątrz tego, co wiemy. To stanowisko Phillipsa ma wypływać z przeświadczenia, iż realizm (fundacjonalizm) nie jest w stanie zdać sprawy z pewnością charakteryzującej religię, czyniąc twierdzenia religijne zależnymi od rozumowań filozoficznych. Pogląd

wittgensteinowski jest nie tylko weryfikacjonistyczny i antymetafizyczny, lecz zdaniem Trigga także głęboko antyrealistyczny. Nie tylko czyni wszelką transcendencję religijną immanentną światu, tak iż pojęcia Odkupienia, Zmartwychwstania czy Boga muszą radykalnie zmienić swoje znaczenie, ale niesie także poważne konsekwencje dla ludzkiej racjonalności, które podważają status epistemologiczny nie tylko religii ale i samej nauki. Jest to zgodne z zaprezentowanym już wcześniej przeświadczeniem Trigga, iż nauka jako racjonalna działalność wymaga uznania racjonalności innego rodzaju, gwarantującego jej rzetelność. Mówiąc inaczej, jeżeli racjonalność nauki jest jedyną postacią racjonalności, jaka istnieje, to sama jest bezpodstawna i nieuzasadniona. O ile jednak ktoś nie zakłada, że weryfikacjonistyczna teoria znaczenia jest słuszna, to nie ma powodów, aby przypuszczać, że religia jest radykalnie odmienna od nauki w aspekcie zainteresowania prawdą i w możliwości wystąpienia błędu. Odrzucając możliwość błędu, uważa Trigg, odrzuca się także możliwość posiadania racji, gdyż nie ma niczego, co do czego można być w błędzie lub mieć rację. „Religia jest częścią zastygłego życia, które może być opisane, a nie może być usprawiedliwione”. Trigg konkluduje, że jakkolwiek powiązanie istnienia Boga i ostatecznej możliwości rozumu nie musi być takiego rodzaju, jak twierdzą zwolennicy „boskiego punktu widzenia”; to na to, iż zachodzi wskazuje fakt, iż atak na jakąkolwiek metafizyczną koncepcję Boga wikła się w atak na możliwość wolnych od kontekstu badania i racjonalności.

Pojęcie racjonalności globalnej wymaga, oprócz pojęcia metafizycznej rzeczywistości rządzącej racjonalnością, także koncepcji jaźni, która potrafi na tyle zdystansować się od bezpośredniego otoczenia fizycznego, od uwarunkowań środowiska swego życia, aby być w stanie ocenić, w co można racjonalnie wierzyć. Problem jaźń – ciało nie tylko przypomina problematykę relacji Bóg – świat w aspekcie ich metafizyczności, lecz także pod względem zaprzeczania, przynajmniej od czasów Dawida Huma, iż istnieje coś co jednoczy nasze doświadczenia, analogicznego do zaprzeczenia istnieniu Boga. Dodatkowo, należy wziąć tu pod uwagę, iż Bóg sam jest interpretowany jako przykład jaźni i osoby. Zgodnie z tym Trigg w rozdziale ósmym rozważa rozmaite stanowiska przeczące istnieniu substancjalnej jaźni, różnej od ciała fizycznego, natomiast ostatni rozdział, dziesiąty poświęcony jest istnieniu transcendentnego Boga. Zwracając się ku pierwszej grupie zagadnień, omawia on atak na tzw. psychologię ludową płynący ze strony pozytywistycznie nastawionych psychologów i filozofów, zauważając, iż samo uprawianie nauki presuponuje istnienie racjonalnego podmiotu, który zdolny jest przekraczać kontekst partykularnego doświadczenia i wydawać racjonalne sądy o tym, co jest prawdą. Ponieważ racjonalność powiązana jest z ja zdolnym do poznania prawdy Trigg zwraca swoją uwagę ku hermeneutyce podejrzeń, analizując poglądy nie tylko „klasyków” tego nurtu myślowego, lecz także Don Cupitta, co pozwala mu następnie przejść do Richarda Rortego, inspirującego tego ostatniego. Zgodnie z wizją Rortego, odbożenie świata konieczne prowadzi do porzucenia realistycznej wizji świata i języka jako reprezentującego świat. Trigg znaczną część tego rozdziału poświęca myśli feministycznej, która eksploatuje konsekwencje odrzucenia ja i uznania, iż najważniejsze w nas jest to, co przez klasycznych myślicieli byłoby zapewne uznane za przypadłości: rasa, klasa, płeć czy narodowość. Trigg wskazuje na rozmaite błędy, niekonsekwencje i podwójne standardy myślenia feministycznego, w rodzaju uznania chrześcijaństwa za męską religię, co jest nie do utrzymania z punktu widzenia socjologii; wyprowadzania stąd wniosku, iż jego twierdzenia są nieprawdziwe lub przypisywania prawa do prawdy jedynie kobietom, a bycia przedmiotem hermeneutyki podejrzeń jedynie mężczyznom. Po omówieniu stanowiska Grace Jantzen, iż mistyka, jako źródło specjalnej wiedzy, jest ściśle powiązana z dążeniem do władzy,

Trigg konkluduje, że jakkolwiek dualizm nie implikuje sam z siebie teizmu, zaś uznanie mocy ludzkich władz poznawczych oraz racjonalności człowieka nie wyklucza ateizmu, to jednak teizm pociąga dualizm, i schemat uwzględniający nadprzyrodzone i duchowe, „bez którego staje się nieinteligibilny”. Z kolei powiązanie dualizmu z teizmem może dostarczać zunifikowanego ujęcia kosmosu. Dualizm z pojęciem jaźni i mocnej racjonalności wymaga teizmu, aby dostarczyć podstawy pod widomy podział rzeczywistości. Bez dualizmu teizm musi stać się naturalistyczny, co prędzej czy później prowadzi do jego zniszczenia.

Podjmując w rozdziale dziesiątym kwestię „Czy religia potrzebuje transcendentnego Boga?” Trigg porusza między innymi kwestie, w jaki sposób, przy metafizycznym dualizmie między światem a Bogiem, można uzyskać o Nim wiedzę oraz jakie są granice teorii uznającej Boga za tajemniczego, takiej teologii negatywnej, która nie podważa samej siebie. Trigg potwierdza konieczność połączenia nauki o transcendencji Boga z teorią Jego immanencji, co ma wedle niego taką konsekwencję, iż samo filozoficzne ujęcie Boga musi być nieadekwatne i być uzupełnione przez pewną formę objawienia. To, czego rozum autonomiczny nie jest w stanie pojąć po prostu nie może być przez niego poznane. Krytycznie analizując rozmaite koncepcje relacji między Bogiem i światem Trigg bada takie stanowiska jak panteizm, panenteizm, stanowisko traktujące tę relację jako analogiczna do relacji umysł – ciało. Metoda badania polega na odkrywaniu przedzałożeń i motywów poznawczych stojących za poszczególnymi koncepcjami oraz dociekanie, czy nie dają się one pogodzić z tradycyjnym, dualistycznym obrazem tej relacji. Jednym z głównych motywów, dla których wprowadzony jest panenteizm, jest, zdaniem Trigga, przekonanie, że deizm, z nieobecnym Bogiem, który nie działa w świecie, jest konsekwencją tradycyjnego obrazu omawianej relacji. Trigg podkreśla, iż możliwość Boga do działania w świecie jest powiązana z czynieniem nas zdolnymi do poznania Jego natury, a zatem transcendentja nie musi implikować całkowitej „inności”. Pojawia się tu jednak problem w jaki sposób idea Boga działającego może stać się uzasadnieniem czy gwarancją dla Objawienia. Nie można odwoływać się do Objawiania, aby wykazać, że wiedza o transcendentnym Bogu jest możliwa. W tym miejscu myśl teologiczna może zacząć zbaczać w stronę naturalizmu, który reinterpretuje wszelkie kategorie teologiczne w taki sposób, iż będą one zgodne z scjentystycznym obrazem świata. Raz jeszcze to niebezpieczeństwo potwierdza, zdaniem Trigga, konieczność dostrzeżenia immanencji Boga w świecie. Może się to jego zdaniem stać przez adekwatne ujęcie sposobu, w jaki istnienie Boga wyjaśnia istnienie świata. Sama jednak wiedza przyrodzona o Bogu jest uboga i konieczne jest tu Objawienie. Ludzka racjonalność jest jednak w tym miejscu kluczowa, ponieważ wszelka wiara wymaga racjonalnej bazy. Nasza zdolność poznania rozumowego stanowi przygotowanie możliwości Boga, który się objawia. Ta racjonalna możliwość potwierdzona jest, zgodnie z nauczaniem religii, w objawieniu.

Pewnym minusem książki jest brak wyraźnego zdefiniowania w jednym miejscu, co autor rozumie przez racjonalność. Trigg nie należy z pewnością do pisarzy w rodzaju Swinburne'a, który pierwszą połowę książki wypełniają definicjami i ustaleniami podstawowych twierdzeń. Narracja Trigga jest uczciwa w stosunku do prezentowanych stanowisk, starając się wiernie oddać czyjaś myśl, tak że gdyby nie uwagi krytyczne na końcu każdego przedstawienia, czytelnik mógłby sądzić, że autor zgadza się z prezentowanym stanowiskiem. Praca jest erudycyjna, choć nie oznacza to, że jest nieprzystępna dla czytelnika niewtajemniczonego w omawiane problemy. Nieco jednak brakuje przeciwwagi dla przedstawianych stanowisk i ich zazwyczaj trafnej krytyki, którą mogłoby stanowić pozytywne stanowisko autora w omawianych kwestiach. Oczywiście



uważny czytelnik może zrekonstruować schemat tego stanowiska, jednakże czytelnik wymagający chciałby poznać je w pełnej krasie, a nie tylko w postaci najogólniejszego zarysu. Przykładem tego jest właśnie pojęcie racjonalności i rozumu, wziętych tak w samych sobie, jak i w ich aplikacji do religii.

W różnych fragmentach tekstu Trigga pojawiają się twierdzenia dotyczące racjonalności, które pozwalają na przynajmniej częściowe określenie jej natury. Wiadomo, iż racjonalność dotyczy w pierwszym rzędzie poznania, które występuje w rozmaitych aspektach ludzkiej kultury oraz posiada rozmaite przedmioty. Racjonalność poznania nie pociąga za sobą konieczności prawdziwości, ponieważ racjonalny poznający powinien dopuszczać możliwość, iż jest w błędzie. Nie wydaje się, aby Trigg przyjmował tu mocniejsze i bardziej restrykcyjne stanowisko, iż aby pewne twierdzenie było racjonalne musi zachodzić możliwość, iż jest fałszywe. Nie jest również tak, iż to, co prawdziwe jest koniecznością racjonalne, ponieważ, możliwa jest sytuacja, iż prawda została osiągnięta w sposób przypadkowy. Relacja między poznaniem prawdziwym i poznaniem racjonalnym jest zatem stosunkiem krzyżowania się. Tym, co powoduje, iż te zbiory się krzyżują jest, jak się wydaje, z jednej strony konieczność uzyskania dystansu, oderwania się od przedmiotu poznania, z drugiej strony niezbędność uzasadniania tak poznania, jak i pewnych praktyk społecznych, w tym praktyk religijnych. Takie uzasadnianie wymaga z jednej strony otwartości umysłu, z drugiej strony krytycznego badania, nie tylko wydobycia złoża, które przyjmowane są w pewnej praktyce, lecz także czy są one słuszne. Prawdziwość definiuje zatem racjonalność w takiej przynajmniej mierze, iż to co jest racjonalne musi okazać się albo prawdziwe albo fałszywe, o ile mamy do czynienia ze zdaniem o rzeczywistości. Racjonalność realizuje się w poznaniu naukowym, które jakkolwiek może podlegać przypadkowym, pozapoznawczym uwarunkowaniom, to dzięki ludzkiej zdolności do refleksji i abstrahowania od pewnej praktyki, oraz dostrzeżenia swojego własnego uwarunkowania czy nawet błędu, jest zdolne do rozwoju polegającego mniej tylko na zbliżaniu się do prawdy, lecz także na przekraczaniu własnych ograniczeń. Racjonalność naukowa związana z poszukiwaniem prawdy przypomina pod tym względem racjonalność poznania występującego w religii, która może być przedmiotem poznania filozofii religii, i również może w tym czy innym aspekcie okazać się błędne. Nauka i religia podobne są do siebie jeszcze pod tym względem, iż obydwie zakładają istnienie rzeczywistości poza samą praktyką naukową lub religijną, istnienie tego, co metafizyczne w tym sensie, iż realne, określone, nawet jeżeli nie jest w pełni dostępne temu czy innemu sposobowi myślenia. Różnica między nauką i religią w stosunku do tej rzeczywistości leży w tym, iż nauka (a można dodać, że religia także) zakłada, iż racjonalność rzeczywistości (regularność, uporządkowanie) stanowi podstawę racjonalności poznania, natomiast religia dodatkowo, w przeciwieństwie do nauki, o tej metafizycznej rzeczywistości traktuje. Racjonalność umysłu Boga Stwórcy jest gwarancją racjonalności świata i rzetelności ludzkiego umysłu, dostarczając w ten sposób filozoficznego uzasadnienia praktyce naukowej i religijnej. Racjonalność poznania ma charakter publiczny, nadaje się do publicznego sprawdzania. Nie wynika z tego oczywiście, iż tylko to, co publicznie da się sprawdzić w jeden szczególny sposób jest racjonalne, stąd odrzucenie przez Trigga weryfikacjonizmu czy neowittgensteinizmu jako teorii znaczenia. Znaczy to jednak, iż każde przekonanie religijne i każda religijna praktyka jest podatna na krytykę rozumową, co istotnie świadczy o racjonalności tego wymiaru ludzkiej kultury.

Szczególny wymiar tej racjonalności tworzy możliwość teologii naturalnej, czyli filozoficznych, niezależnych metodologicznie od wiary rozumowań prowadzących do twierdzeń o Bogu. Trigg omawia teologię naturalną w rozdziale dziewiątym, dystansując

się tam od poglądów Bartha i Michaela Buckleya na temat możliwości i natury teologii naturalnej. Zdaniem autora omawianej książki nauka o grzechu pierwotnym nie bardziej podważa teologię naturalną niż jej odrzucenie w oparciu o tę naukę, zaś Buckley nie ma racji w uznawaniu samej teologii naturalnej za źródło nowożytnego ateizmu. Objawienie, aby mogło służyć człowiekowi musi być rozpoznane jako takie. Wymaga to uprzedniej wiedzy o Bogu. Teologia naturalna nie powinna być uważana za substytut poszczególnego, tego czy innego, objawienia lecz za konieczną podstawę akceptacji jakiegokolwiek, albowiem bez jakiejś koncepcji Stwórcy alternatywa jest wątplenie czy, a jeżeli tak, to kto się objawia. Bez teologii naturalnej ludzki umysł zawsze może się zatrzymać na zjawiskach nie przypisując im nadnaturalnego charakteru. Rozum tworzący teologię naturalną, jest zdaniem Trigga rozumem o umiarkowanej mocy, może on wskazać możliwość i prawdopodobieństwo bycia świata stworzonym przez Boga. Otwiera to ludzki rozum na możliwość Objawienia, uzupełniającego niedostatki ludzkiej wiedzy.

Główną tezą książki Trigga jest twierdzenie, że religia tak jak i nauka nie może obyć się bez metafizyki, ponieważ tak jedna jak i druga formułują sądy dotyczące świata. Religia i racjonalność nie mogą być odseparowane od siebie nawzajem, przynajmniej bez fatalnych konsekwencji. Nawet jeżeli religia nie jest w stanie całkowicie uzasadnić swoich twierdzeń na drodze filozoficznej, to, zdaniem Trigga, można racjonalnie wykazać, że religia nadal wypowiada ważne dla człowieka twierdzenia, że twierdzenia te wymagają racjonalnej oceny i że liczne ataki na racjonalność religii są równocześnie atakami skierowanymi przeciwko racjonalności nauki. W obronie ludzkiej racjonalności zarówno nauka i religia powinny rozpoznać że nie są one swoimi przeciwnikami. Bez wątpienia książka ta stanowi przykład przekonywującej argumentacji za wymienionymi twierdzeniami, wart polecenie tak dla zainteresowanych problematyką niespecjalistów, jak i dla religiologów prowadzących badania nad racjonalnym wymiarem religii w ogólności, a w szczególności chrześcijaństwa, której to religii myśl Trigga jest chyba najbliższa.

*Marek Pepliński*