

Marek Pepliński
Gdańsk

Analityczna epistemologia religii ostatnich pięciu dekad

1. Uwagi wprowadzające

Główne cele niniejszego artykułu są dwa. Pierwszym jest postawienie i uzasadnienie hipotezy o dominacji tematyki epistemologicznej w analitycznej filozofii religii, która to dominacja powoli ustępuje na rzecz pełnoprawnego współistnienia z zagadnieniami teologii filozoficznej. Drugi cel polega na podaniu trzech kryteriów pozwalających sklasyfikować najważniejsze stanowiska epistemologiczne w szczegółowej kwestii, mianowicie w kwestii zagadnienia racjonalności przekonań religijnych. Realizacja tych celów wymaga oczywiście choćby przybliżonego określenia zakresu wyrażenia „analityczna filozofia religii”. Zostanie to dokonane w dalszej części artykułu, poprzez wskazanie na tematykę omawianych dociekań filozoficznych, ich rezultatów, zaprezentowaną zarówno w porządku czasowym, jak i systematycznym. Niestety ze względu na konieczne ograniczenie objętości tekstu nie będę w stanie pokazać, że wspomniana dominacja paradygmatu epistemologicznego ulega stopniowemu zmniejszeniu, ograniczając się do wskazania tego, że miała ona miejsce.

Dogodnym sposobem przedstawienia tematyki analitycznej filozofii religii jest podzielenie jej na grupy problemów odpowiadające najważniejszym dziedzinom filozofii. Oczywiście, zarówno problematyka filozofii religii, jak i proponowane rozwiązania są zazwyczaj złożone, w tym sensie, iż angażują wiedzę z więcej niż jednej dziedziny filozofii. Wszelkie zatem ich klasyfikowanie jest w pewnej mierze użytecznym uproszczeniem. Stawiając hipotezę o ustępującej dominacji aspektu epistemologicznego w XX- i XXI-wiecznej analitycznej filozofii religii chcę zwrócić uwagę na dwie sprawy. Z jednej strony chodzi o związane z racjonalizmem, czerpiącym inspirację w myśli Oświecenia, podejmowanie zagadnień

filozofii religii głównie z perspektywy oświeceniowego projektu podważenia prawomocności wiary religijnej, gdzie ta ostatnia prezentowana jest jako nielicująca z właściwie pojętą rozumnością czy racjonalnością wykształconego człowieka. Drugą stroną tego zjawiska są przeciwne owym tendencjom próby obrony wiary i jej prawomocności przez filozofów przekonanych o błędności wspomnianego projektu, pozostających jednak w części pod wpływem stanowisk, z którymi polemizują. Z drugiej strony należy zauważyć, iż w XXI w., którego pierwsza dekada dobiegła już końca, obserwujemy powolną, lecz wyraźną, zmianę mentalności profesjonalnych filozofów religii i filozofów generalnie, przejawiająca się również w odmiennym niż dotychczas traktowaniu zagadnień religii w ogólności, a teologii filozoficznej i epistemologii w szczególności. Zmiana ta, dostrzegalna już pod koniec XX w., staje się coraz bardziej wyraźna. Jej korzeniem jest właśnie, w licznych przypadkach, odrzucenie założeń oświeceniowych dotyczących filozofii a zwłaszcza epistemologii i stosunku rozumu do indywidualnych przekonań poszczególnych ludzi, w tym filozofów.

Nie twierdzą tu trzech rzeczy, które mogłyby się komuś nasunąć jako interpretacja tego, co dotychczas zostało powiedziane. Po pierwsze, nie jest tak, iż epistemologia religii zdominowała ilością problemów, publikacji, a zwłaszcza zaś dojrzałością metodologiczną inne działy filozofii religii. Sprawy mają się inaczej. Wydaje się, iż jakkolwiek epistemologia religii ostatnich 50 lat ma się dobrze pod tymi względami, to jako dziedzina filozofii religii znajduje się dopiero na początku swojego – jak w związku z wieloma nowymi publikacjami można przypuszczać – intensywnego rozwoju. Nie twierdzą też, iż wszelkie zagadnienia analitycznej filozofii religii są podejmowane w kontekście epistemologicznym, ani tym bardziej, że tak podejmowane być powinny. Nie twierdzą także, że czynniki, które były odpowiedzialne za owe akcentowanie epistemologicznego punktu widzenia całkowicie zanikną czy wygasną, ani też że nie pojawią się nowe stanowiska czy argumentacje, które tak czy owak doprowadzą do ponownego zainteresowania się „starymi” zagadnieniami.

Zjawisko, na które chcę zwrócić uwagę, można określić jako zmierzanie do równouprawnienia metody metafizycznej i epistemologicznej w stawianiu zagadnień filozofii religii, w koniunkcji z malejącym znaczeniem motywacji apologetycznej, jako zewnętrznej w stosunku do natury dociekań filozoficznych, na rzecz dążenia w pierwszym rzędzie do osiągnięcia poprawnego opisu i wyjaśnienia rozmaitych aspektów czy wymiarów badanej religii. Chodzi zatem m.in. o postępujące zmniejszanie się znaczenia przeważającego dotąd podejścia do uprawiania teologii naturalnej jako podporządkowanej rozstrzygnięciu kwestii racjonalności teizmu, na rzecz teologii filozoficznej pojętej jako w znacznej mierze autonomicznej względem sporu o racjonalność wiary metafizyki Boga. Jego relacji do stworzenia w ogólności i człowieka w szczególności. Widać to zwłaszcza u filozofów należących do ruchu *Reformed epistemology* lub pozostających pod jego wpływem. W pewnej mierze, choć nie wprost, odpowiedzialni za ten stan rzeczy

są również filozofowie pozostający pod wpływem wittgensteinowskiego sposobu rozumienia filozofii i jej zadań. Dominujący paradygmat, nadający metafizyce obecnej w dociekaniach filozofii religii funkcję służki dostarczającej dowodów na istnienie Boga, a to w tym celu, aby wybronić przekonania religijne czy wiarę religijną przed zarzutem irracjonalności, zaczyna ustępować pola bardziej dorzecznemu podejściu zmierzającemu do spójnej rekonstrukcji doktryn pewnej religii i dostarczenia modelu, który spełniałyby owe doktryny.

Niniejszy tekst należy rozumieć jako, m.in., prezentujący dwa argumenty, wskazujące na przydatność wspomnianej hipotezy w uporządkowaniu problematyki analitycznej filozofii religii ostatnich dziesięcioleci, zwłaszcza ostatnich 40–50 lat. Pierwszy argument odwołuje się do przynajmniej częściowego zakwestionowania ewidencjalistycznego paradygmatu w teologii naturalnej i w wyniku tego przemiany tejże w pełnoprawną teologię filozoficzną. To, że ma to miejsce, zostanie jedynie zarysowane w kontekście omawiania stanowisk fideizmu wittgensteinowskiego i epistemologii reformowanych. Drugi polega na zwróceniu uwagi, że hipoteza ta pozwala zinterpretować pierwsze pięćdziesiąt lat analitycznej filozofii religii jako charakteryzujące się względną jednością problematyki, związanej z racjonalnością wierzeń religijnych i zbiorów zdań stanowiących treść owych wierzeń, na tle której wyraźnie odmiennie prezentują się dociekania z lat 80. i 90. XX w. oraz te z XXI w.

2. Paradygmat epistemologiczny jako wyznaczający wagę epistemologii religii w analitycznej filozofii religii.

2.1 Pięć głównych dziedzin dociekań analitycznej filozofii religii

Upraszczając stan rzeczy, dominującą problematykę analitycznej filozofii religii można sprowadzić do pięciu głównych dziedzin filozofii jako albo wprost mieszczącą się w którejś z nich, albo też rozważaną w ich kontekście. Są to zatem zagadnienia:

1. semiotyki i filozofii języka religii;
2. metafizyki (mono)teizmu czyli głównie teologii naturalnej i filozoficznej, w tym problematyki teodycealnej;
3. epistemologii religii;
4. antropologii filozoficznej;
5. etyki interpretowanej w kategoriach teistycznych czy religijnych.¹

Gdyby pokusić się o podanie ważności i związków wspomnianych grup problemów czy dziedzin, należałoby stwierdzić, iż aktualnie problematyka filozofii

¹ A.F. Sanders, K. de Ridder, *Fifty Years of Philosophy of Religion: A Select Bibliography (1955–2005)*, Brill, Leiden – Boston 2007; R.G. Wolf, *Analytic philosophy of religion: a bibliography, 1940–1996*, Philosophy Documentation Center, Bowling Green 1998.

języka religii stanowi najmniejszą część publikacji tej dziedziny. Jednak to właśnie zagadnienia semiotyczne dominowały w pierwszych dziesięcioleciach jej rozwoju, ze zmniejszaniem się ich znaczenia, aż do lat 70. XX w. Część piąta, zajmująca się kwestiami dobra moralnego, słuszności czy obowiązków moralnych z perspektywy teistycznej czy religijnej cieszy się stale wzrastającym zainteresowaniem, nie może się jednak równać z epistemologią religii czy metafizyką religii. Zresztą pewna jej część może być traktowana jako przynależna do metafizyki teizmu.² Pozostają zatem trzy dziedziny aktualnej analitycznej filozofii religii, w tym dwie główne: metafizyka teizmu i epistemologia religii oraz nieco mniej znacząca antropologia filozoficzna. Zagadnienia filozofii religii należące lub związane z tą ostatnią to problematyka śmierci i życia wiecznego, w tym zmartwychwstania i tożsamości osobowej, cudów oraz wolności człowieka w świetle doktryny wszechwiedzy Boga czy Wcielenia. Generalnie rzecz biorąc, podejście metafizyczne w filozofii religii koncentruje się na metafizyce monoteizmu zachodniego, gdyż większość filozofów religii bądź bardziej interesuje się religiami Zachodu, bądź po prostu nie jest kompetentna w aspekcie znajomości innych.³ Wydaje mi się, iż można w tym miejscu podzielić się pewną obserwacją, będącą podstawą pierwszego argumentu: w analitycznej filozofii religii uprawianej przynajmniej od późnych lat 60. XX w. obserwujemy, że zagadnienia teologii naturalnej, zwłaszcza zaś argumenty za i przeciwko istnieniu Boga, podejmowane są bardzo często w perspektywie oceny epistemologicznej teizmu jako treści wiary religijnej. W zależności od rozstrzygnięcia za i przeciw istnieniu Boga, tak a tak pojętego, wiara ma okazać się uzasadnioną lub nieuzasadnioną, racjonalną lub irracjonalną, uprawomocnioną lub taką, iż wierzący nie ma do niej (epistemicznego) prawa.

Argument drugi odwołuje się do funkcji porządkującej hipotezy traktującej znacznej części zagadnień pierwszych 50. lat analitycznej filozofii religii jako uprawianych w determinującym ją kontekście sporu o racjonalność wiary. Żeby to pokazać trzeba jednak zwrócić uwagę na problematykę filozofii religii w tym czasie. Do tego zaś, wymagany jest przynajmniej krótki przegląd jej dziejów.

2.2 Początki analitycznej filozofii religii

Precyzyjne ustalenie początków analitycznej filozofii religii napotyka na trudności. Zasadne wydaje się utrzymywać, iż już w latach 30. i 40. XX w. spotykamy się z pierwszymi tekstami poświęconymi filozofii religii uprawianej w duchu filo-

² Najpełniejsze chyba opracowanie zagadnienia zawierają publikacje: A. Sagi, D. Statman, *Religion and Morality*, Rodopi, Amsterdam 1995 oraz z nowszych prac W.J. Wainwright, *Religion and Morality*, Aldershot 2005. W mniejszym stopniu, lecz nadal przydatne są opracowania W. W. Bartley III, *Morality and Religion*, London 1971 oraz P.W. Diener, *Religion & Morality. An introduction*, Louisville 1997. Najgłębiej problematykę moralności ujętej z perspektywy teistycznej opracował R.M. Adams w książce pt. *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*, New York – Oxford 1999.

³ Sytuacja ta jednak powoli ulega zmianie i zapewne można spodziewać się coraz większego uwzględnienia innych, poza chrześcijaństwem, islamem i judaizmem religii, jak ma to miejsce choćby w pracach K. Yandella czy A. Sharmy. Por.: K.E. Yandell, *Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction*, Routledge, London and New York 1999.

zofii analitycznej. Chodzi mi tu o artykuły Johna Wisdoma, Henry Habberley'a Price'a i książkę Alfreda Julesa Ayera.⁴ Jednak faktycznie dopiero w latach 50. XX w. mamy do czynienia z wzrostem liczby publikacji należących do analitycznej filozofii religii. W ówczesnym czasie większa część z nich miała charakter krytyczny względem religii i poświęcona była dwóm problematykom: znaczeniu języka religijnego oraz logicznemu problemowi zła. Pierwszy problem związany był z dokonaniem przez Ayera przeniesieniem na grunt filozofii religii neopozytywistycznej krytyki metafizyki i zastosowaniem jej nie tylko do metafizyki, ale także do etyki i teologii. Zgodnie z jego krytyką, rzekome twierdzenia teologiczne, dotyczące Boga, nie posiadają sensu poznawczego. Nie jest bowiem możliwe – jego zdaniem – udowodnienie dedukcyjne istnienia Boga religii nieanimistycznych. Nie jest także możliwe wykazanie, iż istnienie tego Boga jest prawdopodobne. Każde nieanalityczne, logicznie przygodne twierdzenie musi być weryfikowalne przez doświadczenie, którego to warunku język religijny nie spełnia. Wynika z tego nonsensowność twierdzeń teologicznych i przekonań religijnych. W reakcji na stanowisko Ayera wśród filozofów religii pojawiają się zainteresowanie sensownością pozapoznawczą języka religii przy uznaniu jego nonsensowności poznawczej, ale także poszukiwanie takiego zrozumienia języka religii, które uwzględniłaby wymogi weryfikacjonizmu, nie odmawiając religii funkcji poznawczych, jak ma to miejsce w przypadku Johna Hicka z jego koncepcją weryfikacji eschatologicznej⁵, a z czasem także stanowiska krytykujące weryfikacjonizm.

2.3 Wyczerpanie się weryfikacjonizmu jako autentycznej hipotezy w analitycznej filozofii religii

W latach 60. XX w. następuje przesunięcie zainteresowań filozofów religii. Jest to związane po pierwsze z popularyzacją nowej filozofii języka zawartej w *Doświadczeniach filozoficznych* Ludwiga Wittgensteina, której aplikacja do zagadnienia problemu znaczenia języka religijnego pozwoliła filozofom spojrzeć nań przychylniej z dwojakiego powodu. Po pierwsze, Wittgenstein odrzucił pogląd, który leżał u podstaw krytyki języka religijnego płynącej ze strony logicznego pozytywizmu, iż istnieje jedna, zasadnicza funkcja, którą pełni język. Według neopozytywistów język religijny jest sensowny, o ile jego głównym celem jest dostarczanie opisu świata, a potwierdzeniem ważności tego opisu jest wykazanie, iż posiada on

⁴ J. Wisdom, *God and Evil*, "Mind", 44 (1935), s. 1-20; H.H. Price, *Logical Positivism and Theology*, "Philosophy", 10 (1935) (39), s. 313-331 oraz książka A.J. Ayera – *Language, Truth, and Logic* (1936); J. Wisdom, *Gods*, "Proceedings of The Aristotelian Society", XLV (1944-5), s. 185-206.

⁵ J.H. Hick, *Faith and Knowledge*, Ithaca/New York 1957; *idem*, *Theology and Verification*, "Theology Today", 17 (1960), s. 12-31; *idem*, *Justification of Religious Belief*, "Theology", 71 (1968), s. 100-107. Zob. także: L.H. Cox, *Does John Hick's 'Eschatological Verification' Commit a Logical Category Mistake?*, "Personalist", 55 (1974), s. 95-105. Realistyczną postawę Hicka w okresie poprzedzającym jego przejście na pozycję pluralistycznej teologii religii widać np. w sporze jaki toczy z wittgensteinowskimi fideistami. Zob. J. Hick, *Sceptics and Believers*, [w:] *Faith and the Philosophers*, J. Hick (ed.), MacMillan, London 1964, s. 235-50 i odpowiedź D.Z. Philipsa, *Religion and epistemology: Some contemporary confusions*, "Australasian Journal of Philosophy", 44, 1966, 3, s. 316-320.

formę naukową i jest weryfikowalny przez doświadczenie. To zaś nie zachodzi. Wittgenstein posługując się metaforą skrzynki z narzędziami proponuje inne ujęcie języka, w którym może pełnić on różne funkcje. Po drugie, nie jest też tak, iż jak chciał tego Bertrand Russell, należy zastąpić tradycyjne sformułowania językowe wyrażone w języku potocznym sformułowaniami wyrażonymi za pomocą logiki formalnej, która pozwoli nam odsłonić głęboką, logiczną strukturę języka. Filozof zostawia wszystko tak, jak jest – odkrywa i opisuje w jaki sposób język funkcjonuje, jakie jest znaczenie wyrażen językowych pojęte jako ich użycie. Zamiast zatem redukować język religijny i wyrażone w nim przekonania do schematu rozumienia i oceny tego co ważne, który można znaleźć w myśleniu potocznym, albo wywodzącym się z niego myśleniu filozoficznym i naukowym, należy tak opisać religijne użycie języka, aby odzwierciedlało to napięcie pomiędzy niespecyficznym religijnie traktowaniem wierzeń religijnych jak hipotez, a specyficznym ich rozumieniem, charakterystycznym dla wiary.⁶

2.4 Aplikacja Wittgensteina do filozofii religii skutkująca pośrednio powrotem do problematyki teologii filozoficznej – lata 70. XX w.

Zastosowanie poglądów filozoficznych Wittgensteina do religijnie używanego języka zaowocowało, z jednej strony, alternatywnym do weryfikacjonizmu podejściem do wypowiedzi religijnych, co już samo w sobie otwierało perspektywę przychylniejszą religii. Z drugiej skierowało myślenie filozofów analitycznych ku faktycznemu użyciu wypowiedzi religijnych, nie zaś ku szukaniu uprawomocnienia ich sensowności zgodnie z założeniem neopozytywistycznej filozofii języka.

W efekcie szybko pojawiły się prace filozoficzne nie mieszczące się w wąsko pojętej kontynuacji myśli Wittgensteina, lecz zmierzające do ustalenia sposobu funkcjonowania i sensu wyrażenia Bóg, oraz znaczenia atrybutów tradycyjnie przypisywanych Bogu. Te zaś zagadnienia należą do dziedziny teologii naturalnej i teologii filozoficznej. Intensywny rozwój teologii naturalnej przypada na lata 80. i 90. XX w., lecz już w latach 70. obserwujemy wzrost zainteresowania tą problematyką.⁷

Drugim powodem dla którego lata 50. i 60. XX w. przygotowują renesans teologii naturalnej było przesunięcie punktu krytyki religii z zagadnień sensowności języka religijnego na zagadnienie irracjonalności i fałszywości teizmu, który zgodnie z dedukcyjnym czy logicznym argumentem ze zła, zawiera w sobie dwa sprzeczne twierdzenia: twierdzenie, iż istnieje wszechmocny, doskonale dobry

⁶ D.Z. Philips, *Wiara religijna a gry językowe*, przeł. M. Szczubiałka, w: *Filozofia religii. Fragmenty filozofii analitycznej*, pod red. B. Chwedeńczuka, Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 299-322.

⁷ R. Bambrough w *Reason, Truth and God* (London 1969) zwraca uwagę na konieczność uwzględnienia przez filozofa religii złożoności i zróżnicowania fenomenów religijnych, w tym logicznego zróżnicowania dyskursu religijnego, broniąc, przeciwko fideizmowi i irracjonalizmowi, wymiaru poznawczego języka religijnego opierającego się na powszechnej możliwości argumentowania za twierdzeniami religijnymi w przypadku wystąpienia rozbieżności stanowisk.

i wszechwiedzący Bóg klasycznego teizmu oraz, że stworzony przez niego świat zawiera zło. W ten sposób problematyka analitycznej filozofii religii, obok tradycyjnego dla niej zagadnienia znaczenia języka religijnego, podejmowanego jednak coraz rzadziej, zajęła się teologią naturalną pojętą jako próba filozoficznego uprawomocnienia pewnej koncepcji Boga o tak a tak pojętej naturze, czy tak a tak pojętych atrybutach oraz uzasadnienia twierdzenia, że tak pojęty Bóg istnieje, poprzez dostarczanie argumentów za jego istnieniem oraz odrzucenie kontrargumentów, w tym czasie związanych głównie z tzw. problemem zła.⁸

2.5 Krótka charakterystyka paradygmatów epistemologicznych uprawiania filozofii religii w latach 50. i 60. XX w.

W związku z tym co zostało do tej pory powiedziane, możemy wyróżnić trzy różne paradygmaty uprawiania epistemologii religii w latach 50. i 60. XX w., z których dwa oddziałują jeszcze w następnych dziesięcioleciach.

Pierwszym był program pozytywizmu logicznego, z akcentem na wykazywanie nonsensowności poznawczej języka religii. Drugi wyznaczony był przez myśl kontynuatorów późnego Wittgensteina, odrzucających zarówno pozytywistyczne roszczenia do interpretowania prawomocności religii przez kryteria nauk przyrodniczych, jak i odczytywanie języka religijnego przez pryzmat perspektywy realizmu metafizycznego. Trzeci paradygmat wyznaczała grupa filozofów zainteresowanych pozytywnymi badaniami nad sensem i prawdziwością twierdzeń religii, zwłaszcza monoteizmu. Występowała ona zarówno przeciwko krytyce religii dokonywanej przez pozytywistów logicznych, jak i akognitywistycznie nastawionych, i oskarżanych o fideizm, wittgensteinistów.

Można teraz wrócić do drugiego argumentu za dominacją nastawienia epistemologicznego w XX-wiecznej analitycznej filozofii religii. Można bowiem potraktować jej zagadnienia uprawiane od lat 50. aż do 90. XX w. włącznie, jako w zasadzie dotyczące kwestii prawomocności poznawczej wiary religijnej i związanych z nią twierdzeń czy stawiając rzecz w sposób, w jaki było to jeszcze niedawno popularne – jako zagadnienie racjonalności przekonań religijnych. W latach 50., 60. i 70. XX w. najczęściej przez zagadnienie racjonalności pojmowano problem wartości poznawczej twierdzeń religijnych (*problem of religious truth-claims*), powiązany z zagadnieniami znaczenia języka religijnego oraz argumentacyjnego uzasadnienia twierdzeń religijnych.⁹ Zagadnienie racjonalności albo irracjonal-

⁸ Patrz: A. Plantinga, *God and Other Minds*, Ithaca 1967; *idem*, *God, Freedom, and Evil*, Harper & Row, New York 1974. Do jednej z nowszych prób realizacji tego projektu można zaliczyć książkę P. van Inwagena, *The Problem of Evil*, Oxford University Press, Oxford 2006.

⁹ V.: D. Allen, *The Reasonableness of Faith*, Corpus Books, Washington – Cleveland 1968, praca kontynuująca rozważania zawarte w jego wcześniejszej rozprawie pt. *Faith as a Ground for Religious Beliefs*, Yale University, 1965. O stanowisku R. Bambrough w *Reason, Truth and God* (London 1969) już wspomniano. Z kolei W.T. Blackstone, w popularnej w latach 60. i 70. XX w. pracy pt. *The Problem of Religious Knowledge. The Impact of Contemporary Philosophical Analysis on the Question of Religious Knowledge*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs 1963 dedykuje dociekaniom nad znaczeniem poznawczym języka religijnego pierwsze sto dwadzieścia

ności wiary religijnej było w owym czasie również często rozważane w obszarze teodycei zajmującej się argumentami ze zła przeciw istnieniu Boga.

Najbardziej dyskutowany był argumentem zaproponowany przez J. Mackie w artykule *Evil and Omnipotence* z 1955 r.¹⁰ Mackie twierdził w nim, iż możliwe jest wykazanie, iż twierdzenia teisty są irracjonalne w pozytywnym sensie. Sens pozytywny odróżniał od negatywnego, rozumiejąc przez ten ostatni, brak uzasadnienia dla przyjmowanych twierdzeń, przypisywany przezeń teiście. Natomiast irracjonalność w sensie pozytywnym polega, według omawianego filozofa, na sprzeczności występującej wśród przekonań teisty. Mianowicie, twierdzenie, iż istnieje dobry i wszechmocny Bóg oraz twierdzenie, że istnieje zło, są niekompatybilne ze sobą. Dociekania dotyczące argumentacji Mackiego i samego argumentu logicznego trwały intensywnie aż do lat 80. XX w.

Odwrócenie zainteresowania filozofów analitycznych od argumentu dedukcyjnego ku argumentowi ewidencjalnemu, zwanego także indukcyjnym lub *a posteriori*, mieści się w generalnym nurcie akcentującym kwestię racjonalności przekonań religijnych.¹¹ Nasze przekonania o złu zawartym w świecie mogą stanowić dobrą podstawę do odrzucenia przekonania o istnieniu Boga teizmu lub też czynią to przekonanie, potraktowane jako swoista hipoteza, nieprawdopodobnym. Jeżeli taka argumentacja okazałaby się poprawną i niepodważoną, czyniłoby to wiarę w Boga irracjonalną. Widoczne w tym powiązanie kwestii racjonalności z argumentacją w dziedzinie dociekań teodycealnych jest wyrazem zmniejszania uzależnienia oceny epistemologicznej od rezultatów dociekań nad zagadnieniami sensowności poznawczej i niesprzeczności przekonań religijnych na rzecz eksplikowania go za pomocą kategorii epistemologicznej uprawomocnienia epistemicznego (*epistemic justification*). Dokonuje się to w latach 80. XX w. i jest nadal obecne w aktualnych dyskusjach z epistemologii religii.

Widać wyraźnie, że problematyka racjonalności przekonań religijnych musi być potraktowana jako wielowątkowa. Istnieje jednak pewien sposób w jaki można by spróbować ją uporządkować. Można bowiem twierdzić, iż racjonalność myślenia ukierunkowanego na poznanie danej dziedziny podporządkowana jest celowi poznawczemu jakim jest wiedza propozycjonalna o owej dziedzinie przedmiotowej. Aby owo dążenie do wiedzy propozycjonalnej było skuteczne winny

stron, następne czterdzieści zaś epistemologii religijnych przekonań i wiedzy. Podobnych przykładów można podać więcej. V.: B. Mitchell, ed., *Faith and Logic*, George Allen & Unwin, London 1957; F. Ferré, *Language, Logic and God*, Harper and Row, New York – London 1961; K. Bendall and F. Ferre, *Exploring the Logic of Faith*, Association Press, New York 1962; W.A. Christian, *Meaning and Truth in Religion*, Princeton University Press, Princeton 1964; S.C. Brown, *Do Religious Claims Make Sense? An Essay in the Epistemology of Religion*, SCM Press Ltd., London 1969. Doskonałym przykładem takiego podejścia jest praca J.M. Bocheńskiego, *Logika religii*, przeł. S. Magala, w: idem, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Warszawa 1993, s. 325-468 (oryginalne wydanie: *The Logic of Religion*, New York 1965). Zob.: J.A. Hutchison, *Language Analysis and Theology: Present and Future*, "Journal of the American Academy of Religion", 1967, 35, No. 4, s. 323-336.

¹⁰ „Mind”, 64, 1955, No. 254, s. 200-212.

¹¹ Zob. P. Hare, *Evil and the Concept of a Limited God*, "Philosophical Studies", 18, 1967, s. 65-70; P. Hare and E. Madden, *A Theodicy for Today?*, "Southern Journal of Philosophy", 4, 1966, s. 287-292.

być spełnione trzy warunki: sądy powinny być wyrażane w zdaniach sensownych poznawczo i precyzyjnych, suma których powinna być spójna lub koherentna logicznie oraz sądy te (i odpowiednio wyrażające je zdania) powinny być uprawomocnione epistemicznie.¹²

Takie ujęcie racjonalności sądów, przekonań czy zdań je wyrażających wy-daje się pozwalać na potraktowanie dociekań analitycznych filozofów religii nad racjonalnością wiary religijnej jako cechujące się określoną jednolitością, gdzie różnice zainteresowań poznawczych biorą się z wieloaspektowości materii a nie z nie dosyć jasnego stawiania sprawy przez analityków. Stanowi także podstawę drugiego argumentu, za zdominowaniem sposobu rozpatrywania problematyki wczesnej analitycznej filozofii religii przez epistemologiczną kwestię racjonalności przekonań religijnych. W takim jednak wypadku zagadnienie epistemologii religii – problem racjonalności lub, szerzej rzecz ujmując, epistemicznej poprawności przekonań religijnych okazuje się determinować znaczna część dociekań XX-wiecznej analitycznej teologii naturalnej, jak i teodycei pojętej jako jej część poświęcona argumentom przeciwko istnieniu Boga odwołujących się do zła oraz ich ewentualnych refutacji.

2.6 Problematyka epistemologii religii przy wąskim i szerokim rozumieniu teje ze względu na przedmiot i ze względu na metodę uprawiania filozofii religii.

W związku z tym możemy odróżnić wąskie i szerokie rozumienie analitycznej epistemologii religii ze względu na wprost stawianą problematykę oraz ze względu na pojawianie się tej problematyki w tle innych rozważań, jako czynnika determinującego sposób dociekania nad tymi ostatnimi. Rozróżnienie to, aby nie było nieporozumień, będę traktował jako rozróżnienie między epistemologią religii w sensie ścisłym i w sensie luźnym.

W szerokim i zarazem ścisłym sensie epistemologia religii zajmuje się doświadczeniami religijnymi i mistycznymi oraz przekonaniem religijnymi. Bada się tu kwestie genezy, natury i rodzajów doświadczenia religijnego i mistycznego, jego uwarunkowań psychologicznych, naturalistycznego i supranaturalistycznego wyjaśnienia tegoż doświadczenia, a także możliwości pogodzenia obydwu rodzajów wyjaśnień. Bada się także kwestie w jakiej mierze doświadczenia religijne mają same w sobie wartość poznawczą oraz czy mogą przyczynić się do uzasadnienia czy też ugruntowania takiej czy innej grupy przekonań religijnych, a także jak powinno się postrzegać relację między dostępnym doświadczeniem religijnym a poddawany uprawomocnieniu zdaniami. Najczęściej proponowane są dwa podejścia, alstonowskie podejście odwołujące się do społecznie ustalonych prak-

¹² Por. K. Szaniawski, *Racjonalność jako wartość*, w: *idem*, O nauce, rozumowaniach i wartościach: pisma wybrane, wybrał i oprac. J. Woleński, PWN, Warszawa 1994, s. 532.

tyk tworzenia przekonań¹³ oraz odwołujące się do argumentu teistycznego z doświadczenia religijnego.¹⁴ W tym szerokim i ścisłym sensie epistemologia religii zajmuje się także przekonaniem religijnym i różnymi ich cechami powiązanych głównie z ich prawdziwością. Sugeruje się, iż ponieważ za istotny problemem epistemologii religii powinno się uważać kwestię możliwości wiedzy religijnej, a w XX w. analitycy z zasady analizowali pojęcie wiedzy w kategoriach pojęcia uzasadnienia, pojawia się tu kwestia zasadności przekonań religijnych oraz rodzaju, natury i struktury uzasadnienia, jakie może czy powinno im przysługiwać. Ponieważ jednak racjonalność przekonań bywa często definiowana w kategoriach posiadania przez nie uzasadnienia pojawia się tu zatem związana z nim kategoria racjonalności.

W taki oto sposób szeroko i ściśle pojęta epistemologia religii ogniskuje się wokół następujących zagadnień dotyczących przekonań religijnych: (1) kwestii sensu wyrażających je zdań, ze sporem między realizmem i antyrealizmem, kognitywizmem i akognitywizmem; (2) zagadnień ich uzasadnienia i racjonalności oraz (3) kwestii czy stanowią one wiedzę. Druga grupa zagadnień dotyczy doświadczenia religijnego, które jednak może być badane także w aspekcie jego relacji do ewentualnie przez nie uprawomocnianych przekonań religijnych.

Natomiast w sensie wąskim i luźnym epistemologia religii pojawia się jako dominujące zagadnienie racjonalności przekonań religijnych lub wiary religijnej, w świetle którego stawia się zagadnienia mieszczące się w obszarze metafizyki czy antropologii filozoficznej, jak problematykę teodycealną czy kwestię kompatybilności wiedzy Boga i wolności człowieka. Dlatego można mówić w tym kontekście o epistemologii religii w luźnym sensie, ponieważ jakieś stanowisko teoriopoznawcze może pojawiać się *implicite*, jako założenie. I wydaje się że miało to najczęściej miejsce w przypadku ewidencjalistycznie pojmowanej teologii naturalnej.

3. Kryteria klasyfikacji głównych stanowisk dotyczących racjonalności przekonań religijnych w ostatnim czterdziestolecu: realizm i kognitywizm – antyrealizm i nonkognitywizm; ewidencjalizm i antyewidencjalizm; dedukcjonizm i indukcjonizm

Proponuję trojaki kryteria pozwalające sklasyfikować nam główne stanowiska odnośnie luźno i wąsko pojętej analitycznej epistemologii religii dotyczącej głównie kwestii racjonalności przekonań religijnych czy, ujmując to inaczej, ich prawomocności poznawczej.

¹³ W.P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca – London 1991.

¹⁴ C. Frank Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, Clarendon Press, Oxford 2004³; K.E. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

Pierwszym kryterium jest stosunek do realizmu. Stanowiska dzielą się, w uproszczeniu, na stanowiska realistyczne i kognitywistyczne przypisujące twierdzeniom religijnym funkcję deskryptywną oraz antyrealistyczne i akognitywistyczne. Zgodnie z pierwszym stanowiskiem twierdzenia religijne odnoszą się do eksternalnych, względem wierzącego i jego układu pojęciowego, stanów rzeczy czy istności. Stanowiskiem przeciwnym jest akognitywizm, który z tych czy innych powodów odmawia przekonaniom religijnym wartości prawdy albo fałszu.

Kryterium drugim jest uznanie lub odrzucenie wymogu posiadania filozoficznego argumentu teologii naturalnej dla racjonalnego czy prawomocnego utrzymywania przekonań religijnych. Stanowiska wymagające takiego argumentu nazywać będziemy ewidencjalistycznymi; odrzucające ten wymóg – antyewidencjalistycznymi.

Trzecim kryterium jest stosunek do pojawiającej się wśród ewidencjalistów czy teologów naturalnych kontrowersji dotyczącej rodzaju argumentacji uzasadniającej lub podważającej przekonania religijne. Ci, którzy wymagają argumentu dedukcyjnego i uważają, że problem prawomocności teizmu da się rozstrzygnąć za pomocą jednego argumentu będą zwani dedukcjonistami, ich zróżnicowani przeciwnicy indukcjonistami.¹⁵

3.1 Cztery główne stanowiska dotyczące racjonalności przekonań religijnych

Posługując się wspomnianymi trzema kryteriami można uporządkować główne stanowiska odnośnie racjonalności przekonań religijnych. Wyróżniam cztery dominujące aktualnie stanowiska w tej kwestii.¹⁶ Jest to z konieczności pewnego rodzaju uproszczenie, gdyż po zapoznaniu się z szeregiem książek i artykułów dotyczących omawianej kwestii stwierdzimy, że faktycznie zaproponowanych przez filozofów stanowisk w ostatniej połowie poprzedniego wieku było więcej. Nie stały się one jednak na tak dyskutowanymi i wpływowymi jak te omawiane. Ponadto, mające często miejsce doprecyzowywanie stanowisk przez autorów powoduje, że nabierają one określonej szczegółowości, którą musi pominąć taka ogólna klasyfikacja. Zaletą upraszczającego podejścia jest jednak jego użyteczność klasyfikacyjna, pozwala ono wyraźnie zobaczyć najważniejsze stanowiska i zachodzące między nimi relacje. Pomijam tu także nie cieszące się wielką popularnością stanowisko logicznego pozytywizmu, które mogłoby być zaklasyfikowane jako akognitywistyczny ewidencjalizm.

¹⁵ To ostatnie kryterium zawdzięczam koncepcjom zawartym w książce Stevena Duncana, *Analytic Philosophy of Religion: its History since 1955*, Humanities-Ebooks, Tirril 2007.

¹⁶ Następujące akapity przytaczają i rozwijają klasyfikację zawartą w moim artykule pt. *Alvina Plantingi koncepcja racjonalności przekonań religijnych na tle głównych stanowisk w XX wiecznej analitycznej epistemologii religii*, w: A. Chmielecki (red.), *Rozum i przestrzeń racjonalności*, Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2010, s. 105-111, stanowiąc zmodyfikowaną i poprawioną wersję tamtych rozważań.

Dwa pierwsze z omawianych stanowisk dzielą założenie ewidencjalistyczne i jego zastosowanie do przekonań religijnych. Dwa następne albo je odrzucają albo odrzucają jego aplikację do przekonań religijnych. Pierwsze trzy stanowiska mają charakter kognitywistyczny w tym przynajmniej sensie, iż wymagają, aby język wypowiedzi religijnych był traktowany jako prezentujący rzeczywistość. Czwarte stanowisko wydaje się być akognitywistycznie, uznając realistyczne traktowanie języka religijnego za niezrozumienie jego natury.

3.1.1 Stanowisko racjonalistów – kognitywistyczne, ewidencjalistyczne i odmawiające racjonalności przekonaniom religijnym

Stanowisko pierwsze jest reprezentowane przez filozofów stawiających teistom zarzut racjonalistyczny czy ewidencjalistyczny. Będę ich nazywał racjonalistami. Odmawiają oni przekonaniom religijnym racjonalności z tego powodu, że tzw. założenie ewidencjalistyczne nie jest przez nie spełnione. Założenie ewidencjalistyczne w odniesieniu do przekonań religijnych polega na wymaganiu, aby przekonania tego rodzaju były uznane tylko wówczas, o ile dysponujemy dla nich argumentami. Moc owych argumentów ma być wprost proporcjonalna do mocy asercji z jaką dane twierdzenie jest uznawane, a ich przesłanki mają być znane jako prawdziwe dzięki działaniu rozumu naturalnego, to jest nie mogą być przyjęte na podstawie aktu wiary religijnej czy na podstawie wiedzy teologicznej, która taki akt wiary by zakładała. Jeżeli sprawy mają się inaczej wówczas należy takie przekonania odrzucić. W przypadku, gdyby ktoś nie dysponował odpowiednimi argumentami, a jednak był przekonany co do prawdziwości określonych twierdzeń, np. tych odnoszących się do Boga, wówczas jego akceptacja tychże jest irracjonalna. Racjoniści twierdzą, że nie dysponujemy wystarczającymi racjami dla uznania za prawdziwe większości, wszystkich czy podstawowych i/lub najważniejszych twierdzeń religijnych albo nawet dysponujemy racjami za fałszywością tych twierdzeń, a zatem przekonania owe są irracjonalne. Stanowisko to reprezentuje wielu krytyków religii i wiary religijnej jak Bertrand Russell, Michael Scriven, Anthony Kenny¹⁷ czy niechętni religii popularyzatorzy nauki jak Richard Dawkins.¹⁸ I tak, były ksiądz katolicki, wybitny filozof analityczny A. Kenny zajmuje stanowisko agnostyczne w kwestii filozoficznej wiedzy o istnieniu Boga. Uważa, że możliwość posiadania racjonalnej wiary w Boga oraz racjonalnej wiary chrześcijańskiej zależy od powodzenia teologii naturalnej czyli argumentów na istnienie Boga, a ponieważ jest przekonany, że pozytywne rozstrzygnięcie kwestii istnienia Boga nie ma miejsca z powodu wadliwości dostępnych nam argumentów, zatem wiara w Boga lub oparta na niej wiara chrześcijańska są irracjonalne.¹⁹

¹⁷ Zob. K. Konyndyk, *Evidentialist Agnosticism*, "Religious Studies", 27, 1991, Issue 3, s. 319-332.

¹⁸ Zobacz krytykę stanowiska ewidencjalistycznego w ujęciu Dawkinsa przeprowadzoną przez B. Zamulskiego: *Christianity and the ethics of Belief*, „Religious Studies”, 44, 2008, Issue 3, s. 333-346.

¹⁹ Zob.: A. Kenny, *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford – New York 1992, s. 33-74. Kolejne eseje uzasadniające jego stanowisko zawarte są w: *The Unknown God. Ag-*

Stanowisko racjonalistyczne może się różnicować, że względu na rodzaj uzasadnienia jakie jest wymagane przez danego filozofa. Może zatem chodzić o wymóg uzasadnienia dedukcyjnego, niezawodnego albo indukcyjnego. Dla przykładu, jeżeli pominiemy fakt, że Alfred Ayer był akognitywistą, to można go uznać za racjonalistę obydwu rodzajów, odmawiał bowiem twierdzeniom religijnym obu typów uzasadnienia. Zasadne jest zatem założenie, że obu wymagał. Z kolei John Mackie wydaje się uważać, iż jego dedukcyjny, zwany też logicznym, argument ze zła wystarcza dla wykazania irracjonalności i fałszywości teizmu. Wydaje się zatem przynależać do grupy filozofów uważających, że sprawę racjonalności przekonania o istnieniu Boga można rozstrzygnąć za pomocą jednego argumentu. Z drugiej strony wdaje się w polemikę z indukcyjnym stanowiskiem Richarda Swinburne'a, którego myśl stanowi sztandarowy przykład negowania takiego dedukcyjnego stanowiska.

3.1.2. Stanowisko teologów naturalnych – kognitywistyczne, ewidencjalistyczne i przypisujące przekonaniom religijnym pozytywny status poznawczy ze względu na argumenty teologii naturalnej

Wśród zwolenników wymogu ewidencjalistycznego nie wszyscy są przekonani o niepowodzeniu teologii naturalnej. Filozofów, którzy są przekonani, że racjonalne przekonanie powinno spełniać założenie ewidencjalistyczne, lecz sądzą, iż nie daje to podstawy do zarzutu racjonalistycznego wobec przekonań religijnych nazywam teologami naturalnymi. Ich pozytywna ocena racjonalności przekonań religijnych bierze się z ich przekonania, że dysponujemy rzetelnymi, niezależnymi od wiary religijnej, argumentami na istnienie Boga pozwalającymi racjonalnie akceptować twierdzenie, że Bóg istnieje i oparte na nim przekonania religijne. Najważniejszym ewidencjalistycznym przedstawicielem teologii naturalnej w XX w. jest niewątpliwie R. Swinburne, który jest też największym w XX w. teologiem naturalnym.

Wprowadzając kategorię teologów naturalnych jako grupy filozofów broniących racjonalności teizmu na podstawie spełnienia wymogu ewidencjalistycznego na bazie argumentów filozoficznych, dokonuję pewnej celowej modyfikacji znaczenia tego terminu, zwłaszcza jeżeli bierzemy pod uwagę sposób jego funkcjonowania w języku polskim. Nie każdy bowiem filozof uprawiający teologię naturalną w szerokim rozumieniu jest jednocześnie zwolennikiem założenia ewidencjalistycznego albo zwolennikiem aplikowania go do przekonań religijnych. Tradycja teologii naturalnej czy teologii filozoficznej pojętych jako dociekanie nad istnieniem i naturą Pierwszej Przyczyny (Boga) i Jej relacji do świata, sama w sobie ma charakter badania metafizycznego, które sięga starożytności. Natomiast wymóg, aby oceniać poprawność wiary religijnej przez pryzmat istnienia filozoficznego jej

ugruntowania, jest proveniencji głównie oświeceniowej i próżno byłoby go szukać u wielu wcześniejszych autorów. Również wielu filozofów współczesnych, którzy przedstawiali argumenty pozwalające ich zdaniem dowieść istnienia Boga, nie wypowiadało się w kwestii racjonalności wiary.²⁰ Inni, tak jak Germanin Grisez dystansowali się w mniej lub bardziej wyraźny sposób od ewidencjalizmu.²¹ William Lane Craig, popularyzator tzw. argumentu kosmologicznego Kalam, aczkolwiek z dużą sympatią odnosi się do „basic belief apologetics” Plantingi skierowanej przeciwko ewidencjalizmowi, to jednak w swoich publikacjach kieruje się odmiennymi założeniami, broniąc racjonalności i prawdziwości wiary chrześcijańskiej za pomocą argumentacji rozumowej.²² Wyraźnym zwolennikiem ewidencjalizmu jest teista Hugo A. Meynell, który podkreśla znaczenie argumentów za istnieniem Boga dla racjonalności wiary i odparcia ateizmu.²³ Wprowadzenie kategorii teologii naturalnej w kontekście argumentacji za racjonalnością przekonań religijnych ma zatem na celu wyróżnienie pewnej grupy akceptujących ewidencjalizm autorów i zgodne jest z praktyką posługiwania się tym terminem w dyskusjach toczonych wśród filozofów analitycznych.²⁴

Podsumowując, drugie stanowisko w XX-wiecznej analitycznej filozofii religii definiuje racjonalność przekonań religijnych jako zależną od posiadanych argumentów filozoficznych teologii naturalnej i uznaje, że można racjonalnie akceptować twierdzenia dotyczące Boga, o ile dysponujemy takim argumentem lub argumentami, które podpierają dane twierdzenie oraz, że faktycznie takimi racjami rozumowymi dysponujemy. Stanowiska racjonalistów i teologów naturalnych różnią się zatem w kwestii możliwości przedstawienia przez teologię naturalną poprawnych materialnie argumentów za istnieniem Boga lub innymi twierdzeniami teistycznymi.

Trzeba w tym miejscu podkreślić, iż w filozofii analitycznej nastąpiło zmniejszenie znaczenia tradycyjnego, właściwego dla XIX i początków XX w., sposobu pojmowania rodzaju argumentacji filozoficznej i jej funkcji względem twierdzeń religijnych. Już w latach 70. XX w. zaczęto odchodzić od dominującego przez długi okres czasu dedukcyjnego paradygmatu w pojmowaniu argumentacji

²⁰ Jako przykłady można podać tu: D. Braine, *The reality of Time and the Existence of God*, Oxford 1988 czy B. Millera, *From Existence to God. A Contemporary Philosophical Argument*, London – New York 1992. Ten ostatni wyraźnie bardziej zainteresowany jest teologią filozoficzną skupioną na istnieniu i naturze Boga, niż epistemologia wiary z jej zagadnieniem racjonalności przekonań religijnych.

²¹ G. Grisez, *Beyond the New Theism. A Philosophy of Religion*, Notre Dame – London 1975, s. 10-11.

²² Zob. W.L. Craig, *The Kalām Cosmological Argument*, McMillan Press, London 1979; W.L. Craig, W. Sinnott-Armstrong, *God?: A Debate between a Christian and an Atheist*, Oxford University Press, Oxford 2004; W.L. Craig, *Reasonable Faith. Christian Truth and Apologetics*, Crossway, Wheaton 2008.

²³ *The Intelligible Universe. A Cosmological Argument*, Totowa, N.J. : Barnes & Noble, London 1982, s. 1-6.

²⁴ Rozróżnieniem między teologią naturalną i filozoficzną posługują się w artykule *Cele teologii naturalnej i filozoficznej a preferencje wartości poznawczych*, „Przegląd Religioznawczy, (2004), 2, 3-11 aby pokazać związki odmiennych sposobów podejmowania niektórych zagadnień analitycznej filozofii religii a preferowanymi wartościami poznawczymi.

filozoficznej za lub przeciwko istnieniu Boga. Zgodnie z tym podejściem kwestia istnienia lub nieistnienia Boga tradycyjnego teizmu jest w zasadzie rozstrzygalna za pomocą jednego argumentu. Podejście to zostało zakwestionowane w latach 60. XX w. przez Alvina Plantingę, w jego książce *God and Other Minds* (1967), gdzie zaprezentował tak zwany argument z równości za racjonalnością wiary w Boga. Zamiast wiązać racjonalność przekonania o istnieniu Boga z dostępnością argumentów za i/lub przeciwko temu przekonaniu, odwoływał się do faktu identycznego statusu epistemologicznego omawianego przekonania i przekonania o istnieniu innych umysłów. Każde z nich jest racjonalne, jednak racjonalność ta nie jest pochodną mocnego argumentu o dedukcyjnej strukturze jednoznacznie rozstrzygającego prawdziwość uzasadnianych twierdzeń, lecz znacznie słabszych rozumowań, jedynie częściowo potwierdzających te twierdzenia. Z kolei w latach 70. i 80. XX w., dalsze i chyba bardziej znaczące niż to Plantingi, zakwestionowanie paradygmatu dedukcjonistycznego zostało dokonane zarówno przez teologów naturalnych, jak i racjonalistów. Racjonalistycznie nastawieni filozofowie brytyjscy: Basil Mitchell i Richard Swinburne zaprezentowali kumulatywistyczne wersje uzasadnienia teizmu i przekonań religijnych, z drugiej strony racjonalistycznie nastawieni ateści odchodzący w teodycei od argumentu logicznego, skierowali się w kierunku niemających formy dedukcyjnej argumentów probabilistycznych i ewidencjalnych przeciwko istnieniu Boga.

Podsumowując, możemy wyróżnić dwie grupy teologów naturalnych: teologów naturalnych „jednego argumentu”, których stanowisko jest kognitywistyczne, ewidencjalistyczne i pozytywnie oceniające racjonalność przekonań religijnych ze względu na posiadanie przynajmniej jednego rozstrzygającego, dedukcyjnego argumentu dla danego przekonania. Druga grupa to zwolennicy indukcyjnej teologii naturalnej odwołujący się do zbioru, mniej lub bardziej formalnie ujętych, rozumowań za prawdziwością przekonań religijnych.

3.1.3. Fideizm wittgensteinowski – stanowisko akognitywistyczne, nieewidencjalistyczne i nie przywiązujące istotnego znaczenia do kwestii oceny racjonalności przekonań religijnych w świetle argumentacji filozoficznej

Zarówno teolodzy naturalni, jak i racjoniści, zjednoczeni są przez moment wymogu argumentacji filozoficznej podpierającej przekonania religijne. Punkt ten stanowi jednocześnie kość niezgody ze stanowiskiem trzecim, nawiązującym do późnego Wittgensteina, a które bywa nazywane wittgensteinowskim fideizmem. O ile dwa pierwsze stanowiska uznawały, że twierdzenia religijne mają charakter kognitywny w tym znaczeniu, iż są sensowne poznawczo i dlatego też mogą pozostawać w relacjach logicznych do innych zdań, to wittgensteinowski fideizm reprezentuje stanowisko akognitywistyczne niekiedy zwane antyrealistycznym. Wśród autorów, których zalicza się do tej grupy, znajdują się Peter Winch, Nor-

man Malcolm, Peter Geach, Stanley Cavell, J.M. Cameron, Robert Coburn.²⁵ Jego najwybitniejszym przedstawicielem w XX w. był Dewi Zephaniah Phillips.²⁶ Jest to zatem stanowisko raczej akognitywistycznie, na pewno antyewidencjalistyczne, ale w przeciwieństwie do logicznego pozytywizmu i racjonalizmu pozytywnie nastawione do religii.²⁷

Stanowisko to można określić następująco. Nie istnieje jeden wyjątkowy, szczególnie uprzywilejowany sposób podejścia czy badania rzeczywistości, czy to rozumianej w abstrakcji od człowieka, czy też ludzkiej. Formy posługiwania się językiem są częścią form życia. Tak jedne, jak i drugie, są zastane przez filozofa, który nie ma ich zmieniać, lecz ma je opisywać i pomóc je zrozumieć. Język potoczny nie jest jakimś wybrakowanym narzędziem myślenia i mówienia, które wymaga przekształcenia w duchu języka logiki formalnej. Jeżeli mamy mówić o logice czy racjonalności to, należy pamiętać, że odmienne formy dyskursu, będące częściami odmiennych form życia, mają własne reguły, normy i racjonalność. Same zaś formy życia nie mogą być poddane zewnętrznej krytyce ponieważ pojęcia rzeczywistości, racjonalności czy zrozumiałości są zrelatywizowane do nich, a nie zewnętrzne i obiektywne. Nie znaczy to, że błąd i krytyka nie mogą wystąpić w obszarze religii, przekonań wierzącego czy jego religijnych wypowiedzi. Chodzi natomiast o naturę i zasięg kryteriów poprawności tychże wypowiedzi, w świetle których ów błąd jest stwierdzany. Wittgenstein zauważa, że popularne jest wśród filozofów domniemanie i pragnienie istnienia uniwersalnych kryteriów poznawania i mówienia o świecie, zgodnie z czym powinien istnieć jeden „właściwy” sposób rozumienia terminów „istnieje” czy „wiara”. Tymczasem gdy niewierzący zaprzecza wierzącemu, gdy ten ostatni mówi, że wierzy w istnienie Boga, to niewierzący faktycznie gra w odmienną grę językową niż wierzący, ich bowiem użycia słów „istnieje” i „wiara” są poddane odmiennym regułom. Filozofowie zdają sobie sprawę z tych różnic, jednak zdaniem Philipsa traktują je jako osobliwości logiczne języka religii, a w istocie jako błędy logiczne popełniane przez wierzących. Tym jednak co jest faktycznym błędem jest potraktowanie jednego sposobu posługiwania się tymi terminami jako wzorcowego i uniwersalnego, jako ważnego we wszystkich kontekstach.²⁸

²⁵ K. Nielsen, *Wittgensteinian Fideism*, „Philosophy”, 42, 1968 (161), s. 191.

²⁶ D.Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, Routledge and Kegan Paul, London 1965; *idem*, *Faith and Philosophical Enquiry*, Routledge and Kegan Paul, New York 1970; *idem*, *Religion Without Explanation*, Basil Blackwell, Oxford 1976; *idem*, *Faith After Foundationalism*, Routledge, London – New York 1988; *idem*, *Religion and Friendly Fire*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot 2004.

²⁷ Twierdzenie o akognitywizmie tej grupy filozofów musi być jednak traktowane z pewną dozą ostrożności. Nie sugerowali oni bowiem wprost jednoznacznego odcięcia się od przypisywania wypowiedziom religijnym znaczenia poznawczego. Raczej zwracali uwagę, że znaczenie to konstytuowane jest przez wewnętrzne danej religii pryncypia i nie jest ono zależne od zewnętrznej względem religii, filozoficznej czy naukowej potwierdzalności przekonań religijnych.

²⁸ D.Z. Phillips, *Wiara religijna a gry językowe*, przeł. M. Szczubiałka, w: *Filozofia religii. Fragmenty filozofii analitycznej*, s. 306-307.

Konsekwencje tego dla przekonań religijnych są następujące. Mogą one być poprawnie rozumiane i oceniane tylko z punktu widzenia pewnej praktyki religijnej i z „wewnętrznego” punktu widzenia dyskursu religijnego. Nieporozumieniem jest poszukiwanie wspólnych dla wierzących i niewierzących, uniwersalnych kryteriów racjonalności. Zafałszowuje to bowiem absolutny charakter niektórych przekonań religijnych, powodujący, że nie podlegają one pod jakieś uniwersalne kryteria, w świetle których winny być sprawdzane. Raczej – one same są kryteriami. Z tego powodu przekonania religijne nie są one podatne na zarzut niespójności czy irracjonalności.²⁹ Dlatego też nieporozumieniem jest wymóg ewidencjalistyczny i określanie wiary religijnej irracjonalną dlatego, iż nie dysponujemy dowodami filozoficznymi wykazującymi istnienie Boga czy zachodzenie pewnych stanów rzeczy, w które uwikłany jest tak metafizycznie pojęty Bóg. Podobnie błędne jest wymaganie, aby wypowiedzi religijne spełniały warunki sensowności zaczerpnięte z dziedziny empirycznego dyskursu naukowego. Jest to błąd nierozpoznania właściwej gry językowej, przynależnej do pewnej formy życia i właściwych dla owej gry językowej reguł i racjonalności. W obrębie poszczególnych religii mamy do czynienia z wielością takich gier językowych.

3.1.4. Epistemologia zreformowanych – stanowisko kognitywistyczne, nieewidencjalistyczne i uznające przekonania religijne za racjonalne

Wydaje się, że najbardziej oryginalne w XX w. stanowisko w omawianym sporze zostało zaprezentowane przez grupę autorów, których poglądy, ze względu na przynależność najważniejszych twórców nurtu do Reformed Church, nazwano epistemologią reformowanych (*Reformed epistemology*). Najważniejsi filozofowie tego nurtu to William P. Alston³⁰, Nicolas Wolterstorff³¹, Mark McLeod³² czy też filozofowie o mniejszym znaczeniu jak Dewey Hoitenga, Mikael Stenmark, Kelly James Clark³³ i krytycznie rozwijający stanowiska głównych twórców ruchu Michael C.L. Sudduth³⁴. Przede wszystkim wymienić jednak trzeba w tym miejscu Alvina C. Plantingę, najbardziej twórczego i wpływowego filozofa w tej grupie.

²⁹ K. Nielsen, *Wittgensteinian Fideism*, „Philosophy”, 42, 1968 (161), s. 192-193. Zob. także: W.D. Hudson, *On Two Points Against Wittgensteinian Fideism*, „Philosophy”, 43, 1968, 165, s. 269-273.

³⁰ W.P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, NJ: Cornell University Press, Ithaca 1991.

³¹ N. Wolterstorff, *Reason Within the Bounds of Religion*, Eerdmans, Grand Rapids, 1976; *idem*, *Can Belief in God be Rational if It has no Foundations?*, [w:] Faith and Rationality, A. Plantinga, N. Wolterstorff (eds.), Notre Dame 1983, s. 135-186.

³² M.S. McLeod, *Rationality and Theistic Belief: An Essay on Reformed Epistemology*, Cornell Univ. Press, Ithaca 1993.

³³ K.J. Clark, *Return to Reason. A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1990.

³⁴ Zob.: M.C.L. Sudduth, *Alstonian Foundationalism and Higher-Level Theistic Evidentialism*, „International Journal for Philosophy of Religion”, 37, 1995, 1, s. 25-44; *idem*, *Can Religious Unbelief Be Proper Function Rational?*, „Faith and Philosophy”, 16, 1999, 3, s. 297-314; *idem*, *The Internalist Character and Evidentialist Implications of Plantingian Defeaters*, „International Journal for Philosophy of Religion”, 45, 1999, 3, s. 167-187;

Poglądy wymienionych autorów nie stanowią doktrynalnego monolitu. Nie są też oni wszyscy, jak mogła by wskazywać nazwa, członkami Kościoła Reformowanego.³⁵ Tym co jest im jednak wspólne, to określenie racjonalności przekonań religijnych w opozycji zarówno do ewidencjalistów – racjonalistów i teologów naturalnych, jak i wittgensteinowskich fideistów. W opozycji do racjonalistów stawiających zarzut ewidencjalistyczny, jak i teologów naturalnych, uznają, iż niektóre przekonania religijne mogą być racjonalnie utrzymywane niezależnie od posiadanych poprawnych argumentów filozoficznych czy nawet gdyby taka argumentacja nie była nam dostępna. Stanowisko to jest rozmaicie przez nich uzasadniane. Plantinga we wczesnym okresie swojej argumentacji wykazywał słabość stanowiska ewidencjalistycznego oraz bronił prawomocnej podstawowości przekonań dotyczących Boga w nawiązaniu do koncepcji zmysłu boskości – *sensus divinitatis*, mechanizmu odpowiedzialnego za produkcję poprawnych epistemicznie przekonań. W późniejszym okresie, gdy w metaepistemologii przeszedł na stanowisko eksternalistyczne w głównych punktach, zaowocowało to obroną przekonań teistycznych już nie przed zarzutem nieprawomocności, który jest jego zdaniem łatwy do odparcia, lecz przez zarzutami, że przekonania te, akceptowane jako bazowe pozbawione są gwarancji i racjonalności eksternalistycznie pojętej. Alston z kolei broni w *Perceiving God* racjonalności przekonań teistycznych chrześcijan jako wytworzonych w reliabilnej praktyce doksastycznej – chrześcijańskiej praktyce mistycznej wytwarzającej przekonania o Bogu, i nie wymagających w związku z tym koniecznego ufundowania w argumentach filozoficznych. Alston twierdzi, że racjonalnie jest zaangażować się w pewną praktykę tworzenia przekonań, gdy jest to społecznie ustalona praktyka, której nie udowodniono nierzetelności ani w inny sposób nie zdyskwalifikowano jej racjonalnej akceptacji. Do takich praktyk należą percepcja zmysłowa, dedukcja, ale też percepcja mistyczna, w tym percepcja chrześcijańska, gdzie mamy do czynienia z nienaocznym postrzeganiem Boga. Percepcja ta aczkolwiek nie jest określona jakościowo i materialnie, tak jak ma to miejsce w przypadku poznania zmysłowego, to jest jednak do niego podobna pod tym względem, iż w obydwu przypadkach racjonalności nie jest wymagane, aby postrzegający potrafił przedstawić konkluzywny argument za rzetelnością danej praktyki tworzenia przekonań. Nie ma również przekonujących argumentów za nierzetelnością chrześcijańskiej praktyki mistycznej, które nie popełniałyby błędnego koła w uzasadnianiu lub nie stosowałyby podwójnego standardu, odmiennego dla przekonań świeckich, mniej wymagającego i religijnych, z zastosowaniem ostrzejszych kryteriów.

Podobnie zatem jak u Plantingi i Wolterstorffa, Alston nie uzależnia racjonalności przekonań o Bogu od istnienia argumentów filozoficznych uzasadniających

idem, *Proper Basicity and the Evidential Significance of Internalist Defeat: a Proposal for Revising Classical Evidentialism*, [w:] *The Rationality of Theism*, G. Brüntrup, R.K. Tacelli (eds.), Dordrecht 1999, s. 215-236.

³⁵ Z tych powodów Alston nie był zadowolony z określania go jako przedstawiciela epistemologii reformowanych.

te pierwsze. W tym punkcie zgadzają się oni z fideistycznymi następcami Wittgensteina. W przeciwieństwie jednak do tych ostatnich bronią wartości poznawczej języka religijnego, stanowiska kognitywistycznego i realistycznego, dystansując się jednocześnie od fideizmu w kwestii relacji filozofia – wiara. Plantinga uważa, że jego stanowisko nie jest wyrazem ani radykalnego fideizmu, uważającego rozum za szkodliwy dla wiary, ani sceptycznego umiarkowanego fideizmu, który odmawia znaczenia argumentacji filozoficznej w kwestiach z obszaru filozofii religii. W istocie stanowisko metafizologiczne w omawianym aspekcie może być porównane do stanowiska Tomasza z Akwinu. Tak jeden bowiem jak i drugi używali argumentacji filozoficznej do obalania przekonań niezgodnych z wiarą religijną. Różnica leży w tym, że o ile Akwinata rozwijał w tym celu argumentację rzeczową opartą często na metafizycznym rozumieniu świata, to Plantinga rozwija argumentację epistemologiczną i jego obrona racjonalności stanowiska teistycznego ma charakter metapoznawczy. Broni on, podobnie jak Wolterstorff i Alston twierdzenia, że w określonych okolicznościach niektóre twierdzenia dotyczące Boga mogą być racjonalnie zaakceptowane niezależnie od tego czy posiadamy argumenty filozoficzne za ich prawdziwością. Stawiając rzecz inaczej, autorzy Ci bronią poprawności akceptacji przekonań religijnych jako bazowych, gdzie podstawową funkcją omawianych przekonań ma być ich funkcja teoretyczna – poznawcza. Pod tym względem epistemologia reformowanych często wchodzi w dyskusję nie tylko ze zwolennikami wittgensteinowskiego fideizmu, lecz także znacznie odeń aktualniejszego antyrealizmu związanego z filozofią późniejszego Hicka.

O ile we wczesnym okresie rozwoju tego nurtu, w latach 80. i początku 90. XX w. autorzy ci koncentrowali się na krytyce teologii naturalnej, w powyżej zaprezentowanym sensie, włączając w to stanowisko filozofię Akwinaty, to w późniejszym czasie ich stanowisko względem dowodów na istnienie Boga uległo znaczącej zmianie. Nie tyle bowiem chodziło o szkodliwość czy niemożliwość konstruowania dowodów na istnienie Boga, co o niezależność tego projektu od zagadnienia racjonalności przekonań religijnych i na odwrót.³⁶

4. Wartość przedstawionej klasyfikacji i zadania do wykonania

Przedstawiona klasyfikacja czterech głównych stanowisk w kwestii prawomocności przekonań religijnych stanowi z pewnością pewne uproszczenie wobec bogactwa argumentacji współczesnych filozofów religii podejmujących omawiane zagadnienia. Pominęto tu również stanowiska prudencjalnej argumentacji za racjonalnością przekonań religijnych odwołujących się do rozumowań Jamesa

³⁶ N. Wolterstorff, *The Migration of the Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidentialist Apologetics*, in: R. Audi and W.J. Wainwright (eds.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, Ithaca 1986, s. 38-80.

i Pascala.³⁷ Wartość tej klasyfikacji leży jednak w jej wskazywaniu na główne punkty sporne i zarazem pryncypia różnicujące stanowiska w XX-wiecznej dyskusji nad racjonalnością religii w analitycznej filozofii religii oraz najważniejsze odpowiedzi, jakie w tych kwestiach zostały sformułowane. Natomiast nawet odmienne i niewymienione tu stanowiska mogą być interpretowane poprzez ujęcie ich relacji do wspomnianych czterech głównych stanowisk oraz wyznaczających je kryteriów. Jak można się było przekonać nawet przy tak skromnym zarysowaniu współczesnej dyskusji, zagadnienia epistemologiczne mają zasadnicze znaczenie dla stawiania i rozwiązywania problemów analitycznej filozofii religii. Dalsze i gruntowniejsze wykazanie, że ma to miejsce, wymaga zaprezentowania na przykładzie konkretnych argumentów w jaki sposób epistemologia determinuje lub determinowała myślenie filozoficzne w kwestia teodycealnych, antropologicznych czy z obszaru teologii naturalnej i filozoficznej. Musi to polegać na wskazaniu konkretnych pojęć i pryncypiów teoriopoznawczych, w które uwikłane są dane zagadnienia filozofii religii. Kolejnym krokiem powinno być jednak wykazanie, że najnowsza teologia filozoficzna zaczęła się już uwalniać od dominacji paradygmatu epistemologicznego podporządkowującego jej dociekania kwestiom racjonalności przekonań religijnych. Każde z tych zadań wymaga jednak przynajmniej jednego kolejnego artykułu w podobnie szkicowy sposób rysującego metody aktualnie uprawianej analitycznej filozofii religii.

Analytic Philosophy of Religion in the Last Fifty Years

Marek Pepliński

Abstract

There are three chief aims of the paper. First, it presents in short the beginning of the analytic philosophy of religion, its development, issues, and methods. Second, it puts forward a hypothesis that in the last five decades analytic philosophy of religion has been dominated by the epistemological paradigm, i.e. in most cases, any problem in question has been studied as part of the general problem of rationality of religious belief. That situation is changing slowly towards achieving more balance between the issues of epistemology of religion and those concerned with philosophical theology. Third, the paper provides criteria for the classification of the different ways to understand the rationality of religious belief: the rationalistic and evidentialist approach, the natural theology approach, the Wittgensteinian fideism and Reformed epistemology approaches. A brief description of each of those four positions in epistemology of religion is included.

Key words: analytic philosophy of religion; evidentialism, natural theology, Wittgensteinian fideism, Reformed epistemology, justification of religious belief, rationality of religious belief, epistemology of religion, D. Z. Phillips, A. Plantinga, W. Alston, A. Kenny, J. Hick, R. Swinburne, B. Mitchell.

³⁷ Zob. J. Jordan, *Pascal's Wager. Pragmatic Arguments and Belief in God*, Oxford 2006.