

Marian Przełęcki

PROBLEM RACJONALNOŚCI WIERZEŃ RELIGIJNYCH



Racjonalizm ma ostatnio złą prasę. Nie tylko odżegnują się od niego co bardziej wpływowi myśliciele, lecz i samo pytanie o racjonalność pewnych poglądów czy postaw traktowane bywa nierzadko jako naiwność lub zgoła nietakt. W polskich kręgach intelektualnych takie reakcje spotykamy przede wszystkim w odniesieniu do poglądów i postaw religijnych. W swej głośnej książce poświęconej filozofii religii Leszek Kołakowski usiłuje okazać, że zarzut irracjonalizmu stawiany wierzeniom religijnym pozbawiony jest rzeczowych podstaw, nie będąc w gruncie rzeczy niczym więcej niż wyrazem arbitralnej filozoficznej opcji.¹ Z kolei autor artykułu, jaki ukazał się niedawno w Polityce problem racjonalności światopoglądu religijnego uważa za temat „wczorajszy” i „anachroniczny”.² Nie zgadzam się, jak się łatwo domyślić, z takim stawianiem sprawy. Pojęcie racjonalności skłonny jestem zaliczać do podstawowych pojęć filozoficznych, a kwalifikację czyichś poglądów czy zachowań pod względem ich racjonalności uważam za stwierdzenie doniosłe zarówno z teoretycznego, jak i praktycznego punktu widzenia. Mam nadzieję, że dalsze rozważania dostarczą dodatkowych argumentów na rzecz takiego stanowiska. Trudno się też zgodzić z tym, aby miały istnieć w tej dziedzinie jakiegokolwiek „immunitety”, rodzaje postaw czy poglądów wyjęte z jakichś względów spod krytycyzmu usiłującego ocenić stopień ich racjonalności. Nie powinny do nich należeć w żadnym razie postawy i poglądy religijne. Nie ma, moim zdaniem, żadnych racji, które by mogły uzasadniać powstrzymanie się od stosowania do tego rodzaju przekonań kryteriów racjonalnego myślenia i działania. Spróbujemy je też zastosować w naszych rozważaniach, usiłując odpowiedzieć w ich wyniku na pytanie: czy wiara religijna zasługuje na miano myślenia racjonalnego?



Jest rzeczą jasną, że na tak postawione pytanie nie sposób udzielić odpowiedzi jednoznacznej - przede wszystkim dlatego, że niejednoznaczny jest sens samego pytania. Ta niejednoznaczność ma źródło w nieokreśloności obu podstawowych pojęć, które występują w jego sformułowaniu: pojęcia racjonalności i pojęcia wierzenia religijnego. Oba z nich wymagają jakiejś precyzacji i od wyniku tej precyzacji zależy, jak zobaczymy, w sposób istotny rozstrzygnięcie owego pytania. Rozstrzygnięcie to zależne okazuje się również od pewnych ogólnych założeń natury teoriopoznawczej i metodologicznej; będzie jeszcze o nich mowa w toku dalszych rozważań. Tym, co przede wszystkim wymaga wstępnej chociażby analizy, jest kluczowe dla całości problemu pojęcie racjonalności.

Nie o pojęciu zresztą, ale o pojęciach wypada tu mówić. Dwa co najmniej znaczenia terminu „racjonalność” zwykło się wyróżniać w tego rodzaju

kontekstach. Jedno z nich stosuje się wyłącznie do myślenia, drugie - do wszelkiego działania czy zachowania. Nazwijmy ową racjonalność myślenia racjonalnością logiczną, a racjonalność działania racjonalnością pragmatyczną. U podstawy tego odróżnienia leży odróżnienie dwóch racji przemawiających za przyjęciem danego przekonania: racji logicznych i racji pragmatycznych. Mówimy, że przyjęcie danego przekonania jest racjonalne logicznie, gdy istnieją wystarczające racje logiczne przemawiające za jego przyjęciem; jest zaś racjonalne pragmatycznie, gdyż przemawiają za nim dostatecznie mocne racje pragmatyczne. Niepodobna w tym miejscu poddawać analizie fundamentalnych dla tej koncepcji pojęć racji logicznej i racji pragmatycznej. Pozostaje odwołanie się do pewnych istniejących teorii, które to w jakimś stopniu próbują uczynić. Logika - ściślej logiczna metodologia - usiłuje wyjaśnić pojęcie racji logicznej, a teoria decyzji jest jedną z tych dyscyplin, które przedmiotem swych dociekań czynią pojęcie racji i racjonalności pragmatycznej.

Ograniczmy się w chwili obecnej do stwierdzenia, że racje logiczne przemawiające za danym przekonaniem - to racje uzasadniające to przekonanie. Przyjęcie danego przekonania jest więc logicznie racjonalne wtedy, gdy jest to przekonanie dostatecznie uzasadnione. Metodologia logiczna usiłuje (na różne sposoby zresztą) określić, na czym owo „dostateczne uzasadnienie” miałyby polegać. Zakłada się przy tym na ogół nie tylko stopniowalność owych uzasadnień, lecz i stopniowalność siły naszych przeświadczeń. Przy tych założeniach kryterium racjonalności logicznej formułuje się najczęściej, jak następuje: Przyjęcie danego przekonania jest logicznie racjonalne wtedy, gdy stopień przeświadczenia o tym, że jest tak, jak głosi to przekonanie, jest równy stopniowi uzasadnienia owego przekonania.³[3] Wrócimy jeszcze do tego określenia racjonalności logicznej w dalszym ciągu dyskusji.

Przeciwstawmy mu teraz tę wersję racjonalności pragmatycznej, którą próbuje się uchwycić za pomocą aparatu pojęciowego współczesnej teorii decyzji.⁴ Za punkt wyjścia przyjmuje się tu pojęcie decyzji, a więc pewnego aktu wyboru. Wybór z kolei zakłada określony zbiór możliwych zachowań, z których jedno ma zostać podjęte. Ich skutki są przez wybierającego rozmaicie wartościowane. Racjonalność wyboru polega na maksymalizacji (w ustalonym sensie) wartości przypisywanej przez podmiot, który wyboru dokonuje, skutkom jego możliwych zachowań. W przypadku przez nas omawianym ów zbiór możliwych zachowań podmiotu działającego obejmuje przyjęcie przezeń danego przekonania, jego odrzucenie oraz powstrzymanie się zarówno od przyjęcia, jak i od odrzucenia owego przekonania. Skutki każdego z tych działań wartościowane są przez podmiot w określony sposób. Przyjęcie danego przekonania jest więc pragmatycznie racjonalne wtedy, gdy jest to zachowanie, które maksymalizuje wartości przypisywane przez podmiot opisanym wyżej zachowaniom. Mamy tu do czynienia, nawiasem mówiąc, z innym nieco rozumieniem pojęcia akceptacji zdań, czy przekonań, niż to miało miejsce poprzednio. Tam mówiąc o przyjęciu jakiegoś zdania, mieliśmy namyśli wewnętrzne przeświadczenie, że jest tak, jak to zdanie głosi. Tutaj przez przyjęcie danego zdania rozumie się decyzję traktowania tego zdania jako podstawy naszego życia i działania. W przeciwieństwie do poprzedniego pojęcia tak rozumiana akceptacja przekonań wydaje się niestopniowalna, a przy tym zależna bezpośrednio od naszej woli.

W myśl omawianej koncepcji racjonalność danego zachowania -polegającego, w szczególności, na przyjęciu pewnego przekonania -zrelatywizowana zostaje, jak widać, do wartościowań podmiotu działającego. Od tego, co to są za wartościowania i jaka jest ich hierarchia, zależna jest ocena racjonalności konkretnego działania. Zwróćmy uwagę na to, że jedną z owych wartości przypisywanych przez podmiot zachowaniom polegającym na akceptacji przekonań może być - i zwykle bywa - ich racjonalność logiczna. Nie jest to jednak z pewnością wartość jedyna. Toteż kryterium racjonalności pragmatycznej jest w pewnym sensie kryterium nadrzędnym wobec kryterium

racjonalności logicznej. Może ono, na przykład, zdecydować o tym, że pewne zachowanie nieracjonalne logicznie będzie mimo to zachowaniem racjonalnym pragmatycznie. Wydaje się, że z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia w przypadku pewnych wierzeń religijnych. Aby się jednak o tym przekonać, trzeba przyjrzeć się nieco bliżej rodzajom wierzeń składających się na to, co określane bywa jako wiara religijna.

Są to niewątpliwie wierzenia bardzo różnorodne. Różni je nie tylko ich teoretyczna treść, ale i stopień jej określoności, jak również stopień pewności, z jaką są wyznawane. Wypada na tym miejscu wspomnieć między innymi o stanowisku interpretującym wiarę religijną jako pewien fenomen pozapoznawczy. Nie obejmuje ona, zgodnie z tą interpretacją, jakichkolwiek przekonań, lecz sprowadza się wyłącznie do pewnych postaw emocjonalno-wolicjonalnych, takich jak postawa ufności, miłości czy afirmacji. Twierdzi się, że wiara religijna to nie tyle „wiara w Boga”, co „wiara Bogu” - akt zaufania, zawierzenia Bogu. Stanowisko to wydaje się jednak trudne do utrzymania. Za owymi postawami bowiem kryją się z konieczności określone przekonania. Ufam zawsze komuś, kocham kogoś, a więc muszę wierzyć co najmniej w istnienie przedmiotu moich uczuć; a afirmacja - to chyba również jakieś przekonanie (o charakterze oceniającym). Jakkolwiek by się zresztą ta sprawa przedstawiała, dalsze rozważania ograniczymy z góry do takiej interpretacji wiary religijnej, przy której pewne przekonania religijne stanowią jej składnik istotny. Przekonania te, jak wspomnieliśmy, mogą mieć treść bardzo różnorodną. Ich element wspólny charakteryzuje się nieraz ogólnikowo jako „wiarę w Boga”, co niewiele wnosi do ich precyzacji. Może to być równie dobrze wiara w Boga chrześcijan, jak i w Boga panteistów; co więcej, może to być wiara w jakąś nieokreśloną bliżej „rzeczywistość wyższą” czy też jedynie w „pozytywny sens świata” - bo i takie jej interpretacje spotykamy w rozważaniach współczesnych. Nas ze zrozumiałych względów interesuje najbardziej ten rodzaj wiary religijnej, z którym stykamy się na co dzień. Na nim też przede wszystkim chciałbym skupić uwagę w tej dyskusji.

Powiedzenie, że jest to wiara katolicka, w dalszym ciągu dopuszcza różne interpretacje. Nie wystarcza, jak się wydaje, wyjaśnienie, iż jest to wiara w Boga takiego, o jakim mówi Pismo Święte, bo słowa Pisma Świętego można odczytywać na różne sposoby - w szczególności, z różnym stopniem dosłowności. Możliwe - i faktycznie spotykane - są interpretacje metaforyczno-symboliczne, które mitowi religijnemu zawartemu w Piśmie Świętym nadają pewien ogólny sens moralno-metafizyczny. Wiara katolicka natomiast, o której tu mówimy, opiera się na takiej interpretacji Pisma Świętego, jaką podaje Kościół katolicki; może więc być określona jako wiara w Boga takiego, o jakim mówi Kościół. Jest to, rzecz jasna, interpretacja historycznie zmienna i również daleka od jednoznaczności. Przy całej swej nieokreśloności i zagadkowości jednak jest to interpretacja znacznie bardziej rygorystyczna i dosłowna niż pozostałe. Nie tylko nie sprowadza wiary religijnej do pewnych ogólnikowych intuicji moralno-metafizycznych, lecz z wielką stanowczością broni literalnej wykładni pewnych stwierdzeń kluczowych, zaliczanych do tak zwanych dogmatów. Oto jak ujmuje tę sprawę współczesny intelektualista katolicki.⁵ „Ze strony Kościoła musimy mieć pewność co do doktryny. Pewność co do jego nieomylności, pewność co do sakramentów i pewność co do Zmartwychwstania. Albo Kościół jest nieomylny, czyli boski, albo go nie potrzebujemy bardziej niż innych instytucji o szlachetnych celach i «autorytecie moralnym»; albo Jezus Chrystus jest prawdziwie i zawsze obecny w Eucharystii, albo msza święta jest tylko symbolicznym teatrem; albo Jezus Chrystus prawdziwie powstał z martwych, albo jeśli nie powstał, «próżne jest przepowiadanie nasze, próżna jest i wiara nasza»„. „Stanowczy i jasny w tych trzech punktach” jest - zdaniem autora - Jan Paweł II. Wiarę katolicką charakteryzuje autor ogólnie jako „wiarę w słowo Kościoła, że prawdziwie pochodzi od Chrystusa i prawdziwie przekazuje słowo Jego, i w słowo Chrystusa, że prawdziwie przyszedł od Boga i prawdziwie

przekazał Jego słowo". Prócz tak rozumianej treści wierzenia religijne cechować ma również określony stopień pewności, z jaką są przez wierzących akceptowane. Nazywając je dogmatami, przyjmujemy tym samym, że w przeświadczeniu wierzących przysługuje im pewność całkowita. „Wiarajest to ufność podniesiona do stopnia pewności.” - stwierdza cytowany autor.

Zapytajmy zatem, czy tak określona wiara religijna może spełniać kryteria racjonalnego myślenia i zachowania. Weźmy pod uwagę przede wszystkim pojęcie racjonalności logicznej. Czy pojęcie religijnego przekonania może być aktem logicznie racjonalnym? Aby tak było, musi to być przekonanie „dostatecznie uzasadnione” - zgodnie z ogólnym kryterium racjonalności logicznej przytaczanym poprzednio. Na czym by jednak polegać miało owo uzasadnienie w przypadku wierzeń religijnych? Ponieważ nie sposób przy tej okazji wchodzić głębiej w tę sprawę, ograniczyć się muszę do paru uwag, z konieczności schematycznych i uproszczonych. Odróżniamy, jak wiadomo, dwa rodzaje uzasadnienia: uzasadnienie bezpośrednie i pośrednie. Pierwsze odwołuje się bezpośrednio do doświadczenia, drugie - do innych twierdzeń już uzasadnionych, z których w drodze wnioskowania wyprowadza się twierdzenie żądane. Nazwijmy scjentyzmem stanowisko, które dopuszcza takie tylko rodzaje doświadczenia i sposoby wnioskowania, jakie akceptuje nauka (nie są one zresztą niczym innym jak pewną idealizacją procedur stosowanych w myśleniu potocznym). Powstaje pytanie, czy uzasadnienie wierzeń religijnych ograniczone ma być do owych procedur scjentyzycznych.

Ci, którzy przyjmują takie ograniczenie, przesądzają tym samym sprawę racjonalności logicznej wierzeń religijnych, najszerzej nawet rozumianych. Ich przyjęcie nie może być aktem logicznie racjonalnym, gdyż nie ulega wątpliwości, że nie są to twierdzenia, które by mogły być „dostatecznie uzasadnione” za pomocą scjentyzycznych procedur uzasadniania. Nie ma dziś chyba nikogo, kto by kwestionował tę konkluzję. Najlepszym jej potwierdzeniem jest fakt, że nauka twierdzeń takich w rzeczywistości nie akceptuje. Toteż współcześni obrońcy racjonalności wierzeń religijnych zwracają się stanowczo przeciwko tak rygorystycznej koncepcji uzasadniania. Ograniczenie wszelkiego uzasadniania do uzasadniania typu scjentyisty traktuje Leszek Kołakowski jako wyraz całkowicie arbitralnej filozoficznej opcji.⁶ Głosząc, iż „rozum” powinien znać swe granice, Władysław Stróżewski postuluje specyficzne metody poznania dla takich obszarów badania, które niedostępne są poznaniu naukowemu.⁷ Może tu chodzić zarówno o pewne specyficzne rodzaje doświadczenia bezpośredniego, jak i o pewne specyficzne sposoby wnioskowania. Ponieważ są to sprawy niezależne, otrzymujemy w rezultacie trzy możliwe - i faktycznie reprezentowane - stanowiska antyscjentyzyczne: uznające bądź specyficzne źródła doświadczenia, bądź specyficzne sposoby wnioskowania, bądź jedno i drugie zarazem.

Jakiego rodzaju doświadczenia ma się tu na myśli? Czy istnieje w szczególności coś takiego jak bezpośrednie doświadczenie religijne? Stanowiska filozofów w tej sprawie są podzielone, a różnice te mają dla diskutowanego przez nas problemu znaczenie istotne. Należy przede wszystkim odróżnić coś, co by nazwać można było doświadczeniem religijnym w sensie szerszym od doświadczenia religijnego sensu stricto. Pierwsze z nich wydaje się o wiele mniej problematyczne niż drugie, ale też jest przeżyciem o wiele mniej określonym i pozbawionym treści specyficznie religijnych. Traktuje się je na ogół jako szczególny rodzaj doświadczenia metafizycznego czy egzystencjalnego (a niekiedy nawet moralnego lub estetycznego) i charakteryzuje ogólnikowo jako poczucie dotyczące obecności w świecie pewnych doniosłych, lecz trudno uchwytnych wartości - poczucie „świętości” świata, jego „ukrytego sensu”, poczucie „gruntu”, „dna”, „drugiego planu” istnienia itp. Literatura piękna przynosi subtelne i wnikliwe opisy tego rodzaju wewnętrznych doświadczeń (wystarczy wymienić dla przykładu przeżycia rannego księcia Andrzeja na polu

bitwy pod Austerlitz czy metafizyczne „iluminacje” bohaterów Iwaskiewiczowskiej Brzeziny lub Młyna nad Utratą). W odróżnieniu od tego rodzaju ogólnych i nieokreślonych bliżej doświadczeń, doświadczenia religijne sensu stricto cechować ma poczucie obecności Boga w bardziej dosłownym - najczęściej „osobowym” - rozumieniu tego terminu. Szczytowym rodzajem takich doświadczeń, dostępnym tylko dla „wybranych”, mają być doświadczenia mistyczne, których istotę stanowić ma akt bezpośredniego obcowania, a nawet zjednoczenia z Bogiem. I w tym przypadku jednak mówi się niekiedy o doświadczeniach mistycznych w sensie szerszym, nie specyficznie religijnym. William James charakteryzuje je jako „odczucia rozszerzenia, zjednania i wyzwolenia się”, „zlewania się w jedno z Absolutem” itp.⁸

Koncepcja doświadczenia religijnego budzi na ogół wątpliwości dwojakiego rodzaju. Pierwsze z nich dotyczą wszelkich doświadczeń tego typu i polegają na kwestionowaniu ich wartości poznawczej. Nie neguje się tu oczywiście istnienia samych przeżyć - określonych poczuć i emocji, odmawia się im jednak charakteru przeżyć poznawczych. Nie będąc przeżyciami poznawczymi, nie mogą tym samym dostarczać bezpośredniego uzasadnienia dla jakichkolwiek twierdzeń. Problem jest zbyt trudny, aby rozważać go w tym miejscu. Wypada więc poprzestać na gołosłownej deklaracji. Otóż argumenty przemawiające przeciwko poznawczej wartości doświadczenia religijnego nie wydają mi się dostatecznie przekonujące. Przyjmuję w związku z tym na czas dalszych rozważań założenie, że to, co się nazywa doświadczeniem religijnym, ma w istocie charakter pewnego - mniej lub bardziej wiarygodnego - poznania. Czynię tak również dlatego, że w przypadku fałszywości tego założenia konkluzje naszych rozważań zachowałyby swój walor a fortiori.

Drugi rodzaj obiekcji dotyczy owego doświadczenia religijnego sensu stricto. Podaje on w wątpliwość rzekomą bezpośredniość takiego doświadczenia. Niewydaje się w istocie, aby treść tego typu doświadczeń mogła być dana w jakimkolwiek bezpośrednim przeżyciu. Jest ona raczej rezultatem - mniej lub bardziej świadomej - interpretacji tego, co jest bezpośrednio dane. Interpretacja ta oparta jest zawsze na pewnym systemie uprzednio już przyjętych wierzeń religijnych. Dotyczy to między innymi specyficznie religijnych doświadczeń mistycznych. Mistyczna „unia” z Chrystusem może mieć miejsce tylko u tych, którzy już w boskość Chrystusa wierzą. Tak więc owe doświadczenia religijne sensu stricto nie mogą z natury rzeczy stanowić bezpośredniego uzasadnienia wierzeń religijnych, skoro same takie wierzenia zakładają. W sposób przekonujący podkreśla ten fakt Stanisław Rainko twierdząc, iż „to nie doświadczenie religijne poprzedza religię, to religia poprzedza doświadczenie religijne”.⁹ Trudno nie zgodzić się z tym stwierdzeniem - przy założeniu, że chodzi tu o doświadczenie religijne w znaczeniu ściślejszym.

W wyniku dotychczasowych rozważań wypadnie więc przyjąć, że jedynie doświadczenia religijne w owym sensie szerszym mogą rościć sobie pretensje do tego, aby stanowić uzasadnienie bezpośrednie pewnych wierzeń religijnych. Ze względu na charakter tych doświadczeń może chodzić tu wyłącznie o wierzenia religijne w najluźniejszym tego słowa znaczeniu, a więc pewne przekonania raczej o treści metafizyczno-moralnej niż specyficznie religijnej. Z całą pewnością nie należą do nich wierzenia takie jak dogmaty religii katolickiej. Te mogą być uzasadniane co najwyżej w sposób pośredni. Czy istnieją jednak w ich przypadku takie sposoby uzasadniania? Gdybyśmy się mieli ograniczyć do scjentystycznych sposobów uzasadniania pośredniego, wypadłoby nam najpewniej odpowiedzieć przecząco. Próbują co prawda niektórzy traktować system wierzeń religijnych jako hipotezę wyjaśniającą całość naszego doświadczenia (z doświadczeniem moralnym, estetycznym i metafizycznym włącznie).¹⁰ Nie ulega jednak dla mnie wątpliwości, że tego rodzaju hipoteza nie spełnia tych wymagań metodologicznych, jakie stawia się w nauce

hipotezom wyjaśniającym. Jej przyjęcie wymaga więc istotnego rozluźnienia owych kryteriów. Inni postulują jako specyficzny sposób uzasadniania pośredniego przekonań takich jak wierzenia religijne procedurę „rozumienia”, której zadaniem ma być uchwycenie ukrytego sensu tego, co dane nam jest w naszym doświadczeniu metafizycznym, czy egzystencjalnym.”¹¹ Czy mamy jednak prawo utrzymywać, że tego rodzaju metody stanowią istotnie sposoby uzasadniania wierzeń religijnych? I czy mogą dostarczyć tym wierzeniom uzasadnienia, które by można uznać za „dostateczne”? Tylko wtedy bowiem ich przyjęcie mogłoby uchodzić za akt logicznie racjonalny. Wobec notorycznej niejasności wchodzących w grę pojęć sprawa wydaje się zasadniczo nierozstrzygalna. Nie widzę przy tym takich możliwości sprecyzowania tych pojęć, które by pozwalały na jej rozstrzygnięcie pozytywne.

Z wszelką pewnością natomiast zmuszeni jesteśmy wierzeniom takim jak dogmaty religijne odmówić racjonalności logicznej na gruncie tego jej kryterium, które uwzględnia stopień przeświadczenia o prawdziwości uzasadnianego twierdzenia. Stopień ten, jak wiemy, ma być dostosowany do stopnia faktycznego uzasadnienia owego twierdzenia. Otóż w przypadku wierzeń religijnych takich jak dogmaty wiary katolickiej z góry stwierdzić można, że stopnie te pokrywać się nie mogą. Nawet jeśli przyjmiemy, że sposoby dochodzenia do tych twierdzeń dostarczają im jakiegoś uzasadnienia, nigdy nie będzie to uzasadnienie całkowite. Przeciwnie, z uwagi na ryzykowność owych procedur jego stopień będzie z reguły niezmiernie niski. Tymczasem dogmaty religijne charakteryzują się, jak to się wyraźnie stwierdza, pewnością całkowitą. Wierzący ma być o ich prawdziwości w pełni przeświadczony. „Artykuł wiary” to najgłębsze przekonanie, a nie na próbę przyjęta hipoteza. Ów rozdział między stopniem pewności wierzeń religijnych a stopniem ich uzasadnienia jest zasadniczo nieusuwalny, gdyż w nim właśnie upatrywać można jedną z cech definicyjnych tego, co określa się mianem „wiary religijnej”. Nie nazywamy z reguły wiarą przekonania przyjmowanego z takim tylko stopniem pewności, na jaki z racji swego uzasadnienia zasługuje. Wiara -to przekonanie przyjęte bez dostatecznych racji uzasadniających, to „nadzieja podniesiona do stopnia wiedzy”.¹² Na tym polegać ma zasługa wierzącego: jego „cnota wiary”. „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20,29). Ten, kto przyjmuje taką koncepcję wiary religijnej, przesądza zatem z góry sprawę jej racjonalności logicznej. Akt wiary staje się ex definitione aktem logicznie nieracjonalnym. Konkluzja ta nie obejmuje, zauważmy, owych wierzeń religijnych najszerzej rozumianych. Ich treść - moralno-metafizyczna raczej niż ściśle religijna - może być, jak to zakładaliśmy, dana w bezpośrednim doświadczeniu o podobnym, ogólnofilozoficznym charakterze. To, że ta treść jest nam dana w sposób bezpośredni, nie oznacza bynajmniej, że jest nam dana w sposób pewny. Toteż przekonania będące wyrazem tego rodzaju doświadczenia mogą być logicznie racjonalne tylko wtedy, gdy dalekie są od całkowitej pewności. To poczucia raczej, czy intuicje, niż wierzenia w dosłownym znaczeniu.

Tak więc konkluzja rozważań dotychczasowych dotycząca tego rodzaju wierzeń religijnych, które stanowią główny przedmiot naszej uwagi, jest zdecydowanie negatywna. Wiara w to wszystko, co Kościół do wierzenia podaje, jest nie do pogodzenia z wymaganiami racjonalności nazwanej przez nas logiczną. Nie jest to jednak, jak wiemy, jedyne pojęcie racjonalności. Wyróżniliśmy obok niego pojęcie racjonalności nazwanej pragmatyczną, podkreślając jego nadrzędny wobec tamtego pojęcia charakter. Racjonalność logiczna uznawana jest powszechnie za jedną z wartości przysługujących naszemu myśleniu lub - ogólniej - naszemu zachowaniu. „Trudno podważalna - przynajmniej w naszym kręgu cywilizacyjnym - wydaje się teza, że racjonalność myśli jest wartością autonomiczną, jest czymś, o co należy zabiegać niezależnie od ewentualnych pożytków praktycznych, jakie płyną z poglądów spełniających wymogi racjonalności”.¹³ Ale racjonalność logiczna nie jest z pewnością wartością

jedyną. Nie jest również - przynajmniej w odczuciu potocznym - wartością dominującą, a więc taką, która w każdym przypadku przeważa wszystkie inne. Oceniając racjonalność pragmatyczną danego działania, bierzemy pod uwagę wszystkie wartości, jakie podmiot tego działania przypisuje swoim możliwym zachowaniom. Działanie jest racjonalne pragmatycznie, jeśli - mówiąc swobodnie - jest zachowaniem ocenianym najwyżej ze względu na wszystkie owe wartości. Ta ocena racjonalności zachowania nie jest więc, jak podkreślaliśmy uprzednio, oceną absolutną; jest oceną zrelatywizowaną do wartościowań podmiotu działającego. To samo dotyczy oceny racjonalności pragmatycznej zachowań polegających na akceptacji pewnych wierzeń religijnych. Od tego, jaki system wartości wyznaje człowiek wierzący, zależy ocena racjonalności jego postawy intelektualnej. Jest rzeczą zrozumiałą zatem, że w określonym przypadku ocena ta może wypaść pozytywnie. Sytuacja taka wydaje się typowa dla tych przypadków wierzeń religijnych, które w dyskusji tej mamy przede wszystkim na oku.

Potwierdza to rodzaj argumentacji przytaczanej na poparcie owych wierzeń. Wśród argumentów, którymi posługują się współcześni intelektualiści katolicki, przeważają argumenty odwołujące się do racji pragmatycznych raczej niż logicznych. Za wiarą religijną mają przemawiać nie tyle względy w ścisłym tego słowa znaczeniu uzasadniające, co takie czy inne „owoce wiary”. Jednym z klasycznych prekursorów takiego stanowiska był, jak wiadomo, William James, który do owych „owoców wiary”, mających usprawiedliwiać jej przyjęcie, zaliczał - najogólniej mówiąc - „szczęśliwość”, charakteryzowaną przez elementy takie, jak „stan zaufania, spokojnej pewności i jedni ze wszystkimi rzeczami”, „samowyniesienie i wolność”, „uczucia miłości i zgody” itp. Podkreślał, że religia zapewnia „pomoc moralną”, umożliwia „integrację rozdwojonego ja” i jest źródłem „świętości”, która jest „niezbędna dla pomyślnego rozwoju świata”.¹⁴ Myślicielowi temu wtóruje dziś - obcy mu chyba skądinąd - pisarz katolicki, który wartość wiary religijnej widzi, za św. Augustynem, w tym, iż wiara ta jest „lekarstwem na zwątpienie”, daje „pokój serca i radość”, „utwierdza nas w naszych nostalgjach i aspiracjach najwyższych”.¹⁵ Leszek Kołakowski z kolei utrzymuje, że za wyborem opcji religijnej stoi nasza potrzeba wiary w sens świata i własnego życia; tylko ta opcja bowiem może nadać nieprzemijające znaczenie naszemu życiu i naszej twórczości. Świat bez Boga - „zmierzający donikąd, kończący się w nicości” - jest światem absurdalnym.¹⁶ Taki też rodzaj argumentacji przemawiającej za wiarą religijną postuluje „oficjalnie” kardynał Koenig, który w swej wypowiedzi O dialogu z ateizmem stwierdza wprost: „Dialog doktrynalny z ateistami ma uświadomić im, że religia jest duchową potrzebą człowieka w każdej społeczności”. Zaspokojenie owej duchowej potrzeby jest niewątpliwie pewną doniosłą wartością - różną od wartości polegającej na racjonalności logicznej naszej postawy intelektualnej. To, która z tych wartości przeważy w sytuacji, kiedy wartości owe pozo-stają z sobą w nierozwiązywalnym konflikcie, zależne jest od wyznawanej przez nas hierarchii wartości. Wstrzymując się na tym miejscu od głoszenia określonego systemu wartości, sprawę tę pozostawić musimy otwartą. Ograniczę się w związku z tym do jednej tylko uwagi.

Ci, którzy ponad wszystko skłonni są przedkładać wartość racjonalności logicznej i dla jej ocalenia gotowi są wyrzec się wiary religijnej wraz z wszelkimi jej „owocami”, traktują ową wartość z reguły jako pewną wartość moralną. Jest to zrozumiałe z uwagi na to, że wartości moralne właśnie zajmują w systemach wartości naszego kręgu kulturowego pozycję dominującą. Upatrywanie w racjonalności logicznej pewnej wartości moralnej staje się naturalne w systemach etycznych typu „godnościowego”, racjonalność ta bowiem związana się wydaje nierozzerwalnie z godnością człowieka jako istoty myślącej. Akceptacja przekonań, za którymi nie przemawiają dostateczne racje logiczne, wydaje się czymś niegodnym istoty rozumnej. Człowieka obowiązuje „lojalność

wobec własnego rozumu"- jak pisał (w swym poprzednim „wcieleniu") Leszek Kołakowski.¹⁷ Pewnym paradoksem jest przy tym fakt, iż owe systemy etyki „godnościowej" reprezentowane są dziś głównie przez „oficjalne" (to jest głoszone przez Kościół) systemy etyki katolickiej, w których pojęcie godności człowieka odgrywa rolę kluczową. Warto zauważyć, że inaczej przedstawia się ta sprawa na gruncie etyki chrześcijańskiej typu „altruistycznego", w której pojęcie godności (a w konsekwencji i racjonalności logicznej) nie ma charakteru dominującego, gdyż „miłości bliźniego" nie uzasadnia się tu przysługującą mu „ludzką godnością".

Konkluzja naszych rozważań dopuszcza zatem sytuację, w której ogół wartościowań danego podmiotu przemawia za akceptacją przez niego określonych wierzeń religijnych, gdyż nieracjonalność logiczna takiej decyzji zrekompensowana zostaje przez inne wartości przypisywane jej przez podmiot. Decyzja ta - choć nieracjonalna logicznie - uznana być musi za racjonalną w sensie pragmatycznym. Jedno zastrzeżenie wydaje się tutaj niezbędne.

Zakładane przez tę koncepcję wartościowanie naszych możliwych zachowań dotyczy, jak widzieliśmy, nie tyle samych tych zachowań, ile ich domniemanych skutków. Wydaje się zatem, że ocena pragmatycznej racjonalności danej decyzji zależeć winna również od tego, czy logicznie racjonalne są nasze przekonania o zachodzeniu owych domniemanych skutków - a więc, czy dostatecznie uzasadnione jest nasze przeświadczenie o tym, że wiara religijna przynosi w istocie oczekiwane przez nas „owoce".

Konkluzja naszych rozważań nasuwa jednak wątpliwość natury bardziej zasadniczej, o której wspomnieć chciałbym na zakończenie tych wywodów. Czy w sytuacji, o którą tu chodzi, może być mowa o jakiegokolwiek decyzji? Czy to, w co wierzymy, zależy w ogóle od naszych postanowień? Czy wiara może być aktem woli? Lapidarny wyraz tej wątpliwości dał Stanisław Lem, mówiąc (w nawiązaniu zresztą do stanowiska Leszka Kołakowskiego), iż „nie można uwierzyć w Pana Boga tylko od wiedzy, że to nam dobrze zrobi".¹⁸ Różnie próbuje się odpowiadać na tę wątpliwość. Cytowany już przez nas parokrotnie Andrzej Kijowski daje odpowiedź twierdzącą. Głosi otwarcie, iż „zamiast o wierze odzyskanej czy też o powrocie do wiary należy mówić o postanowieniu wiary", i posługuje się konsekwentnie wprowadzonym przez siebie określeniem „wiara postanowiona".¹⁹ Niektórzy jednak inaczej stawiają sprawę. Idąc w tym za Pascalem, przyznają, że nie wystarczy chcieć uwierzyć, aby uwierzyć naprawdę, gdyż wiara jest aktem niezależnym bezpośrednio od naszej woli. Nie będąc jednak zależna bezpośrednio, jest zależna w sposób pośredni. Zamiast postanawiać wierzyć, że jest tak a tak, należy postanawiać żyć tak, jak gdyby się wierzyło, że jest tak a tak. Autentyczna wiara ma być następstwem takiego sposobu życia. Aby wierzyć jak chrześcijanin, trzeba wprzód żyć jak chrześcijanin. Nie próbując rozstrzygać tej spornej kwestii, chciałbym jedynie zwrócić uwagę na jej związek ze sprawą - podkreślanej przez nas - dwuznaczności pojęcia akceptacji przekonań. Trudność, o której mowa, powstaje tylko w stosunku do akceptacji twierdzeń religijnych rozumianej jako wewnętrzne przeświadczenie o tym, że jest tak, jak one głoszą, a nie jako decyzja przyjęcia ich za podstawę naszego życia i działania. Chciałbym na koniec dać wyraz swemu przeświadczeniu o ciężącym na każdym z nas obowiązku krytycyzmu wobec wszelkich żywionych przez nas przekonań. Nawet jeśli prawdą jest, że wiara jest aktem spontanicznym, aktem naszej woli może być ocena własnych wierzeń pod względem ich racjonalności. Poddanie ich takiej ocenie i liczenie się z jej wynikami wydaje się powinnością każdego człowieka myślącego.

¹ L. Kołakowski, *Religion*, Glasgow 1982.

² J. Olbrycht, „Dwa humanizmy", *Polityka* 1987, nr 24.

3 Ów stopień przeświadczenia utożsamia się niekiedy z tzw. prawdopodobieństwem subiektywnym, a stopień uzasadnienia - z tzw. prawdopodobieństwem logicznym danego zdania ze względu na określoną wiedzę; zamiast o prawdopodobieństwie logicznym zdania mówi się też o stopniu jego confirmacji itp.

4Przedstawiam ją tutaj za artykułem K. Szaniawskiego „Racjonalność jako wartość”, *Studia Filozoficzne* nr 5-6.

5A. Kijowski, *Tropy*, Poznań 1986.

6L. Kołakowski, *Religion*.

7W. Stróżewski, „Racjonalizm i metaracjonalizm”, *Studia Filozoficzne* 1983, nr 5-6.

8W. James, *Doświadczenia religijne*. Warszawa 1918

9S. Ramko, „On Leszek Kołakowski's views on religion”, *Dialectics and Humanism* 1986, nr 1.

10 Por. np. J. M. Bocheński, „Some problems for a philosophy of religion”, [w:] *Religious experience and truth*, New York 1961.

11W. Stróżewski, „Racjonalizm i metaracjonalizm”.

12A. Kijowski, *Tropy*, op. cit.

13K. Szaniawski, „Racjonalność...”

14W. James, *Doświadczenia religijne*. Warszawa 1918.

15A. Kijowski, *Tropy*.

16L. Kołakowski, *Religion*.

17Światopogląd i życie codzienne, Warszawa 1957, PIW, s.154.

18S. Lem, [w:] S. Bereś, „Rozmowy z Lemem”, *Odra* 1984, nr 11.

19A. Kijowski, *Tropy*.

[Towarzystwo Humanistyczne](#)

[Humanist Assciation](#)