

PIOTR GUTOWSKI*

O epistemicznym wymiarze religii**

Uwagi wstępne

„Czym jest religia – każdy widzi”, można by powiedzieć. Gdy jednak próbujemy wskazać jej cechy istotne, sprawa się komplikuje. Pytanie o rdzeń czy istotę religii pozornie ma charakter faktualny, ale wystarczy chwila zastanowienia, aby uświadomić sobie, że jest to raczej pytanie o to, jak *należy czy jak powinno się* rozumieć religię w jej najważniejszych wymiarach. Nie można więc odpowiedzieć na nie, wskazując, co ludzie uważają za religię, podobnie jak nie można odpowiedzieć w ten sposób na pytanie, czym jest nauka. Badanie, czym jest nauka, opierające się na obserwacji instytucji, analizie artykułów i książek, które traktuje się jako naukowe, zakończyłoby się pewnie konkluzją, że składają się na nią oszukańcze szkoły wyższe, plagiatorzy, żądni sławy oszuści i autorzy prac zupełnie nieistotnych. Ale i to ujawniłoby się dopiero z punktu widzenia nauki *w sensie właściwym*, której znaczenia nie da się ustalić za pomocą prostych badań empirycznych.

Nie będę tej sprawy rozwijał, sygnalizuję jedynie jej wagę zarówno w badaniach nad religią, jak i w praktycznych, społecznie ważnych rozstrzygnięciach dotyczących tego zjawiska, np. w sprawie zarejestrowania bądź odmówienia rejestracji jakiejś grupie osób określających się jako związek religijny. W Polsce niedawno próbowano zarejestrować Kościół Latającego Potwora Spaghetti¹. Religioznawcy, z którymi konsultowano tę sprawę rekomendowali – moim zdaniem słusznie – decyzję odmowną, wskazując na pewne istotne cechy religii, których organizacja ta nie spełnia. Wiem, że naraziło ich to na krytykę ze strony kolegów po fachu, którzy gotowi byłiby kierować się głównie autodeklaracją wnioskodawców. Taka liberalna „metodologia” pozwala pozbyć się uciążliwego pytania o istotę religii, ale w rzetelnych badaniach tego zjawiska (i innych zjawisk spo-

* Prof. dr hab. Piotr Gutowski, Instytut Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin, e-mail: gutowski@kul.pl

** Niniejszy tekst jest poszerzoną wersją referatu plenarnego wygłoszonego na V Międzynarodowym Kongresie Religioznawczym, który odbył się w dniach 14-16 września 2017 r. na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

¹ Na stronie internetowej tej organizacji znajduje się informacja: „Wniosek o rejestrację KLPS został wysłany 27 lipca 2012. 15 marca 2013 otrzymaliśmy decyzję odmowną. 28 kwietnia 2015 sąd uchylił II odmowną decyzję MAiC, mimo to urząd 19 sierpnia ponownie odmówił rejestracji. 18 maja 2016 sąd oddalił naszą skargę. Obecnie czekamy na termin rozprawy w NSA”.

leczo-kulturowych) nie da się go uniknąć. Zarazem nie można odpowiedzieć na nie, stosując empiryczny populizm czy empiryzm sondażowy – bo takich określeń można by chyba użyć na określenie postawy nadmiernego zaufania do opinii zwykłych ludzi.

Nie jest jednak moim celem refleksja nad sposobem określania istoty religii czy referowanie dyskusji esencjalistów z antyesencjalistami. Dla potrzeb niniejszego artykułu wystarczy arbitralne, ale chyba mało kontrowersyjne stwierdzenie, że w dojrzałych religiach istotny jest wymiar doktrynalny. Nie oznacza to, że jest on ich *jedynym* istotnym wymiarem, ani że ma on charakter *pierwotny* czy *źródłowy* – religie powstają raczej na bazie pewnych doświadczeń, które dopiero z biegiem czasu artykułowane są w postaci doktryn². Ja chcę jednak powiedzieć coś więcej, a mianowicie, że doktryny religijne należy lokować w przestrzeni epistemicznej, a więc wyznaczonej przez takie pojęcia, jak prawda, uzasadnienie czy racjonalność. W tej kwestii znalazłbym sprzymierzeńców w niektórych odłamach współczesnej filozofii religii (zwłaszcza analitycznej), ale pewnie większość badaczy religii zakwestionowałaby to twierdzenie. W XX wieku znaczną popularność zdobyło bowiem podejście do doktryn religijnych, głoszące, że nie o prawdę w nich chodzi, ale o coś zupełnie innego.

Stanowisko to ma dwie główne odmiany, niezycliwą dla religii i zycliwą. Zgodnie z pierwszą, preferowaną przez niektórych neopozytywistów, np. J. Ayera, zdania doktryn religijnych pozbawione są sensu poznawczego (który w tym przypadku oznaczał zwykle wąsko pojęty sens empiryczny), a więc ich funkcja sprowadza się *jedynie* do wzbudzania pewnych reakcji emocjonalnych lub postaw społecznych, których pozycję należy usytuować znacznie *poniżej poznania*. Zwolennicy drugiej odmiany, inspirowani filozofią L. Wittgensteina, również odmawiają doktrynom religii sensu poznawczego, ale dodają jednocześnie, że chodzi w nich *o coś więcej niż o poznanie*: o miłość, wspólnotę, postawę wobec wszechświata itd.

Wbrew obu tym poglądom będę bronił tezy, że roszczenie ludzi religijnych do prawdziwości uznawanych przez nich doktryn lub do ich racjonalności jest uprawnione i że z punktu widzenia społecznego korzystne jest eksponowanie, a nie pomniejszanie uczestnictwa religii w sferze epistemicznej. W §1 podejmę kwestię prawdziwości i fałszywości wierzeń religijnych, w §2 wskażę na ograniczenia agnostycyzmu jako stanowiska uchylającego się od rozstrzygnięcia o ich wartości logicznej, w §3 przyjrę się relacji prawdy jako niezmienniej własności zdań do zmian, jakie zachodzą w systemie naszych

² Na religię składa się co najmniej kilka wymiarów: instytucjonalno-organizacyjny (świątynie, kapłani, kalendarz religijnych świąt i czynności, strój) kultu wspólnotowego (nabożeństwa, pielgrzymki), indywidualnej duchowości (modlitwa, asceza, lektura pism świętych, doświadczenia religijne), doktrynalny (zawierający zwykle w luźnej bądź bardziej skodyfikowanej postaci religijną ontologię, epistemologię i aksjologię). O różnych wymiarach religii i sposobach badania zjawiska religijności zob. A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, Lublin: TN KUL 2009.

przekonań oraz do naturalnego pragnienia zachowania tożsamości tegoż systemu; w §4 rozważę zagadnienie wielości doktryn religijnych w kontekście roszczenia każdej z nich do prawdy. W trakcie wywodu będę odwoływał się do rozróżnień i pojęć epistemologicznych. Nie powinny one wzbudzić kontrowersji, może z wyjątkiem pojęcia racjonalności, które – jak twierdzę – należy związać z pojęciem prawdy. Przedstawione tu poglądy są inspirowane różnymi koncepcjami Williama Jamesa oraz współczesnych analitycznych filozofów religii³.

1. Czy wierzeniom religijnym można przypisać wartość logiczną?

Dla jasności wywodu ograniczę się do podstawowych doktryn w obrębie chrześcijaństwa, choć sądzę, że moje ustalenia odnoszą się – *per analogiam* – także do innych religii. Słów „prawda” i „wiara” będę używał w następującym sensie. *Prawda* to cecha zdań, których treść jest zgodna ze stanem faktycznym. Kiedy więc ktoś mówi „Wierzę w Boga Ojca Wszechmogącego”, interpretuję to w ten sposób, że osoba ta uznaje istnienie Boga, który jest Wszechmogący i jest Ojcem. Terminy użyte w tym zdaniu nie mają jednoznacznego sensu – o tym, jaki jest sens właściwy czy poprawny, toczą się wielowiekowe dysputy teologiczne – ale dla każdego z ustalonych znaczeń zdanie to jest albo prawdziwe albo fałszywe. *Wiara* to własność naszego nastawienia do treści zdania, dzięki której uznajemy ją za faktyczną, a zdanie za prawdziwe, w sytuacji, gdy wspierające je uzasadnienia wykraczają poza standardy aktualnie obowiązujące w rozstrzygnięciu sporów (zwłaszcza naukowych czy sądowych). Gdy uzasadnienia spełniają takie standardy, nie mówimy o wierze, lecz o wiedzy. Tak więc np. zdanie „W roku 2016 Donald Trump został prezydentem USA” wchodzi w zakres wiedzy, bo mamy na to mnóstwo powszechnie akceptowalnych dowodów, a zdanie „Jan Paweł II uniknął śmierci podczas zamachu na jego życie dzięki interwencji Boskiej” oparte jest na wierze⁴.

³ O filozofii i psychologii Jamesa pisałem m.in. w książce *Nauka, filozofia i życie. U podstaw myśli Williama Jamesa*, Lublin: TN KUL 2011 (książka jest dostępna bezpłatnie w postaci PDF pod adresem <http://academicon.pl/piotr-gutowski-nauka-filozofia-i-zycie-u-podstaw-mysli-williamajamesa/>). Nieco więcej na ten temat mojego rozumienia religii można znaleźć w niewielkiej książeczce *Stare i nowe. Esej o roli jednostkowych podmiotów, zmiany i wątpienia w religii*. Kraków: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii” 2016.

⁴ Nie twierdzę oczywiście, że proponowane przeze mnie rozumienie wiary jest źródłowe dla religii, ale broniłbym go jako istotnego sensu w *odniesieniu do kontekstu doktrynalnego*. W wymiarze duchowym wiara bywa rozumiana – zwłaszcza w chrześcijaństwie – jako międzyosobowa relacja między ludźmi a Bogiem. Nawet jeśli z punktu widzenia człowieka areligijnego ten sens „wiary” byłby bardziej podstawowy, dla moich rozważań jest on wtórny. Na temat różnych sensów „wiary” warto zajrzeć do właśnie wydanego po polsku zbioru wywiadów G. Guttinga z filozofami, którzy są teistami, ateistami i agnostykami *Wiara i filozofia. Rozmowy współczesnych filozofów o Bogu*, przeł. P. Borkowski, Warszawa: PAX 2017.

Oprócz słów „prawda” i „wiara” pojawiło się także trzecie słowo „uzasadnienie”, które odnosi się do racji, na podstawie których uznajemy dane zdanie za prawdziwe. Nie wchodząc w szczegóły, owe racje mogą przybierać postać wnioskowań (wtedy mówimy o uzasadnieniu pośrednim o charakterze dedukcyjnym albo niededukcyjnym) lub odwołania się do poznania bezpośredniego, np. percepcji czy szerszej rozumianego doświadczenia. Trzeba też pamiętać, że część naszych fundamentalnych przekonań ma status aksjomatów, których jedynym uzasadnieniem jest poczucie oczywistości lub przeświadczenie, że są one niezbędne dla naszych praktyk epistemicznych i pozaepistemicznych. Z punktu widzenia nauki i życia społecznego ważny jest wspomniany już podział uzasadnień na takie, które poddają się intersubiektywnej ocenie, oraz takie, które nie spełniają tego warunku. Wiara, w proponowanym przez mnie sensie, byłaby sposobem uznawania zdań na podstawie uzasadnień o charakterze subiektywnym lub przynajmniej nie-powszechnym. Interesujące jest to, że ten sposób uzasadniania zdań uznajemy z jednej strony za ułomny, mało wartościowy, a nawet społecznie groźny, z drugiej zaś, budzi on nasz podziw i szacunek. Skąd bierze się ta ambiwalencja w ocenie wiary?

Zwykle zakładamy, że dobre uzasadnienie jakiegoś zdania jest najlepszym wskaźnikiem jego prawdziwości. Ale nie zawsze tak jest. Załóżmy, że Ewa Kowalska została zamordowana w swoim domu. Przyjmijmy też, że jej mąż Jan Kowalski nie dokonał tej zbrodni, ale wszelkie świadectwa i poszlaki wskazują na niego jako zabójcę. Wydaje się, że w takiej sytuacji racjonalne jest uznanie zdania „Jan Kowalski zabił swoją żonę” za prawdziwe, choć faktycznie jest ono fałszywe. Załóżmy teraz, że matka Jana Kowalskiego, wbrew intersubiektywnie dostępnym dowodom, kierując się subiektywnym przeświadczeniem opartym na długoletnim doświadczeniu, zawsze uznawała, że jest on niewinny. Miałaby rację, mimo że – biorąc pod uwagę jej niewrażliwość na dostępne uzasadnienia zdania przeciwnego – jej przekonanie mogłoby być powszechnie uznane za nieracjonalne (choć zrozumiałe ze względu na jej relację do oskarżonego). Tego rodzaju sytuacje, w których można *mieć rację* (w sprawie właściwego określenia wartości logicznej jakiegoś zdania), lecz zarazem być posądzonym o *nieracjonalność* (w odniesieniu do oceny dowodów) ujawniają powody wspomnianej ambiwalencji w ocenie zjawiska wiary.

W tym kontekście pojawia się też interesujące pytanie o właściwe znaczenie słowa „racjonalny”. Chodzi o to, czy powinniśmy odnosić je wyłącznie do poziomu uzasadnień (racjonalne jest przekonanie dobrze uzasadnione), czy objąć nim także prawdziwość odpowiednich zdań (racjonalne jest przekonanie, które jest prawdziwe lub prawdziwe i uzasadnione, nawet jeśli uzasadnienie jest obecnie uznawane za niewystarczające). W pewnych sytuacjach można bowiem uznawać jakieś zdanie za prawdziwe, mimo że nie umiemy wyartykułować uzasadnień dla niego, albo nie potrafimy wykazać, że nie potrzebują one żadnych specjalnych uzasadnień. Amerykański epistemolog i filozof religii

Alvin Plantinga argumentuje, że skoro dogmatycznie przyjmuje się istnienie przedmiotów materialnych wtedy, gdy ich nie spostrzegamy, umysłów innych ludzi – choć mamy dostęp wyłącznie do ich ciał, to także teizm można przyjąć bez dowodów. W każdym razie osoba wierząca często traktuje wiarę w Boga jako aksjomat i ma prawo być traktowana jako osoba racjonalna. Z jej perspektywy to ateizm wymaga dowodu⁵. Sądzę jednak, że ten sposób argumentacji obliguje do uznania, że z perspektywy ateisty sprawa wygląda dokładnie na odwrót, a więc, że to jego stanowisko należy przyjąć bez dowodu, a teizm powinien być odpowiednio uzasadniony.

Tak czy inaczej, powiązanie racjonalności z prawdziwością pozwala na bardziej adekwatny opis sytuacji napięć światopoglądowych czy fundamentalnych konfliktów moralnych, w których obie strony posiadają mocne przekonanie o rozpoznaniu prawdy w jakiejś sprawie i uważają, że ona jest tak oczywista, iż nie wymaga dodatkowego uzasadnienia. Intuicyjnie jednak rację ma wyłącznie ta strona, która faktycznie „trafia” w prawdę, choć to okazuje się często dopiero po długim czasie. Tuż przed ostatnim kryzysem ekonomicznym, który zachwiał finansowymi podstawami świata, toczyło się wiele debat wśród fachowców na temat bliższej i dalszej przyszłości. Nieliczni ekonomiści wieszczili widmo kryzysu i dostarczali wielu uzasadnień swojego poglądu. Z perspektywy większości pozostałych ekspertów ich czarnowidztwo wyglądało na tak irracjonalne, że często poprzestawali na wyśmianiu przeciwników, w ogóle nie podejmując z nimi merytorycznej dyskusji. Okazało się jednak, że to ci ostatni mieli rację. Racjonalność rozumiana wyłącznie jako zgodność z aktualnie obowiązującymi regułami uzasadniania w jakiejś dziedzinie jest zbyt wąska, aby objąć opisaną sytuację.

To prowadzi do jeszcze jednego argumentu za poszerzeniem pojęcia racjonalności. Uzasadnienie (prawdziwości) danego zdania jest poprawne, wystarczające czy też przekonujące w świetle *aktualnych* standardów uzasadniania. Choć zasadnicze sposoby uzasadniania pozostają raczej niezmiennione od wieków (uzasadniamy swoje przekonania, odwołując się do percepcji, introspekcji, pamięci, autorytetu, rozumowań dedukcyjnych i indukcyjnych), to z biegiem czasu zmienia ulega hierarchia ich ważności i ich uszczegółowienia. Doskonające się sposoby dowodzenia (w odniesieniu do przykładu Kowalskiego może to być np. badanie zachowanych śladów DNA) sprawiają, że obecnie znacznie częściej niż dawniej zmieniają się nasze przekonania – nie tylko te, które oparte były na wierze, ale także te, które dawniej uznawaliśmy za wchodzące do korpusu wiedzy. To oznacza, że w ciągu naszego życia zmieniamy zdanie na temat wartości logicznej wielu zdań i zwykle zmianę tę oceniamy jako racjonalną. Jest tak właśnie dlatego, że racjonalność wiążemy nie tylko z poziomem uzasadnień, lecz także z prawdą. Można powiedzieć, że w ideale racjonalności (czy rozumności) odniesionym do *zmiany* prze-

⁵ Por. jego artykuł *O uznawaniu przekonania o istnieniu Boga jako przekonania podstawowego*, przeł. M. Pelpliński, „Filo-Sofija” 15(2011), nr 4, ss. 981-999.

konań lub do *człowieka* (a nie tylko do *przekonań* czy *uznawania* przekonań) zawarty jest epistemiczny i zarazem moralny obowiązek podążania za prawdą⁶.

Tutaj pojawia się jednak wątpliwość, bo przecież oprócz uznania jakiegoś zdania za prawdziwe bądź fałszywe mamy jeszcze trzecią możliwość: uznanie, że nie mamy wystarczających danych, aby orzec o jego wartości logicznej. W sytuacji braku wystarczających uzasadnień dla uznania prawdziwości zdania „Jan Kowalski zabił swoją żonę” lub równie mocnych świadectw na rzecz jego prawdziwości i fałszywości mogą powiedzieć „Nie wiem” – i intuicyjnie taka odpowiedź wydaje się najbardziej rozsądna. Być może w odniesieniu do doktryn religijnych sytuacja jest podobna i w sporze ateisty z teistą rację ma ten trzeci – agnostyk?

2. O ograniczeniach agnostycyzmu i dwóch strategiach epistemicznych

Termin agnostycyzm różnie bywa określany. Ja będę go rozumiał jako oznaczający stanowisko powstrzymujące się od stwierdzenia, czy zdanie „Bóg istnieje” jest prawdziwe czy fałszywe. Agnostyk nie jest nonkognitywistą, nie przeczy temu, że obiektywnie rzecz ujmując, zdanie to ma określoną wartość logiczną, ale uważa, że nie jesteśmy w stanie jej ustalić i w związku z tym powstrzymuje się od sądu. Czy ma rację? To zależy, po pierwsze, od miejsca, jakie dany problem (od rozstrzygnięcia którego się powstrzymuje) zajmuje w jego osobistej hierarchii spraw oczekujących na załatwienie oraz, po drugie, od tego, co uważa za zasadniczy cel epistemiczny swojego życia: *unikanie błędu* czy *dążenie do prawdy*. Przyjrzyjmy się po kolei tym dwóm zagadnieniom.

Istnieje wiele pytań posiadających dwie odpowiedzi, z których jedna jest z pewnością prawdziwa, a druga fałszywa. Na przykład pytanie o to, czy poza mieszkańcami Ziemi istnieją w kosmosie jakieś inne inteligentne istoty, ma dwie odpowiedzi: pozytywną i negatywną i jedna z nich jest prawdziwa. Agnostyk (w tej sprawie) uznaje, że wobec braku wystarczających świadectw lub wskutek równoważenia się świadectw na rzecz jednej bądź drugiej tezy, najlepiej jest powstrzymać się od sądu w tej kwestii, to znaczy powiedzieć „Nie wiem”. Takie stanowisko zyskuje dodatkowe wsparcie, jeśli sprawa istnienia inteligentnych kosmitów stoi nisko w jego hierarchii „spraw do załatwienia”.

⁶ Fakt częstej zmiany przekonań i pluralizmu poglądów uznaje się niekiedy za dobry powód do porzucenia klasycznej koncepcji prawdy i wysunięcia postulatu, abyśmy w istocie poprzestawali na poziomie uzasadnienia lub uznali za prawdę zdania najlepiej uzasadnione. Moim zdaniem wszystkie takie próby są nieudane. Potrzebujemy pojęcia prawdy *abstrakcyjnej* (tzn. abstrahującej od naszych aktualnych możliwości jej rozpoznania). Intuicyjnie jest oczywiste, że Kowalski zabił swoją żonę lub jej nie zabił, a naszym zadaniem jest dążenie do ustalenia stanu faktycznego. Ów obowiązek podążania za niezależną od nas prawdą (która często – jak w tym przypadku – jest koniecznym warunkiem sprawiedliwości) stanowi zasadniczy motor napędowy kultury zachodniej, a zwłaszcza nauki. Wbrew nonkognitywistom w podejściu do religii sądzę, że dążenie to jest istotne także w religii i dlatego nieprzypadkowo się je tam często i dobitnie artykułuje.

A niska jej pozycja może być związana np. z faktem, że owa osoba uznaje pozytywne bądź negatywne jej rozstrzygnięcie za zupełnie nieistotne dla swojego życia. W tej sytuacji zajęcie stanowiska agnostycznego wydaje się najbardziej rozsądne.

Czy byłoby tak wówczas, gdyby sprawa miała dla niej charakter fundamentalny, taki, że od jej rozstrzygnięcia zależy kształt dalszego życia? Załóżmy, że ktoś oświadcza się ukochanej kobiecie i oczekuje jednoznacznej decyzji. Przyjmijmy też, że proces podejmowania decyzji przez wybrankę zawiera m.in. szacowanie wiarygodności kandydata na męża. To szacowanie da się przedstawić jako ważenie racji za prawdziwością pewnych zdań (np. X jest wierny, opiekuńczy, czuły, nie ma nałogów, pracowity, kocha mnie itd.). W takiej sytuacji można ciągle zająć postawę agnostyczną („Nie wiem”) w odniesieniu do każdego z nich, ale w praktyce trzeba będzie przesądzić w jedną lub drugą stronę, a więc zaryzykować, przychyłając się do uznania za prawdziwe jednego zdania, a za fałszywe zdania z nim sprzecznego. Mielibyśmy wówczas sytuację „remisu ze wskazaniem” zwycięzcy.

Nie tylko jednak pozycja i znaczenie sprawy w naszej subiektywnej „kolejce” spraw do załatwienia ma znaczenie dla uznania odpowiedzi agnostycznej za bardziej lub mniej rozsądną. Ważna jest też generalna strategia epistemiczna, jaką stosujemy w naszym życiu. Możemy mianowicie – jak zauważa William James – postawić sobie za cel główny albo unikanie błędów, albo poszukiwanie prawdy. Te dwa cele da się ze sobą harmonijnie powiązać, lecz wyeksponowanie jednego z nich kosztem drugiego ukierunkowuje nasze życie w odmienny sposób⁷.

Osoba *unikająca za wszelką cenę błędu* kieruje się zasadą, że (za prawdziwe) nie należy uznawać żadnych zdań pozbawionych wsparcia najmocniejszych świadectw i dowodów. Jest więc podobna do kogoś, kto nie chcąc wyrządzać krzywdy bliźnim, na wszelki wypadek nie robi prawa jazdy lub – w skrajnym przypadku – ogranicza swoje wyjścia z domu do minimum. W stosunku do takiej osoby nasuwa się oczywista uwaga, że wprawdzie rezygnacja z jeżdżenia samochodem czy wychodzenia z domu faktycznie minimalizuje możliwość skrzywdzenia kogokolwiek, ale minimalizuje też możliwość jej osobistego rozwoju i możliwość pomocy tym, których mogłaby ona spotkać na swojej drodze. Podobne są też skutki strategii unikania fałszu: zawęży ona życie poznawcze tej osoby, pozbawia ważnych doświadczeń i eliminuje wszelką skłonność do ryzyka. Stan taki moglibyśmy określić mianem epistemicznej depresji.

Tymczasem ktoś, kto za cel główny stawia sobie *dążenie do prawdy*, a nie jedynie unikanie fałszu, zajmie inną postawę wobec pary sprzecznych zdań (o których wiadomo, że jedno z nich jest prawdziwe, a drugie fałszywe), zwłaszcza gdy dotyczą one kwestii

⁷ W sprawie prawa do wiary i wymienionych dwóch strategii epistemicznych por. dwie książki W. Jamesa: *Prawo do wiary*, przeł. A. Grobler, Kraków: Znak 1996 i *Pragmatyzm*, przeł. M. Filipczuk, Kraków: Zielona Sowa 2004.

istotnych dla jego życia, a w przewidywalnej przyszłości nie można się spodziewać odpowiednio mocnych i intersubiektywnie kontrolowalnych uzasadnień dla jednego bądź dla drugiego. Ktoś taki zaryzykuje i uzna za prawdziwe jedno z nich, opierając się na kryteriach nieobiektywnych, co z perspektywy obowiązujących standardów uzasadniania w nauce przedstawia się jako uznanie tegoż zdania za prawdziwe „na wiarę”. Czy uczyni słusznie? Tego wiedzieć nie możemy, dopóki prawda w spornej kwestii nie stanie się jawna, ale jeśli racjonalność wiązałibyśmy z prawdą lub przynajmniej z dążeniem do prawdy, taka postawa byłaby bardziej racjonalna niż postawa agnostyka, który swoim „Nie wiem” uchyla się od zajęcia stanowiska. Racjonalność takiej postawy byłaby wzmocniona, jeśli podjęte ryzyko jest odwracalne, tzn. gdy po jakimś czasie można zmienić zdanie. A w praktyce najczęściej tak właśnie jest.

Zarysowana opozycja odnosi się nie tylko do *indywidualnych* strategii epistemicznych. Warto zwrócić uwagę, że współczesna filozofia nauki zrezygnowała z kartezjańskiego ideału poznania, nad którym unosił się potężny złośliwy duch, gotowy nas ludzić (a więc zasadniczym jej celem było uniknięcie błędu)⁸. Zrezygnowała też z ideału poznania niepowątpiewalnego, a więc takiego, którego prawdziwości nie da się nigdy zakwestionować, na korzyść poznania jedynie prawdopodobnie prawdziwego, będącego rezultatem procedury formułowania oraz sprawdzania hipotez i teorii. Jak wiadomo, to podejście dało znakomite rezultaty. Sądzę, że sukces metodologii hipotetyczno-dedukcyjnej można potraktować jako wsparcie dla strategii dążenia do prawdy i jako falsyfikator strategii unikania błędu za wszelką cenę.

W sporze teizmu z ateizmem większość ludzi stosuje tę właśnie strategię epistemiczną, to znaczy zakłada lub „wybiera” ateizm bądź teizm, a nie agnostycyzm. I sądzą, że z perspektywy wewnętrznej każdego z tych stanowisk taka postawa jest racjonalna. Trzeba jednak podkreślić, że tak jak w naukowej grze hipotez i teorii, w której te lepsze zastępują gorsze, tak też w sporze teizmu z ateizmem wstępna deklaracja uznania za prawdziwe jednego z tych stanowisk nie oznacza zakończenia procesu poznawczego.

3. Prawda a zmiana i tożsamość

Zgodnie z klasyczną koncepcją prawdy, dane zdanie jest prawdziwe bądź fałszywe niezależnie od naszej możliwości rozpoznania jego prawdziwości bądź fałszywości. Nie odnosi się to oczywiście do bardzo dużej części zdań zawartych w doktrynach religijnych, bo przecież rozkazy, zdania normatywne, powinnościowe itd. nie podlegają kwalifikacji pod kątem prawdy lub fałszu. Wiele zdań religijnych można jednak uznać za zdania w sensie logicznym. W doktrynie chrześcijańskiej są wśród nich takie zdania, jak:

⁸ Por. mój artykuł *Charlesa Perirce’a krytyka epistemologii kartezjańskiej*, „Roczniki Filozoficzne” 52(20004), nr 2, s. 171–188. https://www.jstor.org/stable/43409786?seq=1#page_scan_tab_contents

„Bóg istnieje”, „Jezus jest Bogiem”, „Nie ma zbawienia poza Kościołem”. Abstrakcyjnie każde z tych zdań jest prawdziwe bądź fałszywe, ale nasza ocena, czy są one prawdziwe może ulegać zmianie, tzn. możemy np. przez pewien czas uznawać ich prawdziwość, a później uznać je za fałszywe (albo za fałszywe uznać niektóre z nich). Możemy również, i tak dzieje się najczęściej, pozostać przy uznaniu prawdziwości tak brzmiących zdań, ale zmienić sens użytych w nim terminów, np. słów „Bóg”, „Kościół”, „zbawienie”. Dysputy teologiczne w ramach określonej religii dotyczą zwykle znaczeń poszczególnych terminów, które występują w fundamentalnych formułach doktrynalnych.

Zmiany te dotyczą też sposobu rozumienia konsekwencji podstawowej dogmatyki – doktrynę można bowiem przedstawić sobie jako zbiór aksjomatów i zdań z nich wyprowadzonych. W przypadku chrześcijanina minimalna dogmatyka zawierałaby się w *credo* i obejmowała tezę o istnieniu Boga w Trójcy Jedynej, Stwórcy i Zbawcy, w Kościół Powszechny itd. Z tego „wynikają” bardziej i mniej szczegółowe zdania, m.in. o tym, co dobre i złe, nakazane i zabronione. Biorę słowo „wynikanie” w cudzysłów, bo nie chodzi tu o relację o charakterze logicznym, lecz raczej hermeneutycznym, co oznacza, że jego rezultaty nie są jednoznaczne: jedni mogą je uznawać, a inni nie. To powoduje rozbieżności i spory, których przykładem w obrębie chrześcijaństwa są kontrowersje wokół święcenia kobiet, stosunku do homoseksualistów, rozwodów itp.

Oczywiste dla obserwatorów zewnętrznych zmiany, jakie z biegiem czasu zachodzą w doktrynach religijnych – w hierarchizacji dogmatów, ich interpretacji, sposobie rozumienia ich konsekwencji itp. – są zwykle ukrywane lub niechętnie ujawniane przez ludzi religijnych. Jest to naturalne w sensie psychologicznym i związane z troską o zachowanie tożsamości religijnej. Także poza sferą religijną większość z nas ma problem z włączeniem tego, co nowe do starych schematów. Poza ogólnym zaleceniem, żeby dbać o spójność (niesprzeczność) całego zbioru naszych poglądów, nie ma algorytmu, który pozwoliłby nam w konkretnych przypadkach rozstrzygać, kiedy stary pogląd należy zastąpić nowym i uznać go za niezgodny z dawnymi przekonaniem, a kiedy go zachować lub stopniowo modyfikować. Niesprzeczność jest mało restryktywnym wymogiem, który pozwala zaakceptować większość pozornie niezgodnych sądów, nawet bez konieczności ich znaczeniowych modyfikacji.

Dzięki szczególnemu przywiązaniu do niezmienności doktryny i dzięki ogromnej „przeźrzeni”, jaką wytwarza pojęcie niesprzeczności, kwitnie apologetyka religijna nastawiona na wykazanie, że stan rzeczy stwierdzany przez najmniej nawet intuicyjne doktryny teologiczne jest i wewnętrznie spójny (a więc logicznie możliwy), i da się pogodzić ze współczesną wiedzą naukową oraz moralną. Większą presję na modyfikację doktrynalne wywiera wymóg koherencji, czyli treściowego powiązania przekonań, ale – zwłaszcza gdy jednym z dopuszczalnych środków jest „argument” z tajemnicy – ten wymóg nie jest groźny dla obrońcy niezmienności doktryny, który dodatkowo zawsze ma

możliwość zastosowania zabiegu semantycznego polegającego na odróżnieniu niezmienną i poprawnie wyartykułowaną w dogmatach prawdy od zmiennej jej interpretacji.

Obrońca tożsamości powiązana z niechęcią do zmian, zwłaszcza zmian gwałtownych, ma także inną podstawę, a mianowicie poczucie zakorzenienia w ważnej dla danej osoby wspólnocie, zorganizowanej wokół pewnej doktryny, której w związku z tym należy się szczególna ochrona w konfrontacji z poglądami konkurencyjnymi czy wyglądającymi na konkurencyjne (bo często dadzą się one harmonijnie uzgodnić). Zasada szczególnej ochrony poglądów uznanych przez daną osobę lub społeczność za wyjątkowo ważne usprawiedliwia trwanie przy nich nawet w sytuacji mnożących się wątpliwości co do ich prawdziwości, *ale nie usprawiedliwia akceptowania ich z najwyższą asercją*. Można by ją wyrazić za pomocą reguły: nie porzucaj pochopnie poglądów, które uważasz za szczególnie ważne. Nie chodzi o nieporzucanie ich *w żadnych okolicznościach*, ale o nieporzucanie *pochopne*, czyli o udzielenie im mocniejszej ochrony przed falsyfikacją.

Jeśli np. członek mojej rodziny, którego bardzo dobrze znam i którego uważam za osobę uczciwą i rzetelną, oskarżony zostaje o poważne przestępstwa, to w takiej sytuacji rozsądne jest nieporzucanie wcześniejszego zdania o nim zbyt szybko. Mam na myśli rozsądek w jego funkcji epistemologicznej, a nie etycznej, bo z punktu widzenia moralnego mogę i powinienem być przy nim nawet wówczas, gdy wiem, że jego oskarżyciele mają rację. Pozostaje oczywiście wątpliwość, czy taka postawa nie przerodzi się w niepożądaną i szkodliwą naiwność, ale co do zasady opór przed natychmiastowym porzuceniem przekonań szczególnie dla nas ważnych jest i psychologicznie zrozumiały, i pragmatycznie racjonalny. Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z aplikacją zasady, że oskarżony jest niewinny, dopóki mu tej winy się nie udowodni, przy czym w przypadku owych szczególnie dla nas ważnych przekonań podnosimy standardy dowodzenia niewinności, albo – używając innej metafory – decydujemy się na wynajęcie najlepszego adwokata. To oczywiście nie wyeliminuje rozbieżności w ocenie tego, czy stare należy już zastąpić nowym, tak jak często nie eliminuje rozbieżności w ocenie winy czy niewinności oskarżonego.

Osobną kwestią jest sposób dokonywania zmian wówczas, gdy są one już nie do uniknięcia. Od strony psychologicznej jesteśmy raczej konserwatystami, zwłaszcza w odniesieniu do przekonań centralnych, i gdy w stosunku do nich pojawiają się uzasadnione wątpliwości, staramy się nowe przekonania zinterpretować w taki sposób, aby zmiany w całym systemie były jak najmniejsze. Jak zauważył W. James: „W każdym umyśle trwa nieustanna walka między skłonnością do pozostawienia idei w stanie niezmiennym a skłonnością do odnawiania ich. Nasze kształcenie jest ciągłym kompromisem między czynnikami zachowawczymi i postępowymi. Każde nowe doświadczenie musi być umieszczone w jakiejś *starej* kategorii. Bardzo ważne jest znalezienie takiej

kategorii, która będzie musiała ulec najmniejszej zmianie”⁹. To tłumaczy, dlaczego np. na wątpliwości wysuwane przez naukę w sprawie nadnaturalnego, cudownego charakteru wielu zjawisk, ludzie religijni reagują najpierw nie tyle porzuceniem pojęcia cudu, ile zmianą znaczenia terminu „cud”. Oczywiście, ta psychologiczna reguła nie mówi nam nic na temat tego, czy z perspektywy epistemologicznej dane przekonania *powinny być* w ten sposób modyfikowane, czy też jest już czas na ich odrzucenie.

W świetle tego, co powiedziano, różnica między skrajnymi konserwatystami i skrajnymi liberałami religijnymi polega na tym, że pierwsi decydują się na obronę starych składników doktryny do ostatniej kropli krwi, a drudzy oddają je po pojawieniu się najdrobniejszych wątpliwości. W Kościele katolickim dobrym przykładem jest historia reakcji na zmiany Soboru Watykańskiego II. Jedni teologowie uważali je za zbyt kosmetyczne i podjęte za późno, a inni za zbyt głębokie i zdecydowanie przedwczesne. Jedni twierdzili, że Sobór wprowadził *istotne* zmiany, a inni, że *żadnych istotnych* zmian wprowadzić nie mógł, bo Kościół zarządza niezmienną prawdą objawioną. Mimo awersji konserwatystów do słowa „zmiana”, i dla nich musi być jasne, że faktyczne zmiany następują, niezależnie od tego, czy nazwiemy je zmianami doktrynalnymi czy jedynie zmianami interpretacji niezmiennej doktryny. Powstaje więc pytanie, czy o takich kolejnych wersjach lub interpretacjach doktryny możemy powiedzieć, że odnoszą się do *tej samej* religii. Pozytywna lub negatywna odpowiedź na to pytanie zależy od tego, jak zdecydujemy się opisywać zmianę pierwotnej doktryny. Mamy – jak sądzę – dwie zasadnicze możliwości.

Zgodnie z pierwszą, jakkolwiek zmiana, nawet najdrobniejsza, przekreśla tożsamość doktryny. Załóżmy, że istnieje dobrze opracowana teoria, powiedzmy T1, z precyzyjnie zdefiniowanymi terminami, logicznie określonymi relacjami między poszczególnymi zdaniem i wyraźnymi konsekwencjami empirycznymi. Jeśli zmienimy w niej jakiś drobny szczegół, to ściśle rzecz ujmując, powstanie już jakaś inna teoria T2 i zwolennicy teorii T2 nie mogą uważać się już za zwolenników teorii T1. Ten model jest bardzo przydatny np. do badania wewnętrznej spójności teorii, bo – aby takie badanie było możliwe – teoria musi zostać „unieruchomiona” w pewnym stanie. Z perspektywy logicznych analiz danej teorii jest to korzystne, pozwala bowiem na detaliczną rejestrację wprowadzanych zmian i momentu ich wprowadzania. Model taki można stosować nie tylko do teorii i doktryn, ale także np. do zagadnienia tożsamości osób w czasie. W skrajnych interpretacjach prowadzi on do poglądu o segmentacji osób (a także wszystkich innych przedmiotów czasoprzestrzennych) na części czasowe i do zakwestionowania relacji tożsamości między nimi.

Wydaje się jednak, że taki model można owocnie aplikować wyłącznie do bardzo precyzyjnie określonych teorii naukowych i to najlepiej o dużym stopniu sformalizowania. Trudno go natomiast stosować do koncepcji o znacznym stopniu niedookreślenia.

⁹ W. James, *Psychologia. Kurs skrócony*, przeł. M. Zagrodzki, Warszawa: PWN 2002, s. 290–291.

Założmy, że istnieje ogólna doktryna demokracji jako jednego z ustrojów społecznych – nie demokracji określonego rodzaju, ale demokracji jako takiej. Jej zwolennik musi akceptować pewne zasady, które odróżniają go np. od zwolennika monarchii (choć i one w pewnym zakresie mogą być przedmiotem sporów), ale zasady te są na tyle ogólne, że dopuszczają bardzo różne uszczegółowienia. Demokrata może więc z biegiem czasu dokonywać znaczących uzupełnień i modyfikacji swojego rozumienia demokracji, uważając się ciągle za jej pełnoprawnego zwolennika. W naszych czasach z pewnością uzna – wbrew greckim twórcom tego ustroju – że kobiety na równi z mężczyznami mogą i powinny brać udział w decyzjach politycznych. Biorąc pod uwagę wielowiekowe dzieje demokracji, lepiej jest myśleć o niej jako o ideale zawartym w sposób zaledwie szkicowy w pierwszych koncepcjach demokracji, który jest dookreślany i uzupełniany (a niekiedy też fałszowany) przez kolejne historyczne implementacje.

Sądzę, że do światopoglądów, doktryn religijnych (ale też niektórych teorii i paradygmatów naukowych) należy zastosować drugi z wymienionych modeli tożsamości. Ma on wiele zalet. Po pierwsze, sposób mówienia o zmianie i tożsamości doktryny staje się prostszy i bardziej naturalny. Po drugie, zachowana zostaje idea tożsamości doktrynalnej: nie ma bowiem mowy o zmianie doktryny chrześcijańskiej (czy katolickiej) *w jakąś inną doktrynę*, ale o zmianie *w jej obrębie*. Po trzecie, dystansuje się od trudnej dziś do zaakceptowania idei klasycznego fundamentalizmu epistemologicznego. Po czwarte, pozwala spojrzeć na rdzeń doktrynalny w bardziej elastyczny sposób, którego domaga się idea integracji treści religijnych ze współczesną wiedzą naukową i moralną. Po stronie wad tego modelu wymieniłem trzeba zagrożenie wykorzystania go do nieuprawnionej immunizacji dziedziny, do której się go stosuje. Chodzi o unikanie krytyk przez twierdzenie, że nie dotyczą one aktualnej wersji teorii czy doktryny.

4. Prawda a wielość i jedność

Ekspozowanie perspektywy epistemicznej w badaniach nad religią musi poradzić sobie z jeszcze jedną kwestią, a mianowicie z pluralizmem religijnym i światopoglądowym. Jeśli prawdziwe jest zdanie, że Bóg istnieje, to zdanie „Bóg nie istnieje” jest fałszywe, jeśli istnieje jeden Bóg, to nieprawdą jest, że jest wielu bogów, jeśli Jezus jest Bogiem i wyłącznym zbawicielem człowieka, to nieprawdziwe są doktryny religijne temu zaprzeczające. Gdy więc ktoś jest przekonany o prawdziwości doktryny swojej religii i o jej centralnym znaczeniu dla projektowania ludzkiego życia, wówczas dysponuje uzasadnionym motywem misyjnym, aby innym tę prawdę przekazywać i wyprowadzać ich z błędu. Nie ma natomiast powodu do bycia tolerancyjnym.

Trzeba podkreślić, że ów brak tolerancji i motyw „misyjny” nie wiążą się wyłącznie z przekonaniem religijnymi, które wyznawcy uznają za prawdziwe, ale *ze wszelkimi zdaniami uznanymi za prawdziwe*. Nie będziemy tolerancyjni dla kogoś, kto twierdzi, że 2+3

daje inny wynik niż 5 lub że Ziemia jest płaska. Oczywiście, w stosunku do takich ludzi możemy zachować się różnie: możemy być dla nich opryskliwi albo mili, możemy ich wyśmiać albo próbować, aby zrozumieli błąd, możemy też umiejętnie zmienić temat, aby nie psuć atmosfery rozmowy. Pewnie jedną z takich postaw słusznie da się określić mianem postawy dialogu, ale nie ma ona nic wspólnego ze sporem na poziomie epistemicznym o prawdziwość naszych przekonań. Na tym poziomie dialog może polegać wyłącznie na uświadomieniu błędu, chyba że dopuszczamy, iż nawet w sprawach, których rozstrzygnięcie przedstawia się jako oczywiste, możemy się mylić.

Dopuszczenie możliwości pomyłki jest jak najbardziej naturalne. Wprawdzie czynność uznawania zdania za prawdziwe jest zerojedynkowa, ale występuje ona z asercją, która jest stopniowalna. Mogę więc uznać jakieś zdanie za prawdziwe bądź fałszywe z większą lub mniejszą asercją. Z epistemologicznego punktu widzenia istotne jest to, aby siła asercji odpowiadała mniej więcej stopniowi prawdopodobieństwa prawdziwości tegoż zdania. Tutaj jednak sytuacja się komplikuje, bo nie dysponujemy obiektywnie dostępnym miernikiem stopnia prawdopodobieństwa wszystkich zdań, zwłaszcza światopoglądowych i religijnych. Ponadto z różnych względów często prezentujemy pewne koncepcje uznawane za prawdziwe z większą (lub mniejszą) asercją, niż one na to zasługują, i czasem okazuje się, że mamy rację. Taka sytuacja dotyczy wszystkich obszarów, łącznie z nauką, a nie tylko religii i światopoglądów.

To oznacza jednak, że pluralizm religijny nie jest zjawiskiem, które zmusza nas do wyjęcia religii z obszaru epistemicznego. Podobny pluralizm poglądów znajdujemy przecież w filozofii, psychologii czy pedagogice, gdzie w pewnych kwestiach mamy do czynienia z uporczywą różnicą zdań. A nie wątpimy przecież, że te dyscypliny mają charakter poznawczy. Zdajemy sobie po prostu sprawę, że w pewnych sprawach epistemiczna przewaga jednego ze stanowisk ujawnia się dopiero po długim czasie, przekraczającym często trwanie naszego życia. Odpowiednikiem debat, jakie toczą się w filozofii, psychologii czy pedagogice, jest w religii dialog międzyświatopoglądowy, międzyreligijny czy (w obrębie chrześcijaństwa) ekumeniczny. To prawda, że dopiero on raczkuje i być może inspirowany jest bardziej zagrożeniem ze strony ateizmu i sekularyzmu niż chęcią dotarcia do wspólnie akceptowalnej prawdy, ale ten drugi motyw jest tam również obecny i powinien być raczej wzmacniany niż wymazywany¹⁰.

¹⁰ Pewną pomocą dla zrozumienia warunków owocnego dialogu na poziomie epistemicznym mogłyby być wyniki badań w obrębie tzw. epistemologii różnicy zdań (*epistemology of disagreement*), która zainicjowana została w latach 90. XX wieku, a nabrała tempa w wieku XXI. Trzeba jednak uczciwie powiedzieć, że nie ma wśród filozofów jednomyślności w kwestii tego, czy w przypadku znacznych i długotrwałych różnic zdań – a z takimi chyba mamy do czynienia w sporach między religiami – i przy założeniu doksytycznej równości spierających się stron, a więc ich jednakowej uczciwości, inteligencji, dostępu do tych samych świadectw i umiejętności wyciągania wniosków, racjonalne jest stanowisko ugodowe czy uporczywe. Z pewnością bardzo cen-

Zakończenie

Moim celem było wykazanie, że procesy, jakie obserwujemy a) w obrębie poszczególnych religii (np. próby zachowania tezy o tożsamości doktryn mimo oczywistych zmian, jakie w nich zachodzą), b) między religiami (np. poszukiwanie wspólnego rdzenia doktrynalnego), c) między religiami a nauką i współczesną wiedzą moralną (zmiana znaczeń terminów w tezach doktrynalnych i poglądów w sprawie ich konsekwencji teoretycznych i praktycznych) najlepiej jest zinterpretować w kluczu epistemicznym. Zdają sobie oczywiście sprawę z tego, że te procesy postrzega się niekiedy jako wyłączny rezultat konfliktów politycznych, personalnych ambicji i animozji oraz zmieniających się warunków społeczno-gospodarczych. Można też ujmować je w poszerzonym kluczu ewolucyjnym (jeśli wykorzystać wymyśloną przez Richarda Dawkinsa memetykę) jako walkę idei o przetrwanie. Takie wyjaśnienia są jednak niepełne.

Tę niepełność najlepiej widać, gdy wspomniane sposoby wyjaśniania zastosujemy do procesów zachodzących w nauce – a nie widać powodu, dla którego nie można byłoby tego uczynić. Otóż nauka przedstawiałaby się wówczas jako pole walki o władzę, jako ewolucja memów, które pasożytują na uczonych (błędnie przekonanych, że to oni są źródłem idei), lub jako wyłączny wytwór aktywności ludzkich mózgów. Tego rodzaju wyjaśnienia pomijają rzecz najważniejszą: że w nauce chodzi o zdobywanie *wiedzy* o świecie i o nas samych, czyli przekonań zarazem prawdziwych i uzasadnionych. A sfera prawdy i uzasadnienia jest logicznie niezależna od poziomu genezy. Oczywiście, aby sformułować jakąkolwiek teorię spełnione muszą być liczne warunki konieczne dla „produkcji” naukowych idei, ale nie przesądzają one ani o ich szczegółowej treści, ani tym bardziej o ich epistemicznej *wartości*. Gra prawdy i uzasadnień toczy się na innym, niezależnym poziomie niż gra wpływów, władzy oraz procesów neuronalnych.

Podobnie jest z religiami. Czynniki pozaepistemiczne są w nich oczywiście ważniejsze niż w nauce: chodzi przecież o wytworzenie odpowiednich relacji z Bogiem, bogami czy z Absolutem. To jednak zakłada uznanie za prawdziwe zbioru zdań na temat tegoż Bóstwa, jego natury, statusu ontycznego i relacji do ludzi. Przynajmniej część sporów religijnych toczy się więc o prawdziwość, uzasadnienie czy racjonalność doktryn religijnych. Postmodernistyczni filozofowie uważali – naiwnie, jak sądzę – że pokój między religiami można zaprowadzić wówczas, gdy przekona się ludzi, iż poziom poznawczy w religiach jest pozorny, a liczy się wyłącznie wymiar praktyczny (np. modlitwy, wzajem-

nym dorobkiem dyskusji w obrębie epistemologii różnicy zdań jest wyodrębnienie wielu typów przypadków takich różnic, w których wymogi racjonalności skłaniać nas mogą do odmiennych reakcji: raz do podtrzymania wcześniejszego stanowiska, a kiedy indziej do jego zmiany. Dla wstępnego zapoznania się z epistemologią różnicy zdań można sięgnąć do artykułu Celine Głogowskiej, *Epistemologia różnicy zdań*, „Filo-Sofija” 27 (2014) nr 2, s. 129-139 (<http://filo-sofija.pl/index.php/czasopismo/article/viewFile/768/746>).

nego szacunku, miłości itp.). Moja rada jest inna: należy wyeksponować epistemiczny wymiar religii i zadbać o to, aby włączyć doktryny religijne w grę racji, uzasadnień i dążenia do prawdy.

On the epistemic dimension of religion

Contrary to a widespread thesis about the non-cognitive character of religious beliefs, I argue that it is beneficial to highlight and not marginalize the place of religion in the epistemic sphere. At least some religious beliefs (especially theism) can be qualified as true or false. Holding them as true is usually based on the evidence which is not widely accepted. This, however, does not entail that these beliefs are not true. If they are true, then holding them to be true should be seen as rational, despite of the fact, that the supporting evidence does not seem to be strong in the light of current epistemic standards of justification. It does not mean, however, that such beliefs can be hold with the highest assertion if they evoke serious doubts. Changes in religious doctrines and religious pluralism do not constitute a sufficient reason for excluding religion from the epistemic sphere, as a similar situation concerns many academic disciplines, such as philosophy, or psychology.

Key words: agnosticism, atheism, rationality, religious beliefs, religious faith, theism, truth

