

WIEDZA, WIARA, WIARA RELIGIJNA

Prof. nadzw. dr hab. Ryszard Kleszcz

Uniwersytet Łódzki, Łódź

Institut Filozofii

kleszcz@uni.lodz.pl

Streszczenie

W pracy przedstawiam analizy semantyczne dotyczące terminów: „wiedza” i „wiara”. W kontekście „wiedzy” rozważam jej rozumienie i jej kryteria, w obrębie tzw. klasycznej koncepcji wiedzy. Odróżniam wiedzę potoczną i naukową. W odniesieniu do terminu „wiara” wyróżniam trzy jego znaczenia, z których jedno odnosi się do kontekstu *stricte* religijnego. Wiara jako wiara religijna (np. wiara w Boga) byłaby całością, w skład której wchodzi komponenta przekonaniowa i pewnego rodzaju zaangażowanie. Powyższe ustalenia pozwalają na dokonanie pewnych rozstrzygnięć co do charakteru wiedzy naukowej, filozofii i religii.

Kłopoty terminologiczne

1. Problematyka znaczenia przysługującego takim terminom, jak „wiedza” i „wiara” a także zagadnienie ich wzajemnej relacji pozostają przedmiotem zainteresowania filozofów, filozofujących uczonych a także teologów. Już wstępne przyjrzenie się im i ich funkcjonowaniu pozwala na stwierdzenie, że trudno mówić o jednoznaczności terminologicznej. Ta ich wieloznaczność nie ułatwia z pewnością odpowiedzi na rozmaite pytania, jakie powstają w ich kontekście. W poniższym tekście spróbuję więc dokonać niezbędnych analiz i ustaleń semantycznych. Takie ustalenia winny bowiem poprzedzać wszelkie rozstrzygnięcia o charakterze rzeczowym. Na ich podstawie o charakterze semantycznym zostaną zarysowane, wstępne rzecz jasna, rozstrzygnięcia mające już rzeczowy charakter.

Wtedy gdy poddajemy wstępnej analizie pojęcie „wiedzy”, to łatwo stwierdzić, że w myśli nowożytnej, a zwłaszcza współczesnej jest zauważalna tendencja, aby pojęcie „wiedzy” odnosić wyłącznie do poznania naukowego, często sprowadzanego do zawartego w naukach przyrodniczych. Takie podejście w wyraźnej postaci spotykamy u pozytywistów i scjentyistów, dla których wszelkie poznanie wartościowe realizuje się w domenie przyrodoznawstwa, redukowalnego niekiedy do jednej z nauk, np. do fizyki. Współcześnie reprezentanci takiego podejścia wolą określać je mianem „naturalizmu”.

Przez naturalizm rozumieć można stanowisko uznające, że wszystko ma bytowo charakter naturalny i winno być badane przy pomocy metod tego typu. Jeśli naturalizm nie jest tylko postulatem metodologicznym, to w metafizyce pociąga za sobą zwykle stanowisko materialistyczne. Przykładem stanowiska naturalistycznego w myśli współczesnej są niewątpliwie podejścia D. Dennetta i R. Dawkinsa. Ich refleksja nad nauką i dokonywane syntezы światopoglądowe mają niewątpliwie taki charakter. Co jednak istotne, te próby syntezы zwłaszcza w przypadku Dawkinsa budzą zasadnicze wątpliwości tak uczonych, jak i filozofów.¹

Z drugiej jednak strony napotykaemy zupełnie odmienne podejście co do rozumienia terminu „wiedza”. Na gruncie antropologii kulturowej czy w socjologii wiedzy pojęcie „wiedzy” bywa rozumiane niekiedy bardzo szeroko. Niemiecki filozof Max Scheler, jeden z klasyków socjologii wiedzy, chce rozumieć je nadzwyczaj szeroko. Wiedzą jest dla niego zarówno mit, jak i wiedza naturalna zawarta w języku, wiedza religijna, mistyczna, filozoficzno-metafizyczna, pozytywna i technologiczna.² Te różne, we wskazanych przypadkach skrajnie odmienne, rozumienia wiedzy pociągają za sobą nie tylko odmienne następstwa natury np. klasyfikacyjnej, ale mają też konsekwencje o charakterze wartościującym. Pojęcie „wiedzy” nie jest bowiem neutralne, lecz wyraźnie zabarwione emocjonalnie. To co do wiedzy należy bywa zwykle wartościowane, także na gruncie języka potocznego, pozytywnie, w przeciwieństwie do tego co wiedzą nie jest. To ostatnie, o ile nie jest nawet dyskwalifikowane, to w każdym razie – w obrębie sfery poznawczej – oceniane bywa jako mniej wartościowe.

Analiza „wiedzy” i „wiary”

2. Analizując pojęcie „wiedzy”, chciałbym wyjść od neutralnego w miarę możliwości punktu widzenia. **Nie zakładam więc, w punkcie wyjścia, że tylko wiedza naukowa jest poznawczo wartościowa, nie rozstrzygam też, w tym momencie, jakie inne rodzaje poznania poza nauką są uprawnione poznawczo.** Rozstrzygnięcie tego zagadnienia pociąga – jak już zauważyłem – konsekwencje tak w sferze porządku poznawczego, jak i aksjologicznego. Zachowując wspomnianą neutralność, nie chciałbym jednak operować tym bardzo szerokim pojęciem „wiedzy”, takim chociażby, jakim posługuje się wspomniany już Max Scheler. Przyjmuję bowiem, że jeśli nawet istnieją rozmaite rodzaje wiedzy, to są one na tyle odmienne – z poznawczego punktu widzenia – iż należy je od siebie odróżnić. Rozumienie „wiedzy” przez Schelera zdaje się zmieniać znaczenie tego terminu w sposób zbyt radykalny w stosunku do jego normalnego użycia, z którym mamy do czynienia tak w domenie nauk szczegółowych, jak i w kontekście potocznym. Moje wyjściowe intuicje prowadzą ponadto w następującym kierunku. **Uznaję, że właściwe jest operowanie więcej niż jednym pojęciem, wtedy gdy mówimy o przekonaniach, które kwalifikujemy – co istotne – ze względu na ich charakter poznawczy. Stąd pożądane wydaje się operowanie nie tylko pojęciem „wiedzy”, lecz także pojęciem „wiary”.** Obydwa te terminy wykorzystywane są tak w dyskursach potocznych, i wyspecjalizowanych. Obydwa też cechuje to, że używane bywają w rozmaitych znaczeniach.

¹ Taką dyskusję z poglądami Dawkinsa znajdujemy w pracy: Alister McGrath, *Dawkin's God: Memes, and the Meaning of Life*, Blackwell, Oxford 2004. Krytykę filozoficzną jego poglądów wyrażonych w głośnej pracy *The God Delusion* (polskie wydanie *Bóg urojony*, CiS, Warszawa 2007) znaleźć można w: Plantinga, A., *The Dawkins Confusion, Books and Culture . A Christian Review*, March/April 2007.

² Por. Scheler, M., *Problemy socjologii wiedzy*, PWN, Warszawa 1990, s. 84–100.

Aby uwidocznic te rozmaite znaczenia i ulatwic dalsze analizy i ewentualne rozstrzygnięcia, proponuję w tym miejscu przyjrzenie się kilku (sześciu) twierdzeniom, w których terminy „wiera” i „wiedza” zdają się występować w typowych (paradygmatycznych) użyciach. **Odwołajmy się więc do zdań, w których stwierdza się, że ktoś (jakiś X) w coś wierzy, lub coś wie:**

- 1) X wierzy (na początku roku szkolnego), że Jaś zda z wyróżnieniem do następnej klasy.
- 2) X wie, że Adam Mickiewicz napisał *Pana Tadeusza*.
- 3) X wierzy, że ludzkość przetrwa rozmaitego rodzaju kryzysy, jakie ją spotykają.
- 4) X wie, że żywy człowiek (bez osłony) zginie w temperaturze 300°C.
- 5) X wierzy, że możemy poznawać rzeczywistość, mimo niedoskonałości naszych zmysłów i naszego intelektu.
- 6) X wierzy, że mimo śmierci człowieka (jego organizmu) jego osoba (jej część) przetrwa.

Wydaje się, że w tych zdaniach (1–6) mamy do czynienia z poprawnym użyciem terminów „wiedza” i „wiera”. Zaś zamiana jednego z nich na drugi, w standardowych sytuacjach, prowadzi albo do zdań dziwacznych, albo fałszywych, albo w jakiś sposób kłopotliwych. Tak jest z pewnością jeśli rozpatrywać będziemy zdania (1) i (2). W typowych sytuacjach (a więc np. niezakładających istnienia jakiejś szczególnej wiedzy, czy też nieodwołujących się do jakichś mało prawdopodobnych empirycznie, choć logicznie możliwych sytuacji) i przy standardowym użyciu języka nie można dokonać w nich zamiany „wierzy” na „wie” i *vice versa*, bez spowodowania któregoś z tych niepożądanych następstw. Podobnie byłoby w przypadku zdań (3) i (4). Jeżeli przyjrzymy się zdaniu (4), to zauważymy, że wiedza (zdanie z „wiem, że”) dotycząca losów osobnika we wspomnianej sytuacji może mieć i zwykle miewa charakter potoczny. Każdy dorosły, normalny człowiek żyjący w zbliżonych do naszych warunkach to wie, nawet jeśli pozbawiony on jest elementarnego wykształcenia. Niekiedy jednak niektórzy z nas dysponujący wiedzą bardziej specjalistyczną z zakresu fizjologii, chemii i fizyki, posiadają wiedzę wyspecjalizowaną (naukową) w odniesieniu do sytuacji, o której mowa w tym zdaniu. Mogą oni więc wysuwać prognozy dotyczące (ewentualnych) losów owego osobnika, które będą oparte na wiedzy naukowej. Widać więc, że wiedza, posiadanie której upoważnia do używania terminu „wiem”, może być tak wiedzą potoczną, jak i wiedzą wyspecjalizowaną. W szczególności drugim przypadkiem jest wiedza naukowa należąca do odpowiednich dyscyplin (nauk szczegółowych). Tutaj jednak rodzi się natychmiast pytanie: Czy termin „wiedza” występujący w tych dwu różnych kontekstach, potocznym i naukowym, używany jest w obydwu przypadkach w tym samym znaczeniu?

Klasyczna koncepcja wiedzy

3. Przejdźmy więc teraz do bliższego przyjrzenia się ważnemu dla nas problemowi wiedzy. Jak rozumieć „wiedzę”? Patrząc na pierwszy rzut oka, można by sądzić, że wiedzę na dany temat posiada ten, kto ma prawdziwe przekonanie względem niego. Pojawia się jednak wątpliwość, czy ten warunek jest wystarczający. Prawdziwe przekonanie może być przecież efektem zgadywania czy też kierowania się zupełnie bezzasadnymi, z poznawczego punktu widzenia, regułami. Tak byłoby np. w przypadku

kogoś, kto formułowałby prognozy meteorologiczne w oparciu o rzuty monetą.³ Zagadnienie wiedzy ma bogatą tradycję filozoficzną. Było ono dyskutowane żywo w myśli greckiej, nurtowało ono m.in. Platona, który podejmował je w traktacie *Teajtet*. Zdaniem części filozofów, to właśnie Platon jako pierwszy formułuje to, co później nazwano klasyczną koncepcją wiedzy. W tej koncepcji: **wiedza to tyle, co uzasadnione i prawdziwe przekonanie. (Justified True Belief)**

Takie rozumienie wiedzy przyjąć można jako klasyczne. W wieku XX tak się zwykle na gruncie filozofii rozumiało „wiedzę”. Takie pojmowanie znajdujemy u wielu filozofów, rozmaitych skądinąd orientacji. Klasyk filozofii analitycznej Bertrand Russell rozważał to zagadnienie w *Human Knowledge*. Uwypukla on tam fakt, że pojęcie poznania jest nieostre i nieściśle. Zarazem poznanie (wiedzę) należy traktować jako podklasę tego, co nazywamy prawdziwym przekonaniem. Czyli nie każde prawdziwe przekonanie jest wiedzą. Powiedzieć można, że aby mówić o wiedzy, do tego co jest prawdziwym przekonaniem dodać należy rozsądne świadectwa uzasadniające.⁴

Wielu znaczących dwudziestowiecznych filozofów poza Russellem, zajmowało się kwestiami wiedzy i jej definicji. Wskazać tutaj można dla przykładu, niepretendującego do kompletności, G.E. Moore’a, A.J. Ayera, czy też R. Chisholma.⁵ Ich rozumienie „wiedzy”, pomijając pewne, nieistotne w tym momencie różnice, mieści się w ramach tej trójczłonowej definicji.

To co dla tych rozmaitych w szczegółach określić jest wspólne, to akceptacja tego, że na wiedzę składają się wymienione poniżej trzy warunki, pozwalające na stwierdzenie, że osoba P ma wiedzę w następującej sytuacji.

Osoba P wie, że A, wtedy i tylko wtedy gdy:

- a) **A jest prawdziwe.**
- b) **P jest przekonany, że A.**
- c) **P ma uzasadnienie dla przekonania, że A.**

Mamy więc w tym modelu 3 klasyczne warunki wiedzy. Pierwszym z nich jest prawdziwość, drugim bycie przekonanym, trzecim posiadanie wystarczającego uzasadnienia. Przyjmijmy, że wiemy kiedy spełniony jest warunek prawdziwości. Z kolei warunek przekonania (bycie przekonanym) może być rozumiany jako posiadanie subiektywnej pewności. Trzecim jest warunek wystarczającego uzasadnienia. Tak więc P musi mieć uzasadnienie dla sądu „A”. Warunki te winny być spełnione łącznie. Brak któregoś z nich nie pozwala nam mówić, że mamy do czynienia z wiedzą.

Weźmy przykładowo pod rozwagę takie przypadki, w których jakiś osobnik, oznaczmy go np. jako **P***, nie będzie posiadał wiedzy, choć jego przekonanie będzie prawdziwe. Jeden z pierwszych przykładów tego typu znajdujemy u Russella.⁶ Wyobraźmy sobie sytuację osoby **P***, której zegar zatrzymał się, o czym jednak ta osoba

³ Można sobie wyobrazić taką sytuację, w której jakaś prognoza sformułowana w oparciu o takie narzędzie (rzut monetą czy zwykle odgadywanie) spełnia się w całej rozciągłości, będąc trafną w odniesieniu do wszystkich podstawowych parametrów (ciśnienie atmosferyczne, temperatura, wilgotność, opady etc.). W tej sytuacji zdanie wyrażające tę prognozę byłoby zdaniem prawdziwym. Tym niemniej nie można byłoby mówić, że zdanie to wyraża wiedzę w tym zakresie, ponieważ sposób dojścia do tej prognozy był niezgodny ze standardami przyjętymi w tej dziedzinie.

⁴ Por. Russell, B., *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, George Allen and Unwin, London 1948, s. 170 nast.

⁵ Por. Moore, G.E., *Z głównych zagadnień filozofii*, PWN, Warszawa 1967, s. 154. Ayer, A.J., *Problem poznania*, PWN Warszawa 1965, s. 42. Zauważmy, że te warunki w nieco jeszcze inny sposób wyraża znany filozof amerykański Roderick Chisholm. Stwierdza on bowiem: *S knows at t that h is true, provided: [1] S believes h at t; [2] h is true; and [3] h is evident at for S*. Por. Chisholm, R., *Theory of Knowledge*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1966, s. 23.

⁶ Por. Russell, B., *op.cit.*, s. 170–171.

nie wie, na godzinie 17.00. Jeśli teraz przypadkowo **P*** spojrzy na ten zegar, w okresie po jego zatrzymaniu się, ale dokładnie o godz. 17.00, to jego stwierdzenie „teraz jest 17.00” będzie zdaniem prawdziwym, nie będąc jednak wiedzą. O osobie **P*** nie da się powiedzieć, że posiada wiedzę na temat tego, jaka jest aktualnie godzina. **Jest tak dlatego, że osoba ta nie spełnia wymogu posiadania rozsądnego świadectwa uzasadniającego.**

Takich przykładów, w których sąd jest prawdziwy, lecz nie posiada uzasadnienia lub też posiada uzasadnienie, lecz nie jest prawdziwy można, rzecz jasna, przywołać bardzo wiele.⁷ Wskazują one na to, że warunku bycia wiedzą nie spełnia ani takie przekonanie, które jest prawdziwe, nie będąc równocześnie uzasadnionym, ani też takie, które jest uzasadnione, nie będąc jednak prawdziwym. Brak którejś z tych własności (prawdziwości lub uzasadnienia) nie pozwala zaliczyć danego przekonania do sfery wiedzy. Jeżeli nie jesteśmy pewni, czy coś jest prawdziwe, nie powinniśmy mówić, że owo coś wiemy, ale że tak przypuszczamy, sądzymy z pewnym stopniem pewności lub wierzymy, że tak właśnie jest. Podobnie będzie, jeżeli brak nam w ogóle uzasadnienia lub też istniejące uzasadnienie jest niewystarczające. Nie poddajemy tutaj bliższej analizie kwestii dotyczącej charakterystyki uzasadniania. Czym ono jest i jaki jego rodzaj jest wystarczający dla przekonań danego rodzaju, to zagadnienie samo w sobie ważne i dyskutowane w metodologii. Tutaj jednak musimy je pozostawić poza obrębem naszych rozważań. Należy jednak zauważyć, że niezależnie od sporów dotyczących procedur uzasadniających w nauce, niewątpliwie inne jest uzasadnienie w kontekście naukowym i inne w kontekście potocznym. Odpowiadając w tym momencie na postawione wcześniej pytanie, stwierdzić można, że termin „wiedza” używany jest w tych sytuacjach (kontekście potocznym i naukowym) w odmiennych znaczeniach.

To trójelementowe klasyczne rozumienie „wiedzy” zostało poddane w wątpliwość przez Edmunda L. Gettier’a. W roku 1963 ukazał się w piśmie *Analysis* jego artykuł, który skomplikował dyskusję na temat tego, czym jest wiedza.⁸ Zagadnienie to jest od tego czasu przedmiotem dyskusji w obrębie epistemologii. W tym miejscu możemy jednak pominąć dyskusję na ten temat, jako że nie jest niezbędne w omawianym w tym miejscu kontekście.

O znaczeniach terminu „wiara”

4 Problemem, który musimy teraz poruszyć jest natomiast analiza pojęcia „wiara”. Termin „wiara” występował w przykładach omawianych w paragrafie 2. W zawartym tam katalogu zdań tymi, w których mieliśmy do czynienia z użyciem terminu „wiara” były zdania, wymienione jako (1), (3), (5), (6). Wydaje się, że w tych zdaniach, w standardowych sytuacjach, nie powinno się używać terminu „wiedza”, lecz właśnie terminu „wiara”. Aby np. w zdaniu (3) móc zastąpić „wiarę” przez „wiedzę”, ograniczając taką prognozę nawet do jakiegoś okresu, np. 100 czy 500 lat, trzeba by posiadać wiarogodną wiedzę dotyczącą przyszłego rozwoju sytuacji na naszej planecie w aspektach społecznym, gospodarczym, kulturowym, przede wszystkim zaś jednak wiedzę dotyczącą funkcjonowania naszego ekosystemu, przyszłego stanu naszego układu słonecznego etc. Takiej zaś wiedzy z pewnością jako ludzkość obecnie nie posiadamy. Można jednak zarazem spostrzec, rozpatrując te zdania „o wierze” (1), (3), (5), (6), że sytuacje, w których nie posiadamy wiedzy, lecz żywimy wiarę, są dosyć zróżnicowane. Bliższa

⁷ Por. Morton, A., *Przewodnik po teorii poznania*, Spacja Warszawa, 2002, s. 153–154.

⁸ Por. Gettier, E., „Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, 1963, vol 23, s. 121–123. Por. także Woleński, J., *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, PWN, Warszawa 2005, s. 381–386.

analiza tych czterech zdań wskazuje na to, że termin „wiara” nie jest wcale w obrębie tego zbioru zdań jednoznaczny. Wyróżnić można co najmniej trzy jego znaczenia:

- W i a r a s z e r o k o r o z u m i a n a (odpowiednik ang. *belief*). Tak rozumianą wiarę nazwijmy wiarą typu A. W tym znaczeniu odnosi się ona do wszelkich przekonań, o których nie można powiedzieć, że są z pewnością prawdziwe i uzasadnione. Filozof powiedziałaby więc, że nie posiadamy w ich przypadku konkluzywnego argumentu.

W ich przypadku nie mamy więc w danym momencie lub nie mamy w ogóle dostatecznych podstaw, które pozwalają na zaliczenie ich do wiedzy. Nie znaczy to wcale, że muszą być one pozbawione jakichkolwiek racji. Możemy bowiem mieć na ich rzecz pewne racje, argumenty. Te racje mogą być relatywizowane do stanu wiedzy w tej dziedzinie. Z taką sytuacją mamy do czynienia, przede wszystkim, w przypadku zdań (1) i (3). Niewątpliwie w przypadku zdania (1) możemy odwoływać się do wiedzy, która dotyczy takich aspektów jak: dotychczasowe osiągnięcia szkolne Jasia, jego uzdolnienia, cechy charakteru, środowisko w którym żyje, jego stanu zdrowia czy nawet, przyszłościowo to rozpatrując, do jego genomu. Wszystko to jednak (w normalnej sytuacji) nie wystarcza, aby mówić o tym, że posiadamy wiedzę co do tego, że Jaś otrzyma za rok promocję z wyróżnieniem. To na tej płaszczyźnie, dodajmy na marginesie, mieści się analizowana w filozofii współczesnej kontrowersja *knowledge – belief*⁹.

- W i a r a w węższym znaczeniu (wiara typu B) dotyczyłaby takich naszych przeświadczeń, które nie mieszczą się w sferze faktów empirycznych i nie mogą być uzasadnione przy pomocy metod charakterystycznych dla nauki (nauki empirycznej).

W naszym przypadku dotyczy to – w szczególności – zdania (5). Możemy, rzecz jasna, posiadać wiedzę z zakresu anatomii, fizjologii i neurofizjologii człowieka, psychologii percepcji i wielu innych dziedzin. Znane są nam więc na wielu płaszczyznach możliwości poznawcze człowieka, jego ograniczenia, związane np. z zakłóceniami procesu percepcyjnego. **Zarazem jednak teza o tym, że w jakimś mocnym sensie możemy poznawać rzeczywistość, nie jest tezą dającą się weryfikować empirycznie.** Jest to teza teoriopoznawcza (w dodatku, jak powiedzą niektórzy, z zapleczem metafizycznym), na rzecz której można wysuwać rozmaite racje, nie są to jednak nigdy racje tego typu, jak racje rozstrzygające spory toczony w naukach szczegółowych, w szczególności zaś spory znane nam z nauk przyrodniczych. Z twierdzeniami należącymi do tej sfery mamy nierzadko do czynienia w obrębie różnych działów filozofii.

- W n a j węższym wreszcie znaczeniu wiara (ang. *faith*) to wiara typu C. Byłaby ona wiarą w znaczeniu religijnym.

W tym znaczeniu, jak sądzić można, zwykle bywa w przypadku zdania (6). W sytuacji, której dotyczy to zdanie wypowiada się je, zwykle poruszając się w ramach pewnej religijnej tradycji. Ta tradycja zawiera pewną wizję świata, człowieka

⁹ Por. Weingartner, P., “Conditions of Rationality for the Concepts Belief, Knowledge and Assumption”, *Dialectica*, 1982, vol. 32, No 2– 3, s. 244 n. Należy dodać, że w ramach tej dyskusji dotyczącej relacji „knowledge – belief,” wiedzę ujmuję się niekiedy jako szczególny, kwalifikowany rodzaj wiary, niekiedy zaś wiedza ujmowana jest jako coś innego niż wiara. W pierwszym przypadku ktoś kto wie „p”, to także wierzy „p”. W drugim zaś kto wie „p” nie musi wierzyć „p”, niekiedy zaś nawet nie może on wierzyć „p”.

(antropologię religijną) oraz obraz jego losów pośmiertnych, który może być specyficzny dla danej tradycji. W szczególności tym problemem, o którym mówi się w zdaniu (6) zajmuje się eschatologia religijna, jako ta część doktryny religijnej, która dotyczy ostatecznego przeznaczenia świata i człowieka.

Warto zauważyć w tym miejscu, że jeżeli przypisujemy wiarę religijną jakiemuś osobnikowi, to możemy mieć na myśli rozmaite kwestie. Jeśliby odwołując się do najprostszego przykładu brać pod uwagę to, czy jakiś osobnik X jest wierzący, w sensie wiary w Boga, to bliższe przyjrzenie się temu pozwala dostrzec ową wieloznaczność. Jeśli bowiem stwierdzamy, że „X wierzy w Boga”, to w sytuacji tego rodzaju może chodzić o kilka rozmaitych znaczeń.

- (1) Może chodzić o to, że w skład przekonań X-a wchodzi przekonanie, iż Bóg istnieje; mamy więc w tym przypadku do czynienia z wiarą w prawdziwość zdania „Bóg istnieje”.
- (2) W drugim znaczeniu chodzi nam o to, że X wierzy, iż doktryna co do Słowa Bożego jest objawiona przez Boga. Mamy więc tutaj przypadek wiary (w sensie zawierzenia) Bogu.
- (3) W trzecim przypadku wiara w Boga byłaby zaufaniem, jakie X okazuje Bogu i angażuje się na rzecz tego. Tak rozumiana wiara to coś, co przekracza intelektualne zaangażowanie na rzecz prawdziwości pewnej tezy, będąc czynnikiem skłaniającym do działania.¹⁰

W konsekwencji wiara X-a byłaby w przypadku (1) wiarą typu B, zaś w przypadku (2) i (3) wiarą typu C, przy czym przypadek (3) zawierałby swoistą komponentę emocjonalną (miłość Boga). Widać więc, że nawet wtedy, gdy mówimy: „X wierzy w Boga” możemy mieć na uwadze w rozmaitych kontekstach różne znaczenia słowa „wiara”. Dla jasności należy dodać, że przedmiotem zainteresowania filozofii, w odróżnieniu od pewnych działów teologii, są rozumienia (1) i w jakiejś mierze (2). Widać też w tym momencie, że określanie czyjś stanowiska jako teistycznego też nie jest jednoznaczne. Czym innym jest bowiem bycie osobą, która akceptuje pogląd teistyczny (zasadający się na uznaniu tezy o istnieniu Boga), a czym innym jest bycie religijnym teistą. Ktoś kto akceptuje pogląd teizmu sytuuje się na płaszczyźnie (1), zaś religijny teista na płaszczyźnie (2) i (3). Zwykle też bycie religijnym teistą pociąga za sobą bycie teistą, w sensie akceptacji poglądu teistycznego, ale odwrotna zależność nie zachodzi. Można więc być zwolennikiem poglądu teistycznego nie będąc religijnym teistą. Z pewnością przykłady takie znaleźć można w historii filozofii zachodniej. Jeśli ograniczyć się do klasyków, to taka sytuacja prawdopodobnie zachodzi w przypadku Arystotelesa.

W przypadku wiary rozumianej jako wiara religijna powstają oczywiście inne jeszcze pytania. Jedno z nich dotyczy tego, czy wiara tego rodzaju wyraża się wyłącznie w przyjęciu sądów pewnego rodzaju (ma więc charakter przekonaniowy), czy jeszcze w czymś innym. Poczynione powyżej uwagi pozwalają na następujące rozstrzygnięcie tej kwestii. Jeśli uznać, że tym pierwszym czynnikiem byłby element przekonaniowy (pewien sąd, który się uznaje), to drugim elementem byłoby zaangażowanie i aktywność wynikające z przyjmowanego przeświadczenia. Te dwa czynniki składałyby się łącznie na postawę religijną. Jeżeli by ograniczyć postawę religijną wyłącznie do elementu

¹⁰ Por. Kenny, A., *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford–New York, 1992, s. 3 n.

zaangażowania, to może to prowadzić do stanowiska, na gruncie którego przekonania religijne nie podlegają w ogóle kwalifikacji prawdziwościowej, zaś pełnią jedynie rolę motywacyjną w sferze wyborów moralnych. Takie zaś stanowisko (reprezentowane np. przez Richarda B. Braithwaite'a) narażone jest na poważne zarzuty.¹¹

Wiara np. w Boga oznaczałaby w konsekwencji nie tylko pewną postawę zaangażowania (co wyraża się w zaufaniu, jakim wierzący darzy Boga), ale zawierałaby także jako swój składnik pewne przekonanie co do Jego istnienia i atrybutów.¹² Jeżeli uznajemy za niezbędne istnienie takich dwu czynników, to zarazem zakładamy, że zmiana w sferze przeświadczeń prowadzi do zmiany zaangażowania (aktywności). Wtedy zaś gdy dany osobnik angażuje się w coś, to zaangażowanie pociąga przeświadczenie, wykluczając zarazem inne. Stanowisko takie zakłada, że wiara religijna jest czymś więcej niż pewnym przeświadczeniem, zawierając zarazem jednak przeświadczenie jako warunek *sine quo non*. Preferowane rozwiązanie nie lekceważy bynajmniej elementu zaangażowania. Warto zauważyć, że często wskazuje się na to, że zaangażowanie religijne wykazuje podobieństwo do osobowego zaangażowania moralnego. Ten rodzaj zaangażowania określałby całe życie człowieka, tak jak to się dzieje w relacji typu relacji miłości. W niej bowiem stosunek do osoby kochanej miałby – w jakiejś mierze – podobny charakter.¹³ Taka koncepcja pozwala w pewnej mierze zrozumieć pewne aspekty tego, co nazywa się wątplieniem (wątpliwościami) religijnymi, zmianą postawy religijnej – np. religijnej konwersji. Wątplenie jest pewnym stanem o charakterze stopniowalnym i dopiero pewien stopień jego nasilenia prowadzi do utraty lub zmiany przeświadczenia, a w efekcie także do nabycia, utraty lub zmiany wiary.

Inną kwestią, o której należy wspomnieć, jest zagadnienie uzasadniania w religii, w tym także sama możliwość tego uzasadniania. Niektórzy filozofowie, np. L. Wittgenstein i jego pewni kontynuatorzy przyjmują, że w domenie religii nie ma (i nie powinno być) jakiegokolwiek uzasadniania. Argumentacja racjonalna nie jest bowiem możliwą wtedy, gdy nie mamy możliwości ustalenia wspólnych kryteriów racjonalności. Kryteria te są dla tego rodzaju autorów zawsze wewnątrzsystemowe. Stanowisko to prowadzi do relatywizmu uznającego, iż nie ma uniwersalnej racjonalności.¹⁴ Tymczasem szereg znanych z tradycji podejść ma inny charakter. Uznaje się, że wiara religijna (i jej tezy) aspirują do pewnego typu uzasadniania (podawania racji). Racje takie (pomijając tutaj kwestię ich wartości) próbuje się formułować od epoki patrystycznej poczynając. Jeżeli konsekwentnie przyjmemy, że w wierze religijnej mamy do czynienia z elementami sądu, a takie stanowisko przyjąłem, to zakłada to i czyni niezbędnymi próby argumentowania na rzecz danego stanowiska religijnego, argumentowania zarówno *pro* jak i *contra*.

¹¹ Por. Braithwaite, R.B., *Wiara religijna w oczach empirysty*, (w) Chwedeńczuk, B., (red.) *Filozofia religii*. Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aleheia, Warszawa 1997, s. 323–344. Uwagi krytyczne w Barbour, I.G., *Mity. Modele. Paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych religii*, SIW Znak, Kraków 1984, s. 74–79.

¹² Jak zauważa H.H. Price „wiara w” (np. Boga) to nie tylko postawa względem Niego, lecz także pewne przekonanie („wiara, że”). Por. Price, H.H., *Belief „In” and Belief „That”*, *“Religious Studies”* 1965, Vol. 1, s. 1 i n.

¹³ Por. Ramsey, I.T., *Religious Language*, London 1957, s. 28 i n.

¹⁴ Dyskusja ze stanowiskiem Wittgensteina zawarta w: Kleszcz, R., *Wiara – rozum czy zaangażowanie?* (w) *Honoris causa. Księga pamiątkowa ku czci Józefa Tischnera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1997, s. 45–69.

Punktem wyjścia w takiej procedurze argumentacyjnej – w analizowanej sferze – może być doświadczenie religijne o zróżnicowanej strukturze.¹⁵ Doświadczenie to w swych rozmaitych postaciach podlegałoby interpretacji. Ta procedura pozwala mówić o pewnej analogii z postępowaniem w sferze nauki, gdzie poddaje się interpretacji dany nam materiał obserwacyjny. Istotne różnice zawierałyby się w tym, że doświadczenie religijne jest zawsze osobiste i niepowtarzalne w ścisłym sensie tego słowa. Nadto wyrażalność tegoż doświadczenia zależy w dużej mierze od struktur językowych i kulturowych. Reguły interpretacji byłyby z jednej strony narzucane przez doświadczenie, z drugiej zaś zeń wyprowadzane. Powstaje w tym momencie pytanie, czy można mówić o zasadności tego rodzaju poznania. Wiąże się to m.in. z sygnalizowaną już kwestią możliwości falsyfikacji przekonań tego rodzaju. Warto tutaj wskazać na złożoność tego problemu. Zagadnienie falsyfikacji na gruncie nauki rysuje się odmiennie, w zależności od tego, czy mamy do czynienia np. z prostymi prawami, prawami o dużym zasięgu, czy też z najogólniejszymi filozoficznymi (metafizycznymi) założeniami. Nauka zdaje się zawierać także takie elementy, które nie są falsyfikowane.¹⁶

Przekonania religijne są bardzo złożonymi całościami i jest rzeczą bezsporną, iż nie daje się ich falsyfikować tak, jak to się dzieje w przypadku nauk szczegółowych (np. przyrodoznawstwa). Zarazem jednak argumenty (także empiryczne) *pro* i *contra* mają w ich obrębie swoje znaczenie. Mogą one w pewnym odcinku czasu przemawiać na rzecz jednego z konkurencyjnych stanowisk, np. na rzecz teizmu lub ateizmu (czy ogólniej naturalizmu). Nie można więc mówić o całkowitej odporności przekonań religijnych na falsyfikację, choć zarazem trudno też mówić o możliwości ostatecznego ich obalenia. Przekonania w sferze religii ocenia się, przy tym nie tylko z punktu widzenia ich walorów poznawczych, ale także innych, np. etycznych, egzystencjalnych czy praktycznych. Można też pod ich adresem stawiać ogólne wymagania racjonalności.¹⁷ Oczywiście specyfika przekonań tego typu odróżniałaby je od przekonań ze sfery będącej przedmiotem zainteresowania nauk empirycznych. Argumentacja na rzecz danego systemu przekonań religijnych (np. teizmu) mogłaby zmierzać np. do wskazania, że teizm lepiej niż naturalizm wiąże w pewną całość dane, jakich dostarcza nam doświadczenie w tej sferze. Zarazem jednak nie oznacza to, że na tej płaszczyźnie dysponujemy konkluzywnymi argumentami, raz na zawsze zamykającymi dyskusję. Fundamentalne, podstawowe przekonania nie znajdują dla siebie konkluzywnych argumentów. Stąd spory na tym poziomie mają charakter otwarty. Zarazem jednak otwartość ta nie oznacza całkowitego braku ważkich dla sporów w tej dziedzinie argumentów.

Wiedza i wiara w kontekście nauki, filozofii i religii

5. Przedstawione dotychczas rozważania uwidocznily różnice nie tylko między terminami „wiedza” i „wiara”, lecz uwidocznily także różne znaczenia przysługujące

¹⁵ Zagadnienie to w kontekście modeli teoretycznych w nauce i modeli pozwalających na interpretację doświadczenia religijnego omawia Ian G. Barbour. Por. Barbour, I.G., *Mity, modele, paradygmaty*, rozdz. 3, 4.

¹⁶ Kwestia ta jest tutaj zaledwie zaznaczona, a wiadomo, że dyskusje wokół falsyfikacji są, m. in. za sprawą Imre Lakatosa, bardzo bogate. Niekiedy podkreśla się wręcz, że falsyfikacja konkluzywna nie jest w ogóle możliwa w nauce.

¹⁷ Por. w tym względzie szereg prac Alvina Plantingi np. *Reason and Belief in God*, (in) *The Analytic Theist. An Alvin Plantinga Reader*, ed. By Sennett, J.F., Eerdmans, William B. Publishing Company, 1998, s. 102–161.

każdemu z tych terminów. Pozwolić to nam może na precyzyjniejsze rozstrzygnięcie kwestii dziedzin, w których te terminy znajdują zastosowanie. Byłoby ono precyzyjniejsze niż to, które może być dokonane w sytuacji, w której tych różnych znaczeń nie brano by pod uwagę. Gdyby odwołać się do nierzadko spotykanych opinii w tym względzie, to prowadziłyby to nas prowizorycznie do takich np. konstatacji. Domeną tego co nazywamy wiedzą byłaby nauka, zaś sferą wiary religia. Filozofia zaś zawierałaby w sobie komponentę tak wiedzy, jak i wiary. Jeśli jednak wykorzystać ustalenia, jakie już zostały powyżej poczynione, to prowadzić to musi do korektury i precyzacji takiego obrazu. **Nauka bywa zwykle traktowana jako wyraz wiedzy.** Czy jednak tak jest, bez żadnej wątpliwości? By to rozstrzygnąć odwołać się musimy do pewnej wizji nauki a także do jej historii. Historia nauki wskazuje wyraźnie na zmienność teorii naukowych, zmianę modeli teoretycznych. Ta zmienność wydaje się nie budzić żadnych wątpliwości. Zarazem analiza nauki rozumianej tak czynnościowo, jak i wytworowo prowadzi do tezy, że w działalności naukowej występują takie elementy jak: wiara w niezawodność urządzeń badawczych, wiara w prawdomówność innych uczonych, wiara w wierność źródeł historycznych, etc. **Mamy więc w obrębie nauki do czynienia z elementami wiary, ale jest to wiara typu A.**

Nadto jednak co chyba istotniejsze dla prowadzonej dyskusji to fakt, że nauka empiryczna jest zawsze zawodna. Można ją traktować w pewnym modelu na wzór gry, która nie dopuszcza strategii dyktatorskiej, czyli gry, która nie zakłada zwycięstwa jednej strony, bez względu na działania jakie podejmuje drugi uczestnik gry. Ta zawodność metody naukowej dotyczy, w przypadku nauk empirycznych, tak działalności heurystycznej jak i uzasadniającej. **Stąd twierdzenia naukowe nie mogą być traktowane jako pewne. Prowadzi nas to do wniosku, że faktyczna nauka zawiera tak elementy wiedzy jak i elementy wiary.** Pamiętać jednak trzeba, że nie mamy tutaj na myśli wiary typu C, a więc wiary stricte religijnej. Najczęściej będzie to wiara (A), choć także co najmniej niekiedy może chodzić o wiarę typu B. Ten drugi rodzaj wiary wiązać by można z faktem występowania tzw. założeń filozoficznych w obrębie nauki. Nauka ma założenia filozoficzne, które mogą mieć charakter metafizyczny, epistemologiczny lub metodologiczny. Sięgając do historii nauki wskazać można na przykłady rozmaitych założeń filozoficznych. Kopernik przyjmował elementy neoplatonizmu, Kepler pitagoreizmu, zaś Newton tezę determinizmu. **Rola odgrywana przez te założenia filozoficzne może być – rzecz jasna – przedmiotem sporu. Wydaje się jednak, że założeniom filozoficznym w nauce przysługiwałaby – co najmniej – rola założeń heurystycznych.** W efekcie więc faktyczna nauka nie może być traktowana jako wiedza w takim sensie, który wyżej był wyeksplikowany w obrębie tzw. klasycznej koncepcji. Nauka faktycznie nam znana jest mieszaniną wiedzy i wiary. Jeżeli nauka jest *sui generis* miksturą, której składnikami są wiedza oraz wiara (A) i wiara (B), to postulatem metodologicznym mogłoby być co najwyżej zmniejszanie zawartości wiary na rzecz wiedzy. W faktycznej nauce to się dokonuje, nie prowadząc jednak nigdy do całkowitego wyrugowania komponenty, jaką stanowi wiara.

Filozofia z kolei w stopniu wyższym niż nauka zawierałaby elementy należące do wiary, głównie wiary typu (B). Twierdzenia filozoficzne, co jest banałem, charakteryzują się często tym, że nie mogą uzyskać statusu powszechnej akceptowalności i tym, że dotyczą kwestii empirycznie nie rozstrzygalnych. Owa zawartość wiary w domenie filozofii byłaby więc trudna do redukcji. Znane w historii myśli zachodniej próby unaukowania filozofii sprowadzałyby się więc do zmniejszania owego elementu wiary na rzecz elementu wiedzy. Ponieważ taka działalność, także w obrębie samej nauki, nie może zakończyć się pełnym sukcesem, to tym bardziej ograniczone byłyby sukcesy tych

zabiegów dokonywanych w obrębie filozofii. Podejmowane – co jakiś czas – w historii filozofii próby jej unaukowania wyraźnie na to (ograniczony, by nie rzec, że wątpliwy sukces) wskazują¹⁸. Z kolei jeśli odróżnimy filozofię i teologię, to w filozofii, w odróżnieniu od teologii, nie powinno być elementów wiary (C), choć rzecz jasna elementy o takiej treści mogą być i bywają (także współcześnie) przedmiotem filozoficznej analizy.

Wskazmy teraz na to, że wiara (C), czyli wiara *stricte* już religijna ma swe miejsce w domenie religii właśnie. Choć wtedy, gdy mamy do czynienia z dyskursem na temat tej danej religii, czyli gdy poruszamy się w sferze filozofii religii lub teologii, to stykamy się także z wiarą (B). Jest tak dlatego, że intelektualna refleksja w tej sferze wymaga sięgnięcia do języka i aparatury filozofii. To zaś oznacza, że wtedy gdy poddajemy analizie wiarę typu C, to miewamy równocześnie potrzebę odwoływania się do wiary typu B.

Reasumując, obiegowe poglądy utożsamiające naukę z wiedzą, zaś filozofię, a tym bardziej religię, z wiarą okazują się w jakiejś mierze zasadne, choć niezupełnie ścisłe, co też starałem się pokazać. Rozstrzygnięcie tego wymaga, przede wszystkim, ustalenia o jak rozumianą wiedzę lub wiarę chodzi w danym przypadku. Obraz nauki, jaki nam się wyłania po takiej analizie, nie jest zgodny z takim stanowiskiem scjentyistycznym, gdzie nauka byłaby tożsama z wiedzą rozumianą tak, jak to jest w trójczłonowym modelu wiedzy. Z tego nie wynika jednak w żadnej mierze, że między tymi trzema sferami nie ma żadnych różnic. Powiedzieć można, tak jak często się zresztą czyni, że nauka jest nadal nauką, filozofia filozofią a religia religią. Tyle tylko, że pewne obiegowo formułowane na ich temat poglądy czy niekiedy wręcz stereotypy muszą być skorygowane przy bliższej analizie tego zagadnienia.

¹⁸ Wystarczy przywołać w tym miejscu podejmowane przez „Koło wiedeńskie” próby eliminacji metafizyki i unaukowania filozofii. Por na ten temat: Wszolek, St., *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno – lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*, OBI –Biblos, Tarnów 1997, *passim*.