



Filozofia religii jako droga do sceptycyzmu

Ireneusz Ziemiński
Instytut Filozofii
Uniwersytet Szczeciński

Philosophy of Religion as a Way to Scepticism

Abstract

This article presents philosophy of religion as a specific branch of religious studies. The main philosophical problems of religion are the possibility of defining religion, the truthfulness of religion, the nature of God (as the main object of religious worship), the existence of God, and the rationality (or irrationality) of religious behaviour. In every problem you can be a sceptic, because we have no rational method guaranteeing the successful definition of religion (every definition is subjective and either too narrow or too large). Unfortunately, we are not able to define God (or Holiness) as the object of religion; every definition is only partial or incoherent. Therefore, we do not have any proof of God's existence or nonexistence, and because of this neither can we say that religious behaviour is rational or irrational (and especially *which* religious behaviour). This means that philosophy of religion, which tries to resolve the essential problem of religion, is the best way to religious scepticism.

Keywords: religion, scepticism, philosophy of religion, God, rationality of religion, truthfulness of religion

Słowa kluczowe: religia, sceptycyzm, filozofia religii, Bóg, racjonalność religii, prawdziwość religii

Filozofia religii

Znane są kłopoty związane ze sposobem pojmowania i uprawiania filozofii – żadna z jej definicji nie jest powszechnie akceptowana przez filozofów. Fakt ten powoduje lekceważenie filozofii przez przedstawicieli innych dziedzin wiedzy, trudno bowiem poważnie traktować dyscyplinę, w której brak nie tylko określonego zbioru powszechnie uznanych (i prawdziwych) twierdzeń, lecz także zgody co do jej przedmiotu, zadań i metod, za pomocą których chce je realizować. Sytuację pogarsza to, że niektórzy filozofowie bronią tez – na pierwszy rzut oka – jawnie absurdalnych,

jak chociażby ta, że rzeczy, które widzimy, są iluzją (subiektywną projekcją umysłu, a nie obiektywną rzeczywistością); ci zaś, którzy uważają je za błędne (a nawet absurdalne), nie są w stanie dowieść ich fałszywości. Może to sugerować, że problemy filozoficzne są pozorne, a nawet bezsensowne. Ocena ta jest następstwem nie tylko paradoksalnych twierdzeń wypowiedzianych przez filozofów, lecz także ambicji poznawczych filozofii, która poszukuje ostatecznego i absolutnie pewnego rozstrzygnięcia fundamentalnych problemów, takich jak natura bytu czy kryterium prawdy.

Podobne trudności wiążą się z filozofią religii, w której dodatkowym problemem jest złożoność zjawisk religijnych. Na początku zatem należy zadać pytanie, co bada filozof religii, w jakim celu i za pomocą jakich metod to czyni, a także czy jego badania są niezbędne do poznania religii (to znaczy czy wnoszą do wiedzy o niej coś istotnie nowego). Jeśli bowiem filozofia religii ma mieć sens, to musi badać taki aspekt, którego nie podejmują inne nauki (jak psychologia religii, socjologia religii, etnologia religii, historia religii czy religioznawstwo porównawcze).

Filozofia religii jest często uprawiana jako teologia naturalna, podejmując próbę uzasadnienia głównych twierdzeń religii na płaszczyźnie rozumu (bez odwołania do wiary). Jest zatem apologetyką, mającą na celu wykazanie prawdziwości określonej doktryny religijnej¹. Filozofia religii jest również uprawiana jako krytyka religii, podważając zasadność poszczególnych doktryn i rytuałów². Z tego powodu uważa się ją niekiedy za zagrożenie dla religii, a filozof jest postrzegany jako ateista lub bezbożnik. Niezależnie jednak od różnic, oba modele (apologetyczny i krytyczny) ukazują wrażliwość filozofii religii na czynniki światopoglądowe. Filozofowie nie chcą się do tej zależności przyznać, głosząc ideę poznania opartego na bezstronnych racjach rozumu; często też uznają filozofię za naukę najważniejszą, stanowiącą podstawę i warunek pozostałych (czego najdobitniejszym przykładem projekt transcendentalnej fenomenologii, sformułowany przez Edmunda Husserla i kontynuowany przez Romana Ingardena). Niezależnie jednak od tego, jaką koncepcję filozofii wybierzemy, to filozofii religii nie sposób uznać za najważniejszą dziedziną badań nad religią ani tym bardziej za ich podstawę; mimo to podejmuje ona ważne kwestie pomijane przez inne nauki.

Podstawowy problem filozofii religii wiąże się z pytaniem o istotę religii – czym religia naprawdę jest. Pojawia się ono także w innych dziedzinach badań nad religią, psycholog religii musi bowiem odróżnić zachowania i postawy religijne od tych, które nimi nie są, aby w ogóle móc je badać; podobnie postępuje socjolog i historyk religii. Psycholog jednak inaczej definiuje istotę religii niż socjolog, historyk czy filozof; ten ostatni poszukuje bowiem konstytutywnej cechy religii, czyli tego, co czyni dane zjawisko religią, niezależnie od jej historycznie zmiennych form.

Drugim problemem rozważanym na gruncie filozofii religii jest pytanie, czy rozstrzeżenie doktryn religijnych do prawdziwości jest uzasadnione (a jeśli tak, to która

¹ W taki sposób filozofię religii uprawia wielu filozofów analitycznych (m.in. Peter van Inwagen, Alvin Plantinga czy Richard Swinburne), starających się bronić racjonalności chrześcijaństwa. W Polsce do filozoficznych apologetów chrześcijaństwa zaliczyć należy Stanisława Judyckiego i Jacka Wojtyśkiaka.

² Do nurtu krytycznego należy zaliczyć takich filozofów, jak Bertrand Russell, Paul Edwards, Kai Nielsen, Anthony Flew (przed swoim nawróceniem), John L. Mackie czy Graham Oppy. W Polsce do nurtu krytycznego należy zaliczyć Bohdana Chwedeńczuka i Jana Woleńskiego.

jest prawdziwa lub najbardziej wiarygodna). Zagadnienie to wiąże się bezpośrednio z kwestią natury i istnienia przedmiotu kultu religijnego religii (Boga, sacrum), zwłaszcza z pytaniem, czy pojęcie Boga (sacrum) jest spójne.

Wreszcie trzecia grupa zagadnień podejmowanych na gruncie filozofii religii dotyczy pytania, czy ludzkie zachowania religijne są racjonalne. Wprawdzie wiąże się ona z kwestią prawdziwości religii, nie zależy jednak bezpośrednio od jej rozstrzygnięcia; bywają wszak sytuacje, że wiara w Boga, o którego istnieniu nie mamy żadnych danych, może być racjonalna ze względu na określone cele praktyczne. Znaczy to, że prawdziwość religii nie jest warunkiem koniecznym racjonalności zachowań religijnych.

Filozof usiłuje rozstrzygnąć wymienione kwestie nie na drodze empirii, lecz analizy pojęciowej; nie interesują go bowiem szczegółowe różnice między historycznymi religiami, lecz ich istota. Nie bada różnic między subiektywnymi wyobrażeniami Boga, przyjmowanymi przez wyznawców poszczególnych religii, lecz obiektywną i istotną treść pojęcia Boga oraz Jego istnienie (przynajmniej w takim zakresie, w jakim jest to możliwe na poziomie samego rozumu, niewspartego religijną wiarą). Filozof nie pyta też, jaką rolę odgrywają poszczególne religie w dziejach ani do czego są wykorzystywane w życiu społecznym, lecz o to, czy wiara religijna jest (lub przynajmniej może być) racjonalna.

Podejmując te zagadnienia, filozof konfrontuje swoje hipotezy nie tylko z faktami, lecz także z sytuacjami logicznie możliwymi, które nigdy nie zaistniały. Korzysta zatem z eksperymentów myślowych mających na celu falsyfikację (lub korektę) definicji i hipotez. Metoda ta, powszechnie stosowana obecnie zwłaszcza przez anglosaskich filozofów analitycznych (wykorzystywana jednak również szeroko w przeszłości, chociażby przez Platona, Kartezjusza, Gottfrieda Wilhelma Leibniza, Thomasa Hobbesa czy Johna Locke'a), wynika z natury samej filozofii, niezadowolającej się rozwiązaniami cząstkowymi i hipotetycznymi, lecz dążącej do prawd uniwersalnych (obejmujących wszystkie możliwości) i absolutnie pewnych (odpornych na wszelkie możliwe kontrargumenty).

Głównym celem filozofii religii jest istotowy opis religii, często jednak filozofowie dążą również do tego, aby istnienie religii wyjaśnić. Z tej perspektywy ważne jest pytanie, czy religia to jedynie zjawisko przygodne, charakterystyczne dla określonego etapu dziejów, czy też nieusuwalne, wynikające z natury ludzkiej. Niekiedy ambicje filozofów są jeszcze większe, związane z oceną religii jako źródła fanatyzmu lub postępu moralnego, a także postulatem jej upowszechnienia lub wyeliminowania z życia społecznego³.

W artykule pominę kwestie związane z wyjaśnieniem religii (dlaczego istnieje), skupiając się na jej opisie (definicja religii) i ocenie (w aspekcie racjonalności zachowań religijnych). Moim głównym celem jest udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy filozofia religii jest w stanie swe zadania zrealizować.

³ Problem ten jest współcześnie szeroko dyskutowany w nurcie tzw. nowego ateizmu, zwłaszcza przez takich myślicieli jak filozof Daniel Dennett czy biolog Richard Dawkins.

Definicja religii

Definicja religii powinna ujmować wszystkie i tylko te zjawiska, które konstytuują istotę religii, a zatem być esencjalna (obejmując zbiór cech konstytutywnych, bez których dane zjawisko nie jest religią) oraz kryterialna (pozwalając jednoznacznie odróżnić religię od tego, co nią nie jest). Powinna się stosować nie tylko do religii historycznych, lecz także do wszystkich możliwych jej form, również tych, które jeszcze nie powstały, a może nawet nigdy nie powstaną; jeśli bowiem są religiami możliwymi, to również muszą zostać nią objęte. Definicja religii musi zatem spełniać te same warunki, które nakładamy na definicje innych zjawisk. Powstaje jednak pytanie, jak ją skonstruować.

Jedną z metod (definicja *a posteriori*) jest odwołanie się do obserwacji definiowanych zjawisk; w dużym uproszczeniu polegałaby ona na porównaniu z sobą różnych religii, celem ustalenia zbioru cech wspólnych i niezbywalnych. Wprawdzie powszechność występowania nie dowodzi jeszcze, że mamy do czynienia z cechą konieczną i istotną, wskazuje jednak na specyfikę zjawiska, odróżniając je od innych. Jeśli zaś udało się nam ustalić zbiór koniecznych i wystarczających cech religii, to uzyskalibyśmy w ten sposób istotową definicję religii.

Metoda ta jest jednak kłopotliwa, ponieważ niezbędnym warunkiem wyodrębnienia zjawisk religijnych jako przedmiotu obserwacji jest wcześniejsza znajomość istoty religii. Skoro bowiem odróżniamy zjawiska religijne od innych, które religijne nie są, to znaczy że dysponujemy już esencjalną i kryterialną definicją religii (nawet jeśli stosujemy ją bezrefleksyjnie). Znaczy to, że warunkiem zdefiniowania religii na podstawie obserwacji jest znajomość definicji religii; mamy zatem błędne koło.

Inny sposób definiowania religii (definicja *a priori*) polegałby na abstrakcyjnym skonstruowaniu jej pojęcia, bez odniesienia do faktycznie istniejących religii. Metoda ta byłaby zbliżona do konstruowania pojęcia kwadratu w geometrii, wiadomo bowiem, że żaden przedmiot kwadratowy tej definicji nie spełnia; jest tylko jej niedoskonałą wizualizacją. W definiowaniu religii jest to jednak droga wątpliwa, trudno bowiem określić, czym jest religia, bez odwołania się do jej historycznych form. Ignorując doświadczenie, łatwo zbudować definicję za szeroką (obejmującą także te zjawiska, które religią nie są) lub za wąską (pomijającą zjawiska, które do religii należą); w skrajnym przypadku można dojść do definicji, która nie będzie miała żadnej egzemplifikacji w świecie.

Trudności te nie dotyczą jedynie definiowania religii, lecz także wielu innych zjawisk, takich chociażby jak sztuka, sport, wiedza czy natura ludzka. Każdy, kto chce je badać, musi znać ich definicję, będącą warunkiem ich odróżnienia od innych zjawisk. Paradoksalnie jednak definicja (zwłaszcza esencjalna) może być dopiero skutkiem dokładnego poznania danego zjawiska. Aby uniknąć tego dylematu, w punkcie wyjścia przyjmujemy zwykle definicje potoczne i nieostre, precyzując je w trakcie badań. Jeśli jednak chcemy odkryć istotę religii, to taki sposób postępowania nie jest skuteczny, każda bowiem z przyjmowanych przez nas definicji będzie jedynie definicją przybliżoną, stanowiąc indukcyjne uogólnienie religii dotychczas znanych; w tej sytuacji trudno będzie ją uznać za definicję uniwersalną, esencjalną i kryterialną.

Powstaje zatem pytanie, czy zasadne jest samo wyjściowe założenie o istnieniu istoty religii (jako zbioru jej koniecznych i uniwersalnych cech). Sugeruje ono bowiem, że istnieje (lub jest możliwa) religia wzorcowa, będąca religią w najbardziej ścisłym sensie. Znaczyłyby to, że pozostałe są religiami tylko w takim stopniu, w jakim przypominają religię wzorcową⁴. Hipoteza ta jest jednak kłopotliwa, ponieważ próby tworzenia religii wzorcowej zwykle okazują się karykaturą religii; przykładem jest oświeceniowa religia naturalna (zwana też religią rozumu lub religią bez tajemnicy)⁵. Nawet jednak rezygnując z idei religii wzorcowej, nie można porzucić przekonania o istnieniu istoty religii. Powodem jest fakt, że każdy badacz religii takie założenie (choćby milcząco) przyjmuje, odróżnia bowiem to, co jest przedmiotem jego badań, od tego, co nim nie jest. Jeśli zatem historyk religii neguje istnienie religii wzorcowej (a nawet zbioru cech, stanowiących uniwersalną istotę wszystkich religii faktycznych i możliwych), to jednak w praktyce badawczej ją stosuje, chociażby w postaci prowizorycznej (i nie zawsze precyzyjnej) definicji kryterialnej. Paradoksalnie zresztą, negacja uniwersalnej istoty religii jest także tezą esencjalną; istotą religii jest wówczas to, że nie ma ona istoty.

Tego typu spekulacje mogą się wydać zbędne, zwłaszcza że w praktyce trafnie odróżniamy religię od innych zjawisk. Sprawa jednak nie jest tak prosta, ponieważ esencjalizm jest niezbędnym warunkiem naszego myślenia; w każdym zjawisku musimy odróżnić to, co istotne (i konieczne), od tego, co nieistotne (i niekonieczne). Podobnie jest w przypadku religii, mimo różnorodności jej form. Nawet nie potrafiąc odkryć istoty religii ani jej zdefiniować, zakładamy, że religia ma określoną istotę, z jakiegoś bowiem powodu nazywamy religią zarówno buddyzm, jak i rzymski katolicyzm czy różne wersje politeizmu. Poszukiwanie istoty religii nie wynika zatem z uporu filozofów, lecz z faktów, które określamy jako religijne. Mimo zróżnicowań świat religii nie jest skrajnie pluralistyczny, nie wyklucza bowiem podobieństw między religiami. Nawet zatem pluralista, głosząc nieredukowalną wielość religii, jest esencjalistą, ponieważ wszystkie religie określa jedną nazwą.

Próbą wyjścia z impasu mogłaby być Wittgensteinowska teoria gier językowych, zgodnie z którą znaczenie naszych pojęć zależy od sposobu ich użycia. Przykładem jest pojęcie gry; wprawdzie gra w piłkę nożną różni się od gry w szachy, ta zaś różni się od gry aktora w teatrze, to jednak wszystkie są grami, podobnie jak gra w polo, w brydża czy koszykówkę. Również pojęcie religii jest pojęciem rodzinnym; wprawdzie trudno znaleźć cechy wspólne buddyzmu, rzymskiego katolicyzmu i różnych form politeizmu, zachodzą jednak między nimi podobieństwa powodujące, że wszystkie są religiami.

Rozwiązanie to nie jest zadowalające, ponieważ w przypadku relacji rodzinnych są przykłady bardziej i mniej typowe. Z pewnością bliższą relacją rodzinną jest bycie ojcem lub matką niż bycie siostrzeńcem lub bratankiem (a tym bardziej córką lub synem siostrzeńca bądź bratanka). Podobnie mogą istnieć bardziej typowe przykłady

⁴ W tradycji zachodniej filozofowie religii zwykle za wzorcowy przykład religii uznają religie monoteistyczne i objawione.

⁵ Więcej na temat religii oświeceniowej i jej problemów pisałem w książce *Moralność i religia. Poglądy filozoficzne Josepha Butlera*, Warszawa 2002 (zwłaszcza rozdz. czwarty).

bycia religią, będące jej istotą. Jeśli zaś nawet takich przypadków typowych nie ma (tak jak nie ma typowego przykładu gry), to jednak podobieństwa między nimi powodują, że wszystkie nazywamy religiami. Mają zatem podobne cechy, które uważamy za istotę religii, co sugeruje, że również teoria podobieństw rodzinnych jest formą esencjalizmu (nawet jeśli wydaje się esencjalizmem znacząco osłabionym).

Problemem głównym esencjalizmu jest jednak to, że nie potrafimy odkryć cechy, która byłaby wspólna wszystkim religiom. Jeśli bowiem nawet ofiara czy modlitwa wydają się obecne w każdej religii, to na pewno nie wyczerpują jej istoty; zdefiniowanie religii jako ofiary lub modlitwy byłoby za wąskie. Sugeruje to, że esencjalizm jest wprawdzie założeniem koniecznym w badaniach nad religią (jako warunek jej wyodrębnienia spośród innych zjawisk), prowadzi jednak do sceptycyzmu w kwestii definicji religii.

Prawdziwość religii

Kolejny problem wiąże się z pytaniem, czy religia (i ewentualnie która) jest prawdziwa. Komplikuje się on z powodu różnych definicji prawdy.

Intuicjom potocznym najbliższa jest definicja klasyczna, głosząca w przybliżeniu, że prawdziwe są twierdzenia (teorie) zgodne z rzeczywistością⁶; zdanie „Bóg istnieje” jest prawdą, jeśli Bóg rzeczywiście istnieje, fałszem zaś, jeśli Bóg nie istnieje. Problemem jest jednak to, że w przypadku zdań religii, dotyczących istnienia Boga czy życia po śmierci, nie wiemy, jak sprawdzić ich zgodność z rzeczywistością.

Kłopotliwa jest także definicja koherencyjna, zgodnie z którą zbiór twierdzeń jest prawdziwy, jeśli jest spójny. Warunek ten może być bowiem spełniony przez wiele religii, także wzajemnie się wykluczających, chociaż najwyżej jedna z nich może być prawdziwa w sensie zgodności z rzeczywistością.

Problem prawdziwości religii równie trudno postawić na gruncie pragmatycznej definicji prawdy, zgodnie z którą prawdą jest to, co przynosi pozytywne skutki; może tu chodzić zarówno o obiektywne reguły skutecznego działania, jak i o subiektywne poczucie sensu życia. Niezależnie bowiem od tego, czy Bóg istnieje, wiara w Niego może dać poczucie wartości życia lub motywować do dobra; jest zatem pragmatycznie prawdziwa. Nie ma jednak wątpliwości, że w takim sensie prawdziwe mogą być wszystkie doktryny religijne, każda bowiem może spełniać czyjeś oczekiwania lub potrzeby emocjonalne. Jest także możliwe, że ta sama doktryna będzie pożyteczna dla jednej, szkodliwa zaś dla innej osoby, co nakazywałoby uznać ją zarazem za prawdziwą i fałszywą.

Niezależnie od tych trudności problem prawdziwości religii dotyczy zgodności określonej doktryny religijnej z rzeczywistością. Dotyczy on przede wszystkim istnienia przedmiotu religii. Zilustruję go na przykładzie Boga, tak jak jest on pojmowany na gruncie teizmu; podobne rozumowania można jednak przeprowadzić także w odniesieniu do innych doktryn religijnych.

⁶ Pomijam w tym miejscu wszystkie spory (toczone również współcześnie) na temat klasycznej definicji prawdy, zrodzone zwłaszcza pod wpływem prac Alfreda Tarskiego.

Spójność pojęcia Boga

W średniowieczu najpierw dowodzono istnienia Boga, potem zaś określano Jego atrybuty. Od czasów Leibniza jednak za warunek udowodnienia istnienia Boga uważa się dowód Jego możliwości; gdyby bowiem okazało się, że Bóg jest sprzeczny, to nie mógłby istnieć.

Oprócz spójności Bóg musi mieć cechy, które czynią Go godnym czci. Niestety, przypisując Mu cechy istotne z punktu widzenia religii (jak miłość do człowieka), popadamy w antropomorfizm. Zgodnie wszak ze znanym żartem Spinozy, miłość Boga do ludzi ma się tak do miłości ziemskiej jak gwiazdna konstelacja Wielki Pies do psa szczekającego. Jeśli natomiast Bogu przypiszemy jedynie cechy metafizyczne (jak konieczność istnienia), to pozbawimy Go znaczenia religijnego. Niezależnie bowiem od wysiłków filozofów chrześcijańskich byt konieczny nie musi kochać ludzi ani nawet być osobą. Na gruncie filozofii zaś nie można przyjąć, że prawdziwym obrazem Boga jest Chrystus, ponieważ w Jego boskość można jedynie wierzyć, a dowód spójności Chrystusa (zarazem Boga i człowieka) jest – na poziomie samego rozumu – niemożliwy.

Podobna trudność wiąże się z pojęciem filozoficznego absolutu. Jeśli jest on bytem nieskończonym (w sensie nieskończonej liczby atrybutów oraz ich nieskończonej mocy), to jest sprzeczny (aktualna nieskończoność jest niemożliwa) i niepojęty (nie wiemy, czym jest nieskończona dobroć, moc lub miłosierdzie). Jeśli zaś jest bytem skończonym, mającym cechy empiryczne, takie jak cielesność i lokalizacja czasoprzestrzenna, to łatwo sprawdzić, że nie istnieje; pojęcie Boga jest zatem spójne, lecz bezprzedmiotowe.

Próbą uniknięcia tej aporii jest hipoteza, że wszystkie atrybuty przypisywane Bogu są metaforami, których nie można rozumieć dosłownie. Każda jednak metafora, jeśli ma być zrozumiała, powinna dać się przełożyć (choćby częściowo) na język pojęć empirycznych. Skoro zaś przekład jest niemożliwy, to znaczy, że pojęcie Boga jest treściowo puste lub niezrozumiałe.

Istnienie Boga

Problem istnienia Boga pojawia się już na poziomie pojęć, jeśli bowiem jest bytem sprzecznym, to istnieć nie może⁷; jeśli zaś jest bytem spójnym, to może istnieć (choć nie wiemy, czy faktycznie istnieje). Kwestia istnienia Boga byłaby rozstrzygnięta pozytywnie na poziomie pojęcia tylko wtedy, gdybyśmy dowiedli, że jednym z Jego atrybutów jest konieczne istnienie. Próby takie (nazywane dowodami ontologicznymi) oparte są na założeniu, że Bóg jest bytem najdoskonalszym z możliwych, musi

⁷ W ten sposób argumentowali zwolennicy ateizmu semantycznego, chociażby Alfred J. Ayer, Kai Nielsen czy Paul Edwards. Najbardziej radykalną formą tego stanowiska był tzw. antydowód ontologiczny Johna N. Findlaya, zgodnie z którym (upraszczając) konieczne cechy bytu Bożego są wzajemnie sprzeczne, w związku z czym Bóg nie tylko nie istnieje, lecz nie może istnieć.

zatem istnieć (gdyby nie istniał, to nie byłby bytem najdoskonalszym z możliwych)⁸. Argumentacje te są jednak bezowocne, nie wiemy bowiem, czy pojęcie Boga jako bytu najdoskonalszego z możliwych jest spójne. W tym wypadku zaś nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć jednoznacznie, na kim spoczywa ciężar dowodu – czy na tym, kto spójności Boga broni, czy też jej przeczy; oba stanowiska wykraczają poza dostępną nam wiedzę na temat natury Boga.

Innym sposobem rozstrzygnięcia kwestii istnienia Boga jest odwołanie się do świadectw empirycznych, które mają je potwierdzać lub obalać. Za rację teizmu uważa się istnienie świata (świat nie mógł sam siebie stworzyć) lub jego uporządkowaną i celową strukturę, która nie może być skutkiem przypadku⁹. Argumenty te jednak nie są konkluzywne. Dowód z celowości ma wątpliwe przesłanki, w świecie bowiem widzimy nie tylko porządek, lecz także chaos, a nawet okrucieństwo. To przecież, że jedne gatunki zwierząt są pokarmem dla innych, trudno uznać za dowód stworzenia świata przez wszechmocnego i miłosiernego Boga. Z kolei racjonalność praw przyrody może być wynikiem działania czynników naturalnych. Podobnie z faktu istnienia świata nie da się wywnioskować, że istnieje Bóg, ponieważ jego wyjaśnieniem może być hipoteza przypadku lub samoistności świata¹⁰.

Równie trudno dowieść, że Bóg nie istnieje. Najczęstszym argumentem jest fakt zła; jeśli bowiem istnieje Bóg, który troszczy się o los stworzeń, to nie powinien dopuścić do horrendalnego zła, zwłaszcza w postaci kataklizmów przyrody, cierpienia i śmierci. Argument ten jednak nie jest rozstrzygający, możliwe bowiem, że Bóg dopuszcza zło dla większego dobra, którym obdarzy swoje stworzenia w życiu przyszłym. Można też argumentować, że właśnie zło jest źródłem religii, ponieważ tylko wiara w Boga pozwala je znieść¹¹.

Dodatkową trudnością jest szeroko współcześnie diskutowana skrytość Boga. Jeśli bowiem istnieje, kocha nas i chce naszego dobra (wiedząc zarazem, że naszym największym dobrem jest radowanie się Jego obecnością), to trudno zrozumieć, dlaczego jest ukryty¹². W tej sytuacji ateizm wydaje się bardziej zgodny z pojęciem Boga jako bytu absolutnie doskonałego, głosi bowiem, że gdyby taki Bóg istniał, to usunąłby zło ze świata i nie pozostawił nas w niepewności co do swego istnienia; skoro zaś tego nie uczynił, to znaczy, że nie istnieje. Nawet jednak skrytość Boga nie dowodzi, że On nie istnieje; jest wszak możliwe, że się objawił, chociaż my tego

⁸ Wzorem tych rozumowań są oczywiście znane argumenty św. Anzelma. Do ich współczesnych obrońców należą: Norman Malcolm, Charles Hartshorne, Alvin Plantinga czy Brian Leftow. Bardzo szczegółową krytykę różnych wersji dowodu ontologicznego przeprowadził Graham Oppy w książce *Ontological Arguments and Belief in God*, New York 1995.

⁹ Prototypem argumentów kosmologicznych i teleologicznych jest słynnych „pięć dróg” św. Tomasa z Akwinu.

¹⁰ Szczegółową krytykę argumentu kosmologicznego zawarłem w swoim artykule *Argument z przygodności bytu na istnienie Boga. Próba analizy krytycznej*, cz. I, „Kwartalnik Filozoficzny” 1997, t. 25, z. 1, s. 129–144; cz. II, „Kwartalnik Filozoficzny” 1997, t. 25, z. 2, s. 81–99; cz. III, „Kwartalnik Filozoficzny” 1997, t. 25, z. 3, s. 91–108.

¹¹ Różne strategie uporania się z argumentem ze zła omówiłem w swoim artykule *Istnienie Boga a zagadnienie zła*, „Znak” 1993, t. 45, nr 3 (454), s. 41–53.

¹² Argument ten rozwija współcześnie kanadyjski filozof, John Schellenberg.

nie widzimy, lub też (co sugerował Pascal) ukrywa się przed nami z jakiegoś niezwykle ważnego powodu.

Skoro nie mamy dowodu istnienia ani nieistnienia Boga, to zarówno wiara, jak i niewiara w Niego, wykraczają poza dostępne dane. Wprawdzie wiemy, że jedno ze zdań „Bóg istnieje”/„Bóg nie istnieje” jest prawdziwe, nie wiemy jednak, które; dochodzimy zatem do sceptycyzmu.

Sceptycyzm może mieć postać tezy głoszącej, że nikt z ludzi nie wie, czy Bóg istnieje, czy też nie istnieje, umysł ludzki bowiem nie jest w stanie tej kwestii rozstrzygnąć. Teza ta jest jednak wątpliwa, ponieważ jedynym jej potwierdzeniem jest nasza aktualna niewiedza. Stąd zaś, że do tej pory tej kwestii nie rozstrzygnęliśmy, nie wynika, że nie rozstrzygniemy jej w przyszłości ani tym bardziej, że ludzki umysł nie jest jej w stanie rozstrzygnąć.

Sceptycyzm może być także tezą uniwersalną, głoszącą, że żaden umysł nie wie i nie może wiedzieć, czy Bóg istnieje, czy też nie istnieje, ponieważ kwestia ta jest z istoty nierozstrzygalna. Znaczy to, że jeśli Bóg nie istnieje, to nikt nie może tego wiedzieć; podobnie, jeśli Bóg istnieje, to również nikt (nawet sam Bóg) nie może tego wiedzieć. Tezy tej jednak nie da się dowieść; stąd bowiem, że aktualnie nie wiemy, czy Bóg istnieje, czy nie istnieje, nie wynika, że kwestia ta jest z natury nierozstrzygalna.

Niezależnie od tych (i innych) trudności sceptycyzmu, stanowisko to można uzgodnić zarówno z wiarą, jak i z niewiarą w Boga. Jest przecież możliwe, że człowiek, który nie wie, czy istnieje Bóg, wierzy w Jego istnienie i spełnia praktyki religijne lub też nie wierzy w istnienie Boga i nie spełnia praktyk religijnych. Mimo to ani wiara, ani niewiara w Boga kwestii prawdziwości religii rozstrzygnąć nie mogą.

Można oczywiście argumentować, że z punktu widzenia religii argumenty filozoficzne są zbędne, a wymóg spójności Boga oraz dowodu Jego istnienia – zbyt wygórowany. Dla wierzącego bowiem ważna jest nie tyle prawdziwość wyznawanej religii, ile poczucie bezpieczeństwa oraz sensu życia. Religia zatem nie jest opisem świata, lecz ufnością pokładaną w Bogu.

Argument ten jest błędny, ponieważ zaufanie do Boga zakłada, że On istnieje; jeśli zaś nie istnieje, to nie może pomóc. Problem istnienia Boga jest zatem kluczowy dla prawdziwości religii, chociaż nie potrafimy go rozwiązać¹³. W tej sytuacji powstaje pytanie o racjonalność zachowań religijnych.

Racjonalność zachowań religijnych

Ocena zachowań religijnych zależy od kryterium racjonalności. Według etyki przekonana bronionej przez Williama K. Clifforda, za prawdziwe wolno uznawać tylko te twierdzenia, które są udowodnione. Jeśli zatem nie ma dowodu istnienia Boga, to wiara w Niego jest irracjonalna, a nawet moralnie naganna.

¹³ Pełniejszą próbę uzasadnienia sceptycyzmu w kwestii istnienia Boga zawarłem w artykule *Credo sceptyka. (Wprowadzenie do debaty na temat: Co wiemy o istnieniu Boga?)*, „Diametros” 2005, nr 4, s. 49–75. W przywołanym numerze czasopisma „Diametros” zamieszczone zostały także polemiki z moim artykułem.

Niestety, tak rygorystycznych kryteriów racjonalności nie spełniają nie tylko przekonania religijne, lecz także wiele przekonań potocznych (a nawet naukowych). Człowiek kierujący się zasadami Clifforda miałby zatem prawo uznać tylko bardzo niewiele prawd, co paraliżowałoby jego działanie. Poza tym brak dowodu istnienia Boga nie przeczy racjonalności kultu religijnego, człowiek bowiem jest zwierzęciem celebrialnym, żyjącym w świecie symboli, niezależnie od tego, czy symbole te mają odniesienie przedmiotowe. W myśl zasad Clifforda zresztą za równie irracjonalną i moralnie naganną należy uznać niewiarę w Boga, nie mamy bowiem dowodu Jego nieistnienia.

Z kolei zdaniem Williama Jamesa w sprawach życiowo doniosłych wolno kierować się emocjami, uznając za prawdę to, co daje więcej korzyści. Jeśli zatem jakaś religia spełnia nasze oczekiwania, dając nam poczucie sensu życia lub nadzieję wieczności, to mamy prawo uznać ją za słuszną. Wiara może bowiem być racjonalna, nawet kiedy jest fałszywa w sensie zgodności z rzeczywistością. Podobnie, jeśli jakaś religia przynosi w życiu indywidualnym i społecznym więcej szkód niż pożytku, to wyznawanie jej i praktykowanie jest nie tylko irracjonalne, lecz także moralnie złe.

Nawet przyjmując to założenie, trudno ocenić, czy religia przynosi więcej pożytku, czy szkody. Nowi ateści przekonują, że każda religia jest nie tylko fałszywa, lecz także szkodliwa, rodząc fanatyzm i wojny. Często jednak to właśnie motywacje religijne powodują, że ludzie są zdolni do ofiary. Przykładem jest Ojciec Maksymilian Kolbe; chociaż przed II wojną światową sympatyzował z ideologią narodowo-katolicką, to jednak w obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu dobrowolnie oddał swe życie za innego więźnia.

Niestety, świadectwa historyczne nie pozwalają odpowiedzieć na pytanie kluczowe – czy zło lub dobro czynione z motywacji religijnych wynika z istoty religii, czy z charakteru jej wyznawców lub też okoliczności, w których się znaleźli. Na podstawie obserwacji dziejów religii nie potrafimy zatem dowieść, że religia jest ze swej istoty źródłem zła ani że jest ze swej istoty źródłem dobra. Wprawdzie dzieje pokazują, do czego religie były wykorzystywane i jak zachowywali się ich wyznawcy (czego jaskrawym przykładem są wojny religijne w Europie w XVI i XVII wieku), to jednak nie mówią, czy religia ze swej istoty przynosi więcej pożytku, czy szkody (zarówno w skali globalnej, jak i indywidualnej). Znaczy to, że w kwestii racjonalności zachowań religijnych (a także postulatu eliminacji bądź upowszechnienia religii w życiu społecznym) powinniśmy zostać sceptykami.

Sens filozofii religii

Dotychczasowe wnioski są dość pesymistyczne, główne wszak pytania filozofii religii pozostają bez odpowiedzi. Chociaż wiemy, że prawdziwe są zdania typu „Bóg istnieje albo nie istnieje”, to jednak nie mamy metody pozwalającej rozstrzygnąć, który z członów takich alternatyw jest prawdziwy. Filozofia religii okazuje się w ten sposób przedsięwzięciem skazanym na porażkę. Wniosek ten każe zapytać, czy podejmowane przez nią zagadnienia są poważnymi problemami naukowymi.

W odpowiedzi należy stwierdzić, że w nauce rację bytu mają także pytania aktualnie nierozstrzygalne, na które – być może – znajdziemy odpowiedź w przyszłości. Nawet jednak gdyby okazały się nierozstrzygalne na zawsze, to nie należy ich eliminować, wskazują bowiem na istotny wymiar religii. Wprawdzie filozof nie gromadzi wiedzy empirycznej, dostarcza jednak narzędzi pojęciowych, za pomocą których można postawić problem prawdziwości, spójności i racjonalności religii. Jeśli jednak zadanie to mamy realizować skutecznie, to musimy porzucić ambicje badania religii jako takiej, koncentrując się na analizie poszczególnych doktryn. Skoro bowiem nie ma religii w ogóle, lecz są tylko konkretne religie historyczne, to filozofowie nie powinni badać fikcji, uważanej przez siebie za istotę religii, lecz analizować spójność, prawdziwość i racjonalność konkretnych religii. Podobna sytuacja występuje w filozofii nauki; trudno badać naukę w ogóle, można jednak z pożytkiem uprawiać filozofię fizyki, filozofię biologii czy filozofię matematyki. Podobnie należy uprawiać raczej filozofię religii chrześcijańskiej lub filozofię religii islamskiej niż filozofię religii w ogóle. Nie znaczy to, że filozofia religii chrześcijańskiej ma być jej apologetyką lub krytyką; przeciwnie, powinna być w miarę możliwości bezstronną analizą spójności, prawdziwości i racjonalności konkretnej religii poddanej analizie.

Nie można oczywiście wykluczyć, że wynikiem takich badań będzie sceptycyzm. Sceptycyzm jednak, nawet jako ostatnie słowo filozofii, nie jest bezowocny, modyfikuje bowiem wyjściowe rozumienie przedmiotu badań. Konsekwentny sceptycyzm jest także (a przynajmniej powinien być) sceptycyzmem świadomym swych własnych ograniczeń; znaczy to, że sceptyk jest (powinien być) sceptyczny także wobec sceptycyzmu. Sceptycyzm zatem to naturalna postawa krytyczna, którą każdy uczony zajmuje nie tylko wobec innych dziedzin nauki czy teorii budowanych przez swych kolegów, lecz także wobec własnych idei. Z tej perspektywy filozofia religii jest nie tyle nawet osobną dziedziną badań, ile krytyczną samowiedzą każdego badacza, niezależnie od tego, jaką dziedzinę badań nad religią uprawia.