

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Krytyka koncepcji racjonalności bezdowodowego przeświadczenia teistycznego Johna Hicka

The critics of the John Hick's conception of the rational theistic belief without proof

WPROWADZENIE

Poniższy artykuł prezentuje Johna Hicka koncepcję bezdowodowego racjonalnego przeświadczenia teistycznego i jej krytykę. Rozwijając swoją filozofię, Hick rozszerza ową koncepcję również na przeświadczenia nieteistyczne. Stąd szersze pojęcie (przeświadczenia religijne) w tytule artykułu. Pomysł na ujęcie przeświadczeń teistycznych jako bezdowodowych, ale racjonalnych przedstawiony został w pracy *Argumenty za istnieniem Boga*¹. Brak dowodów dla owych przeświadczeń wiąże Hick z niewypracowaniem przez filozofów i teologów powszechnie akceptowalnej argumentacji za istnieniem Boga. Zanim jednak Hick przedstawi swoją koncepcję, analizuje rozumienie wyrażenia „racjonalne przeświadczenie”: *Jeśli przez przeświadczenie rozumiemy zdanie, które się uznaje (a proposition believed), to mamy tu do czynienia nie z racjonalnymi przeświadczeniami, ale z przypadkami racjonalnego uznawania (rational believing). Zdania mogą być dobrze lub źle sformułowane, prawdziwe lub fałszywe, ale nie mogą być racjonalne lub nieracjonalne. To ludzie są racjonalni bądź nieracjonalni i w konsekwencji ich stany i czynności, w tym także ich stany i czynności uznawania*². Poza zdaniami analitycz-

¹ J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Kraków 1994.

² Tamże, s. 182.

nymi, których prawdziwość gwarantuje ich definicja, o racjonalności uznawania decydują poszczególne sytuacje. Jak pisze Hick, racjonalność w tym wypadku to *funkcja relacji zachodzącej pomiędzy uznawanym zdaniem a świadectwem, na podstawie którego jest ono uznawane przez tego, kto je uznaje. Dla pana X może być racjonalne uznanie p, ale dla pana Y uznanie p może być nieracjonalne, ponieważ ze względu na dane dostępne panu X p zasługuje na uznanie, ale nie zasługuje na uznanie ze względu na dane, jakimi dysponuje pan Y*³.

Takimi danymi, które w efekcie różnicują ludzi na wierzących i niewierzących są, zdaniem Hicka, doświadczenia religijne. W tym kontekście pytanie o racjonalność przeświadczeń religijnych zmienia się, zdaniem Hicka, w pytanie o prawo teisty do pewności, że Bóg istnieje, opartej na danym mu doświadczeniu religijnym. Chodzi tutaj nie o powszechnie obowiązujący dowód istnienia Boga na podstawie doświadczenia religijnego, ale o to, czy własne doświadczenie religijne może być wystarczającym uzasadnieniem przeświadczenia o istnieniu Boga.

I. KONCEPCJA BEZDOWODOWEGO PRZEŚWIADCZENIA TEISTYCZNEGO/RELIGIJNEGO

Szukając odpowiedzi, Hick przyjmuje za Davidem Hume'em normalność czy też racjonalność przeświadczenia o realności świata zewnętrznego, który poznajemy zmysłowo⁴. Następnie wymienia dwie cechy tego poznania: dany i niezależny od woli charakter doświadczenia zmysłowego i możliwość skutecznego działania na jego podstawie⁵. Wspólnie te dwie cechy, przy takiej, a nie innej naszej konstytucji psychofizycznej, stanowią nieodparty argument za racjonalnością przeświadczeń budowanych na podstawie doświadczenia zmysłowego.

Analiza racjonalności przeświadczeń opartych na poznaniu zmysłowym służy do zbudowania analogii z doświadczeniem religijnym. Dla precyzji analogii Hick ogranicza pojmowanie doświadczenia religijnego do teistycznego

³ Tamże.

⁴ Hick idzie tutaj za interpretacją Hume'a autorstwa N.K. Smitha, zawartą w: N.K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, London 1941; por. J. Hick, *An Interpretation of Religion*, New York 1989, s. 213. Interpretacja Smitha nie postrzega *przekonań naturalnych*, jak to nazywa Smith, przez pryzmat sceptycyzmu. Podobnie jako ramowe przeświadczenia (*framework belief*) pojmuje je K. Nielsen – por. J. Hick, *An Interpretation of Religion*, s. 213.

⁵ J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, s. 184-185.

poczucia (*sense*) obecności Boga, które rozumie jako interpretowanie, „doświadczanie-jako” wydarzeń w życiu tak, jakby przez nie ujawniał się Bóg⁶. W ten sposób ten sam, empirycznie nieróżniący się świat, przez wierzącego jest interpretowany inaczej niż przez niewierzącego. Powstaje więc pytanie, czy wierzący ma prawo twierdzić, że uznanie takiej interpretacji za słuszną jest racjonalne.

Między doświadczeniem religijnym a zmysłowym istnieją poważne różnice, między innymi ta, że zmysłowe jest zasadniczo takie samo dla wszystkich i ma charakter przymusowy. Tymczasem religijne zazwyczaj nie posiada obu tych cech. Z drugiej jednak strony doświadczenie religijne, przynajmniej w wypadku wybitnych postaci religijnych, podobnie jak zmysłowe, potrafi być niezależne od woli człowieka – i to jest pierwsze podobieństwo między poznaniem zmysłowym i doświadczeniem religijnym. Warto tutaj wyjaśnić, że, zdaniem Hicka, początkowo obecność Boga nie ma charakteru czegoś narzucającego się. Kiedy jednak *raz człowiek w sposób nieprzymuszony stał się świadom Boga, doświadczenie to w jego największym natężeniu nabiera przymusowego charakteru*⁷. Wolność wiary, zatem wolność w interpretacji religijnej jest, zdaniem Hicka, większa niż w innych rodzajach poznania. Jak widać ma ona jednak swoje ograniczenia.

Drugim podobieństwem, według Hicka, jest możliwość skutecznego działania na podstawie doświadczenia religijnego, podobnie jak to jest w wypadku doświadczenia zmysłowego⁸. Z racji więc analogii do powszechnie akceptowanego doświadczenia zmysłowego, a dokładniej nieodpartości owego doświadczenia i możliwości skutecznego działania w oparciu o nie, wiara teistyczna, podobnie jak poznanie zmysłowe, jest racjonalna. Ponieważ jednak brak jej dowodu *sensu stricte* jest racjonalnym, ale bezdowodowym przeświadczeniem.

Zatem tak jak racjonalne są przekonania oparte na doświadczeniu zmysłowym, tak samo racjonalne są przekonania oparte na doświadczeniu religijnym. Innymi słowy, jak racjonalne jest przekonanie o istnieniu świata na podstawie doświadczenia zmysłowego, tak na podstawie doświadczenia religijnego racjonalnie jest wierzyć w istnienie Boga⁹. Jak pisze Hick: *analogia w tym argumencie zachodzi pomiędzy akceptacją naszego doświadczenia zmysłowego jako percepcji świata zewnętrznego a akceptacją doświadczenia religijne-*

⁶ Tamże, s. 185.

⁷ Tamże, s. 189.

⁸ Tamże, s. 187.

⁹ J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. I, New York 1957, s. 110, za: R.W. Perrett, *Solipsism and Religious Belief*, *Sophia*, vol. 20, No. 3, October 1981, s. 20.

go [...] jako świadomości boskiej rzeczywistości zewnętrznej względem naszego umysłu. W każdym wypadku istnieje solipsystyczna alternatywa, polegająca na negacji transcendencji: w pierwszym wypadku chodzi o negację świata zewnętrznego, który przekracza naszą świadomość, a w drugim zaprzeczeniu istnienia boskiego Umysłu, który również przekracza naszą świadomość¹⁰. Alternatywą dla doświadczenia religijnego jest tutaj niereligijna interpretacja świata, z tego względu nazwana solipsystyczną, że neguje istnienie niezależnego od ludzkiej świadomości boskiego Umysłu. Argument Hicka byłby słuszny, gdyby udało się wykazać, że tak jak doświadczenie religijne faktycznie ma swoją alternatywę w postaci doświadczenia naturalnego, tak samo doświadczenie istnienia świata ma swoją realną alternatywę w solipsyzmie. I tak jak rezygnację ze solipsyzmu uznaje się za racjonalną, tak samo interpretację religijną można uznać za racjonalną. Hick podaje więc dwa argumenty za realnością solipsyzmu. Pierwszy jest z marzenia sennego, o którym pisze: *różnica spowodowana prawdziwym przyjęciem solipsyzmu byłaby podobna do nagłego umysłowania sobie w czasie absorbującego snu, że to jest tylko sen*¹¹. Drugi opiera się na możliwości postrzegania kontaktu z innymi jako spotkania tylko ze sobą. Argumenty te mają uzasadnić możliwość solipsyzmu. W konkluzji stwierdza, że mimo iż dla normalnie funkcjonującego umysłu alternatywa solipsyzmu jest nie do przyjęcia, to jednak jest logicznie możliwa jako inna interpretacja naszego doświadczenia. Zdaniem Hicka wynika z tego, że doświadczenie zostało przez niego poprawnie opisane jako interpretacja, którą trudno udowodnić, ale co do której nie mamy podstaw, aby w nią wątpić¹².

W *An Interpretation of Religion*, czyli w pracy prezentującej dojrzałą już hipotezę pluralizmu religijnego, argumentacja powyższa zostaje powtórzona z pewnymi dodatkami. Hick zauważa, że koncepcja wiary jako elementu interpretacyjnego i przyznanie racjonalności zarówno wierze, jak i niewierze w Boga zbliża się do koncepcji *Zakładu Pascala* i *woli wiary* Jamesa. W każdej z tych koncepcji o wyborze decyduje wola¹³. W koncepcji Hicka jednak podstawą wyboru jest doświadczenie, a dokładniej kontekst kultury umożliwiający conceptualizację doświadczenia. W hipotezie pluralizmu religijnego mowa bowiem o istnieniu jednego, niewyrażalnego, transkategorialnego *The Real an sich*, które oddziałuje na ludzi poprzez kontekst kultury i poprzez niego jest ujmowane. Różne z kolei ujęcia tego, co transcendentne owocują różnymi religiami.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ J. Hick, *An Interpretation of religion*, s. 210 i 227.

W tym szerszym kontekście niż pierwotny, teistyczny, pojawiają się pewne problemy. Wobec takiej różnorodności religii William Rowe postawił pytanie o pewność co do prawdziwości własnych doświadczeń religijnych¹⁴. Odpowiadając, Hick przywołuje przypadek św. Teresy z Avila. Początkowo była ona nieufna wobec własnych wizji ekstatycznych. Kryterium, jakie zastosowała, była zgodność z Pismem Świętym, zatem z pewnym przekazem kulturowym. Podobnie Hick sugeruje, by prawdziwość doświadczeń konfrontować z twierdzeniami danej religii wyrosłej w danej kulturze. Kryterium prawdziwości mogą też być skutki życia zgodnego z naukami danej religii. Jeśli następuje wyzwolenie z *ego*, z koncentracji na sobie i przejście ku koncentracji na *the Real*, to można mówić o prawdziwym doświadczeniu religijnym¹⁵.

Do najważniejszych jednak stwierdzeń w *An Interpretation of Religion* należy to, które racjonalność przeświadczeń religijnych przypisuje wszystkim religiom, również nieisteistycznym. Zatem wyznawca jakiegokolwiek religii racjonalnie wyznaje swoją wiarę z tej racji, że podobnie jak poznanie zmysłowe i działanie w świecie opiera ją na doświadczeniu¹⁶.

II. KRYTYKA KONCEPCJI HICKA

Wobec powyższej argumentacji Hicka wysunięto zastrzeżenia, z których kilka przedstawiam poniżej.

Roy W. Perrett odnosi się do uzasadnienia racjonalności wiary religijnej przez porównanie przekonań religijnych z przekonaniem opartym na doświadczeniu zmysłowym (*perceptual belief*). Krytykuje ową analogię w miejscu łączenia doświadczenia religijnego z doświadczeniem zmysłowym poprzez możliwą solipsystyczną alternatywę. Jego zdaniem oba wyżej wymienione argumenty za istnieniem solipsystycznej alternatywy są niepoprawne. Pierwszy argument mówi, że nie ma fenomenalnej różnicy między snem, w którym wiemy, że śnimy, i takim, w którym tego nie wiemy¹⁷. Zdaniem Perretta argument ten zasadza się na tym, że ktoś we śnie wie, że śni. To jest niemożliwe. Jeśli we śnie twierdzi się, że się śni, to nie zmienia to faktu, że jest to twierdzenie we śnie i że nadal się śni. Wynika z tego, że słowo „twier-

¹⁴ Tamże, s. 223.

¹⁵ Tamże, s. 223-224.

¹⁶ Tamże, s. 228.

¹⁷ R.W. Perrett, *Solipsism and Religious Belief*, s. 20.

dzić” jest tutaj w zupełnie innym kontekście i nabiera innych niż zwykle kryteriów użycia¹⁸. Perrett odwołuje się do argumentów Jona Wheatleya, który, rozpatrując przykład pożyczki udzielanej we śnie, stwierdza: *Jeśli we śnie obiecaliśmy pieniądze jakiemuś Smithowi, to co najwyżej możemy powiedzieć, że jesteśmy zobligowani do wypłacenia pieniędzy we śnie Smithowi ze snu, z tej racji, że Smith realny nic o tym nie wie*¹⁹. Weathley rozciąga to na każdy sąd wypowiedziany we śnie, dlatego że *główne cechy takich sądów zanikają i żadne inne nie pozostają, poza zapamiętanym wypowiedzeniem słów*²⁰.

Drugi argument Hicka, zdaniem Perretta, wymaga logicznej możliwości języka prywatnego, dlatego, że jeśli *solipsysta twierdzi, że jego wiedza o jego doświadczeniu może być wyrażona w języku (ostatecznie sobie samemu) i co więcej, że możliwość takich językowych wyrażen nie zakłada jakiegoś rodzaju znajomości ze światem lub innymi umysłami, to jest zmuszony wierzyć w możliwość prywatnego języka, którego słowa nabierają znaczeń po prostu przez powiązanie z prywatnym doświadczeniem*²¹. Powstają pytania o to, jak można się takiego języka nauczyć i czy w ogóle jest on możliwy? Perrett przywołuje w tym miejscu argument z języka prywatnego Ludwiga Wittgensteina. Argument ten jest skierowany przeciwko solipsyzmowi, gdyż ten ostatni wymaga możliwości języka prywatnego. Perrett cytuje: *Wyrazy takiego języka miałyby odnosić się do czegoś, o czym wiedzieć może tylko mówiący; do jego bezpośrednich, prywatnych doznań*²². Wymagałoby to, aby taki podmiot definiował takie słowa przez prywatne ostensywne definicje. Wittgenstein proponuje tutaj eksperyment polegający na zapisywaniu znaków, ilekroć dozna się pewnego stanu. Stwierdza jednak, że byłaby to pusta ceremonia: *Jednakże wymawiając lub zapisując ów znak, skupiam na doznaniu uwagę – czyli wskazuję je niejako wewnątrz. – I po co ta ceremonia? Bo tylko na to rzecz wygląda! Definicja służy przecież do tego, by ustalać znaczenie znaku. – Jednakże realizuje się to właśnie przez skupienie uwagi; albowiem dzięki temu zapamiętuję związek znaku z doznaniem*²³. Zdaniem Perretta Wittgenstein stawia pytanie nie o to, w jaki sposób przypisuje się jakiemuś znakowi „D” dane doznanie, ale o to, jak to jest możliwe następnym razem nazwać coś owym „D”.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ J. Weathley, *Prolegomena to Philosophy*, Belmont, California: Wadsworth 1970, s. 78, cyt. za: R.W. Perrett, *Solipsism and Religious Belief*, s. 22.

²⁰ Tamże.

²¹ R.W. Perrett, *Solipsism and Religious Belief*, s. 22.

²² L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 139, za: R.W. Perrett, *John Hick on Faith: A Critique*, „International Journal for Philosophy of Religion”, 15 (1984), s. 23.

²³ Tamże, s. 24.

Powstaje wówczas pytanie, co rozumie się przez „D”. Perrett stwierdza, że są trzy możliwości: (a) wypowiedź „Rozumiem to” połączona jest z odpowiednim gestem; (b) następuje jakiś rodzaj odwołania się do zapamiętanej prywatnej próbki „D”; (c) występuje jakiś rodzaj odwołania się do wspólnego korelatu „D”²⁴. Z punktu widzenia obrońcy języka prywatnego wypadek (c) odpada, gdyż byłby sprzeczny z prywatnością języka.

Odpowiedź (a) odpada z racji już przywołanej wypowiedzi Wittgensteina, że cokolwiek wydaje się tutaj prawdą, jest prawdą, co oznacza, że o prawdzie nie można tutaj mówić.

Odpowiedź (b) z kolei skazuje zwolennika języka prywatnego na opieranie się na swojej pamięci co do znaczenia „D”, z tej racji, że przy kolejnym nazywaniu owego już przeżytego przeżycia nazywa je „D” bez pewności, czy robi to prawidłowo. Jego pamięć może przecież być zawodna i wprowadzać go w błąd²⁵.

W innym miejscu, którego Perrett nie przywołuje, Wittgenstein stwierdza: *Kto prywatnie objaśnił sobie słowo, ten musiał też postanowić wewnętrznie, że będzie tego słowa tak a tak używał. Jak on to postanawia? Czy mamy uznać, że technikę tego zastosowania wynajduje on, czy też, że zastaje ją gotową?*²⁶. Fragment ten jasno pokazuje niemożliwość prywatnego języka, gdyż nie istnieje procedura nadawania znaczeń i ich sprawdzania, która byłaby prywatna.

Kończąc analizę argumentów Wittgensteina, Perrett stwierdza, że wykazują one logiczną niemożliwość języka prywatnego, a tym samym logiczną niemożliwość solipsyzmu.

Dla argumentacji Hicka ma to również znaczenie. Perrett wykazał, że oba argumenty Hicka za solipsyzmem jako logiczną możliwością upadają. Zatem alternatywa: zmysłowe doświadczenie rzeczywistości świata – solipsyzm, nie jest możliwa z racji braku argumentacji za solipsyzmem, co podważa realną możliwość opcji solipsystycznej. Stąd analogia między parami: uznanie istnienia świata zewnętrznego – solipsyzm i doświadczenie religijne – doświadczenie niereligijne jest niepełna, dlatego że doświadczenie religijne ma swoją alternatywę, a doświadczenie istnienia świata nie. Upada tym samym argumentacja Hicka za racjonalnością wiary, oparta na analogii między przekonaniem pochodzącym z poznania zmysłowego (*perceptual belief*) a przekonaniem

²⁴ R.W. Perrett, *Solipsism and Religious Belief*, s. 24.

²⁵ Tamże.

²⁶ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, s. 135.

religijnymi, gdyż analogii tej brak spoiwa²⁷. Nie znaczy, to zdaniem Perretta, że przekonania religijne są nieracjonalne, ale że Hicka argumentacja jest nieskuteczna²⁸.

Z kolei Terry Richard Mathis, podobnie jak Perrett, podważa analogię między poznaniem zmysłowym i religijnym. Robi to jednak nieco inaczej. Krytykuje pogląd Hicka, że akt naszego poznania zarówno rzeczy materialnych, jak i moralno-duchowych jest epistemologicznie taki sam, że jest aktem interpretacji. Mathis zauważa, że solipsystyczna alternatywa opiera się na przypuszczeniu, że nasze poznanie rzeczywistości materialnej jest najwyżej poznaniem danych zmysłowych, a nie rzeczy. Hick jednak nie uzasadnia przyjęcia koncepcji danych zmysłowych. Podstawowy akt interpretacji, czyli ten, który ukazuje nam istnienie rzeczy materialnych, chroni nas jednocześnie przed popadnięciem w solipsyzm. Hick nie przedstawia jednak żadnego mocnego dowodu przeciw solipsyzmowi, a jedynie *pobłażliwą oczywistość czyjegoś fenomenalnego doświadczenia*²⁹. Zatem interpretacja solipsystyczna jest tak samo logicznie możliwa jak niesolipsystyczna. Jedyńm argumentem Hicka jest to, że wszelkie relacje międzyludzkie, aby były możliwe, zakładać muszą niesolipsystyczną alternatywę³⁰. Z drugiej strony, zdaniem Hicka, z logicznej możliwości solipsyzmu wynika, że należy poznanie rozumieć jako interpretację³¹.

Według Mathisa argumentacja Hicka opiera się na stwierdzeniu, że nie mamy kontaktu z rzeczywistością a jedynie z *informacją zmysłową, która jakoś konstytuuje naszą świadomość fenomenów*³². Innymi słowy, Hick, podobnie jak Alfred Ayer, jest zwolennikiem teorii danych zmysłowych³³. Z tej perspektywy możliwe jest nawet kwestionowanie realnego istnienia świata.

W tym jednak miejscu Mathis przywołuje krytykę Austina wymierzoną w Ayera teorię danych zmysłowych i traktuje ją jako celną³⁴. Mathis zauważa, że chociaż Hick nie stosuje argumentu z iluzji, to typ dychotomii, jakiego używa Ayer, jest dla Hicka ważny: *Hick uważa, że tak, jak jest racjonalne wierzyć w istnienie świata zewnętrznego, chociaż mamy tylko fenomenalną*

²⁷ R.W. Perrett, *Solipsism and Religious Belief*, s. 25.

²⁸ Tamże, s. 25-26.

²⁹ T.R. Mathis, *Against John Hick. An Examination of His Philosophy of Religion*, University Press of America 1985, s. 96, por. przyp. 1, 2, s. 112.

³⁰ Tamże, s. 96, por. przyp. 3, s. 112.

³¹ Tamże, s. 97, por. przyp. 5, s. 112.

³² Tamże, s. 97.

³³ Tamże, s. 97, por. przyp. 6, 7, s. 112.

³⁴ Tamże, s. 99-100, por. przyp. 14, 15, s. 112-113.

*świadomość tego, tak racjonalne jest wierzyć w boską noumenalną rzeczywistość na podstawie czyjegoś własnego doświadczenia religijnego, chociaż możemy mieć tylko fenomenalną świadomość Boga*³⁵. Jak kontynuuje Mathis, skoro dychotomia, która wprowadza dane zmysłowe i świat fizyczny, jest nieuzasadniona, to analogia Hicka między doświadczeniem zmysłowym a doświadczeniem religijnym upada. Stwierdza: *Ponieważ, jeśli nasza wiara w zewnętrzny świat jest po prostu zakładana w kontakcie z tym światem (w pewnym krytyczno-realistycznym sensie), to ta wiara będzie całkiem inna niż wiara religijna, dlatego że religijne doświadczenie, według Hicka, jest to dodatkowa interpretacja, która nie jest identyfikowana ze zwykłymi obiektami i wydarzeniami, ale jest niejako komplementarna z nimi. Mowa o świecie obiektów i wydarzeń będzie naturalnie pojmowana jako kognitywna z racji obiektywnego charakteru świata. Tymczasem mowa o Bogu nie będzie miała takiej podstawy*³⁶. Innymi słowy, odrzucenie „danych zmysłowych” powoduje, że poznanie zmysłowe jest pojmowane jako poznające bezpośrednio. Stąd, jak konkluduje Mathis, *Hick nie ma już więcej podstaw do argumentowania, że jeśli racjonalna jest wiara w świat zewnętrzny, to równie racjonalna jest wiara w Boga*³⁷.

Mówiąc inaczej, analogia upada z tej racji, że odrzucenie teorii „danych zmysłowych”, a przynajmniej pewnego ich ujęcia, zmusza do odrzucenia koncepcji poznania zapośredniczonego, czyli „doświadczenia-jako”. Z tej racji upaść musi *per analogiam* pojmowanie wiary jako zapośredniczonej, czyli jako „doświadczenia-jako”.

Mathis podważa też możliwość przyjęcia koncepcji bezdowodowego, racjonalnego przeświadczenia religijnego z tej racji, że Hick, uzasadniając ową koncepcję, powołuje się właśnie na przymusowość doświadczenia zmysłowego i religijnego, a także na skuteczność działania opartego na doświadczeniu zmysłowym i religijnym. Krytyka zrównania doświadczenia religijnego ze zmysłowym nie pozwala, zdaniem Mathisa, budować analogii między tymi dwoma rodzajami doświadczeń.

Trzecia krytyka pochodzi od Carla Reinholda Bråkenhielma. Zdaniem tego autora koncepcja teizmu bez dowodu wiąże ze sobą dwie rzeczy: koncepcję wiedzy Hicka i jego teorię wiary jako „doświadczenia-jako”³⁸. Aby przeanalizować teorię teizmu bez dowodu Bråkenhielm przywołuje uwagi

³⁵ Tamże, s. 101.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy Shapes Theories of Religion*, CWK Gleerup, University of Uppsala 1975, s. 101.

Hicka na temat kryteriów uzasadnionego roszczenia do wiedzy: *Kryteriami określenia, czy roszczenia osoby A do posiadania wiedzy na temat twierdzenia p dotyczącego rzeczywistości są: (a) że A jest pewien, że p; (b) że A jest usprawiedliwiony w owej pewności, że p*³⁹. Następnie Bråkenhielm dodaje do powyższego kolejną przesłankę, odnoszącą się do przytoczonej powyżej drugiej definicji wiedzy według Hicka, ale z pewną jej modyfikacją: *A jest usprawiedliwiony w byciu pewnym, że p wtedy i tylko wtedy, gdy pewność A posiada adekwatne podstawy (jest racjonalna), to jest wtedy i tylko wtedy, gdy (a) istnieją argumenty, które czynią pewność A nieodrzucającą i (b) pewność A, że p, jest później wzmocniona przez działanie na podstawie tego przekonania*⁴⁰.

Hick odnosi jednak ową nieodrzucałość pewności wiary do wielkich postaci religijnych. Dodać tutaj należy, że dla tej specyficznej grupy pewność wiary ma charakter nieodwołałny. Natomiast dla zwykłych wierzących już nie. Bråkenhielm zauważa trzy słabości koncepcji teizmu bez dowodu Hicka. Pyta po pierwsze, *czy wiara, która w rozumieniu Hicka jest adekwatnie uzasadniona, nie jest przymusem?*⁴¹ Pozytywna odpowiedź na to pytanie byłaby ciężkim zarzutem, gdyż teoria religii Hicka mówi właśnie o największej wolności na poziomie doświadczenia religijnego i o konieczności owej wolności dla zachowania ludzkiej autonomii: *nieskończona natura boska wymaga od niej samej, by zasłonić siebie przed nami, jeśli my mamy istnieć jako autonomiczne osoby w jej obecności*⁴².

Po drugie, pyta, *czy wszyscy religijni ludzie przyjmują swoją wiarę z „nieodpartą pewnością”?*⁴³ Zdaniem Bråkenhielma tak oczywiście nie jest. To tylko raczej mistycy czy prorocy mają tak silne poczucie nieodwołałości tej pewności. Wówczas jednak *zgodnie z kryterium Hicka większość religijnych ludzi nie jest usprawiedliwiona w roszczeniu do wiedzy o Bogu*⁴⁴.

Po trzecie, zastanawia się, *co wynika z faktu, że religijni ludzie są zmuszeni przez ową pewność do wygłaszania sprzecznych twierdzeń o transcendentnej rzeczywistości?*⁴⁵ Jeśli przyjąć, że wszyscy wierzący przedstawiciele różnych religii mają racje, które gwarantują pewność, to religie nie są prawdziwe w ogóle lub jest prawdziwa tylko jedna. Jeśli z kolei prawdziwa jest tylko jedna lub fałszywe są wszystkie, to oparcie na pewności jako kryterium

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 102.

⁴² J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. I, s. 178-179.

⁴³ C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy Shapes Theories of Religion*, s. 102.

⁴⁴ Tamże, s. 102, por. przyp. 166, s. 102.

⁴⁵ Tamże, s. 102.

racjonalności przekonań zawodzi, gdyż nie pozwala odróżnić przekonań prawdziwych od nieprawdziwych.

Powracając do kwestii analogii między przekonaniem o istnieniu świata zewnętrznego i wiarą w Boga, należy zwrócić uwagę, zdaniem Bråkenhielma, na wypowiedzi Hicka, w których sugeruje on możliwe, solipsystyczne zanegowanie zarówno pozaświadomościowego charakteru świata zewnętrznego, jak i istnienia Boga⁴⁶. Bråkenhielm komentuje te wypowiedzi, stwierdzając, że nasze przekonanie o istnieniu świata zewnętrznego transcenduje nasze bezpośrednie doświadczenie zmysłowe w pewnym istotnym sensie⁴⁷. Natomiast przekonanie religijne o istnieniu boskiej świadomości jest wynikiem drugorzędного aktu interpretacji. W akcie tym wierzący przekraczają nie tylko bezpośrednie doświadczenie, ale także empirycznie transcendentny zewnętrzny świat. Hick sam to również stwierdza: *Indywidualna interpretacja religijna danego doświadczenia zakłada prostszą interpretację tego samego w terminach fizycznych obiektów, tworzących świat natury*⁴⁸. Zdaniem Bråkenhielma, Hick zaniedbuje stwierdzić, że *fakt, że wiara w Boga jest drugiego rzędu przekraczaniem doświadczenia zmysłowego, obarcza ją jej kontrowersyjnym i, epistemologicznie mówiąc, problematycznym charakterem*⁴⁹. Hick zauważa jedynie, że analogia między poznaniem zmysłowym a wiarą w paru miejscach nie jest ścisła⁵⁰. W ujęciu Hicka, podobieństwo jest na tyle duże i istotne, że mówiąc o racjonalności wiedzy o istnieniu świata zewnętrznego, musimy powiedzieć też o racjonalności wiedzy o istnieniu Boga. Z tą tezą Bråkenhielm nie może do końca się zgodzić. Zatem, kwestionując analogię poznania zmysłowego z wiarą religijną, można postawić pod znakiem zapytania prawomocność dojścia do bezdowodowego, racjonalnego przeświadczenia teistycznego.

PODSUMOWANIE

Przedstawione powyżej krytyki uzasadnienia koncepcji bezdowodowego racjonalnego przeświadczenia teistycznego/religijnego wydają się być przekonujące. Dotyczą one jednak tej konkretnej próby, którą poczynił Hick.

⁴⁶ Tamże, por. przyp. 169, s. 103.

⁴⁷ Tamże, s. 103.

⁴⁸ J. Hick, *Faith and Philosophers*, Macmillan & Co Ltd. London 1964, s. 243, za: C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy Shapes Theories of Religion*, s. 103.

⁴⁹ C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy Shapes Theories of Religion*, s. 103.

⁵⁰ J. Hick, *Faith and Philosophers*, s. 245, za: C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy Shapes Theories of Religion*, s. 104.

Główne zarzuty zostały skierowane przeciwko analogii między doświadczeniem zmysłowym i religijnym. Wszelkie jednak podobne usiłowania, oparte na doświadczeniu religijnym, borykać się będą z problemem spełnienia przynajmniej słabej zasady racjonalności, czyli wymogu, by były intersubiektywnie sprawdzalne i komunikowalne⁵¹. Te dwie cechy trudno bowiem pogodzić z subiektywnym charakterem doświadczenia religijnego.

W celu skonstruowania bardziej przekonującej argumentacji za racjonalnością przekonań religijnych bez dowodu, opartą w dodatku na doświadczeniu religijnym, należy zbudować lepszą analogię do doświadczenia zmysłowego.

SUMMARY

The main point of this article is John Hick's conception of rational theistic belief without proof and its critics. By the analogy between sense experience and religious experience Hick build the inference leading to conclusion that the religious experience is like sense experience reliable foundation for rationality of beliefs. So although religious beliefs have non proofs, for instance for existence of God, they are rational.

Critics, like C. R. Bråkenhielm, T. R. Mathis, R. W. Perrett review this inference and conclusion. Especially are attacking analogy between sense experience and religious experience, by negation of possibility of the private language and possibility of solipsistic alternative for sense experience.

Key words:

John Hick, rational theistic belief without proof, sense experience and religious experience, C. R. Bråkenhielm, T. R. Mathis, R. W. Perrett, the private language, solipsistic alternative for sense experience, religious pluralism, sense data

⁵¹ J. Such, M. Szcześniak, *Filozofa nauki*, Poznań 2002, s. 40.