

Przemysław Strzyżyński

KONCEPCJA WIARY TEISTYCZNEJ  
W FILOZOFII RELIGII JOHNA HICKA

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY • FACULTY OF THEOLOGY  
STUDIES AND TEXTS

122



Przemysław Strzyżyński

THE CONCEPT OF THEISTIC  
FAITH IN THE PHILOSOPHY  
OF RELIGION OF JOHN HICK

POZNAŃ 2009

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA • WYDZIAŁ TEOLOGICZNY  
STUDIA I MATERIAŁY



122

Przemysław Strzyżyński

KONCEPCJA WIARY TEISTYCZNEJ  
W FILOZOFII RELIGII JOHNA HICKA

POZNAŃ 2009

KOMITET WYDAWNICZY  
PAWEŁ BORTKIEWICZ, JACEK HADRYŚ, FELIKS LENORT,  
ADAM PRZYBECKI, ADAM SIKORA,  
JAN SZPET – PRZEWODNICZĄCY

PUBLIKACJA DOFINANSOWANA Z FUNDUSZU NA BADANIA WŁASNE  
WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UAM

**ISBN 978-83-61884-48-4**

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA  
W Y D Z I A Ł T E O L O G I C Z N Y  
REDAKCJA WYDAWNICTW  
61-111 POZNAŃ, UL. WIEŻOWA 2/4  
e-mail: [thfacwyd@amu.edu.pl](mailto:thfacwyd@amu.edu.pl)  
tel./fax (61) 851-97-43  
<http://www.thfac.poznan.pl>

Projekt graficzny serii: PAWEŁ PAŃK

Korekta: JUSTYNA IWASZKIEWICZ

DRUK: ESUS AGENCJA REKLAMOWO-WYDAWNICZA, 61-815 POZNAŃ, UL. RATAJCZAKA 26/8

## SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE .....	9
Część pierwsza	
PREZENTACJA KONCEPCJI HICKA .....	15
I. PROBLEM PRZEŚWIADCZEŃ .....	17
II. KONCEPCJE WIARY RELIGIJNEJ KRYTYKOWANE PRZEZ HICKA .....	27
1. PROPOZYCJONALNE KONCEPCJE WIARY .....	27
2. WOLUNTARYSTYCZNE KONCEPCJE WIARY .....	34
3. TILLICHA KONCEPCJA WIARY .....	43
4. WIARA JAKO ZMYŚL WNIOSKOWANIA .....	45
5. WIARA I ZMYŚL MORALNY .....	53
III. DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE I NATURA WIARY RELIGIJNEJ W UJĘCIU HICKA .....	59
1. ZAGADNIENIA WSTĘPNE .....	59
2. PORÓWNANIE DOŚWIADCZENIA ZMYŚLOWEGO I RELIGIJNEGO .....	60
3. DWA RODZAJE DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO .....	62
4. DOŚWIADCZENIE W ASPEKCIE PRZEŻYCIOWYM .....	65
5. WIARA W ŚWIETLE KONCEPCJI „DOŚWIADCZANIA-JAKO” .....	66
§ 1. Wiara religijna a totalne i nietotalne interpretacje .....	66
§ 2. Wiara religijna w hipotezie pluralizmu religijnego .....	68
§ 3. Wiara jako interpretacyjny element wewnątrz „doświadczenia-jako” ....	69
§ 4. Dwuznaczność, dystans poznawczy i ukrytość the Real/Boga .....	70
§ 5. Uzasadnienie i użyteczność koncepcji wiary jako „doświadczenia-jako”	71
§ 6. Wolność wiary .....	73
§ 7. Wiara jako „doświadczenie-jako” a <i>fides/fiducia/fides qua/ fides quae</i> ..	77
§ 8. Propozycjonalne i niepropozycjonalne ujęcie wiary religijnej .....	77
§ 9. Wiara jako „doświadczenie-jako” a wolitywne koncepcje wiary .....	78

§ 10. Wiara jako „doświadczenie-jako” a „troska ostateczna” .....	78
6. PROBLEM RACJONALNOŚCI PRZEŚWIADCZEŃ RELIGIJNYCH .....	79
<b>IV. PRZEDMIOT WIARY .....</b>	<b>83</b>
1. UKRYTOŚĆ PRZEDMIOTU WIARY .....	83
2. TEISTYCZNE UJĘCIE PRZEDMIOTU WIARY .....	85
3. ODRZUCENIE MOŻLIWOŚCI UDOWODNIENIA ISTNIENIA BOGA .....	87
4. HIPOTEZA PLURALIZMU RELIGIJNEGO JAKO ROZSZERZENIE PRZEDMIOTU WIARY .....	89
§ 1. Powstanie hipotezy pluralizmu religijnego .....	89
§ 2. Niewyraźalność the Real an sich .....	90
§ 3. Niedoświadczalność the Real an sich .....	91
§ 4. Dowód istnienia the Real an sich .....	92
§ 5. Hipoteza pluralizmu a przedmiot wiary religijnej .....	93
<b>V. PROBLEM SENSOWNOŚCI JĘZYKA RELIGII .....</b>	<b>95</b>
1. SPÓR O SENSOWNOŚĆ JĘZYKA RELIGII .....	95
§ 1. Hicka stanowisko w sporze – weryfikacja eschatologiczna .....	102
§ 2. Związek weryfikacji i falsyfikacji .....	105
§ 3. Problem dalszego istnienia po śmierci .....	108
§ 4. Kryteria weryfikacji eschatologicznej .....	111

Część druga

<b>DYSKUSJA WOKÓŁ KONCEPCJI WIARY RELIGIJNEJ HICKA I JEJ KRYTYKI .....</b>	<b>115</b>
<b>I. ANALIZA POJĘCIA WIARY RELIGIJNEJ HICKA – ZAGADNIENIA WSTĘPNE .....</b>	<b>117</b>
1. PREZENTACJA KLASYCZNYCH POJĘĆ WIARY RELIGIJNEJ .....	117
2. UJĘCIE WIARY HICKA A POJĘCIA KLASYCZNE .....	124
3. CHRZEŚCIJAŃSKIE I JUDAISTYCZNE UJĘCIA WIARY A KONCEPCJA HICKA .....	126
<b>II. KRYTYKA KONCEPCJI WIARY RELIGIJNEJ HICKA – ZAGADNIENIA JĘZYKOWE I EPISTEMOLOGICZNE .....</b>	<b>129</b>
1. PROPOZYCJONALNE I NIEPROPOZYCJONALNE UJĘCIE WIARY A KONCEPCJA HICKA .....	129
2. PROBLEM ZNACZENIA W UJĘCIU HICKA I BRÅKENHIELMA .....	137

3. PROBLEM INTERPRETACJI .....	139
§ 1. Kwestia interpretacyjnego charakteru doświadczenia religijnego (Barbour a Hick) .....	139
§ 2. Kwestia możliwych interpretacji świata w ujęciu Eliadego .....	142
§ 3. Kwestia relacji „doświadczenia-jako” do noumenu i fenomenu w ujęciu Rose’a .....	143
§ 4. Krytycy Hicka o relacji seeing-as i koncepcji „doświadczenia-jako” ...	143
4. KRYTYCY HICKA O NATURZE DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO .....	150
5. PROBLEMY ZWIĄZANE Z RELACJĄ MIĘDZY WIEDZĄ I WIARĄ .....	153
§ 1. Analiza pojęcia wiedzy w koncepcji Hicka .....	153
§ 2. Ayer i Hick o pewności wiedzy i pewności doświadczenia .....	157
§ 3. Problem pewności wiary .....	158
6. UZASADNIENIE WIARY .....	161
§ 1. Problem uzasadnienia wiary .....	161
§ 2. Dyskusja wokół komunikowalności doświadczenia religijnego .....	172
§ 3. Bråkenhielma krytyka Hicka koncepcji teizmu bez dowodu .....	173
7. DYSKUSJA WOKÓŁ PROBLEMU SENSOWNOŚCI JĘZYKA RELIGII .....	175
§ 1. Zarzuty Bråkenhielma wobec koncepcji weryfikacji Hicka .....	175
§ 2. Dyskusja wokół natury języka religii .....	177
§ 3. Krytyki kryterium weryfikacji eschatologicznej .....	182
§ 4. Rose o weryfikacji eschatologicznej i hipotezie pluralizmu religijnego	184
<b>III. PROBLEM WOLNOŚCI WIARY .....</b>	<b>187</b>
1. PROBLEM PRZYMUSOWOŚCI DOWODU NA ISTNIENIE BOGA W INTERPRETACJI PERRETTA I HENZE .....	187
2. KRYTYKA IDEI UKRYTOŚCI BOGA/THE REAL AN SICH PRZEZ MESLE’A .....	192
3. KRYTYKI IDEI DWUZNACZNOŚCI ŚWIATA .....	194
<b>IV. PROBLEM PRZEDMIOTU WIARY RELIGIJNEJ .....</b>	<b>197</b>
1. RÓŻNE KONCEPCJE PLURALIZMU RELIGIJNEGO .....	197
2. KRYTYKI HIPOTEZY PLURALIZMU RELIGIJNEGO HICKA .....	199
§ 1. D’Costy zarzut transcendentalnego agnostycyzmu .....	199
§ 2. Dyskusje o różnicach między religiami .....	200
§ 3. Krytyka prymatu doświadczenia .....	203
§ 4. Chrzanowkiego zarzut sprowadzenia sądów o stanach rzeczy do quasi-sądów .....	204
§ 5. Rose’a analiza i krytyka różnicy między kategoriami Hicka i Kanta .....	205
§ 6. Problem zwrotu ku kryterium pragmatycznemu .....	207
§ 7. Problem mitologizacji języka religii .....	208
§ 8. Podsumowanie .....	209

Część trzecia

**PODSUMOWANIE ANALIZ**

<b>I KRYTYK KONCEPCJI HICKA .....</b>	<b>211</b>
<b>I. SPÓJNOŚĆ KONCEPCJI TEISTYCZNEJ</b>	
<b>WIARY RELIGIJNEJ HICKA .....</b>	<b>213</b>
1. KONCEPCJA WIEDZY NIE-NIEOMYSLNEJ .....	213
2. KONCEPCJA SEEING-AS .....	215
3. „DOŚWIADCZANIE-JAKO” I DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE .....	216
4. INTENCJONALNE I NIEINTENCJONALNE DOŚWIADCZENIE .....	218
5. DWUZNACZNOŚĆ ŚWIATA .....	222
6. PROPOZYCJONALNOŚĆ .....	223
7. BEZDOWODOWE RACJONALNE PRZEŚWIADCZENIE TEISTYCZNE ...	225
8. WERYFIKACJA ESCHATOLOGICZNA .....	225
9. OCENA ZARZUTÓW HICKA WOBEC INNYCH KONCEPCJI WIARY .....	228
<b>II. KWESTIA WPŁYWU KONCEPCJI WIARY TEISTYCZNEJ HICKA</b>	
<b>NA HIPOTEZĘ PLURALIZMU RELIGIJNEGO .....</b>	<b>233</b>
<b>III. HIPOTEZA PLURALIZMU RELIGIJNEGO</b>	
<b>– RELIGIA CZY WYPOWIEDŹ Z METAPOZIOMU? .....</b>	<b>237</b>
<b>ZAKOŃCZENIE .....</b>	<b>239</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>245</b>
I. Literatura źródłowa .....	245
II. Literatura pomocnicza .....	246
III. Encyklopedie i słowniki .....	252
<b>STRESZCZENIE .....</b>	<b>253</b>
<b>SUMMARY .....</b>	<b>253</b>

## WPROWADZENIE

Tematem książki jest koncepcja wiary religijnej brytyjskiego filozofa Johna Hicka urodzonego w Scarborough 20 stycznia 1922 roku. Doktorat z filozofii napisał pod kierunkiem H.H. Price'a w Oxfordzie, a na Uniwersytecie Edynburskim uzyskał go dodatkowo z literatury. Jest doktorem honoris causa Uniwersytetu w Glasgow. Wykłada w Cornell University, Cambridge, Birmingham i Claremont Graduate School. Obecnie jest już emerytowanym profesorem Uniwersytetu w Birmingham i w Claremont, członkiem Institute for Advanced Research in Arts and Social Sciences Uniwersytetu w Birmingham. Piastuje też stanowisko wiceprzewodniczącego zarówno w The British Society for the Philosophy of Religion, jak i w The World Congress of Faiths.

Do najważniejszych jego dzieł należy zaliczyć – prezentującą tezy doktoratu – książkę pt. *Faith and Knowledge* (1957); poświęconą zagadnieniu zła: *Evil and the God of Love* (1966); zajmującą się kwestią dowodów na istnienie Boga: *The Arguments for Existence of God* (1970); formułujący argument za sensownością języka religii artykuł pt. *Theology and Verification* (1960); prezentującą argumenty za hipotezą pluralizmu religijnego pracę: *God Has Many Names. Britain's New Religious Pluralism* (1980) oraz zbierające dorobek filozoficzny całego życia: *An Interpretation of Religion* (1989) i *Dialogues in the Philosophy of Religion* (2001).

W polskiej literaturze w chwili podjęcia powyższego tematu niewiele było prac dotyczących filozofii Hicka. Wyjątek stanowi kilka stron jemu poświęconych przez M. Kiliszka w *Lingwistycznej filozofii religii*<sup>1</sup>, odniesienia w pracy J. Życińskiego pt. *Teizm i filozofia analityczna*<sup>2</sup>, oraz wstęp I. Ziemińskiego do polskiego tłumaczenia pracy Hicka pt. *Argumenty za istnieniem Boga*<sup>3</sup>. Przełożono też jeden jego artykuł opublikowany w „Znaku” i zatytułowano: *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji 'doświadczenia-jako'*<sup>4</sup>. Stopniowo jednak wzrasta zainteresowanie pracami omawianego autora. W 1996 roku pojawia się przekład kolejnego artykułu Hicka, pt. *O hierarchizacji religii*<sup>5</sup>, a w 1997 wybór artyku-

<sup>1</sup> M. Kiliszek, *Lingwistyczna filozofia religii*, RW KUL, Lublin 1983, s. 55-58.

<sup>2</sup> J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, Znak, Kraków, t. I, 1985, t. II. 1988.

<sup>3</sup> I. Ziemiński, w: J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Znak, Kraków 1994, s. 7-31.

<sup>4</sup> J. Hick, *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji 'doświadczenia-jako'*, tłum. E. Wolicka, „Znak”, XLVI, nr 464, (1) 1994.

łów z analitycznej filozofii religii, wśród nich Hicka: *Teologia a weryfikacja*<sup>6</sup>. W 200 roku K. Kondrat wydaje pracę *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*, w której omawia pewne aspekty koncepcji Hicka. Dwa lata później ukazuje się IV tom *Religia. Encyklopedia PWN*, w którym umieszczono hasło jemu poświęcone autorstwa I. Ziemińskiego<sup>7</sup>. W 2005 roku pojawiają się dwie pozycje: G. Chrzanowskiego: *Zbawienie poza Kościołem*, traktująca o hipotezie pluralizmu religijnego Hicka oraz książka zatytułowana *Piąty wymiar*<sup>8</sup>. Propozycje filozoficzne Johna Hicka wzbudzają w Polsce coraz większe zainteresowanie. W filozofii i teologii światowej jego prace spotkały się z licznymi komentarzami. O znaczeniu koncepcji Hicka świadczy fakt, że poproszono go o wygłoszenie prelekcji w ramach prastajnych wykładów im. Girfforda, podobnie jak W. Jamesa, P. Tillicha, H. Bergsona czy A. Flewa i wielu innych<sup>9</sup>. Odniesienia do filozofii Hicka można obecnie znaleźć m.in. w *Routledge Encyclopedia of Philosophy*<sup>10</sup>.

W porównaniu z wyżej wymienionymi pozycjami w literaturze polskiej, niniejsze rozważania przedstawiają te zagadnienia, które jak dotąd nie były szczegółowo omawiane. Książka Kondrata prezentuje bowiem ujęcia pluralizmu religijnego w filozofii analitycznej, w tym przede wszystkim Hicka, natomiast praca Chrzanowskiego poświęcona jest w dużej mierze hipotezie pluralizmu religijnego brytyjskiego filozofa. Autor omawia ujęcie wiary i zagadnienia epistemologiczne w zakresie koniecznym do zrozumienia koncepcji pluralizmu religijnego. Natomiast prezentowana tutaj książka odnosi się również do hipotezy pluralizmu, ale jako do możliwej konsekwencji przyjętych poglądów epistemologicznych i koncepcji wiary religijnej. Koncentruje się na Hicka ujęciu wiary religijnej, czyli odnosi się również do zagadnień epistemologicznych poruszonych w jego pracach.

W aspekcie tematycznym prezentowane w książce analizy i krytyki obejmują najważniejsze prace Hicka, a także najważniejsze zagadnienia, jakie poruszył konstruując swoją wizję wiary religijnej. W aspekcie historycznym natomiast książka obejmuje wypowiedzi Hicka z lat 1957-2005.

Zawarte w tytule niniejszej książki słowo „koncepcja” rozumie się szeroko, w potocznym niemal użyciu. Hick początkowo ogranicza swoją twórczość do

---

<sup>5</sup> J. Hick. *O hierarchizacji religii*, tłum. M. Kuniński, „Znak”, XLVIII, nr 495, (8) 1996, s. 63-79.

<sup>6</sup> Tenże, *Teologia a weryfikacja*, w: *Filozofia religii*, B. Chwedeńczuk (red.), tłum. P. Dziliński, Spacja-Aletheia, Warszawa 1997.

<sup>7</sup> I. Ziemiński, hasło: Hick, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, T. Gadacz, B. Milerski (red.), PWN, Warszawa 2002, s. 393-396.

<sup>8</sup> G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem*, W drodze, Poznań 2005; J. Hick, *Piąty wymiar*, tłum. J. Grzegorzczak, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2005.

<sup>9</sup> Por. <http://www.giffordlectures.org/>, 28 marca 2008.

<sup>10</sup> *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, Routledge, London 1998.

filozofii wiary teistycznej. Z biegiem lat rozszerza zakres rozważań, a jego filozofia religii obejmuje już nie tylko teistyczne ujęcia wiary, ale i nieiteistyczne. W książce oprócz prezentacji koncepcji wiary teistycznej, przedstawione zostanie również ujęcie przezeń wiary religijnej *in genere*. Przez wiarę religijną *in genere* rozumie się tutaj nie tylko teistyczne jej ujęcie, ale każde, występujące w tzw. wielkich religiach *postaxialnych*<sup>11</sup>. Przez *postaxialność* Hick rozumie czas po przełomie w treści i formie religii, jaki dokonał się w między 800 a 200 rokiem p.n.e.<sup>12</sup>. Polegał on na odejściu od plemiennego i kosmicznego pojmowania religii i jej funkcji, z jednoczesnym rozprzestrzenieniem się nowego spojrzenia na religię jako drogę zbawienia<sup>13</sup>. Tak więc do religii *postaxialnych* zaliczają się m.in. konfucjanizm, taoizm, buddyzm, hinduizm, judaizm, chrześcijaństwo, islam i sikhizm. Dodać też trzeba, że w efekcie rozszerzenia analiz na wiarę religijną *in genere*, Hick dokonuje swoistego „przewrotu kopernikańskiego” w teologii i filozofii religii, dochodząc do sformułowania tzw. hipotezy pluralizmu religijnego. Głosi ona, że wszelkie religie *postaxialne* są równoważne zarówno pod względem prawdziwości, jak i możliwości zbawienia wierzących.

Mimo że temat książki każe skoncentrować się na ujęciu teistycznym, to jednak rozwój filozofii Hicka nie pozwala ominąć ujęć nieiteistycznych. Po pierwsze dlatego, że chronologicznie wypowiedzi na temat wiary *in genere* występują po wypowiedziach na temat wiary ujętej teistycznie. Po drugie, rdzeń epistemologiczny zbudowany przez Hicka w okresie „teistycznym” służy również analizom ujęć nieiteistycznych i zasadniczo się nie zmienia. Po trzecie, przejście do analiz wiary *in genere* powoduje powstanie hipotezy pluralizmu religijnego i doprowadza do zmian treści jednej z religii teistycznych.

W związku z tym pojawiają się następujące obszary badawcze: pierwszy dotyczyć będzie koncepcji teistycznych, drugi związku ujęcia teistycznego z ujęciami *in genere*, zwłaszcza z hipotezą pluralizmu. Obszar pierwszy ma na celu prezentację koncepcji wiary teistycznej w aspekcie przez Hicka preferowanym, a mianowicie epistemologicznym, i omówienie ważniejszych krytyk tego ujęcia, jakie pojawiły się w literaturze przedmiotu. Tutaj też oceniona zostanie spójność koncepcji Hicka, a także wartości koncepcji wiary religijnej *in genere* przy uwzględnieniu jej krytyki. Obszar drugi przedstawia ewolucję w ujęciu przed-

---

<sup>11</sup> W pracy G. Chrzanowskiego, *Zbawienie...*, dz. cyt., s. 90nn; podobnie w tłumaczeniu J. Grzegorzycy (por. J. Hick, *Piąty wymiar*, tłum. J. Grzegorzycy, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2005, s. 38n) – ang. *preaxial* i *postaxial*, tłumaczone jest odpowiednio na przed- i poosiowe. Jak wynika z G. Chrzanowski, tamże, przyp. 63, s. 90, pojęcie pochodzi od Jaspersa. Jego *Achsenzeit*, tłumaczone na *Axial Age*, zostaje w tłum. A. Bronka pracy J. Waardenburga, *Religia i religie. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1991, oddane przez *epoka osiowa*. W niniejszej książce przyjmuje się rdzeń angielski. Stąd *pre-* i *postaxialny*.

<sup>12</sup> J. Hick, *Piąty wymiar*, dz. cyt., s. 38.

<sup>13</sup> Tenże, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 22-35.

miotu wiary, krytykę rozszerzenia zakresu pojęcia przedmiotu wiary, a także wpływ owej krytyki na ocenę spójności koncepcji wiary religijnej *in genere*. Oba obszary połączy natomiast pytanie o potencjalny wpływ koncepcji wiary teistycznej na hipotezę pluralizmu religijnego.

W wyniku tych badań okaże się: po pierwsze, że między ujęciami teistycznymi a ujęciami religii *in genere* nie zachodzą różnice w aspekcie epistemologicznym; po drugie, że wiara religijna *in genere*, pojęta jako „doświadczenie-jako”, obarczona jest poważnymi słabościami; po trzecie, że włączenie niektórych rozwiązań teologicznych do rozważań filozoficznych Hicka ogranicza stosowalność tych drugich; po czwarte, że rozszerzenie pojęcia przedmiotu wiary obarczone jest poważnymi słabościami i prowadzi do radykalniejszego milczenia niż w teologii apofatycznej; po piąte, że pojęcie „znaczenia”, jakie pojawia się w filozofii Hicka, nie jest jednoznacznie określone, zwłaszcza co do genezy i kryterium znaczenia.

Ten ciąg zagadnień omawiany będzie w kolejnych częściach i rozdziałach. Książka składa się z trzech części. Pierwsza prezentuje poglądy Hicka z okresu od 1957 do 2005 roku. W drugiej przedstawiona zostanie analiza i krytyka jego koncepcji. Ostatnia część podsumowuje analizy i krytyki oraz ocenia badaną koncepcję wiary. Z racji złożoności i wzajemnego przenikania się zagadnień książka posiada taki właśnie układ, w którym następne części opierają się na poprzednich, ale dodają coś nowego, dzięki czemu również wcześniejsze rozważania stają się czytelniejsze. Stąd konieczne nieraz powroty do zagadnień już omówionych. Struktura książki może więc spotkać się z zarzutem powtarzania tych samych elementów. Każdorazowo jednak pojawiają się one w innym kontekście i szerzej pozwalają widzieć koncepcję Hicka lub jej konsekwencje.

Tok wywodu uwzględnia tam, gdzie to konieczne, aspekt chronologiczny. Niemniej dominuje układ problemowy. Stąd obszary badań już w niektórych fragmentach pierwszej części się przeplatają. Dlatego też koniecznym wydaje się wprowadzenie jeszcze paru informacji wstępnych na temat filozofii religii Hicka.

Wspomniane powyżej, pierwotne założenia filozofii Hicka, to przede wszystkim religijna interpretacja religii. Rozumie się przez nią założenie, że religie mówią o czymś realnie i transcendentnie istniejącym, co wyraża się właśnie poprzez religie i ma wpływ na ludzkie życie. Innymi słowy, religie nie wprowadzają w błąd i nie dadzą się całkowicie wyjaśnić socjologicznymi, psychologicznymi czy socjobiologicznymi teoriami. Oznacza to, w odniesieniu do sporu o racjonalność religii, że są one racjonalne. Język religii natomiast, w kontekście debaty o sensowność tegoż języka, posiada znaczenie faktywne. Dwie ostatnie tezy Hick próbuje uzasadnić.

Innym założeniem, wyrastającym z pierwszego, jest ujęcie człowieka jako nieredukowalnego do aspektów biologicznych. W analizach Hicka przejawia się

to zwłaszcza w odrzuceniu radykalnego behawioryzmu, który nakazuje przekonania pojmować nie jako treść umysłu, ale jako dyspozycje do działania. Umysł okazuje się w takiej interpretacji zbędny, jest faktycznie *deus ex machina*. Hick przyjmując religijną interpretację religii głosi tezę o nieredukowalności człowieka do biologii, a więc krytykuje redukcję umysłu do mózgu, a przekonań do dyspozycji do działania.

Aby tekst książki uczynić bardziej precyzyjnym warto już w tym miejscu wyjaśnić występujące w pracach Hicka terminy: *the Real* i *the Real an sich*. Tworząc hipotezę pluralizmu religijnego, Hick zmuszony został do wprowadzenia terminów, które reprezentowałyby wszystkie możliwe przedmioty wiary religijnej *in genere*. Termin *the Real an sich* ma kantowskie odniesienia i oznacza *the Real* samo w sobie, niepoznawalne i niewyraźne. Jednocześnie jednak *the Real an sich* jest czynnikiem wywołującym w danych kontekstach kulturowych pojawienie się takich, a nie innych konceptualizacji/schematyzacji w postaci *the Real*, czyli tego, co znane jest pod nazwami: Jahwe, Budda, Nirwana, Trójca Święta, Bóg itd.

Terminy te tłumaczono na język polski. Chrzanowski proponuje *the Real* oddać jako „Ostateczna Rzeczywistość”, a *the Real an sich* jako „Ostateczna Rzeczywistość sama w sobie”, ale nie wyklucza stosowania wersji oryginalnej<sup>14</sup>. J. Grzegorzczak natomiast nie używa wersji oryginalnej i stosuje m.in. termin „Ostateczna Rzeczywistość”<sup>15</sup>. Oboje są zgodni z wcześniejszą pracą Kondrata stosującą termin „Ostateczna Rzeczywistość” lub „to, co Rzeczywiste”<sup>16</sup>. W niniejszej książce stosowane będą terminy oryginalne: *the Real* i *the Real an sich*.

---

<sup>14</sup> G. Chrzanowski, *Zbawienie...*, dz. cyt., s. 258nn.

<sup>15</sup> J. Grzegorzczak, w: J. Hick, *Piąty wymiar*, dz. cyt., s. 43.

<sup>16</sup> K. Kondrat, *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*, Wyd. Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2000, s. 148-152.



Część pierwsza

PREZENTACJA KONCEPCJI  
HICKA



## I. PROBLEM PRZEŚWIADCZEŃ

Przeświadczenie (*belief*) jest przez Hicka traktowane jako rodzaj, względem którego wiedza, opinia, mniemanie są gatunkami. Poznanie dzieli natomiast na bezpośrednie (*direct acquaintance*), zmysłowe lub niezmysłowe i na przeświadczenia. Poznanie bezpośrednie zachodzi wówczas, gdy zgodnie z przykładem Hicka, postrzegamy białą plamę kartki leżącej na blacie biurka. Nie jesteśmy wówczas przeświadczeni o tym, że jest ona biała, bo po prostu tę biel postrzegamy bezpośrednio. Przeświadczeniem jest natomiast przypisanie owej białej plamy kartce, a nie na przykład chusteczce do nosa. Tutaj przeświadczenie i bezpośrednia znajomość są powiązane. Możliwe jest jednak posiadanie przeświadczeń co do stanów rzeczy, których bezpośrednio się nie postrzegano. Możemy być przeświadczeni o zamachu na Lincolną, mimo że przy tym nie byliśmy<sup>17</sup>. Prezentowany autor ukazuje również wzajemne oddziaływania między przeświadczeniami, a także sugeruje zależność siły ich oddziaływania od ich ładunku emocjonalnego: *Emocjonalny ton i zabarwienie naszej świadomości są ostatecznie określone przez podstawowy 'fundamentalny plan' naszego systemu przeświadczeń. [...] możemy powiedzieć, że ujmujemy nasze otoczenie i prowadzimy nasze życie w terminach naszego systemu przeświadczeń*<sup>18</sup>. Ujawnia się to zwłaszcza w wypadku przeświadczeń religijnych.

Ważną kwestią jest problem istnienia przeświadczeń prekonceptualnych, inaczej nazywanych animalistycznymi. Chodzi tutaj o zrównanie przeświadczeń, o których żywieniu powiedzieć może podmiot ludzki, z przeświadczeniami zwierząt. Innymi słowy zdolność adaptacyjna zwierząt, wyrażająca się np. ominięciem przeszkody czy zrzuceniem sierści, ma zgodnie z niektórymi ujęciami ten sam charakter epistemologiczny co przeświadczenia ludzkie. Hick pisze: *Ponieważ w adaptacji siebie do poszczególnych cech swego otoczenia organizm musi rozróżniać i 'brać pod uwagę' [take account] owe cechy; nalega się zatem, aby przeświadczenie zrównać z owym braniem pod uwagę*<sup>19</sup>. Do zwolenników powyższego poglądu Hick zalicza Russella<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. I, Cornell University Press, Ithaca, New York 1957, s. 24.

<sup>18</sup> Tamże, s. 25.

<sup>19</sup> Tamże, s. 25-26.

<sup>20</sup> B. Russell, *Human Knowledge*, London 1948, s. 161, za: J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. I, dz. cyt., s. 26.

Hick nie przyjmuje za poprawne takiego zrównania. Przeświadczenia nabierają tutaj zbyt wielu czysto behawioralnych cech. Zostają sprowadzone do reakcji na bodziec. Wówczas, mimo że *owo 'branie pod uwagę' przez organizmy niewątpliwie zachodzi i możemy, jeśli sobie tego życzymy, przypisać temu miano przeświadczenia, ale czyniąc to, robimy znaczące odstępstwo od normalnego użycia tego słowa*<sup>21</sup>. W konsekwencji pobierającej pokarm amebie powinniśmy przypisać przeświadczenie o odżywczym charakterze tegoż pokarmu. Podobnie, powinniśmy przyjąć, że kwiaty zwracające się ku słońcu są przeświadczone, że słońce znajduje się w tym kierunku, w którym one się zwracają<sup>22</sup>.

Mimo krytycznych uwag, Hick zgadza się w pewnej mierze na rozszerzenie zakresu terminu przeświadczenie. Nawiązuje tutaj do terminologii Price'a: *Najodleglejsza część sfery zwierzęcych przeświadczeń, którą postaram się sam włączyć w zakres przeświadczenia, właściwie jest jedną z tych sfer, dla których nie ma technicznej nazwy, ale którą (idąc za H.H. Price'm) powinienem nazwać «braniem za oczywiste» [taking for granted]*<sup>23</sup>. W duchu poprzednich uwag, określenie „brać coś za oczywiste” powinno odnosić się do prekonceptualnych przeświadczeń, objawiających się w konkretnych reakcjach i w określonych sytuacjach. Dla pewnej jasności, co należy rozumieć przez ów najniższy szczebel przeświadczeń, które będąc jeszcze zwierzęce są już ludzkie, Hick przywołuje przykład zapożyczony od Cook-Wilsona: *widząc na ulicy tył kogoś, kogo mylnie uważamy za naszego kolegę Jonesa, natychmiast podejmujemy jakąś czynność, taką jak klepięcie go w ramię, co «wolno nam uczynić wobec kogokolwiek, pod warunkiem, że jest nam on dobrze znany»*<sup>24</sup>. Według Hicka, reagujemy wtedy na podstawie asocjacji idei, bez refleksji. Przypominamy w tym zwierzę, reagujące na przeszkodę czy zmiany klimatyczne otoczenia. Można przyjąć, że Hick uznaje zrównanie przeświadczeń ludzkich ze zwierzęcymi, ale w zakresie wąskiej, dolnej granicy ludzkich przeświadczeń. Owa „dolna granica” rodzajów ludzkich przeświadczeń odpowiada „braniem za oczywiste”. Przeświadczenia te nie są zresztą czymś rzadko występującym. Zaliczyć do nich można praktycznie wszystkie przeświadczenia wyrosłe z wpływu wywieranego przez codzienne, powtarzające się doświadczenie<sup>25</sup>. Rolą tych przeświadczeń jest umożliwienie sprawnego funkcjonowania w świecie nas otaczającym. Hick przywołuje w tym miejscu Hume'a, którego rozważania na temat przeświadczeń nadały problemowi rangę ważności. Przeświadczenia typu „branie za oczywiste” można za Hume'em rozumieć jako wynik przyzwyczajenia<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. I, dz. cyt., s. 26.

<sup>22</sup> Tamże, s. 27.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> J. Cook-Wilson, *Statement and Inference*, London 1926, I, 113, za: J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. I, dz. cyt., s. 27.

<sup>25</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. I, dz. cyt., s. 28.

<sup>26</sup> Tamże.

Zgoda z poglądami Hume'a nie jest jednak, w wypadku Hicka, całkowita, gdyż Hume traktował jako przyzwyczajenie wszystkie rodzaje przeświadczeń, również te, które można nazwać przeświadczeniami propozycjonalnymi (*propositional belief*). Pojmowania wszystkich przeświadczeń jako aktów bardziej zmysłowej, zdeterminowanej natury jako „zwyczaj” czy „brania za oczywiste” Hick nie akceptuje. Odnosząc się wprost do Hume'a stwierdza: *podczas gdy cały zakres przeświadczeń niższych kręgowców jest tego przyczynowo zdeterminowanego rodzaju, w człowieku takie przeświadczenie jest związane z racjonalnym sądem, wobec czego analiza Hume'a nie jest adekwatna*<sup>27</sup>. Odrzucając determinizm asocjacyjny, przyjmuje że przeświadczenia racjonalne wyłoniły się u człowieka, jako zwierzęcia rozumnego, z owych niższych, zdeterminowanych przeświadczeń. Co więcej, bez znaczących wysiłków w kierunku myślenia, człowiek ma tendencję do powrotu na ten niższy poziom<sup>28</sup>. Przyjmując za częściowo wartościowe analizy Hume'a, Price'a, Cook-Wilsona, Hick nie zgadza się na traktowanie całego zakresu ludzkich przeświadczeń jako przeświadczeń identycznych ze zwierzęcymi. Jeśli jakieś przeświadczenia żywione przez ludzi są tego samego typu co zwierzęce, to co najwyżej te, które można nazwać „braniem za oczywiste”, czyli wynikające z przyzwyczajajeń generowanych przez powtarzające się doświadczenia.

W nawiązaniu do Russella analizuje przeświadczenia jako postawę propozycjonalną (*propositional attitude*), która składa się z czterech elementów: *a) przyjęcia twierdzenia [proposition] w myśli; b) zgody [assent] na takie twierdzenie lub przyjęcia, lub też ujęcie tego jako prawdy; c) wynikającej stąd dyspozycji do czynów, zarówno w myśleniu, jak i w jawnym czynie, na podstawie przyjętego twierdzenia; d) dyspozycji do czucia emocji przekonania wobec twierdzenia, ilekroć jego prawdziwość jest poddawana w wątpliwość*<sup>29</sup>.

Ad. (a) Przez przyjęcie twierdzenia w myśli rozumie się, zdaniem Hicka, *posiadanie tego twierdzenia przed oczami umysłu, ale w sposób neutralny, bez przyjmowania postawy przyświadczenia albo jego braku, lub innego rodzaju postawy wobec niego*<sup>30</sup>. Niewątpliwie Hick ma tutaj na myśli sytuację, w której jakieś twierdzenie, czy szerzej jakaś treść zostaje przez nas pomyślana, bez uznawania jej za prawdziwą lub fałszywą. Zauważa on, że warunkiem pomyślenia czegoś jest możliwość zrozumienia terminów, jakie w danym zdaniu (przyjętym do myślenia) zostały użyte. Stąd też pierwszy element bycia przeświadczonego można określić jako rozumienie symboli użytych. Przyjęcie danego twierdzenia nie odbywa się jednak w izolacji od poprzednich przeświadczeń<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Tamże, s. 29.

<sup>28</sup> Tamże, s. 30.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże, s. 31.

<sup>31</sup> Tamże.

Ad. (b) Zgoda na twierdzenie jest, zdaniem Hicka *ostatecznie tajemniczym zjawiskiem, które można opisać, ale nie wyjaśnić*<sup>32</sup>. Opisuje więc uznawanie zdań, zwracając uwagę raczej na aspekt dyspozycyjny powstałych przeświadczeń. Innymi słowy odnosi się do powstającego wraz z przeświadczeniem przyświadczenia danemu twierdzeniu. Przyświadczenie wydaje się być tutaj składową przeświadczenia, oczywiście występującą w różnym nasileniu. Hick pisze: *Przez przyjęcie twierdzenia czynimy je naszym własnym; w ten sposób «zajmujemy nasze stanowisko» i jak to się mówi, stawiamy naszą reputację na jego prawdziwość. Staje się ono częścią nas; jest wbudowane w strukturę naszego umysłu i pomaga nam konstruować nasz osobisty punkt widzenia. Jeśli ma on jakieś szczególne znaczenie dla systemu naszych przekonań, atak na ten punkt odbieramy jako atak na nas samych, na nasz całościowy punkt widzenia świata i naszą w nim orientację. To ostatecznie jest prawdą o przyjęciu, kiedy towarzyszy jemu najwyższy poziom przekonania*<sup>33</sup>. Poziomy przekonania różnią się w zależności od rodzaju przeświadczenia: *[...] występuje tutaj nieprzerwane stopniowanie, zstępujące od pełnego do trochę więcej niż hipotetycznego przyjęcia. Różnorodne słowa, które są w przybliżeniu synonimami ‘przeświadczenia’ – takie jak ‘opinia’, ‘przekonanie’, ‘przyzupuszczenie’, ‘wrażenie’ – są nazwami dla odmiennych punktów na owej skali, chociaż jakakolwiek próba ułożenia ich w ustalonym porządku musi być wielce dowolna*<sup>34</sup>. Hick decyduje się ostatecznie na analizę przeświadczenia *w terminach najwyższego stopnia przekonania*<sup>35</sup>.

Dla zobrazowania problemu wzajemnej relacji między przyjętymi przeświadczeniami i towarzyszącą im siłą przekonania, omawiany autor, posługuje się metaforą adopcji dziecka. Twierdzenie przyjmujemy i akceptujemy jako coś własnego; cieszymy się z dowodów na jego korzyść i jesteśmy zaniepokojeni dowodami przeciwko niemu. Ponadto przyjmując twierdzenie, zobowiązujemy się z góry do akceptacji jego implikacji jako właściwych. Dalsi krewni – czyli twierdzenia, które stają się prawdopodobne dzięki świeżo uznanym zdaniom – muszą być przyjęci zgodnie z ich poszczególnymi stopniami pokrewieństwa. Możemy ewentualnie odrzucić wyjściowe twierdzenie, o ile jego konsekwencje nam się nie podobają. Wtedy niejako odwołujemy adopcję. Jeśli jednak staramy się być racjonalni, nie możemy uznać twierdzenia i jednocześnie odrzucić jego implikacji<sup>36</sup>.

Ad. (c) Analizując problem dyspozycji do działania na podstawie przeświadczeń, prezentowany autor używa pojęć: przeświadczenia aktualne i habitualne.

---

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże, s. 32.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże, s. 32-33.

Aktualne przeświadczenia to te, które akurat są uświadamiane czy też wyrażane. Habitualne natomiast to te, które obecnie przed umysłem się nie pojawiają<sup>37</sup>. W tym kontekście Hick stawia pytania: *W czym zatem, możemy zapytać, zawiera się habitualne lub zmagazynowane przeświadczenie? Co to jest żywić przeświadczenie co do twierdzenia, o którym aktualnie nie myślę?*<sup>38</sup>. Początkowo nasuwa się myśl, że odpowiednim miejscem przechowywania habitualnych przeświadczeń byłaby pamięć. Niemniej dalsze rozważania ukazują, że nawet gdyby nazwać to miejsce pamięcią, to i tak nie odpowiada się jeszcze na właściwy sens pytania. Rzecz raczej w tym, jaki jest charakter habitualnych przeświadczeń, czy istnieją jako sądy czy też jako dyspozycje. Postawienie pytania o charakter przeświadczeń habitualnych okaże się przydatne w Hickowskiej krytyce skrajnych ujęć dyspozycjonalnych, czy behawioralnych. Analizę dyspozycji rozpoczyna Hick od stwierdzenia użyteczności terminu „dyspozycje” do badania problemu przeświadczeń: *Ogromna liczba zgromadzonych przeświadczeń polega na skłonności lub (używając terminu, który został powszechnie przyjęty) dyspozycjach do działania zarówno w myśleniu, jak i jawnym czynie, w sposób odpowiedni do prawdy danych twierdzeń. Wczoraj byłem przeświadczony, na przykład, że był wtorek. Byłem o tym przeświadczony przez cały dzień, chociaż nie zabrałem się do mówienia lub mruczenia sobie: «dzisiaj jest wtorek». Przeświadczenie polegało na kontynuowaniu normalnej wtorkowej rutyny, i na byciu w stanie gotowości do robienia, mówienia i myślenia tych rzeczy raczej niż innych*<sup>39</sup>. Jak widać, Hick przyjmuje tutaj terminologię dyspozycjonalizmu. Pojawia się też odpowiedź na pytanie o „miejsce” przechowania przeświadczeń: *Przeświadczenie, zatem co do twierdzenia p może być przechowane jako dyspozycja do czynu, jak gdyby p było prawdą (lub ‘jak-gdyby-p’). Co więcej, nie jest konieczne, dla celu przechowywania, że trzeba zawsze w danym momencie czynić zgodnie z p. Ponieważ taka sytuacja może nigdy nie powstać, do której p byłoby praktycznie stosowalne. ‘Habitualne’ przeświadczenie, że p polega nie na działaniu ‘jak-gdyby-p’, ale na posiadaniu dyspozycji w ten sposób, by działać w stosownych okolicznościach. Nie jest nawet ważne, by było przyczynowo możliwe zachować się ‘jak-gdyby-p’, jest tylko konieczne, by dana osoba chciała zadziałać ‘jak-gdyby-p’, jeśli takie działanie byłoby kiedykolwiek możliwe lub odpowiednie*<sup>40</sup>. „Dyspozycja habitualna” zatem to posiadanie dyspozycji do działania „jak-gdyby-p” w stosownych okolicznościach. „Dyspozycja aktualna”, czy też lepiej „aktualizowana”, to stosowne działanie „jak-gdyby-p”.

Przyjmując terminologię dyspozycjonalizmu, Hick stawia pytanie, czy koncepcję dyspozycjonalizmu można przyjąć całkowicie. Problem, jaki wywołuje

---

<sup>37</sup> Tamże, s. 33.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Tamże, s. 34.

<sup>40</sup> Tamże, s. 35.

wątpliwości u omawianego filozofa, dotyczy sporu, jaki pojawia się gdy *badamy relacje między tymi dyspozycjami z jednej strony i aktami uznania/zgody albo świadomymi przyjęciami twierdzeń z drugiej strony*<sup>41</sup>. Analiza owego problemu rozpoczyna się w *Faith and Knowledge I* od zarysowania rozwoju koncepcji dyspozycjonalizmu. W pierwszej fazie, jak stwierdza Hick: *działanie 'jak-gdy-by-p' było definiowane jako działanie fizyczne*<sup>42</sup>. Przykładowym zwolennikiem takiego rozumienia jest R.B. Braithwaite, który sugeruje niemożliwość poznania przeświadczeń, przynajmniej w sposób prawdopodobny, o ile nie zostaną one wyrażone w postaci fizycznej, rozumianej jako działanie<sup>43</sup>. Nieco później rozszerzono zakres pojęcia „działanie–jeśli–p” na zachowania werbalne i procesy mentalne. Zwolennicy tego ujęcia *utrzymują [...], że możemy znaleźć dowody, że jesteśmy przeświadczeni co do p poprzez wsłuchanie się w nasze własne myśli, bez konieczności czekania na obserwację jawnego 'działania–jeśli–p'*<sup>44</sup>. Mimo tak rozszerzonego pojęcia „działania–jeśli–p”, Hick nie zgadza się ze zwolennikami takiego ujęcia, gdyż nadal utrzymują oni, *że nie możemy być bezpośrednio świadomi naszych przeświadczeń jako takich, skoro twierdzi się, że nie ma przeświadczeń jako takich, których można by być świadomym. Istnieją jedynie skomplikowane gotowości do myślenia i działania w pewien sposób*<sup>45</sup>. Przeciw temu twierdzeniu Hick przedstawia następującą argumentację: *Wydaje mi się jasne w każdym razie, że próbując odpowiedzieć na takie pytanie «Czy się obawiam?» (kiedy jestem na morzu w małej łodzi podczas gwałtownego sztormu), że mam uprzywilejowany dostęp do stanu mojego umysłu. Prawdą jest, że powszechnie zdradzamy, obserwującym nas osobom, uczucia pewności, obawy, nadziei i tym podobne; ale często jesteśmy świadomi bycia w takich stanach, zanim damy jakikolwiek znak, na podstawie którego mógłby ktoś wywnioskować nasz stan i bez wątplenia czasami też bez dawania jakichkolwiek takich znaków*<sup>46</sup>. Drugim argumentem jest stwierdzenie dotyczące świadomości uznawania zdań, wszak zdarza się nam uświadomić sobie akt uznania jakiegoś twierdzenia<sup>47</sup>.

Pierwszy argument stwierdza zatem, że jest możliwy wgląd w nasze przeświadczenia, że możemy mieć do nich dostęp, zanim ujawnią się (behawioralnie) jako dyspozycje do działań. Jednakże argument ów można będzie uznać za wartościowy dopiero wówczas, gdy wykaże się niemożliwość utożsamienia oglądu naszych przeświadczeń z dyspozycjami. Jeśli bowiem przeświadczenia pozna-

---

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Tamże, s. 35-36.

<sup>43</sup> R.B. Braithwaite, *The Nature of Believing*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, 1932-1933, ps. 132-133, za: J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. I, dz. cyt., s. 36.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Tamże, s. 38.

<sup>47</sup> Tamże, s. 38-39.

jemy jedynie jako dyspozycje z ich behawioralnych (włączając w to słowne i również czysto umysłowe) uzewnętrznień, to ogląd czegoś, co Hick nazywa przeświadczeniem, i tak może być uznany za uzewnętrznienie dyspozycji. W tym wypadku będzie to uzewnętrznienie w postaci, nazwijmy to, by nie używać terminu „pojęcie”, „stanów wewnętrznych”.

Drugi argument wydaje się być bardziej ważki. Hick stwierdza w nim, że fakt świadomości aktu uznawania, który jest jednym z elementów przyświadczenia, wskazuje na istnienie w owym procesie nie tylko dyspozycji do działań. Element ten bywa odnotowany w naszej świadomości. Wynika z tego, że „maszyna” nie może być pozbawiona „ducha”, bo nie da się rozłożyć przeświadczeń tylko na dyspozycje do działań. Można przypuszczać, że odpowiedź zwolenników radykalnej wersji dyspozycjonalizmu polegałaby na stwierdzeniu, że owa „świadomość procesu uznawania” nie jest niczym innym, jak ujawniającą się dyspozycją w postaci uznania danego twierdzenia. Wtedy jednak pojawić się mogą zarzuty, że taka argumentacja doprowadzić może do cofania się w nieskończoność w procesie nazywania coraz to nowych „procesów wewnętrznych” mianem dyspozycji. Innymi słowy może okazać się, że nie da się określić, co mogłoby nie być dyspozycją.

Poza tym, Hick widzi różnicę między chwilowymi umysłowymi aktami uznawania (*assenting*) a ciągłym stanem posiadania zdań uznanych (*having assented*), który możemy nazwać przeświadczeniem. W konsekwencji stwierdza, co następuje: *Uznanie samo w sobie jest zdarzającym się fenomenem, podczas gdy przeświadczenie, jako w ten sposób odróżnione od niej, jest dyspozycjonalne*<sup>48</sup>. Wprowadzając takie rozróżnienie, powołuje się na Price'a<sup>49</sup>. Tym samym wyciąga konsekwencję z częściowego uznania teorii dyspozycjonalizmu. Zakładając ciągłość jaźni, moment uznania danego twierdzenia staje się początkiem nie tylko uznawania w sensie ciągłym (*having assented*), ale także dyspozycji całej osoby do działania zgodnego z treścią zdania uznanego: *Owe dyspozycje są przyczynowymi konsekwencjami aktu zgody i są normalną formą ciągłych sytuacji żywienia przeświadczeń*<sup>50</sup>.

Wydaje się zatem, że poglądy Hicka dotyczące problemu dyspozycji, a zaprezentowane w *Faith and Knowledge I*, można podsumować w następujący sposób. Proces powstawania przeświadczeń zawiera w sobie m.in. element uznania zdania, a także dyspozycje do działania na podstawie uznanego zdania. Uznawanie zdań ma, przynajmniej w modelu idealnym, charakter jednorazowy. Pojawia się jednak u Hicka termin *having assented*, który powyżej tłumaczono jako „ciągły stan posiadania zdań uznanych”. Wydaje się, że można owo sformułowanie

<sup>48</sup> Tamże, s. 39.

<sup>49</sup> H.H. Price, *Thinking and Meaning*, w: „Philosophy”, July, 1948.

<sup>50</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. I, dz. cyt., s. 39.

zastąpić terminem „przyświadczenie”. Wówczas przeświadczenie zawierać będzie w sobie oprócz pomyślenia zdania (zakładającego rozumienie symboli) i emocji żywionych wobec uznanego zdania, element konkretnego aktu uznania zdania i element przyświadczenia zdaniu. To ostatnie należy rozumieć nie jako ciągłe rozumowanie na temat racji przemawiających za uznaniem zdania lub jego negacji, ale jako behawioralnie przejawiającą się akceptację owego zdania. Zgodnie z propozycją Hicka przyświadczenie można traktować jako dyspozycję wynikającą z wcześniejszego faktu uznania zdania.

W kontekście powyższych stwierdzeń omawiany autor ponownie odnosi się do problemu utożsamienia przeświadczeń z dyspozycjami: *Pierwotny akt zgodzenia się na p może jednakże być powtórzony w każdym czasie, w myśli, słowie... w zgodności z p. W przypadku czysto (lub jedynie) racjonalnych bytów, sposobność do działania na podstawie twierdzenia, co do którego jest się przeświadczonym, może być także przypuszczalnie sposobnością do przejrzenia jego podstaw i odświeżenia zgody na nie. To, że możemy to uczynić, czyni jasnym, że podczas gdy zgoda wytwarza uparcie trwający dyspozycyjny stan, sama nie jest zawarta w tym stanie. Zgoda jest powiązana z przeświadczeniem jakoś tak, jak chwilowy akt pisania z trwale zapisanymi znakami*<sup>51</sup>.

Hick zauważa, że jego analiza mająca ukazać uprzedniość i odrębność uznawania wobec dyspozycji, dotyczyła przede wszystkim przeświadczeń racjonalnych, to znaczy tych, których proces uznawania był w pełni racjonalny. Istnieją jednak takie przypadki przeświadczeń, w których element uznania nie charakteryzuje się racjonalnością. Pierwszą grupę przykładów stanowią wspomniane już przeświadczenia dotyczące tego, co oczywiste (*takings for granted*). Jak pisze Hick: *W tym punkcie należy dodać, że obok przekonań dotyczących fizycznych oczekiwań, [...] przeświadczenia oczywiste [takings for granted] obejmują założenia, postawy oraz nawyki oceniania wszczepione nam przez propagandy, edukację i, posługując się uwagami Williama Jamesa, naciski i presje wywierane na nas przez naszą kastę i otoczenie. Te wpojone przekonania i przesady nie są przyjęte po rozważaniach; wkradają się one poprzez okna umysłu. Następnie, są one nieświadomymi przeświadczeniami, ukształtowanymi w nas raczej przez pewne wpływy naszego otoczenia, niż przez jakąś rozsądną zgodę naszego osądu. Takie przeświadczenia, osadzone na tronie w nieświadomych częściach naszej psychiki, mogą być ujawniane od czasu do czasu w naszych czynach*<sup>52</sup>.

Do drugiej grupy zalicza Hick te przeświadczenia, które zawierając akt uznania, wydają się nie być na tyle silnymi, by ukazać swój dyspozycyjny charakter. Przykład stanowi sytuacja, w której żywimy jakieś przeświadczenia, ale nie po-

---

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Tamże, s. 40.

trafimy działać dyspozycyjnie względem ich treści. Taka sytuacja zachodzi choćby w wypadku uznawania zdania: „Palenie szkodzi zdrowiu”, przy jednoczesnym zapalaniu papierosa. Przy czym niekoniecznie chodzi tutaj o nawyk palenia, ale choćby o pierwszy palony papieros. Można, idąc za sugestiami Sokratesa (racjonalizm etyczny), stwierdzić, że widocznie nie zachodzi w powyższym przypadku faktyczne uznanie zdania, skoro nie ma zgodnych z nim dyspozycji. Z takim poglądem Hick nie zgadza się argumentując, że widocznie istnieje jeszcze wpływ woli na proces ujawniania się dyspozycji: *Jeśli pozornie zgodziliśmy się na p, ale ujawniamy brak dyspozycji do myślenia lub działania w sposób odpowiedni do jego prawdy, wielu może powiedzieć (włączając w to obrońców analizy dyspozycjonalnej), że faktycznie w ogóle nie zgodziliśmy się na p. Ale takie stwierdzenie wydaje się nie brać pod uwagę w stopniu dostatecznym słabości ludzkiej natury. Jaźń nie jest równo funkcjonującą maszyną, w której każdy akt zgody wytwarza dokładnie odpowiadającą dyspozycję. Ustanowienie dyspozycji zależy od zmiennej jedności i wewnętrznej spójności jaźni. W wystarczająco rozdartej jaźni akt zgody może zawieść w ustanowieniu odpowiednich dyspozycji*<sup>53</sup>. Mogą też wystąpić takie sytuacje, w których osoba wykazuje dyspozycje niezgodne z uznanym zdaniem. Zatem proces ujawniania się przeświadczeń, ich dyspozycyjny charakter zależy od jaźni czy też osobowości. W tym jednak miejscu, w którym pojawia się ta kwestia, zdaniem Hicka, problematyka przeświadczeń podpada już pod zakres badań psychologii, a nie epistemologii. Dla tej ostatniej ważnym pozostaje stwierdzenie, że idealny proces relacji między jakością uznawania i przeświadczeniem, a także między uznawaniem i dyspozycjami, nie zawsze zostaje zrealizowany. W pierwszym wypadku uznawanie nie spełnia jakości, jaką powinno posiadać, w drugim natomiast siła uznawania nie przekłada się na zaistnienie dyspozycji. Poprzednie stwierdzenie ma o tyle znaczenie dla dyskusji Hicka ze skrajnym dyspozycjonalizmem, że ukazuje słabość i jakoby zbędność procesu uznawania, czym wspiera pozycje dyzpozycjonalizmu. Należy jednak zauważyć, że są to tylko pewne przypadki przeświadczeń, a słabość występującego w nich „uznania” nie oznacza jeszcze jego stałego braku, lecz co najwyżej możliwość zmiany przeświadczeń, przemyślenia uznanych zdań albo wreszcie przyjęcia konsekwencji uznanych zdań w postaci dyspozycji do działań z nimi zgodnych.

W *Faith and Knowledge II* Hick dokonuje pewnych zmian w koncepcji przeświadczeń.

Po pierwsze, wyraźniej przyznaje, że przeświadczenia opisać można, w dużej mierze, za pomocą koncepcji dyspozycjonalizmu<sup>54</sup>. Po drugie, odchodzi od jednoznacznego ujęcia przeświadczeń jako stanów mentalnych, rozpoznawalnych

---

<sup>53</sup> Tamże, s. 40-41.

<sup>54</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, Cornell University Press, Ithaca, New York 1966, s. 247.

jedynie dla ich posiadacza. Stwierdza, że *są silne racje za tym, że bycie przeświadczonym co do pewnych twierdzeń, jest przede wszystkim stanem posiadania tendencji, [...] lub dyspozycji do działania w sposób zgodny z prawdą tego twierdzenia, w sytuacji, którą postrzega się jako związaną z owym twierdzeniem*<sup>55</sup>. Po trzecie, wyraża pogląd, że *tylko nasze czyny ujawniają nasze przeświadczenia*<sup>56</sup>. Odchodzi więc od poglądu z *Faith and Knowledge I*, który utrzymywał możliwość nierealizowania żywionych przeświadczeń. Stwierdzenie to było jednym z argumentów przeciw czysto dyspozycyjnemu potraktowaniu natury przeświadczeń.

Po czwarte, zauważa, że zainteresowanie filozofów dotyczy przede wszystkim przeświadczeń propozycjonalnych, inaczej „bycia przeświadczonym, że” (*believing that*). Zdaniem Hicka, dyspozycyjna analiza tego typu przeświadczeń dotyczy również przeświadczeń typu „wierzyć, w” (*believing in*)<sup>57</sup>. Ponieważ wiara religijna jest przeświadczeniem, można w tym miejscu zastąpić wyrażenie „być przeświadczonym, że” przez „wierzyć, że”. Dla jasności można dodać, że wyrażenie „wiara w” funkcjonuje tutaj w tych kontekstach, w których mówi się o byciu przekonanym co do istnienia Boga. „Wiara, że” funkcjonuje natomiast w tych kontekstach, w których ktoś jest przeświadczony, że coś jest lub nie jest tak a tak.

Po piąte, Hick stwierdza, że wiara chrześcijańska, pojęta jako przeświadczenie posiada cechy obu typów przeświadczeń. Z tym, że „wiara, że” jest oznaką „wiary w”. Dlatego, że wierzyć w Boga (*believing in*) oznacza zgodnie z nauką Jezusa „wierzyć, że”. Zdaniem Hicka, *wierzyć w Boga, to żyć bez nienawiści*<sup>58</sup>, to innymi słowami spełniać wszystkie zalecenia moralne, jakie stawia Chrystus. Zatem *zakres, w jakim ktoś wierzy w Boga objawionego przez Jezusa, [...] jest zakresem, w jakim ktoś żyje zgodnie z tym przeświadczeniem*<sup>59</sup>. Skoro bowiem nie ma przeświadczeń bez dyspozycji do działania na ich podstawie, to „wiara w” nie może wyrazić się inaczej jak tylko w „wierze, że”. Dzięki temu może, patrząc z perspektywy argumentacji epistemologicznej, utożsamić wiarę w Boga z „wiarą, że”. Jak widać łączą się tutaj dwie drogi argumentacji. Jedna religijna, druga filozoficzna. Tok wywodu w odnośnej części *Faith and Knowledge II*, gdzie motywy religijne i teologiczne występują częściej i są podstawą powyższych wniosków sugeruje, że stanowią one główną inspirację dla tychże wniosków.

---

<sup>55</sup> Tamże, s. 247.

<sup>56</sup> Tamże, s. 248.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Tamże, s. 250.

<sup>59</sup> Tamże.

## II. KONCEPCJE WIARY RELIGIJNEJ KRYTYKOWANE PRZEZ HICKA

Stawiając pytanie o to, czym jest wiara religijna, a ściślej wiara teistyczna, Hick próbuje sprecyzować sens słowa „wiara”. W artykule *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji ‘doświadczenia-jako’* stwierdza, że sens czy też sposób użycia słowa „wiara”, jaki zamierza rozważyć, *dochodzi do głosu wówczas, kiedy człowiek wierzący (a ściślej wierzący chrześcijanin) stosuje je, mówiąc, że ‘poznaje Boga’, a następnie wyjaśnia, że jest to wiedza o Bogu uzyskana dzięki wierze. Albo też, kiedy zapytany, na jakiej podstawie utrzymuje, że Bóg, o którym mówi chrześcijaństwo, jest Bogiem rzeczywistym, odpowiada: ‘dzięki wierze’*<sup>60</sup>. Prezentowany autor nie konstruuje własnego poglądu w izolacji od teorii już zastanych. Już w pierwszym wydaniu *Faith and Knowledge* znajdują się rozdziały poświęcone koncepcjom woluntarystycznym i koncepcji Newmana. W *Philosophy of Religion* Hick dodaje koncepcję propozycjonalną, którą w drugim wydaniu *Faith and Knowledge* ujmuje jako tomistyczno-katolicką wizję wiary<sup>61</sup>. Jako punkt odniesienia dla koncepcji wiary Hicka, podstawowym wydaje się właśnie propozycjonalne jej ujęcie. Ponieważ, jak stwierdza, związane jest ono z pozostałymi koncepcjami, od niego rozpocznie się poniższa prezentacja.

### 1. PROPOZYCJONALNE KONCEPCJE WIARY

W książce *Philosophy of Religion*<sup>62</sup> omówienie koncepcji propozycjonalnej poprzedzone jest wstępem na temat koncepcji objawienia. Mimo że pojęcie to należy do zakresu pojęciowej aparatury teologii chrześcijańskiej, pozwala ono ukazać jedno ze źródeł Hickowskiego podziału koncepcji wiary i wyboru jednej z nich jako właściwszej.

---

<sup>60</sup> J. Hick, *Wiara chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 66.

<sup>61</sup> Mimo że Kondrat w: K. Kondrat, *Filozofia analityczna...*, dz. cyt., przyp. 5, s. 89, tłumaczy propozycjonalne jako doktrynalne, a niepropozycjonalne jako niedoktrynalne, przyjmuje się tutaj termin propozycjonalne. Dlatego, że: 1. słowo ‘doktrynalne’ – mimo że jak się wydaje trafne, pomija epistemologiczną treść słowa ‘propozycjonalne’; 3. słowa ‘propozycjonalne’ używa J. Woleński w *Epistemologia*, Aureus, Kraków 2000, t. I, 172; 3. Słowo ‘propozycjonalne’ występuje w kontekstach przekonań religijnych, w tłumaczeniu na polski w: R. Schaeffler, *Filozofia religii*, Częstochowskie Wydawnictwo Diecezjalne, Regina Poloniae, Częstochowa 1989, s. 119n.

<sup>62</sup> J. Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, INC., Englewood Cliffs, N. J., 1963, s. 61nn.

Hick omawia dwie koncepcje objawienia: propozycjonalne i niepropozycjonalne. W pierwszej, objawienie to pakiet prawd, w które na mocy boskiego autorytetu należy wierzyć: *Zgodnie z tym poglądem, zawartość objawienia to zbiór prawd wyrażonych w oświadczeniach [statements] lub twierdzeniach [propositions]*<sup>63</sup>. Z racji roli, jaką odgrywają w takim ujęciu twierdzenia, w których zostaje wyrażona treść wiary, nazywa Hick owe koncepcje propozycjonalnymi (*propositional*).

Innego rodzaju ujęciem, przeciwnym do powyższego jest nie-propozycjonalna koncepcja objawienia: *Zgodnie z nie-propozycjonalnym [non-propositional] poglądem, zawartość objawienia to nie jakiś pakiet prawd o Bogu, ale Bóg sam wkraczający w granice ludzkiego doświadczenia, przez działanie w ludzkiej historii. Z tego punktu widzenia, twierdzenia teologii nie są objawione, ale przedstawiają ludzkie próby zrozumienia znaczenia objawiających wydarzeń*<sup>64</sup>. Hick stwierdza, że taka koncepcja objawienia związana jest z odnowioną, przede wszystkim we współczesnej teologii protestanckiej, wizją Boga jako osoby, z którą człowiek wchodzi w relacje, niezasadzające się wyłącznie na promulgowaniu i przyjęciu teologicznych prawd<sup>65</sup>.

Konsekwencją przyjęcia którejś z wymienionych koncepcji objawienia jest zgodne z nią rozumienie istoty wiary religijnej. Konieczność zgodności jest uzasadniona ogólnym pojęciem wiary religijnej jako swego rodzaju odpowiedzi, reakcji na objawienie. Cechy objawienia będą zatem warunkować pojmowanie wiary. Odpowiednio zatem, Hick mówi o propozycjonalnych i nie-propozycjonalnych koncepcjach wiary.

Propozycjonalne ujęcie wiary opisuje Hick następująco: *Odpowiadająca [propozycjonalnej – dop. wł.] koncepcji objawienia jest wizja wiary jako ludzkiej, posłusznej akceptacji objawionych przez Boga prawd*<sup>66</sup>; [...] *wiara [faith] jest propozycjonalną postawą [propositional attitude]: inaczej mówiąc, polega ona na uznaniu [assenting] twierdzeń [propositions]*<sup>67</sup>; jest przeświadczeniem. Jako przykład takiego rozumienia wiary Hick przywołuje wypowiedź katolickiego soboru, że *wiara jest cnotą nadprzyrodzoną, przez którą za natchnieniem i pomocą łaski Bożej, wierzymy w prawdziwość rzeczy objawionych przez Boga*<sup>68</sup>. Posługując się tradycyjnymi pojęciami *fides* i *fiducia*, Hick zrównuje propozycjonalne ujęcia wiary z *fides* – rozumianym jako *bycie przekonanym co do twierdzenia*, a nie-propo-

---

<sup>63</sup> Tamże, s. 61.

<sup>64</sup> Tamże, s. 70.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Tamże, s. 62.

<sup>67</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 12.

<sup>68</sup> I Sobór Watykański, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej*, za: J. Hick, *Philosophy...*, dz. cyt., s. 62, tłum. za: *Breviarium Fidei*, Poznań 1988, s. 23.

zycjonalne z *fiducia* – pojmowanym jako *zaufanie do kogoś lub czegoś*<sup>69</sup>. Głównego wyraziciela propozycjonalnej koncepcji wiary, dominującej w katolicyzmie, znajduje Hick w Tomasz z Akwinu. Rozważeniu jego koncepcji wiary poświęca dużą część trzeciego rozdziału drugiego wydania *Faith and Knowledge*. Podkreślone zostają tutaj trzy cechy: propozycjonalność, odwołanie do tajemnicy (co skutkuje fideizmem, gdyż rozumowe uzasadnienie wiary nie jest możliwe, jeśli nie wiadomo jaki jest jej przedmiot) i rolę woli w akcie wiary.

Pierwszą i dominującą cechą w opisie jest propozycjonalny charakter wiary. Mimo iż wiara, w ujęciu Akwinaty, ma za ostateczny przedmiot Boga, to jednak *bezpośrednim jej przedmiotem są twierdzenia i nasza kognitywna relacja do Boga, polegająca na wierze w owe twierdzenia*<sup>70</sup>. Wiara posiada tutaj, jak wspomniano, charakter propozycjonalnej postawy, czyli polega na zgodzie na pewne twierdzenia. Jak pisze Tomasz z Akwinu, a co wydaje się potwierdzać interpretację Hicka, *wiara jest wtedy, gdy rozum jest przekonany [assensus] o tym, w co wierzy*<sup>71</sup>. Ponieważ owe twierdzenia stanowią treść wiary zawartą w Credo, można powiedzieć, że wiara jest zatem wiarą w artykuły Credo, a Bóg nie jest tutaj bezpośrednim przedmiotem wiary.

Szczegółową prezentację koncepcji Akwinaty rozpoczyna Hick od przypomnienia jego poglądów na temat wiedzy, wiary i opinii. Zgodnie z koncepcją Tomasza z Akwinu, *w podwójny [...] sposób rozum tworzy sobie o czymś przekonanie. Pierwsze, gdy do tego prowadzi go sam przedmiot; ten zaś: albo jest zrozumianym sam z siebie; chodzi tu o pierwsze zasady, których dotyczy intuicja; albo jest zrozumianym poprzez przesłanki; chodzi tu o wnioski, których dotyczy wiedza. Drugie, rozum wyrabia sobie przekonanie o czymś nie dlatego, żeby go do tego wystarczająco naprowadził własny przedmiot, lecz przez jakiś wybór woli, przechylający go na tę raczej, a nie na inną stronę; i jeśli temu towarzyszy powątpiewanie i lęk przed ową inną stroną, jest to opinia; jeśli zaś towarzyszy mu pewność i nie ma owego lęku, jest to wiara*<sup>72</sup>. Pierwszy opis charakteryzuje wiedzę. Dodać należy, że wiedzę, w innym nieco aspekcie, Tomasz z Akwinu rozumie jako *bezpośrednią i niewątpliwą, którą mamy wówczas gdy 'widzimy' oczywiste same przez się prawdy lub gdy osiągamy kolejne prawdy drogą ścisłego logicznego dowodu*<sup>73</sup>. Opis drugi, mówiący o decyzji woli, stanowi charakterystykę wiary i opinii. Można zatem powiedzieć, że w porównaniu z opinią, wia-

---

<sup>69</sup> J. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Palgrave, Hampshire 2001, s. 4.

<sup>70</sup> Tenże, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 12-13.

<sup>71</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, tłum. Pius Belch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, London 1966, tom 15, s. 15.

<sup>72</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, II, II, Q. 1, Art. 4, za: J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 14, tłum. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, II, II, Q. 1, Art. 4, tłum. o. Pius Belch O.P., Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, London 1966, tom 15, s. 15-16.

<sup>73</sup> Tamże, s. 14.

ra cechuje się pewnością owej zgody, podczas gdy opinii, jako wyborowi, towarzyszy powątpiewanie i lęk co do prawdziwości przekonania. Wiara, według Akwinaty, zajmuje zatem pozycję między wiedzą a opinią. Od wiedzy różni się tym, że jest zgodą na twierdzenie bez dowodów, ale jest uznaniem danego twierdzenia z pewnością, a przynajmniej bez wątpliwości. Tą ostatnią cechą różni się od opinii, która mimo że również jest uznaniem, cechuje się wątpliwościami. Przez wiarę rozumieć należy zatem uznanie jakiegoś twierdzenia bez dowodów lub wystarczających dowodów, ale i bez wątplenia. Hick zauważa, że taka różnica spowodowana jest, zdaniem Akwinaty, cechami przedmiotu wiary czy inaczej przedmiotu poznawanego przez wiarę. Przedmiot ten nie wymusza swego uznania, w przeciwieństwie do przedmiotów poznawanych przez wiedzę. W tym kontekście wiara jest, jak stwierdza Hick *trwałym i niepowątpiewalnym przeświadczeniem, dotyczącym tego, co (przynajmniej w tym życiu) nie jest bezpośrednio poznawalne*<sup>74</sup>. Z tego też powodu w opisie przedmiotu wiary pojawia się słowo „tajemnica” jako odniesienie się do tego, co bezpośrednio niepoznawalne.

Tajemnica stanowi właśnie drugą ważną cechę koncepcji wiary Doktora Anielskiego. Hick stwierdza, że *tajemnice są twierdzeniami, których prawdziwość nigdy (w tym życiu) nie będzie bezpośrednio oczywista dla nas, a które przez to winno się przyjmować na podstawie autorytetu. Owe chrześcijańskie tajemnice są tego rodzaju, że ludzki umysł nie mógłby ich sam odkryć i takie, że umysł, doszedłszy do ich posiadania, nie może ich w pełni przeniknąć i pojąć*<sup>75</sup>. Warto dla wyjaśnienia nadmienić, że przykładami tychże tajemnic są jedność boskiej i ludzkiej natury w Jezusie oraz natura Boga jako *trzech w jednym i jednego w trzech*<sup>76</sup>. Zgodnie z koncepcją Akwinaty przedmiot poznania decyduje o sposobie ujęcia go albo przez wiarę, albo przez wiedzę, lub też przez posiadanie co do owego przedmiotu opinii.

Trzecim elementem charakterystycznym omawianej koncepcji wiary jest rola woli w pojawieniu się wiary. Hick pisze: *Wiara – w ujęciu Tomasza z Akwinu – jest przeświadczeniem, które nie jest wymuszone narzucającą się oczywistością, ale które powstaje przez wolitywne przyłgnięcie do boskiego objawienia*<sup>77</sup>. Zdaniem Akwinaty: *Ponieważ ‘wierzyć’ jest aktem rozumu, uznającego prawdę z nakazu woli, dwoje trzeba na to, aby ten akt był doskonały. Pierwsze, by rozum niezawodnie zmierzał do swego przedmiotu – do prawdy; drugie, by wola niezawodnie kierowała się do celu ostatecznego, z powodu którego coś uznaje za prawdę*<sup>78</sup>. Rola woli, jaką podkreśla Hick, nie zmienia jednak propozycjonalne-

<sup>74</sup> Tamże, s. 15.

<sup>75</sup> Tamże, s. 14.

<sup>76</sup> Tamże.

<sup>77</sup> Tamże, s. 19.

<sup>78</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, II, II, Q. 4, Art. 5; przekł. Pius Bełch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, London 1966, tom 15, s. 69.

go charakteru tego rodzaju ujęć wiary, czego świadectwem mogą być przytaczane przez niego orzeczenia doktrynalne, akcentujące właśnie intelektualne uznanie prawd.

W tym miejscu można przejść do krytyki propozycjonalnego ujęcia wiary, jaką prezentuje Hick. Po pierwsze, zgodnie z Tomaszem z Akwinu podziałem na wiedzę, opinię i wiarę, ta ostatnia nie jest, w przeciwieństwie do wiedzy, poznaniem bezpośrednim, gdyż przedmiot wiary jest poza bezpośrednim poznaniem. Co więcej, ten sam podmiot nie może jednocześnie mieć wiedzy i wiary co do tego samego, pod tym samym względem<sup>79</sup>. Przyjęcie takiej koncepcji skutkuje propozycjonalnym ujęciem wiary, w którym wierzy się w zdania/twierdzenia na temat Boga. Przyjęta przez Hicka koncepcja wiedzy jako nie-nieomyślnej i wiary jako doświadczenia-jako są tutaj, nie wyrażonym wprost, argumentem za odrzuceniem stanowiska Akwinaty. Osobnym jednak problemem pozostaje fakt, że zgodnie z prezentowanym przez Hicka ujęciem wiedzy i przeświadczeń, wiara religijna jest przeświadczeniem. Wydaje się to jednak kłócić z jego krytyką propozycjonalnego ujęcia wiary. Kwestię tę jednak pozostawia się do przebadania w drugiej części pracy.

Po drugie, co wynika z pierwszego, wiara pojęta jako uznanie twierdzeń, nie dotyczy bezpośrednio Boga, ale zdań o Nim. Jest to nie do pogodzenia z biblijnym i potocznym ujęciem relacji do Boga, którą wyraża się jako bezpośrednią znajomość Boga, pochodzącą z doświadczenia<sup>80</sup>.

Po trzecie, Hick stawia pytanie o to, czy wiara w pojęciu Tomasza z Akwinu jest jakimś arbitralnym i irracjonalnym „skokiem w ciemność”, czy ma jakieś motywy i racje za sobą przemawiające. Według Akwinaty, jak i tradycji katolickiej, rolę dostarczyciela warunków wstępnych, racjonalnych motywów wiary, spełniają tzw. *praeambula fidei*. Zadaniem owego wstępu jest wykazanie istnienia Boga, Jego jedności i autoryzacji objawienia ze strony tego właśnie Boga. Klasycznym przykładem jest Pięć Dróg Tomasza z Akwinu. Po przyjęciu za pewne argumentów i rozumowań tworzących *praeambula fidei*, można przejść do tych treści wiary, które w części przynajmniej są tajemnicami<sup>81</sup>. Hick zastanawia się, na ile owe twierdzenia wstępne są nieodparcie pewne, tak że ktokolwiek nieuprzedzony po zapoznaniu się z nimi musiałby je przyjąć, a na ile w ich akceptacji odgrywa rolę jednak wiara. Analizując owo pytanie, Hick przywołuje uwagi Johna Locke’a zawarte w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* pisząc: *wiara jest uznaniem za prawdę takiego zdania, które nie powstało przez dedukcję rozumową, lecz zostało przyjęte dzięki zaufaniu do tego, kto je przedkłada,*

<sup>79</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 15.

<sup>80</sup> Tenże, *Wiara chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 66-67.

<sup>81</sup> M.C. D’Arcy, *The Nature of Belief*, London 1945, s. 224-225, za: J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 16-17.

jako pochodzące od Boga i przekazane drogą nadnaturalną<sup>82</sup> oraz chociaż wiara opierała się na świadectwie Boga (on zaś kłamać nie może), który nam objawił pewne twierdzenie, to przecież co do tego, że jest ono Bożym objawieniem, nie możemy mieć większej pewności niż nasza własna wiedza. Albowiem pewność czerpie całą swą siłę z naszej wiedzy, że Bóg twierdzenie to objawił<sup>83</sup>. Locke stwierdza, że to nasz rozum musi ustalić, czy dane twierdzenie pochodzi od Boga, zanim w nie uwierzemy. Wynika z tego, że pewność, jaką przywiązujemy do wiary, nie może nigdy przekroczyć tej, jaką posiada poprzedzające wiarę rozumowanie. Pojawia się tutaj jednak, zdaniem Hicka, problem, mianowicie jeśli argumenty, które doprowadziły do [wiary – dop. wł.] okażą się oparte na błędnych przesłankach, [wiara jako konkluzja – dop. wł.] pozostaje bez poparcia i musi albo upaść, albo być ponownie ustanowiona na innych podstawach<sup>84</sup>. Innymi słowy, jeśli rozum ocenia, a także konstruuje preambula fidei, a następnie zgodnie z nimi określa, co jest objawione, a co nie, to możliwe jest zaistnienie błędu właśnie dlatego, że czyni to rozum ludzki, a nie boski. W dodatku nawet jeśli jesteśmy pewni naszej wiary, to przy takim ujęciu, jak zauważył Locke, pewność ta nie przekracza zwykłej pewności ludzkiego umysłu. Dodać należy, że w pracy «Argumenty za istnieniem Boga»<sup>85</sup> Hick krytykuje wartość dowodów za istnieniem Boga, które są właśnie owymi preambułami. Czyni to poprzez wykazanie wadliwości klasycznych argumentów za istnieniem Boga.

Po czwarte, potraktowanie wiary w Boga jako czegoś między wiedzą a opinią, przy jednoczesnym pojmowaniu wiedzy jako niezawodnej i braku powszechnie przyjętych dowodów za Jego istnieniem, skutkuje przekonaniem, że wiara ta jest nieuzasadnionym lub słabo uzasadnionym przekonaniem<sup>86</sup>.

Po piąte, jako skutek powyższego i jako wynik poglądu, że wiara w Boga jest cnotą (zatem musi być świadomie wybrana)<sup>87</sup>, wiara zaczyna być pojmowana jako wyłącznie akt woli, czyli czysto wolitywne uznanie pewnych twierdzeń<sup>88</sup>.

Po szóste, skoro jedynie wiedza narzuca się podmiotowi w sposób nieodparty, wiara jest przekonaniem niewymuszonym. Pozostaje więc możliwość jej uznania lub nie uznania albo zawieszenia sądu. Dochodzenie do wiary w Boga jest aktem wolnym. W ujęciu Hicka wolność wiary odgrywa bardzo ważną rolę.

---

<sup>82</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 17-18; tłum. za: J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawęcki, PWN Warszawa 1955, s. 445.

<sup>83</sup> J. Locke, *Rozważania...*, dz. cyt., s. 445, za: J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 17-18.

<sup>84</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 22.

<sup>85</sup> Tenże, *Argumenty za...*, dz. cyt.

<sup>86</sup> Tenże, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 11.

<sup>87</sup> Tamże, s. 23.

<sup>88</sup> J. Hick, *Philosophy...*, dz. cyt., s. 64.

Po siódme, stwierdzenie, że wiara i wiedza wzajemnie się wykluczają<sup>89</sup> i podkreślenie elementu wolitywnego prowadzi do fideizmu<sup>90</sup>. W podsumowaniu tomistyczno-katolickiej koncepcji stwierdza też, że zgodnie z nią wiara chrześcijańska [...] jest wolitywną akceptacją doktryny Kościoła, nie ze względu na jej bezpośrednią oczywistość, ale dlatego, że historyczne dowody prorocत्व i cudów prowadzą (bez przymusu) umysł nastawiony na dobro i prawdę do akceptacji nauczania [Kościoła – dop. wł.] jako posiadającego boskie pochodzenie<sup>91</sup>. Mimo że ujęcia propozycjonalne i nie-propozycjonalne obecne są w chrześcijaństwie, to jednak koncepcja propozycjonalna przypisana zostaje przede wszystkim teologii katolickiej<sup>92</sup>. Teologii protestanckie mają większą tendencję do postrzegania wiary jako osobowej relacji z Bogiem. W obu jednak wypadkach pojawiają się również ujęcia przeciwne. Na przykład w teologii katolickiej ostatnich lat, zdaniem Hicka, dominuje ujęcie objawienia i wiary w ten bardziej dynamiczny i relacyjny sposób. W dalszej części książki uwagi o pochodzeniu propozycjonalnego ujęcia potraktowane zostaną jako uwagi marginalne.

Warto też zwrócić uwagę, że początkowa krytyka propozycjonalnego ujęcia wiary zostaje w *An Interpretation of Religion* nieco złagodzona. Hick stwierdza konieczność istnienia *konceptualnego*, [...] *początkowego propozycjonalnego elementu*<sup>93</sup> w doświadczeniu w ogóle, a zatem również w doświadczeniu religijnym, które jego zdaniem jest istotą wiary religijnej.

Co więcej, dostrzega też analogie między własnym ujęciem wiary a propozycjonalnym<sup>94</sup>. Na temat własnej koncepcji w *Dialogues in the Philosophy of Religion* stwierdza, że [...] *nie zastępuje ona, ale powinna być dodana do tradycyjnego pojęcia wiary [fides] jako bycia przekonanym co do twierdzenia [believing proposition] z siłą, która przekracza siłę jego uzasadnienia, a także do wiary pojmowanej jako zaufanie do kogoś lub czegoś [fiducia]*<sup>95</sup>. Obszerniej na temat relacji między powyższymi koncepcjami mowa będzie w dalszej części pracy. Najpierw jednak należy przedstawić inne, krytykowane przez Hicka, ujęcia wiary w Boga.

---

<sup>89</sup> Tenże, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 23.

<sup>90</sup> Tamże.

<sup>91</sup> Tamże, s. 21.

<sup>92</sup> J. Hick, *Philosophy...*, dz. cyt., s. 61-62; tegoż, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 11-31; J. Hick, *Wiara chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 67; tegoż, *An Interpretation of Religion*, Macmillan, New York 1989, s. 158-159.

<sup>93</sup> Tenże, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 160.

<sup>94</sup> Tamże, s. 159.

<sup>95</sup> J. Hick, *Dialogues...*, dz. cyt., s. 4.

## 2. WOLUNTARYSTYCZNE KONCEPCJE WIARY

Jednym z możliwych sposobów pojęcia wiary religijnej, a dokładniej jej pojawienia się w danym podmiocie ludzkim, jest ujęcie woluntarystyczne. Pojmuje się tutaj wiarę jako przede wszystkim akt woli: *religijna wiara traktowana jest tutaj jako akceptacja określonych przeświadczeń przez zamierzony akt woli*<sup>96</sup>. Zazwyczaj jednak koncepcje te wskazują jednocześnie powody, dla których warto wierzyć. Nie chodzi tu w pierwszym rzędzie o ukazanie argumentów za racjonalnością twierdzenia „Istnieje Bóg”, ale o uzasadnienie uwierzenia w Boga, usprawiedliwienie wartości samego faktu wierzenia. Jako przykłady takiego ujęcia Hick prezentuje: tzw. „Zakład” B. Pascala, „wolę wiary” W. Jamesa i argumentację F.R. Tennanta. Ujęcia woluntarystyczne omawia Hick w pierwszym wydaniu *Faith and Knowledge*, w *Philosophy of Religion* oraz w drugim wydaniu *Faith and Knowledge*. Ponadto w *An Interpretation of Religion* odnosi się skrótowo do samego Pascala. W poniższej prezentacji punktem odniesienia będzie przede wszystkim drugie wydanie *Faith and Knowledge* z tej racji, że odnośne fragmenty są identyczne w pierwszym wydaniu, zaś analizy w *Philosophy of Religion* są mniej obszerne. Analizę woluntarystycznych koncepcji wiary rozpoczyna Hick od poglądów Pascala. Na wstępie stwierdza, że podobną jak w „Zakładzie Pascala” konstrukcją myślową przedstawił piszący w IV w.n.e. Arnobiusz z Sikka<sup>97</sup>.

Pascal przyznaje, że nie można podać wystarczającej racji rozumowej na poparcie stwierdzenia *Bóg istnieje*<sup>98</sup>. Proponuje zatem argumentację zamierzającą wykazać wartość uwierzenia, a co za tym idzie życia zgodnego z zasadami wiary. Argumentacja ta ma kształt zakładu. Zatem mając alternatywę żyć bezbożnie lub żyć pobożnie, należy postawić na życie pobożne, z tej racji, że jeżeli okaże się, że jednak Boga nie ma, to traci się stosunkowo niewiele w porównaniu do życia bezbożnego. Natomiast jeżeli okaże się, że Bóg jest, to wówczas zyskuje się nieskończenie w porównaniu do życia bezbożnego<sup>99</sup>. Hick zauważa, że nie jest to argument adresowany do wszystkich, stanowi bowiem *ostateczną i desperacką próbę poruszenia prawie nieprzezwyčajalnie obojętnego niewierzącego*<sup>100</sup>. Stwierdza również, że: «*Myśli*» w opublikowanej postaci składają się z notatek sporządzonych przez Pascala dla własnego użytku w przyszłości, gdy będzie przygotowywane dzieło, w którym w wykończonej postaci, znajdą się zabezpieczenia i zastrzeżenia najróżniejszego rodzaju. Zwróćmy przeto uwagę na

<sup>96</sup> Tenże, *Philosophy...*, dz. cyt., s. 64.

<sup>97</sup> Por. przyp. 3, w: J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 33.

<sup>98</sup> B. Pascal, *Myśli*, PAX, Warszawa 1953, tłum. T. Żeleński (Boy), s. 93.

<sup>99</sup> Tamże, s. 93-94.

<sup>100</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 33.

ważną myśl, którą Pascal sformułował w trakcie swoich refleksji, która to jednak sama w sobie nie stanowi głównego nurtu jego myślenia o teistycznych przekonaniach<sup>101</sup>. Mimo tych uwag, Hick dosyć kategorycznie ocenia adekwatność rozważań Pascala.

Najpierw zauważa, że „Zakład Pascala” przyjmuje, iż z punktu widzenia naszych poznawczych możliwości, problem istnienia Boga musi być zrównany z kwestią, czy moneta w pojedynczym rzucie upadnie reszką czy orłem. Rozum pozostawiony sobie samemu nie może tutaj zdecydować. Porównuje on zatem wybór między wiarą i niewiarą do gry szans<sup>102</sup>. Stwierdzenie takie nie da się, zdaniem Hicka, pogodzić z naturą wiary postaci biblijnych, które nie zakładały się, a po prostu wierzyły.

Dalej, na podstawie pierwszego twierdzenia stwierdza, że „Zakład” jest niezawodny jeśli [...] Boga można pojmować przy użyciu modelu drażliwego, zachodniego potentata. ‘Zakład Pascala’ mógłby dobrze pełnić rolę racjonalnej formuły zabezpieczenia. Postulowanie takiego Boga równoznaczne jest ze stwierdzeniem, że żyjemy w miejscu, o którym można powiedzieć, że jest dworem wszechmocnego despoty. Mówi się o nim, że jest niewidzialny, ale szalenie zazdrosny o cześć i poradzono nam czynić nieznaczny ukłon w stronę pustego tronu, kiedy go mijamy. Jeśli on [Bóg – dop. wł.] mimo wszystko nie istnieje, tracimy niewiele, podczas gdy, jeśli istnieje, możemy przez to ocalić nasze życie. Fakt, że ‘Zakład’ tłumaczy się tak dobrze w nieco barbarzyńskich ziemskich terminach ujawnia jego zasadniczo niereligijny charakter<sup>103</sup>. Innymi słowy, Hick odmawia rozważaniom Pascala cechy właściwego ujęcia wiary teistycznej. Jest ono głęboko niereligijne i u wielu wzbudziło sprzeciw. Hick zarzuca wręcz antropomorfizację Boga, którą widać w założeniu, że Bóg byłby zadowolony z zimnej kalkulacji stanowiącej motyw aktu wiary<sup>104</sup>. Z drugiej jednak strony, w późniejszym okresie twórczości Hick akceptuje niektóre myśli „Zakładu Pascala”.

Najpierw zauważa, że proponowana przez niego samego dwuznaczność otaczającej nas rzeczywistości (możliwe są religijna i naturalistyczna jej interpretacja), przy jednoczesnym braku jednoznacznych argumentów na korzyść jednej z nich powoduje, że konieczność poznawczego wyboru okazuje się być podobna do zakładu<sup>105</sup>. Następnie, idąc za A. McIntyre’em<sup>106</sup> przyznaje, że Pascal jako pierwszy zachodni teista spostrzegł wszechświat jako religijnie ambiwalentny,

<sup>101</sup> Tamże, s. 33-34.

<sup>102</sup> Tamże, s. 34.

<sup>103</sup> Tamże.

<sup>104</sup> J. Hick, *Philosophy...*, dz. cyt., s. 64.

<sup>105</sup> Tenże, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 210.

<sup>106</sup> A. MacIntyre, P. Ricoeur, *The Religious Significance of Atheism*, Columbia University Press, New York 1969, s. 12-13, za: J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 210.

a ateizm w związku z tym jako poważną opcję<sup>107</sup>. Dalej wreszcie, przyznaje rację Pascalowi w tym, że usprawiedliwienie wiary teistycznej nie polega na argumentacji wykazującej, że Bóg istnieje, ale na wykazaniu racjonalności tejże wiary, pomimo że nie można jej udowodnić [...] <sup>108</sup>. Jednakże racjonalność „Zakładu”, czyli racjonalność kalkulacji szans, Hick zastępuje racjonalnością uznającą podstawową prawdziwość doświadczenia, w tym doświadczenia religijnego, które dla Hicka jest podstawą wiary<sup>109</sup>.

Hick, jak już wspomniano, do woluntarystycznych koncepcji wiary zalicza także poglądy W. Jamesa wyrażone przede wszystkim w *Woli wiary i Poczuciu racjonalności*<sup>110</sup>. Zdaniem Hicka, wiara w ujęciu Jamesa to coś w rodzaju roboczej hipotezy. To przekonanie wobec czegoś nas interesującego, na tyle silne, by powodować działanie nie wykluczające teoretycznych wątpliwości<sup>111</sup>. Dla podkreślenia rozumności tak pojętej wiary James uwypukla praktyczną rolę wiary uprzedzającej: *Istnieją [...] przypadki, w których wiara stwarza własne potwierdzenie*<sup>112</sup>. Wyrażenie to opisywać ma te sytuacje, w których uprzednia wiara pomaga przejść z jednego stanu rzeczy do drugiego, a przejście łączy się z wysiłkiem i trudnościami, np. wyzdrowienie z ciężkiej choroby dzięki silnej wierze w wyzdrowienie; zawiązanie się nici sympatii dzięki uprzedniej wierze we wzajemną sympatię; czy choćby pokonanie trudnej sytuacji (chodzenie po linie) dzięki silnej sugestii, że uda się ową trudność pokonać. Owa uprzedzająca, samoweryfikująca się wiara, zdaniem Jamesa, odgrywa rolę w relacjach społecznych, a nawet część tych relacji warunkuje<sup>113</sup>. Innymi słowy wiara taka stwarza własne potwierdzenie, czyni pewnym to, w co się wierzy i co więcej głupotą byłoby to potępić: *I tam, gdzie wiara w pewien fakt może przyczynić się do jego urzeczywistnienia, logika, zgodnie z którą należałoby twierdzić, że wiara wyprzedzająca naukowe dowody jest 'największą niegodziwością', [...] byłaby logiką szaleńca*<sup>114</sup>. W ten sposób James próbuje wykazać, że opieranie się na wierze, a czynimy to w codziennym życiu, nie jest czymś nieracjonalnym. Podobnie będzie więc z wiarą religijną. Nawiązując do społecznego charakteru wiary uprzedzającej, autor *Woli wiary*, sugeruje, że wiara religijna również ma relacyjny charakter:

<sup>107</sup> J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 210.

<sup>108</sup> Tamże, s. 211.

<sup>109</sup> Tamże.

<sup>110</sup> W. James, *Wola wiary, Poczucie racjonalności*, w: W. James, *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Znak, Kraków 1996.

<sup>111</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 35.

<sup>112</sup> W. James, *The Will to Believe nad Other Essays*, New York 1897, s. 97, za: J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. I, dz. cyt., s. 49, tłum. za: W. James, *Prawo...*, dz. cyt., s. 117.

<sup>113</sup> W. James, *The Will to Believe...*, dz. cyt., s. 24, za: J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. I, dz. cyt., s. 50.

<sup>114</sup> W. James, *The Will to Believe...*, dz. cyt., s. 25, za: J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. I, dz. cyt., s. 50, tłum. za: W. James, *Prawo...*, dz. cyt., s. 55.

Jeżeli jesteśmy ludźmi religijnymi, świat objawia się już nam nie jako zwykłe To, lecz jako Ty; każdy stosunek możliwy między osobami może się zdarzyć i tutaj. [...] Mamy także wrażenie, że religia odwołuje się do naszej aktywnej dobrej woli, że nigdy nie będziemy mogli znaleźć dowodów, jeżeli nie wyjdziemy hipotezie religijnej naprzeciw. Weźmy trywialną ilustrację: tak jak ktoś, kto w porządnym towarzystwie nigdy nie robiłby pierwszego kroku, żądałby uzasadnienia każdego ustępstwa i nie wierzyłby żadnemu słowu bez dowodu prawdy, swoim grubiaństwem odciąłby sobie możliwość jakichkolwiek sukcesów towarzyskich, które mógłby uzyskać człowiek o bardziej ufnym charakterze – tak tutaj ten, kto zamyka się w pokrętnej logiczności i usiłuje nakazać bogom, żeby zdobywali sobie jego uznanie mimo jego chęci, albo w ogóle zrezygnowali z uznania, może na zawsze pozbawić się jedynej okazji zawarcia znajomości z bogami<sup>115</sup>. W *Philosophy of Religion* Hick interpretuje te fragmenty jako wyraz obawy Jamesa, że nie chcącemu założyć, że Bóg jest, Bóg może odpowiedzieć równą niechęcią<sup>116</sup>.

Po wstępnym podkreśleniu roli wiary jako aktu psychicznego, Hick przechodzi do analizy głównego nurtu rozważań *Woli wiary*. Zauważa podobieństwo rozważań Jamesa i Pascala. Obaj filozofowie, zdaniem Hicka, przyjmują konieczność podjęcia decyzji co do wiary mimo niepewności. Fragment *Woli wiary* cytowany przez Hicka brzmi bardzo podobnie do fragmentów *Myśli* Pascala zawierających „Zakład”: *Nie możemy uchylić się od rozstrzygnięcia przez zachowanie sceptycyzmu i oczekiwanie na więcej światła, ponieważ, choć unikamy w ten sposób błędu, jeżeli religia jest fałszem, to przecież jeżeli religia jest prawdą, tracimy dobro, o którym mowa, równie skutecznie jak gdybyśmy pozytywnie przyjęli rozstrzygnięcie, aby nie wierzyć. [...] Lepiej zaryzykować utratę prawdy niż narazić się na błąd – oto ścisła wykładnia takiego stanowiska. Kto stawia weto wierze, ten przystępuje do gry równie aktywnie jak człowiek wierzący; obstawia pułk naprzeciw hipotezy religijnej tak samo, jak człowiek wierzący obstawia hipotezę religijną po przeciwnej stronie stołu<sup>117</sup>. Według Jamesa uzasadnione jest dokonanie wyboru na rzecz, czy też opowiedzenie się za daną opcją (w rozważanym wypadku między wierzyć/nie wierzyć) jeśli opcja jest autentyczna, tzn. jeśli jest żywa, przymusowa i ważka, a wybór z natury rzeczy jest nierozstrzygalny na intelektualnych tylko podstawach<sup>118</sup>. Przez opcję żywą rozumie James opcję trafiającą do przekonania: *Opcja nazywa się żywą, jeżeli obie hipotezy do wyboru są żywe. Jeżeli powiem: «Bądźcie teozofami albo mahometanami», powstała opcja będzie prawdopodobnie martwa, ponieważ przypuszczalnie**

---

<sup>115</sup> W. James, *The Will to Believe...*, dz. cyt., s. 27-28, za: J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 41, tłum. za: W. James, *Prawo...*, dz. cyt., s. 58.

<sup>116</sup> J. Hick, *Philosophy...*, dz. cyt., s. 65.

<sup>117</sup> W. James, *Prawo...*, dz. cyt., s. 57-58.

<sup>118</sup> Tamże, s. 36 i 44.

obie hipotezy są dla was martwe. Jeżeli powiem natomiast: «Bądźcie agnastykami albo chrześcijanami», rzecz ma się inaczej: biorąc pod uwagę waszą edukację, obie hipotezy w jakimś stopniu, choćby i niewielkim, przemawiają do waszego przekonania<sup>119</sup>. Nieco wcześniej James stwierdza, że hipoteza jest żywa, jeśli mieści się w kręgu dających się pomyśleć możliwości. Zgodnie z tym, opcja będzie żywa, jeśli hipotezy ją tworzące dają się pomyśleć jako możliwe do przyjęcia. Hipotezy nietraktowane jako możliwe do przyjęcia tworzą opcję martwą. Dużo precyzyjniej określa James opcję przymusową. Stwierdza bowiem, że: *każdy dylemat sformułowany na zasadzie wyczerpującej dysjunkcji logicznej, bez możliwości powstrzymania się od wyboru, stanowi opcję przymusową*<sup>120</sup>. Przeciwnieństwo opcji przymusowej nazywa James opcją „do uniknięcia”. Wreszcie opcja ważka, wyjaśniona zostaje przy pomocy przykładu: *Gdybym był Nansenem i zaproponował wam udział w ekspedycji na biegun północny, wasza opcja byłaby ważka; przypuszczalnie nie miałibyście bowiem więcej podobnych okazji i wasz obecny wybór albo zamknąłby wam drogę do nieśmiertelności należnej odkrywcom bieguna północnego, albo dałby wam do rąk przynajmniej szansę na jej osiągnięcie. Kto odmawia skorzystania z niepowtarzalnej okazji, ten traci nagrodę z równym skutkiem, jak gdyby próbował i przegrał*<sup>121</sup>. James określa w ten sposób okoliczności w jakich usprawiedliwione jest podejmowanie decyzji bez ich stricte racjonalnego uzasadnienia. Niewątpliwie podaje parę cech sytuacji, w jakiej znajduje się gracz przed przystąpieniem do „Zakładu”, a dokładniej, w jakiej powinien być, by móc do niego przystąpić. Wydaje się zatem, że jest to rozwinięcie idei Pascala i słusznie zostało zaliczone przez Hicka do woltarystycznych koncepcji wiary.

Krytykując poglądy Jamesa, Hick podkreśla przede wszystkim ich subiektywny i niepoznawczy charakter. Po pierwsze, Hick krytykuje zastosowanie pojęcia wiary uprzedzającej do wiary religijnej. Zgadza się, że wiara w powodzenie naszych ludzkich przedsięwzięć może sprawiać wrażenie przyczyny ich powodzenia. Pojęcie to jednak nie może być stosowane do wiary w Boga, dlatego że trudno sobie wyobrazić, aby akt woli i rozumu mógł powołać cokolwiek do istnienia. Czym innym jest wpływ uprzedniej wiary na nasze własne działania, a czym innym stwarzanie czegoś. Podobnie w relacjach społecznych James ma rację, że zaufanie innym jest podstawą i warunkiem koniecznym budowy tychże relacji. Nie jest jednak warunkiem powstania osoby przyjaciela czy kolegi, ale warunkiem uczynienia jego osoby przyjazną. Tak więc uprzedzająca wiara

---

<sup>119</sup> Tamże, s. 36. Należy zwrócić uwagę, że tekst *Woli wiary* został adresowany jako mowa do członków Klubów Filozoficznych Uniwersytetów Yale i Browna. Przykłady konstruujące opcje są zatem skierowane do słuchaczy z kręgu kultury europejskiej.

<sup>120</sup> Tamże, s. 37.

<sup>121</sup> Tamże.

co najwyżej pomaga zbliżyć się do Boga, ale może to uczynić, o ile taki Bóg istnieje<sup>122</sup>.

Po drugie, opis wiary przy użyciu kategorii relacji Ja–Ty jest o tyle chybiomy, zdaniem Hicka, że dotyczy, co najwyżej wiary pojętej jako zaufanie (*fiducia*), a nie wiary jako poznanie (*fides*). Poza tym nie dodaje on nic do argumentacji Jamesa za racją do wiary<sup>123</sup>. Po trzecie, Hick ponownie argumentuje przeciwko ujęciu wiary jako wyniku zakładu czy gry. Jest ono niezgodne z tym, jak własną wiarę pojmują wierzący: *nie traktuje on swojej wiary jako roztropnego hazardu. Traktuje ją jako w pewnym sensie poznanie Boga. Nie uważa za możliwe, z wyjątkiem czysto werbalnej konwencji, by Bóg nie istniał. Jego postawa jest zatem całkowicie różna od postawy hazardzisty, gdyż ten drugi jest w pełni świadomy, że ma do czynienia z czymś niepewnym, podczas gdy człowiek wiary jest przekonany o pewności swych wierzeń*<sup>124</sup>. Hick wspiera swoje uwagi o niereligijnym charakterze wiary u Jamesa słowami G. Santayany: *Żadnego poczucia bezpieczeństwa, żadnej radości nie ma w Jamesa apologii przekonań religijnych. On w rzeczy samej nie wierzył; jedyne w co wierzył, to racja do wiary, że możesz mieć rację, jeśli uwierzysz*<sup>125</sup>. Po czwarte, Hick zauważa, że Jamesa ujęcie wiary jako opcji autentycznej idzie za daleko. Nie podając bardziej wymagających kryteriów, pozwala ono bowiem przyjąć jako uzasadnione cokolwiek, co okaże się opcją autentyczną i nie będzie ewidentnie fałszywe. Dostrzegając zaś, że wyznawanie danej religii związane jest z jej panowaniem na danym terytorium, można wysnuć wniosek, że owa autentyczność opcji to po prostu wynik wpływu społeczeństwa i jego kultury. To zaś, przy braku konkretnego kryterium rozstrzygnięcia prawdziwości religii pozwalałoby na wniosek, że prawdziwość religii uzależniona jest od położenia geograficznego. Innymi słowy, Hick dziwi się, dlaczego przykładowe wezwanie Mahdiego nie jest dla Jamesa opcją autentyczną<sup>126</sup>. Po piąte, jeżeli zaakceptować treść „Zakładu”, to chęć zdobycia jednego dobra, np. zbawienia, wyklucza zdobycie innego. Zgodnie z tym, jak mówi Hick, jedynie racjonalną postawą jest postawić na tę opcję, po której spodziewamy się najwyższego dobra, o ile nasza wiara okaże się prawdziwa. To oznacza, że powinniśmy wyznawać taką religię lub filozofię, której prawdziwości najbardziej pragniemy lub co się nam najbardziej podoba<sup>127</sup>. Zdaniem Hicka: *stwierdzenie takie byłoby oczywiście niesprawiedliwe względem intencji Jamesa, lecz czy jest ono niesprawiedliwe względem logiki jego argumentacji? Nie sądzę i dlatego uwa-*

<sup>122</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 38.

<sup>123</sup> Tamże, s. 42.

<sup>124</sup> Tamże.

<sup>125</sup> G. Santayana, *Character and Opinion in the United States*, New York, Doubleday Anchor Books, 1958, s. 47, za: J. Hick, *Philosophy...*, dz. cyt., s. 66.

<sup>126</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 42-44.

<sup>127</sup> Tamże, s. 44.

żam teorię Jamesa za otwartą na odrzucenie przez *reductio ad absurdum*<sup>128</sup>. W ten sposób jednak koncepcja Jamesa niekoniecznie jest lepsza od myślenia życzeniowego<sup>129</sup>, bowiem, jak słusznie stwierdza Hick, *samo pragnienie prawdziwości nie wystarczy, aby coś stało się prawdziwe*<sup>130</sup>.

Kolejnym i ostatnim przedstawicielem woluntarystycznego pojmowania wiary religijnej, do którego odnosi się Hick, jest F.R. Tennant. Swoje poglądy wyraził ów autor przede wszystkim w *Philosophical Theology*<sup>131</sup> i bardziej popularnie w *The Nature of Belief*<sup>132</sup>. Hick stwierdza, że u Tennanta wiara i wiedza to odpowiednio religijny i naukowy sposób poznania. Przechodzą one jeden w drugi i wykazują identyczną strukturę logiczną. Wiara jest warunkiem zarówno religijnych, jak i naukowych przekonań<sup>133</sup>. Wszelkie ludzkie świadome działanie, zdaniem Tennanta, zawiera fazy kreatywnego wyobrażania sobie, postulowania. Te zaś zawierają dążenie do celu, do istnienia i spełnienia, oraz są konatywne, czyli wyrażające się w zachowaniu pełnym nadziei na osiągnięcie dobra. Zatem *konatywność jest genetycznym źródłem wszelkiej wiedzy wyższej niż bezwolne poznanie zmysłowe*<sup>134</sup>. Ten zaś konatywny element jest tym, co nazywamy wiarą. Wiara w ujęciu Tennanta jest wręcz *konatywnym źródłem wszelkiej wiedzy*<sup>135</sup>. Tennant odróżnia jednak wiarę (*faith*) od przekonań (*belief*): *'Przekonanie' służy podkreśleniu poznawczego, a wiara konatywnego aspektu doświadczenia wymagającego śmiałego działania. Przekonanie jest mniej lub bardziej ograniczone przez fakt lub Rzeczywistość [Actuality], które już istnieją lub będą istnieć, i one nas przekonują niezależnie od wszelkich naszych dążeń. Wiara, z drugiej strony, sięga poza Rzeczywistość lub dane, ku idealnej możliwości, którą początkowo kreuje, jak matematyk swoje byty, a później przez działanie praktyczne może ją zrealizować i przywieść ku Rzeczywistości. Każdy ludzki wynalazek w ten sposób doszedł do istnienia. Tą drogą wiara prowadzić może do wiedzy o Rzeczywistości, którą w tym sensie stwarza, a która pozostałaby w sferze nieznanego, gdyby nie wiara podejmująca śmiałe działanie*<sup>136</sup>.

Wiara i nauka są, zdaniem Tennanta, przykładami nadziei wobec niewidzialnego; zarówno elektron jak i Bóg są postulowane z taką samą przedsiębiorczą wiarą (*faith venture*)<sup>137</sup>. Weryfikacja natomiast jest końcem każdego z tych sposobów

<sup>128</sup> Tamże.

<sup>129</sup> Tamże.

<sup>130</sup> Tamże, s. 57.

<sup>131</sup> F.R. Tennant, *Philosophical Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1928, t. I.

<sup>132</sup> Tenże, *The Nature of Belief*, The Centenary Press, London 1943.

<sup>133</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 47.

<sup>134</sup> F.R. Tennant, *Philosophical...*, dz. cyt., s. 297, za: J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 47.

<sup>135</sup> Tamże, s. 303 za: jw.

<sup>136</sup> Tamże, s. 297, za: jw.

<sup>137</sup> Tamże, s. 303, za: jw., s. 49.

poznania. Co więcej, wiara jest o tyle wartościowa, o ile stanowi etap wiodący do weryfikacji<sup>138</sup>. Tennant stwierdza jednak, że weryfikacja wiary religijnej i przekonań naukowych różnią się. Ta pierwsza nie daje obiektywnej pewności (*certainty*), a jedynie pewność subiektywną (*certitude*). Mimo bowiem, że weryfikacją wiary religijnej będzie np. zmiana życia na moralnie i religijnie głębsze, to przecież ocena tego jest nader subiektywna. Tennant dodaje jednak, że weryfikacja ta satysfakcjonowałaby wielu ludzi. W obu jednak wypadkach weryfikacja ma zasadniczo pragmatyczny charakter<sup>139</sup>. Wiara religijna jest więc czymś w rodzaju hipotezy, którą można potwierdzić lub nie, a jej wybór odbywa się dzięki decyzji woli. Jak widać poglądy Tennanta i Hicka są w paru miejscach wyraźnie zbliżone: w zrównaniu wiedzy i wiary; w hipotetycznym ujęciu wiary; w podkreśleniu roli pewności subiektywnej i pragmatycznie pojętej weryfikacji twierdzeń religii.

Przechodząc do krytyki ujęcia Tennanta, Hick zauważa przede wszystkim jego tomistyczny charakter, ukryty za współczesnym językiem. Stwierdza więc parę cech charakterystycznych dla tomistyczno-katolickiego pojmowania wiary religijnej: *a) Jako akceptacja 'religijnej hipotezy' wiara jest propozycjonalnym nastawieniem. b) Wiara jest tego samego rodzaju epistemologicznego co wiedza naukowa, ale operuje na niższym poziomie dowodliwości. c) Wiara nie dotyczy świata materialnego samego w sobie, którym zajmuje się nauka, ale świata niewidzialnego, w postaci teologicznego rozumienia tegoż świata. d) Wiara jest charakteryzowana przez konatywny element w niej tkwiący*<sup>140</sup>.

Hick podważa podstawowe tezy teorii Tennanta. Po pierwsze, zauważa, że sam Tennant mówi, że czym innym jest moralna siła czy przemiana życia wynikająca z wiary, a czym innym stwierdzenie istnienia idealnego obiektu, który warunkować ma owe przemiany<sup>141</sup>. Jeżeli tak, to nie można powiedzieć, że weryfikacja wiary religijnej i wiary naukowej jest tego samego rodzaju, dlatego że nauka może wykazać wysokie prawdopodobieństwo swoich twierdzeń, w tym istnienia postulowanych obiektów, a teologia może co najwyżej wykazać dobry wpływ jej twierdzeń na wierzącego. Przy czym pamiętać należy, że iluzje mogą mieć równie zbawczy wpływ<sup>142</sup>. Hick stwierdza, że analiza wiary Tennanta sugeruje utożsamienie wiary i wiedzy. Ponieważ jednak weryfikacja wiary, w ujęciu Tennanta jest słaba, a prawdopodobieństwo niepewne i niemożliwe do akceptacji, wiara traci podobieństwo do wiedzy. W tym ujęciu wiara staje się słaba, gdyż jest zupełnie niepodobna do pewności, jaką zazwyczaj posiadają wierzący. Da-

<sup>138</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 49.

<sup>139</sup> F.R. Tennant, *The Nature of Belief*, dz. cyt., s. 70-71, za: J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 50.

<sup>140</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 51.

<sup>141</sup> F.R. Tennant, *The Nature of Belief...*, dz. cyt., s. 302, za: J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 52.

<sup>142</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 52.

lej, wiara nie może być opisana tylko jako akt woli. Jest ona aktem całego człowieka, ma zatem stronę wolitywną, ale nie jest ona jej jedyną stroną<sup>143</sup>. Poza tym, ujęcie wiary jako prawdopodobnej hipotezy sprawia, że poglądy Tennanta podobne są do ujęcia wiary w tego typu apologiach, które zrównywały wiarę i wiedzę poprzez wykazanie, że ta ostatnia jest też wiarą. Akceptuje się tutaj poznawczą słabość wiary religijnej, ale jednocześnie poznanie naukowe zalicza się do równie słabych. Klasycznym przykładem jest wiara w stałość cech naszych znajomych, co warunkuje komunikację społeczną; czy też wiara w dane pochodzące ze zmysłów, co pozwala nam działać w świecie. Skoro zatem nauka i potoczne działanie oparte są na wierze, dlaczego odmówić tego można wierze religijnej. Jednymi z pierwszych tak myślącymi byli Orygenes i Arnobiusz<sup>144</sup>. Ten ostatni wykazywał, że skoro każda czynność wymaga wiary, że się powiedzie, to niewierzący nie mają prawa ośmieszać wiary religijnej, gdyż sama wiara jest powszechna<sup>145</sup>. Klasyczni, współcześni przedstawiciele tego sposobu myślenia o wierze, to zdaniem Hicka lord Arthur James Balfour i Henry Melvill Gwatkin<sup>146</sup>.

Słabością tego sposobu myślenia jest nieadekwatne zrównanie wiary religijnej i naukowej. Myli się tutaj założenia czy przypuszczenia, które faktycznie poprzedzają nasze działania praktyczne i naukowe (z tej racji, że nie znamy przyszłości), z wiarą religijną. Różnica polega na tym, że religijna wiara jest absolutna i z siebie się biorąca (*absolute and implicate*)<sup>147</sup>. Założenia i przypuszczenia naukowe i potoczne nie mają takiego charakteru: *Naukowiec [...] nie wierzy religijnie, to jest absolutnie i bezpodstawnie, że wszechświat będzie wciąż wykazywać te same 'prawa' jutro, jak wczoraj i dzisiaj. On jedynie nie ma podstaw, by przypuszczać, że tak nie będzie*<sup>148</sup>. Co więcej, dopóki występują drobne nieregularności w zjawiskach, naukowiec próbować będzie rozszerzyć swoje hipotezy i teorie, aby te nieregularności uzgodnić z prawami natury. Podobnie człowiek wierzący uzgadnia swoją wiarę z faktami, które jej przeczą, poprzez odpowiednie interpretacje albo owych faktów, albo treści wiary. Jednakże poważne odchylenia od prawidłowości w przyrodzie wpędza naukowca w równie poważne zwątpienie co do prawidłowości owych praw. W wypadku wierzącego natomiast nie ma takiej możliwości, gdyż jego wiara jest niewzruszonym dogmatem<sup>149</sup>.

<sup>143</sup> Tamże, s. 53.

<sup>144</sup> Orygenes, *Contra Celsum*, tłum. S. Kalinkowski, ATK, Warszawa 1986, I, 11, s. 43, za: J. Hick, tamże, s. 54.

<sup>145</sup> Arnobiusz, *Contra nationes*, II, rdz. 8, za: J. Hick, tamże.

<sup>146</sup> A.J. Balfour, *The Foundations of Belief*, (5 ed.), London 1895; H.M. Gwatkin, *The Knowledge of God*, Edinburgh 1907, za: J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 54. Przy nazwisku Gwatkina Hick postawił literę G, zamiast H (od Henry). Wydaje się, że jest to literówka.

<sup>147</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 55.

<sup>148</sup> Tamże, s. 56.

<sup>149</sup> Tamże, s. 56. Hick przywołuje na wsparcie tejszy krytyki pracę C.A Bennetta, *The Dilemma of Religious Knowledge*, New Haven, 1931, s. 15-16.

### 3. TILLICHA KONCEPCJA WIARY

Kolejną koncepcją wiary, jaką omawia Hick, jest P. Tillicha pojęcie wiary jako „troski ostatecznej” (*ultimate concern*)<sup>150</sup>. Poglądy niemieckiego filozofa i teologa zostały omówione przez Hicka w *Philosophy of Religion*. W pierwszym jak i drugim wydaniu *Faith and Knowledge* nie ma istotnych uwag do koncepcji Tillicha. Natomiast w paru miejscach *An Interpretation of Religion* znajdują się odniesienia do niemieckiego teologa, ale niezwiązane bezpośrednio z fundamentalnym dlań pojęciem *troski ostatecznej*<sup>151</sup>.

Analizę wiary religijnej jako troski ostatecznej rozpoczyna Hick od przywołania fragmentu dzieła Tillicha pt. *Systematic Theology*. Pisze: *Troska ostateczna jest abstrakcyjnym tłumaczeniem wielkiego przykazania: «Pan jest naszym Bogiem, Panem jedynym. Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich sił swoich»*<sup>152</sup>. *Troska religijna jest ostateczna; pozbawia ona wszystkie inne troski ostatecznego znaczenia; czyni je pozostawionymi. Troska ostateczna jest bezwarunkowa, niezależna od jakichkolwiek uwarunkowań charakteru, pragnień albo środowiska. Troska ostateczna jest totalna: żadna część nas lub naszego świata nie jest od niej wolna; nie ma miejsca, dokąd można od niej uciec. Totalna troska jest nieskończona; żaden moment odpoczynku i rozluźnienia nie jest możliwy w obliczu troski religijnej, która jest ostateczna, bezwarunkowa, totalna i nieskończona*<sup>153</sup>.

Hick zauważa, że wyrażenie „troska ostateczna” posiada pewną dwuznaczność. Może być odniesione albo do postawy troski albo do (realnego lub wymyślanego) przedmiotu troski. Czy ‘troska ostateczna’ odnosi się do stanu umysłu, który jest zatroskany, czy do zakładanego przedmiotu owego umysłowego stanu?<sup>154</sup> Wydaje się, że Hick wskazuje na, skądinąd związany nie tylko z wyrażeniem „troska ostateczna”, problem znaczenia wyrażań, w których skład wchodzi takie słowa jak „miłość”, „pragnienie”, „radość” itp. Można przywołać przykłady użycia tych słów w sposób podobny do tego, jaki zastosował Tillich. Takie bowiem zdania jak: „Jesteś moją miłością”, „Moim pragnieniem jest spokojne życie” czy „Jego jedyną radością było wędkarstwo”, sugerują, że istnieje jakiś przedmiot, będący odpowiednio „moją miłością”, „moim pragnieniem” czy „jedyną radością”. Wydaje się jednak, że przekładając te zdania na mniej poetyckie: „Kocham jedynie ciebie”, „Najbardziej pragnę spokojnego życia” czy „Je-

<sup>150</sup> Tłumaczenie *ultimate concern* przyjęte za: P. Tillich, *Dynamika wiary*, W drodze, Poznań 1987, tłum. A. Szostkiewicz, przyp. 1, s. 31.

<sup>151</sup> Por. J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 4.

<sup>152</sup> Pwt. 6, 5 za: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. IV, Pallotinum, Poznań 1991.

<sup>153</sup> P. Tillich, *Systematic Theology*, Chicago 1951, t. I, s. 14, za: J. Hick, *Philosophy...*, dz. cyt., s. 68.

<sup>154</sup> J. Hick, tamże, s. 68.

dynie wędkowanie sprawiało mu radość” unika się zbędnej reifikacji pewnych, jak powiedziałby Hick, stanów umysłu. Powyższe zdania, spełniają rolę raczej wzmocnień, podkreślenia wyjątkowości relacji łączącej podmiot z innym podmiotem czy jakimś stanem rzeczy.

Hick analizuje jednak ową dwuznaczność, zakładając, że być może jest ona czymś więcej niż tylko dopuszczalnym, ale mylącym sposobem mówienia o relacjach. Wskazuje, że Tillich jest świadom owej dwuznaczności, i że ma ona swoje specyficzne rozwiązanie: *Tillich dosłownie używa obu możliwych znaczeń przez utożsamienie postawy troski ostatecznej z przedmiotem troski ostatecznej*<sup>155</sup>. Na poparcie tego stwierdzenia Hick przywołuje fragment *Dynamiki wiary* Tillicha: *Ostateczny charakter aktu wiary i owa ostateczność, o jaką chodzi w akcie wiary, są tym samym. [...] [Następuje więc – dop. wł.] zniknięcie zwykłego dualizmu podmiotu i przedmiotu w doświadczeniu rzeczy ostatecznych, pozbawionych uwarunkowań*<sup>156</sup>. Innymi słowy, Tillich sugeruje coś zupełnie odwrotnego do wyniku wstępnej analizy zdań typu „Jesteś moją miłością”. Fragmenty przed chwilą przytoczone jednoznacznie stwierdzają, że relacja, w jakiej znajduje się podmiot, i obiekt owej relacji mogą być jednym i tym samym. Zachodzi to oczywiście tylko w wypadku „troski ostatecznej”. Do podobnego wniosku dochodzi Hick: *Można powiedzieć, że troska ostateczna nie jest dziedziną ludzkiego podmiotu przyjmującego pewną postawę wobec boskiego Obiektu, ale jest, w języku Tillicha, sposobem partycypacji ludzkiego umysłu w Fundamencie [Grodnu] jego własnego istnienia*<sup>157</sup>. Można zatem uznać, że pozorna dwuznaczność pozwala Tillichowi ukazać, przynajmniej w zamiarach, wyjątkowość „troski ostatecznej”, a także jej istotę.

Jednak koncepcja wiary jako „troski ostatecznej” może być narażona na innego jeszcze rodzaju dwuznaczność czy też dwukierunkowość interpretacji. Zdaniem Hicka „troska ostateczna” oprócz rozumienia jej jako identityczności człowieka z Bogiem, jako Fundamentu ludzkiego istnienia, może być również pojmowana jako sugerująca, że *wiara może działać jako autonomiczna funkcja umysłu bez względu na to, czy Bóg jest realny czy też nie*<sup>158</sup>. Inaczej rzecz ujmując, Hick ma na myśli sytuację, w której to, co staje się „troską ostateczną”, nabiera cech boskości. Hick zauważa, że Tillich sam był świadom dwóch możliwych interpretacji omawianego pojęcia. Aby to ukazać, przytacza fragment *Systematic Theology*: *'Bóg' [...] jest nazwą dla tego, o co człowiek troszczy się ostatecznie. Nie znaczy to, że najpierw jest byt nazywany Bogiem, a później wymaganie stawiane człowiekowi, aby ów byt był jego troską ostateczną. Znaczy*

<sup>155</sup> Tamże.

<sup>156</sup> P. Tillich, *Dynamika...*, dz. cyt., s. 38, za: J. Hick, *Philosophy...*, dz. cyt., s. 68-69.

<sup>157</sup> J. Hick, *Philosophy...*, dz. cyt., s. 69.

<sup>158</sup> Tamże.

to, że o cokolwiek człowiek troszczy się w sposób ostateczny, staje się dla niego bogiem, i odwrotnie, znaczy to, że człowiek może być ostatecznie zatroskany o to, co jest dla niego bogiem<sup>159</sup>. Krytykując pojęcie wiary jako „troski ostatecznej”, Hick wskazuje słabość, którą zauważa również jej autor. Właśnie możliwość podwójnej interpretacji wyrażenia „troska ostateczna” nie pozwala Hickowi na pełną akceptację koncepcji Tillicha. Z tej racji, że człowiek może obierać jako „troskę ostateczną” dowolne elementy, ujęcie Tillicha traci jednoznaczne odniesienie do transcendencji.

#### 4. WIARA JAKO ZMYŚL WNIOSKOWANIA

Dla zrozumienia pojęcia wiary, jakie konstruuje Hick, ważne jest rozpatrzenie tego, jak ustosunkował się on do myśli J.H. Newmana, który analizował pojęcie *illative sense*, czyli zmysłu wnioskowania. Analiza koncepcji autora *Logiki wiary* znajduje się w pierwszym i w drugim wydaniu *Faith and Knowledge*, co wydaje się potwierdzać wagę rozważań Newmana dla myśli Hicka. Mimo tego, że w *Philosophy of Religion* Newman jest tylko wzmiankowany, a w *An Interpretation...I i II* w ogóle nie został przywołany. W obu wydaniach *Faith and Knowledge* rozdziały poświęcone zmysłowi wnioskowania (*illative sense*) są co do meritum identyczne. Nieprzypadkowo w tytułach podrozdziałów Hick używa właśnie tego Newmanowskiego terminu<sup>160</sup>. Newman jest bowiem zarówno doceniany przez Hicka, jak i krytykowany. Można odnieść wrażenie, że koncepcja Newmana była jedną z najbliższych ujęciu samego Hicka, ale nadal, zdaniem tego ostatniego, tkwi ona w ramach propozycyjnego pojmowania wiary.

Głównym wkładem Newmana do filozofii jest opis nieformalnych sposobów dochodzenia do przyświadczeń. Hick zauważa, że wywody autora *Logiki wiary* są próbą opisu, a nie teoretycznej spekulacji, a co za tym idzie, w dużej części mają charakter psychologizujący. Newman odróżnił bowiem logiczne wynikanie od aktu potwierdzenia, czyli zgody na treść danego sądu (*assent*). Jak pisze Newman: *obecnie pierwszym pytaniem, jakie ta teoria nasuwa mi do rozważenia, jest, czy w ogóle istnieje taki akt umysłu, jak przyświadczenie. Jeżeli istnieje, to rzecz jasna, powinien się pokazać w sposób niedwuznaczny jako taki, jako różny od innych aktów. Jeżeli bowiem rzekomy akt [przyświadczenia – przyp. wł.] można tylko rozpatrywać jako konieczne i bezpośrednie powtórzenie innego aktu, jeśli*

<sup>159</sup> P. Tillich, *Systematic...*, dz. cyt., t. I, s. 211, za: J. Hick, *Philosophy...*, dz. cyt., s. 69.

<sup>160</sup> Używa się tutaj nazwy ‘termin’ z tej racji, że *illative sense* pojmowany jest przez niektórych komentatorów jako tożsamy z *phronesis* Arystotelesa. Por. Newman J. Henry, I. Ker w: *Rowledge Encyclopedia of Philosophy*.

przyświadczenie jest czymś w rodzaju reprodukcji i duplikatu aktu wnioskowania, jeśli kiedy wnioskowanie określa, że pewne twierdzenie jest trochę, albo niemało, albo bardzo podobne do prawdy, to przyświadczenie jako jego naturalny i normalny odpowiednik mówi, że ono jest trochę, albo niemało, albo bardzo podobne do prawdy, wówczas nie widzę, co rozumiemy mówiąc lub po co w ogóle mówimy, że istnieje jakiś taki akt. Z psychologicznego punktu widzenia jest on po prostu zbędny i stanowi osobliwość dla subtelnych umysłów<sup>161</sup>. Zdaniem Newmana, rozróżnienie na wnioskowanie i przyświadczenie nie jest jednak zbędne. Po pierwsze, zdarza się nadal przyświadczać jakiemuś twierdzeniu, mimo że nie pamiętamy już, jak je wywnioskowaliśmy. Widać przy okazji, że Newman postrzega akt przyświadczenia jako akt psychologiczny, związany owszem z rozumowym wnioskowaniem, ale mogący istnieć niezależnie. Po drugie, mimo że przedstawiono nam poważne argumenty za przyjęciem jakiegoś twierdzenia, potrafimy mieć wątpliwości, czy je zaakceptować. Innymi słowy przejście od wnioskowania do przyświadczenia nie jest automatyczne. Może się tak zdarzyć między innymi wtedy, gdy przyświadczenie jakiemuś twierdzeniu kolidowałoby z wcześniejszymi przeświadczeniami<sup>162</sup>. Aspekt psychologiczny ujęcia Newmana ujawnia się również w tym, że przyświadczenie w tym ujęciu, jak zauważa Hick, jest zazwyczaj aktem całego człowieka, jego rozumu, woli i uczuć.

Kolejną cechą przyświadczenia jest jego bezwarunkowość. Newman pisze: *Jeżeli ludzka natura sama ma dać świadectwo o sobie, to nie ma nic pośredniego między dawaniem a niedawaniem przyświadczenia*<sup>163</sup>. Inaczej mówiąc, nie ma stopni pośrednich przyświadczenia. Ponieważ, jak stwierdza Hick, łączy się ono z pewnością, jest jej wyrazem, a nie można być mniej lub bardziej czegoś pewnym, to również nie ma stopni siły przyświadczenia. Hick zauważa, że przyświadczenie jest przez Newmana rozumiane podobnie jak „słowa osiągnięcia” u G. Ryle’a<sup>164</sup>.

Następnym elementem rozważań autora *Logiki wiary*, na jaki zwraca uwagę Hick, jest rozróżnienie między zdaniami realnymi i pojęciowymi, a co za tym idzie realnym i pojęciowym pojmowaniem zdań. Hick przytacza tutaj następujący fragment: *Otóż istnieją zdania, w których jeden lub oba terminy są nazwami ogólnymi, oznaczającymi coś abstrakcyjnego, ogólnego i nieistniejącego [non-*

---

<sup>161</sup> J.H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Pax, Warszawa 1989, s. 136. Fragmenty cytowane z prac Newmana odpowiadają zasadniczo fragmentom cytowanym przez Hicka. W niektórych tylko wypadkach cytaty nieznacznie rozszerzono dla jaśniejszego wyrażenia myśli, które streszcza Hick.

<sup>162</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 71. Odpowiednie miejsca w *Logice wiary* znajdują się na stronach 138-141.

<sup>163</sup> J.H. Newman, *Logika...*, dz. cyt., s. 145.

<sup>164</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 72.

existing – dop. wł.<sup>165</sup>], jak np. ‘Człowiek to zwierzę’; ‘Niektórzy ludzie są uczonymi’; ‘Apostoł jest tworem chrześcijaństwa’; ‘Linia to długość bez szerokości’; ‘Błądzić jest rzeczą ludzką, przebaczać – Boską’. Nazywać je będą zdaniem pojęciowymi, a to ich pojmowanie, które występuje, gdy te zdania wprowadzamy jako wnioski lub im dajemy przyświadczenie – pojęciowym. Istnieją też zdania, które składają się z nazw jednostkowych i których terminy oznaczają rzeczy dla nas zewnętrzne, jednostkowe i indywidualne, jak np. ‘Filip był ojcem Aleksandra’; ‘Ziemia obraca się naokoło Słońca’; ‘Apostołowie ogłosili swą naukę najpierw Żydom’. Takie zdania nazywać będą realnymi, a ich pojmowanie – realnym<sup>166</sup>. Zdaniem Hicka rozróżnienie to jest jasne i na początku opiera się na pojęciach logiki. Natomiast kolejne stwierdzenie Newmana o istnieniu zdań, które w zależności od ujęcia przez dany podmiot stają się realne lub pojęciowe, wprowadza do rozważań, po raz kolejny, element psychologiczny. Dzieje się tak, zdaniem Hicka, wówczas, gdy Newman stwierdza, że to samo zdanie może być pojmowane realnie lub pojęciowo w zależności od nastawienia podmiotu<sup>167</sup>. Rozróżnienie między pojmowaniem realnym a pojęciowym jest uzależnione od sposobu przyjęcia, przyświadczenia danemu twierdzeniu. Tym samym rozróżnienie przestaje być jasne i wyraźne, a staje się uzależnione od podmiotu, staje się zatem zależne od elementów psychologicznych. Niemniej samo rozróżnienie na zdania, przyświadczenia realne i pojęciowe Hick uważa za trafne i ważne. Omawia je jednak w tym celu, aby wprowadzić najważniejsze dla problemu wiary zagadnienie wnioskowania nieformalnego i zmysłu wnioskowania. Omówienie tychże koncepcji zostaje poprzedzone uwagami dotyczącymi stosunku Newmana do racjonalizmu, rozumianego tutaj jako postulat epistemologiczny. Jak się okazuje, Hick wydaje się przy takiej prezentacji mieć zbliżone poglądy do Newmana. Otóż, podobnie jak Hick, krytykuje on racjonalizm za ograniczenie możliwych sposobów dojścia przeświadczeń racjonalnych do tych tylko, które opierają się na wnioskowaniu stricte logicznym. Newman polemizuje z taką koncepcją wiedzy, którą Hick nazwał nieomylnościową. Polemika skierowana jest przede wszystkim przeciw poglądom Locke’a na temat uzasadniania przeświadczeń. Uzasadnienie, zdaniem Locke’a, powinno być racjonalne, oparte na rozumowej pewności: *Kto chce poważnie wziąć się do poszukiwania prawdy, ten powinien przede wszystkim przygotować swój umysł umiłowaniem jej. Bo kto prawdy nie miłuje, ten nie zada sobie wiele trudu, aby ją osiągnąć, i nie będzie się zbytnio frasował, gdy jej nie zdobędzie. [...] Warto zbadać, jak człowiek może poznać, czy jest rzeczywiście bezinteresownym miłośnikiem prawdy; i myślę, że jest pewien nieomylny znak, a mianowicie to, gdy się nie podtrzymuje żadnego zdania*

<sup>165</sup> Na podstawie oryginału angielskiego cytowanego przez Hicka, w: J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 73.

<sup>166</sup> J.H. Newman, *Logika ...*, dz. cyt., s. 29.

<sup>167</sup> Tamże, s. 48-49.

z większym poczuciem pewności, niż to usprawiedliwiają dowody, na jakich się ono opiera. [...] Pewność, że dane twierdzenie jest prawdziwe (z wyjątkiem twierdzeń bezpośrednio oczywistych), opiera się wyłącznie na dowodach, jakie człowiek na to posiada; gdy więc stopień uznania wystąpi poza stopień tej oczywistości, to jest jasne, że wszelką nadwyżkę poczucia pewności należy przypisać jakiemuś innemu uczuciu, nie zaś miłości do prawdy<sup>168</sup>.

Krytyka Newmana dotyczy owego wyjątku, jakim są prawdy bezpośrednio oczywiste. Według Newmana, niezgodne jest to z deklarowaną wcześniej miłością prawdy, pojmowaną jako przyjmowanie za prawdziwe zdań uzasadnionych. Dokładnie chodzi o przyświadczenie zdaniom prawdopodobnym. Jak pisze Newman: *Jakże więc nie kłóci się to ze zdrowym rozumem, z miłością prawdy dla prawdy, że autor [Locke – dop. wł.] [...] uznaje, iż pewne silne ‘prawdopodobieństwa równie bezwzględnie kierują naszymi myślami, jak najoczywistszy dowód?’ Jakież nie zachodzi tutaj ‘nadwyżka poczucia pewności poza stopień oczywistości’, kiedy w wypadku tych silnych prawdopodobieństw pozwalamy, by ‘wiarra nasza opierająca się na takiej podstawie wznosiła się na stopień pewności’, jak to według niego robimy zgodnie z rozumem?*<sup>169</sup>. Newman zauważa, że sposoby dochodzenia do przeświadczeń są różne. Co innego da się uzasadnić prawdopodobieństwem, a co innego dowodem logicznym. Niemniej jego zdaniem *nie można uwolnić go [Locke’a – dop. wł.] od zarzutu, że niedbale myślał traktując w ten sposób ów zasadniczy temat*<sup>170</sup>. Owa niedbałość ma swoje źródło, zdaniem Newmana, w pewnym apriorycznym założeniu, jakie poczynił Locke. Chodzi mianowicie o dopasowanie aktu przyświadczenia do wymogów przyjętych *a priori*, które określają, co jest wiedzą, a co nią nie jest. Newman stwierdza: *Rozumowania i przekonania, które dla mnie są naturalne i uzasadnione, on [Locke – dop. wł.] uznałby na pewno za irracjonalne, entuzjastyczne, zwyrodniałe i niemoralne, i to – jak sądzę – dlatego, że kieruje się własnym ideałem co do tego, jak powinien działać umysł, zamiast pytać ludzkiej natury, jako czegoś rzeczywistego, czegoś, co występuje w świecie. Zamiast iść za świadectwem faktów psychologicznych i wedle tego określać nasze konstytutywne zdolności i nasz rzeczywisty stan, i zadowalać się umysłem takim, jakim Bóg go stworzył, chciałby ukształtować ludzi tak, jak sądzi, że powinni być ukształtowani, na coś lepszego i wyższego*<sup>171</sup>. Krytyka racjonalizmu postulowanego przez Locke’a opiera się niejako na pytaniu o pierwszeństwo apriorycznych postulatów lub obserwacji stanu rzeczy. Newman, jak widać, wyżej ceni obserwację, badanie, w jaki sposób człowiek dochodzi do przekonań, i ewentualnie dopiero na tej podstawie konstruowa-

<sup>168</sup> J. Locke, *Rozważania ...*, dz. cyt., t. II, s. 457-458.

<sup>169</sup> J.H. Newman, *Logika ...*, dz. cyt., s. 135. Cytaty z Locke’a – odpowiednio s. 402, 458, 402, za: J. Locke, *Rozważania ...*, dz. cyt.

<sup>170</sup> J.H. Newman, *Logika ...*, dz. cyt., s. 135-136.

<sup>171</sup> Tamże, s. 136.

nie postulatów co do jego wartości. Jednocześnie krytykuje rozstrzygnięcie Locke'a jako jedynie teoretyczne i w efekcie nijak się mające do rzeczywistości.

Hick referując powyższą krytykę, zauważa, że racjonalista nie jest w stanie stosować przyjętych przez siebie kryteriów, a jedynym sposobem ominięcia tego problemu jest rozszerzenie pojęcia wiedzy. Innymi słowy, posługując się terminologią Newmana, powinniśmy wnioskowanie nieformalne cenić tak samo jak formalne.

Krytykując klasyczny racjonalizm, Newman z konieczności musi dowartościować nieformalne sposoby dochodzenia do przeświadczeń. Dla Newmana, który pierwotnie sam uważał, że wszelkie wartościowe poznawczo wnioskowanie opiera się na sylogizmach lub może być do nich sprowadzone, odkrycie możliwości wnioskowania nieformalnego było dosyć zaskakujące. Z odkrycia tego wypływa wniosek, że możliwe jest posiadanie wiedzy bez możliwości udowodnienia tego *modo geometrico*. Przy czym nie ma się tutaj na myśli jedynie nieumiejętności przeprowadzenia dowodu, który skądinąd istnieje. Znanym Newmanowskim przykładem takiego właśnie wnioskowania jest dojście do przekonania, że Wielka Brytania jest wyspą. Większość ludzi doszła do owego przekonania nie na podstawie niezawodnego wnioskowania logicznego, ale na podstawie wnioskowania nieformalnego. Mimo tego przekonanie to jest bardzo silne, a jego treść jest rzeczą oczywistą. Powody powstania przekonania są, zdaniem Newmana, następujące: *Najpierw tak uczono nas w dzieciństwie i tak jest na każdej mapie. Następnie nigdy nie słyszeliśmy, żeby ktoś temu przeczył lub to kwestionował, wprost przeciwnie: każdy kto mówił na temat Wielkiej Brytanii, każda książka, którą czytaliśmy, uważała to niezmiennie za prawdę. [...] Niezliczone fakty lub to, co uważamy za fakty, opierają się na prawdziwości tego twierdzenia; z drugiej strony żaden z przyjętych faktów nie opiera się na twierdzeniu przeciwnym*<sup>172</sup>. Newman stwierdza, że większość naszych przekonań powstaje właśnie na drodze wnioskowania nieformalnego, które opiera się na autorytecie, powszechnej opinii czy braku twierdzeń przeciwnych. Jak stwierdza Hick: *Główne twierdzenie Newmana mówi, że rozumowanie, dzięki któremu dochodzimy do wielu, być może większości pewników, na których opieramy nasze życie, nie opiera się na zastosowaniu Kartezjańskich 'jasnych i wyraźnych idei' i perfekcyjnie dopasowanych ogniw rozumowania, ale raczej uznaniu znaczenia wielu rozmaitych dowodów*<sup>173</sup>. Pojedynczy „dowód” nie wywoła, jak komentuje Hick, danego przeświadczenia, ale dopiero wielość zdań niesprzecznych i prawdopodobnych może stanowić dowód jakiegoś twierdzenia i może skłonić do jego uznania. Zdaniem Newmana do takiego, nieformalnego wnioskowania, potrzebne jest człowiekowi specyficzne uzdolnienie, które nazywa właśnie „zmysłem wnioskowania”.

<sup>172</sup> Tamże, s. 230.

<sup>173</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 81.

wania”. Zdaniem Hicka, zmysł wnioskowania to *zdolność do widzenia rozległego pola dowodów jako całości i odkrycia jego znaczenia*<sup>174</sup>. Analizując pojęcia zmysłu wnioskowania i wnioskowania nieformalnego, przedstawione w dziele Newmana, Hick zauważa dwa zespoły cech.

Najpierw Newman jest przekonany, że nasze rozumowanie często jest ukryte albo nieświadome, co nie oznacza, że jest mniej racjonalne. Przykładem, jaki podaje Hick, jest podeszły w wieku pasterz, *który najprawdopodobniej nie potrafiłby wyjaśnić, dlaczego czuje pewność, że jutro będzie padać, a mimo tego jego sąd opiera się na dowodzie w postaci wielości meteorologicznych zjawisk, których poprawnego interpretowania nauczył się dzięki doświadczeniu. Jego odczucie stanowi wynik procesu rozumowania o postaci ‘jeśli, p, r, s, t itd., to bardzo prawdopodobne, że q’; ale ten proces jest nawykowy i nieświadomy*<sup>175</sup>. Niejawność wnioskowania nieformalnego prowadzi do trudności z jego werbalizacją. Hick, zgodnie z uwagami Newmana, stwierdza, że ów brak nie oznacza, że wnioskowanie jest mniej racjonalne. Czym innym jest bowiem umiejętność oceny i przemyślenia, nawet intuicyjnego danych faktów, a czym innym wyrażenie tego. Często zdarza się nawet, że publicznie odtworzenie takiego wnioskowania jest w istocie nieudaną próbą jego rekonstrukcji. Inną cechą wnioskowania nieformalnego jest możliwa jego wybiórczość. Pasterz z przytoczonego przykładu jest biegły w stosowaniu wnioskowania nieformalnego w dziedzinie szeroko pojętego pasterstwa. Jego zmysł wnioskowania jest na tym polu wyćwiczony i niewątpliwie, oprócz przewidywania pogody ów pasterz potrafi również natychmiast rozpoznać objawy choroby owiec albo na podstawie ich niespokojnego zachowania „wyczuć” niebezpieczeństwo. Nie oznacza to jednak, że równie biegle radzi sobie z oceną ludzkich charakterów czy gotowaniem. Może, ale nie musi. Wydaje się, że decydującym elementem jest tutaj doświadczenie w danej dziedzinie i stosowanie zmysłu wnioskowania, owego widzenia związku między licznymi faktami.

Dalej Newman zauważa, że wszystkie wnioskowania dotyczące faktów (bo w takich rozumowaniach ujawniają się wnioskowanie nieformalne oraz zmysł temu służący), zawierają osobisty, subiektywny element. Hick uważa to twierdzenie Newmana za najważniejsze spośród jego sądów dotyczących epistemologii. Newman wyraźnie wykląda swój pogląd o subiektywnym charakterze wnioskowania nieformalnego: *Nagromadzenie prawdopodobieństw o charakterze mniej lub więcej domniemanym będzie się zmieniało tak co do liczby, jak i co do oddzielnej wartości w zależności od poszczególnego intelektu, który się nimi zajmuje. Z tego wynika, że co dla jednego intelektu jest dowodem, to dla drugiego nim nie jest. [...] Wypowiadamy nasze sądy sami dla siebie, na podstawie wła-*

---

<sup>174</sup> Tamże.

<sup>175</sup> Tamże, s. 82.

snego rozumu i własnych zasad i naszym kryterium prawdy jest nie tyle operowanie twierdzeniami, ile intelektualny i moralny charakter człowieka, który je utrzymuje, oraz ostateczny milczący wpływ jego dowodzeń lub wniosków na nasze umysły<sup>176</sup>. To nie umysł, lecz człowiek rozumuje, wnioskuje. Konsekwencją, na którą zwraca uwagę autor *Faith and Knowledge*, jest subiektywny charakter pewności towarzyszącej aktom przyświadczenia i przeświadczeniom: *nigdy nie jesteśmy w stanie powiedzieć (z wyjątkiem tautologii), że 'To jest pewne, że', a jedynie 'Ja jestem pewien, że'*. Wszystkie nasze rozumowania oparte na prawdopodobieństwie są uzależnione od nas w tym znaczeniu, że wpływają na nie nasze zdolności poznawcze i ograniczenia naszego umysłu. Co więcej, nie możemy stanąć na zewnątrz struktury naszego intelektu, po to by go krytykować<sup>177</sup>. Warto zauważyć, że wnioski obu filozofów zarówno Newmana, jak i Hicka są w tym miejscu identyczne. Dokonana przez Hicka krytyka wiedzy pojmowanej w sposób nieomylnościowy zasadzała się między innymi na krytyce pojęcia pewności obiektywnej, a podkreślała rolę pewności subiektywnej.

Ogólna ocena omawianego przed chwilą poglądu Newmana jest, w wypadku Hicka, pozytywna. Z tym jednak zastrzeżeniem, że subiektywny charakter naszych sądów nie może ignorować opinii innych, ani też tymczasowych weryfikacji służących porozumieniu i dochodzeniu do wspólnych konkluzji.

Powyższe streszczenie poglądów Newmana doprowadza wreszcie Hicka do zagadnienia zastosowania pojęć „zmysłu wnioskowania” i „wnioskowania nieformalnego” odnośnie do przeświadczeń religijnych. Zdaniem Hicka, Newman nie neguje, że podstawowe twierdzenia wiary religijnej (w tym wypadku chrześcijaństwa) można udowodnić, ale zauważa, że dowody nie wywołują wiary u wszystkich ludzi. Natomiast akt przyświadczenia tym dowodom nie przebiega na podstawie logicznego wynikania, ale właśnie zmysłu wnioskowania. Newman pisze: *Można udowodnić, że fakt Objawienia jest sam w sobie prawdziwy, ale nie jest on przez to nieodparcie prawdziwy: inaczej jakby było możliwe, że niektórzy mu się opierają? Jest duża rozpiętość między tym, czym on jest sam w sobie, a tym, czym on jest dla nas. [...] Wprawdzie przekonanie większości o tej prawdzie [prawdzie Objawienia – dop. wł.] powinno mi się udać bez żadnego wysiłku, ponieważ większość i ja wychodzimy z tych samych zasad, a co jest dowodem dla mnie, jest dowodem i dla niej. Ale jeżeli ktoś wychodzi z innych zasad, a nie z naszych, to tak samo nie ma siły zmienić jego zasad lub wyciąganych z nich konkluzji, jak nie mogę uczynić prostym człowieka garbatego. [...] W każdym razie fakt pozostaje faktem, że w każdym dociekaniu w sprawach rzeczy konkretnych ludzie różnią się jeden od drugiego nie tyle w prawidłowości swego ro-*

---

<sup>176</sup> J.H. Newman, *Logika ...*, dz. cyt., s. 235.

<sup>177</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 85.

zumowania, ile raczej w zasadach, które rządzą tym rozumowaniem, że te zasady mają charakter osobisty, że gdzie nie ma wspólnej miary intelektualnej, tam nie ma wspólnej miary argumentów, i że o ważności dowodu nie decyduje żaden naukowy sprawdzian, tylko zmysł wnioskowania<sup>178</sup>. Mimo tego, że Newman sam konstruuje argumenty za prawdziwością Objawienia, wie, że żadna tego rodzaju konstrukcja nie będzie przekonująca dla wszystkich.

Można postawić pytanie, czemu służy szeroki opis poglądów Newmana dokonany przez Hicka? Jak Hick ocenia całą koncepcję wiary i przyświadczenia Newmana? Otóż odpowiedź na te pytania, jeśli mówić o odpowiedzi bezpośredniej, jaką znajdujemy w pracach Hicka, jest dosyć lapidarna. Po pierwsze, mimo że Newman podkreśla aspekt psychologiczny i subiektywny wiary, czym zdaniem Hicka różni się od tradycji tomistycznej, pozostaje nadal w propozycjonalnym paradygmacie ujmowania wiary. Zdaniem Hicka: *Pozostawia niepodważalnym założenie, że wiara w swej istocie jest przeświadczeniem co do teologicznych twierdzeń*<sup>179</sup>. Pokazuje się to wyraźnie w momencie, w którym Newman przyrównuje zdania typu „New York leży na północ od Washingtonu” ze zdaniem typu „Bóg istnieje”, „Jezus Chrystus jest Synem Boga”. Zdaniem Hicka za takim porównaniem kryje się niewyrażone założenie, że wiara religijna jest związana z twierdzeniami – „Bóg istnieje” jest porównane do zdania twierdzącego „New York leży na północ od Washingtonu”. Tymczasem oba typy zdań należą do innych typów logicznych, w związku z czym ich przyrównanie jest błędne, jest klasycznym przykładem „pomyłki kategorialnej”. Trudno bowiem zaliczyć od tej samej grupy obiektów przestrzennych New York, który niewątpliwie nim jest i Boga, który wymiarów nie ma. Pojawienie się pomyłki Hick usprawiedliwia faktem, że pojęcie tego rodzaju błędów nie było znane w czasach Newmana. Niemniej jest to błąd. Błąd polega na zrównaniu zdań, których procedury ustanawiania różnią się między sobą. Po drugie, Newman zauważa pewną różnicę między wspomnianymi typami zdań. Mianowicie twierdzenia dotyczące spraw przyziemnych nie wywołują zazwyczaj takich uczuć jak nadzieja czy strach, dzięki czemu sądy oparte na owych twierdzeniach są raczej jasne. W wypadku natomiast przekonań religijnych jest inaczej. Emocjonalne czynniki mogą silnie wpływać na owe przekonania. Newman jednak twierdzi, że dochodzenie do prawdy w wypadku twierdzeń dotyczących sfery naturalnej jak i sfery nadnaturalnej odbywa się w ten sam sposób. Z tym jednak Hick już się nie zgadza. Tym niemniej docenia on i zgadza się z uznaniem przez Newmana roli czynnika psychologicznego w powstawaniu przeświadczeń, a także ze zrównaniem przeświadczeń religijnych z wiedzą, pod względem statusu epistemologicznego. Po trzecie, Hick

---

<sup>178</sup> J.H. Newman, *Logika ...*, dz. cyt., s. 311, 312-313.

<sup>179</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 91.

<sup>180</sup> M.C. D'Arcy, *The Nature...*, dz. cyt., s. 130nn, za: J. Hick, tamże.

dostrzega w koncepcji Newmana, a dokładnie w procesie wnioskowania na podstawie wielości prawdopodobnych faktów, doniosłą rolę interpretacji. Powołuje się tutaj na podobnie brzmiące uwagi M.C. D’Arcy<sup>180</sup>. Zatem obaj omawiani filozofowie zauważają ważką rolę, jaką odgrywać musi interpretacja tam, gdzie taki sam zbiór faktów doprowadza do innych wniosków.

## 5. WIARA I ZMYŚŁ MORALNY

Hick analizuje również problem, czym jest wiara religijna w kontekście związku wiary z sądami moralnymi. Głównym punktem odniesienia jest tutaj oczywiście twórczość Kanta. Hick odnosi się do tegoż filozofa nader często i – jak sam wyznaje – zapożycza od niego wiele ważnych elementów konstruujących jego własną koncepcję. W omawianym aspekcie Hick odnosi się do Kanta przede wszystkim w *Faith and Knowledge I i II* wydaniu, nieco mniej w *Philosophy of Religion* i *An Interpretation of Religion*. Ponieważ analizy z *I i II* wydania *Faith and Knowledge* pokrywają się ze sobą, wykorzystane zostanie tutaj wydanie *II*.

Na wstępie rozważań Hick stwierdza: *W «Krytyce czystego rozumu» Kant zaprzecza, by istnienie Boga można było udowodnić przez racjonalną demonstrację. Tradycyjne teistyczne dowody – ontologiczne, kosmologiczne i teleologiczne – poddaje fundamentalnej krytyce, która została szeroko przyjęta przez późniejszych filozofów. Wyklucza on więc możliwość skonstruowania logicznie poświadczonej teologii. Jednakże osądziwszy w ten sposób logiczną demonstrację jako niezdolną do stworzenia podstaw dla wiary teistycznej, Kant założył jej podstawę w innym przejawie racjonalności. Jednym z jego doniosłych wkładów we współczesną filozofię było obstawanie przy tym, iż (jak w istocie zwykli ludzie zawsze uważali za oczywiste) rozum działa zarówno praktycznie, jak i teoretycznie. Racjonalność może wyrażać się w decyzjach, jak również i we wnioskach, i może ujawniać się w czynach, jak i w refleksjach. Rozum jest zdolnością do widzenia nie tylko tego, jakie twierdzenia są prawdziwe, ale też jakie należy podejmować czyny. Jest zdolny do tego, by wydawać rozkazy woli<sup>181</sup>.*

W ujęciu Kanta wszystkie czyny dokonywane tylko po to, by spełnić nasze pragnienia, dać przyjemność lub szczęście, pozbawione są wyróżniającej je wartości moralnej. Z drugiej strony Kant nie ignoruje wyjątkowej pozycji szczęścia jako ostatecznego celu ludzkiego pragnienia, mówi wręcz, że *być szczęśliwym jest koniecznym pragnieniem każdej racjonalnej, lecz skończonej istoty<sup>182</sup>*. To rozpoznanie nieuchronnego uczestnictwa szczęścia w każdym celu łączy się,

<sup>181</sup> Tamże, s. 57-58.

<sup>182</sup> Tamże, s. 59.

zdaniem Hicka, z Kantowską doktryną dobrej woli. W efekcie tworzą one razem koncepcję *summum bonum*<sup>183</sup>. Wydaje się, jak mówi Hick, że dla Kanta *summum bonum* polega po prostu na właściwej, etycznej dyspozycji woli. Lecz kiedy w *Krytyce praktycznego rozumu* Kant dochodzi do omówienia pojęcia *summum bonum*, wprowadza dwa znaczenia *summum bonum*<sup>184</sup>. *Supremum bonum* jest tym, co stanowi etyczny koniec sam w sobie, dobro, które jest wartościowe przez siebie i dla siebie. Dla Kanta, takim *bonum supremum* jest dobra wola, czyli stan cnoty. Natomiast *bonum consumatum* jest najpełniejszym i najogólniejszym dobrem, które nie jest elementem jakiegoś większego dobra. Jest ono cnotą nagrodzoną szczęściem. Jest to stan rzeczy pożądaną przez każdą racjonalną istotę tak dalece, że mając nieograniczoną władzę, ten właśnie stan chciałaby sobie zagwarantować. Kant określa więc jako *summum bonum* cnotę i szczęście: *Że cnota (jako zasługiwanie na szczęśliwość) jest naczelnym warunkiem tego wszystkiego, co tylko może wydawać się nam godnym pożądania, a tym samym wszelkich naszych zabiegów o szczęśliwość, a więc jest naczelnym dobrem, udowodniono w analityce. Nie jest ona jednak dlatego już całym i zupełnym dobrem jako przedmiot władzy pożądania rozumnych a skończonych istot; albowiem do tego, aby nim być, wymaga się nadto także szczęśliwości...*<sup>185</sup>

Pragnienie szczęścia nie może jednak w teorii Kanta dostarczać motywu dla moralnie dobrego czynu, ponieważ tak motywowana dobroć nie byłaby moralna. Cnota tylko dla siebie samej pozostaje samym dobrem, do którego można dążyć jako do celu samego w sobie, nie jest jednak całym dobrem możliwym dla człowieka. Pełne dobro polegałoby na cnotcie ukoronowanej szczęściem, cnotcie cieszącej się szczęściem, które jest jego zasługą. Jest to *summum bonum*, które rozum przedstawia wszystkim racjonalnym istotom jako cel ich moralnych życzeń; jest to konieczny najwyższy cel moralnie zdeterminowanej woli<sup>186</sup>.

Koncepcja *summum bonum* pozwala Kantowi, zdaniem Hicka, połączyć moralność z religią, ponieważ praktyczny rozum, dążąc do *summum bonum* musi założyć możliwość jego osiągnięcia. Dlatego też musi postulować transcendentną dobrą wolę, dość silną, by zapewnić ostateczne ukoronowanie cnoty szczęściem. Przymus postulowania boskiego istnienia jest zatem przymusem założenia tego, bez czego nie może być osiągnięty cel, który powinno się stawiać sobie niezmiennie we wszystkich poczynaniach, a mianowicie *summum bonum*. W skrócie przedstawiono powyżej rekonstrukcję poglądów Kanta, który istnieniem Boga uzasadnia kategoryczny wymóg moralności.

---

<sup>183</sup> Tamże.

<sup>184</sup> Tamże.

<sup>185</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 180, za: J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 60.

<sup>186</sup> Zob. przyp. 8, w: *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 61.

Hick nie przystępuje jednak do analizy powyższych wnioskowań pod względem racji w nich zawartych. Nie dokonuje zatem krytyki poglądów Kanta od strony ścisłości wywodów. Krytykuje raczej wynikające z tychże poglądów ujęcie wiary religijnej.

Stwierdza najpierw, że takie pojęcie wiary nie pozostawia miejsca dla treści przeżycia religijnego. Wiara w ujęciu Kanta jest, zdaniem Hicka, kolejnym przykładem potraktowania jej jako rozumowego przyświadczenia twierdzeniu o istnieniu Boga. Tym razem jednak mającego charakter postulatu uzasadniającego praktyczną racjonalność działań etycznych. Hick pisze: *Dla celów dociekania, główny komentarz, jaki można poczynić w kwestii tej teorii kantowskiej, jest taki, że nie pozostawia ona miejsca dla jakichkolwiek znajomości czy doświadczenia boskości takich, jakie osoby religijne twierdzą, że mają. Wiara jest wówczas koniecznym założeniem, że wyobrażenia Boga i nieśmiertelności mają swój przedmiot i sytuacje z nimi korespondujące; jednak to założenie nadal 'nie jest rozszerzeniem wiedzy na [...] ponadzmysłowe obiekty'*<sup>187</sup>. Innymi słowy, na gruncie teorii Kanta *możemy uczynić uzasadniony intelektualny ruch w stronę wiary, że istnieje jakiś Bóg; nie możemy być jednak świadomi samego Boga, ani też nie możemy wejść z Nim w osobiste relacje jakiegokolwiek rodzaju. Prawdą jest, że Kant przedstawia swą teorię jako upoważniającą do rozpoznania wszystkich obowiązków jako boskich nakazów, lecz takie nakazy nie mają natury osobistego kontaktu, ale raczej zasadniczych praw jakiegokolwiek wolnej woli jako takiej*<sup>188</sup>. Jest to zupełnie nieadekwatne do tego, jak swoją wiarę i relacje z Bogiem opisują zwykli wierzący<sup>189</sup>. Hick nie definiuje tutaj wprost, co rozumie przez wiarę „zwykłego wierzącego”. Ponieważ jednak w swoich pracach przywołuje wiarę postaci biblijnych jako wzorzec dla pojęcia wiary i jednocześnie sugeruje, że ów wzorzec jest tożsamy z doświadczeniem „zwykłego wierzącego”, można jako przykład takiej wiary przyjąć biblijne opisy postaw wiary.

Dalej Hick stwierdza, że uzasadnienie racjonalności wiary przy pomocy tego swoistego dowodu z moralności nie jest możliwe, dlatego że owe roszczenie moralnych zobowiązań mogą być zakwestionowane jako powszechnie obowiązujące<sup>190</sup>. Co więcej można też, niesprzecznie z koncepcją obowiązku tkwiącego w ludzkiej naturze, przyjąć naturalistyczną interpretację owej natury i pochodzenia owych zobowiązań<sup>191</sup>. Dla wyważenia krytyki Hick przywołuje Kantowski opis wiary zawarty w *Opus Postumum*. Kant odchodzi tutaj od pierwotnego rozumienia doświadczenia moralnego jako tylko podstawy dla postulatu teistycz-

---

<sup>187</sup> Tamże, s. 62.

<sup>188</sup> Tamże, s. 63.

<sup>189</sup> Tamże, s. 62-63.

<sup>190</sup> J. Hick, *Philosophy...*, dz. cyt., s. 28.

<sup>191</sup> Tenże, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 98.

nego, ale traktuje je *jako jakby w pewien sposób pośredniczące w przekazywaniu boskiej obecności i woli*<sup>192</sup>. Hick zgadza się, że takie ujęcie jest bliższe jego własnej koncepcji wiary, jednak nie stwierdza, aby poglądy zawarte w *Opus Postumum* miałyby być bardziej reprezentatywne dla Kanta niż wyłożone w *Krytyce praktycznego rozumu* czy w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*.

Innym ujęciem relacji wiary i sądu moralnego, jakie przywołuje Hick, jest twórczość dwudziestowiecznego pisarza brytyjskiego, D. Baillie'a. Autor ten ujmując sąd moralny jako sam w sobie wskazujący na istnienie Boga, a zatem prowadzący do wiary w niego. Przejście od postulatów moralnych do wiary nie odbywa się jednak na drodze argumentacji logicznej, jak w rozważaniach Kanta, lecz nakłaniania wrażliwego człowieka do wiary w Boga. Jak cytuje Hick, zdaniem Baillie'a: *Z pewnością dziedzina religijnej rzeczywistości jest nam dana w naszej czy z naszą moralną świadomością w o wiele bardziej bezpośredni sposób. [...] Albo nasze wartości moralne mówią nam coś o naturze i celu rzeczywistości (tj. dają nam zarodek wiary religijnej), albo są subiektywne i dlatego bez znaczenia. Przekonanie – 'powinienem to zrobić' – jeśli w ogóle coś znaczy, mówi mi coś nie tylko o mnie samym czy o danym czynie, ale o samym znaczeniu wszechświata*<sup>193</sup>. Nieco dalej: *Wiara religijna jest zasadniczo przekonaniem, że nasze największe wartości muszą i rzeczywiście liczą się w całym schemacie rzeczy; że nie są zaledwie naszym małym marzeniem, lecz że odkrywają samo znaczenie i cel wszechświata, że w sercu wszystkich rzeczy jest miłość; że [...] 'doskonałość jest wieczna'; że świat 'oznacza intensywnie, a oznacza dobro'; że naszymi największymi wartościami 'jest odpowiedź ludzkiego serca na coś, na kogoś, kto nie jest nim samym, a jednak jest jak on sam w miłości praworządności, prawdy i piękna'. Jest to przekonanie, które – kiedy się nad nim pracuje i nim żyje – staje się wiarą w Boga. To dla tego fundamentalnego przekonania każdy szczerze wątpiący, w ostateczności naprawdę walczy, i to z tego będącego w ząbku przekonania wyrasta cały obfity plon religijnej wiary; przekonania, że nasze ideały miłości i poczucia obowiązku mają za sobą sam Cel i Wolę wszechświata, i są nałożone na nas przez Tego, w którym są one w jakiś sposób doskonale zrealizowane, i istotnie są zaledwie cieniem Boskiej Rzeczywistości, która wykracza poza naszą wyobraźnię, lecz która jest wszystkim tym, czego pragnie nasze serce*<sup>194</sup>.

Niemniej Baillie w wielu miejscach traktuje przejście od obiektywności wartości do istnienia Boga właśnie jako genezę wiary. Jak pisze Hick: *Teza Baillie'a głosi więc nie to, że sumienie otwarcie świadczy o Bogu, lecz że przyznanie aurytetu sumieniu logicznie niesie ze sobą rozpoznanie istnienia Boga. Szacunek dla*

---

<sup>192</sup> Tenże, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 63.

<sup>193</sup> Tamże, s. 65.

<sup>194</sup> Tamże.

sumienia, utrzymuje Baillie, nie może ostatecznie być usprawiedliwiony bez zwrócenia się do teizmu. Akt wiary jest zatem wnioskiem, który otwiera przed moralnie gorliwym człowiekiem końcowe implikacje tego, czym żyje<sup>195</sup>. W ten sposób stanowisko wyrażone przez Baillie'a podobne jest do koncepcji Kanta w tym względzie, że w obu wypadkach moc czy też obiektywność postulatów moralnych wieź ma do uznania istnienia Boga, a w efekcie do wiary w Boga. W wypadku Baillie'a pojawia się, co prawda, zastrzeżenie, że przejście od obiektywności postulatów moralnych do wiary w Boga nie ma charakteru konieczności zniewalającej ludzką wolność. Hick stwierdza: *Nie sugeruje się, że istnienie Boga jest podane wszystkim wraz z sumieniem jako oczywisty fakt; jest to raczej ostateczny wniosek, dostępny wszystkim, ale uchwycony tylko przez niektórych*<sup>196</sup>. Wydaje się to zgodne z potocznym doświadczeniem istnienia ludzi dobrych i żyjących zgodnie z sumieniem, aczkolwiek niewierzących w Boga. Mimo tego, że Baillie nie przypisuje przejściu od postulatów moralnych do wiary w Boga charakteru konieczności, Hick nie podziela nawet przekonania, że postulaty moralne mogą w jakikolwiek sposób sugerować takie przejście. Innymi słowy Hick nie przypisuje tradycyjnym argumentom za istnieniem Boga z doświadczenia moralnego jakiegokolwiek konkluzywności.

---

<sup>195</sup> Tamże, s. 67.

<sup>196</sup> Tamże.



### III. DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE I NATURA WIARY RELIGIJNEJ W UJĘCIU HICKA

#### 1. ZAGADNIENIA WSTĘPNE

Ponieważ wiara według Hicka jest przede wszystkim „doświadczeniem-jako”, więc trudno oddzielić zagadnienie wiary od doświadczenia. Stąd część poniższa odnosi się do obu zagadnień od razu, co sygnalizuje złożony tytuł. Rekonstrukcja tej koncepcji opiera się na głównych pracach Hicka, tj. *Faith and Knowledge, An Interpretation of Religion* i *God Has Many Names* i obejmuje ona niemalże całość jego filozoficznej aktywności. W tym rozdziale, zazwyczaj zamiennie, używać się będzie nazw: „interpretacja”, „doświadczenie-jako”, „nadawanie znaczenia”. Jest to usprawiedliwione faktem, że Hick zamiennie używa tych terminów.

Drogą dochodzenia do przeświadczeń jest doświadczenie. Aplikując i rozszerzając Wittgensteina koncepcję „widzenia-jako” (*seeing-as*), Hick stwierdza, że każde nasze poznanie jest „doświadczeniem-jako”. Proces ten przebiega na trzech poziomach: fizycznym, moralnym/estetycznym i religijnym. Na każdym z tych poziomów odbywa się nadawanie/odkrywanie znaczenia danych sytuacji, czyli interpretacja. Zwiększa się też ilość możliwych interpretacji. Tym samym rośnie, jak mówi Hick, wolność poznawcza. Na poziomie fizycznym pewne interpretacje zostaną odrzucone jako błędne, np. potraktowanie ściany jako wolnej przestrzeni, przez którą można swobodnie przejść. Na poziomie moralnym/estetycznym wolność ta wzrasta, a osiąga szczyt w momencie dokonywania interpretacji religijnej bądź naturalistycznej. Na tym ostatnim poziomie, interpretacja może mieć charakter totalny, to znaczy, że całe życie i świat mogą nabrać znaczenia religijnego lub naturalistycznego. Jako przykłady tych drugich interpretacji służą Hickowi koncepcje Feuerbacha, Freuda i Marksa, które zjawisko religii próbują całkowicie wyjaśnić czynnikami naturalnymi, a nie pozanaturalnymi. Odpowiednio do natury poznania jako „doświadczenia-jako”, świat posiada cechę ambiwalencji, gdyż pozostawia możliwość różnej interpretacji. Ujawnia się to zwłaszcza na poziomach moralnym/estetycznym i religijnym. Rzeczywistość bowiem nie odrzuca opozycyjnych interpretacji: moralne/niemoralne, piękne/brzydkie i religijne/naturalistyczne.

W tym ujęciu wiedza jest zbiorem przekonań, które przyjmuje dany, konkretny podmiot na podstawie pewności psychologicznej. Hick krytykuje jako błędną koncepcję wiedzy opartej na pewności obiektywnej, gdyż jego zdaniem każda

pewność obiektywna jest pewnością podmiotową – ale nie odwrotnie. Stąd odrzuca też koncepcję wiedzy nieomyłnej. Definiuje wiedzę w terminach przekonań, które zmierzają do pewności obiektywnej. W konsekwencji wszystkie przekonania mają ten sam status epistemologiczny.

Zdaniem Hicka, istotą doświadczenia jest intencjonalna lub nieintencjonalna modyfikacja treści świadomości. Z kolei każde „doświadczenie-jako” jest doświadczeniem intencjonalnym. To jest takim, w którym mamy świadomość czegoś zewnętrznego względem własnej świadomości. Jednocześnie „doświadczenie-jako” jest interpretacją, czyli nadawaniem znaczeń, dostępnych w danym kontekście kulturowym. Przez religijne doświadczenie rozumie Hick takie doświadczenie, w którego formowaniu *biorą udział wyraźnie religijne pojęcia [concepts]*<sup>197</sup>. Zakres jednak terminu „pojęcie religijne” nie jest ustalony ściśle, jest zmienny. To samo można powiedzieć o religijnym doświadczeniu: [...] *czasami nie ma definitywnej odpowiedzi na pytanie, czy to lub tamto doświadczenie powinno być sklasyfikowane jako raczej religijne niż nie religijne*<sup>198</sup>. Jednakże mimo tego, istnieje niezliczona ilość przykładów doświadczenia religijnego. Hick stwierdza jednak, że to, czy coś jest doświadczeniem religijnym czy nie, jest związane z *transformacją informacji generowanej w obszarze współdziałania między the Real i ludzką psychiką*<sup>199</sup>. Zgodnie z przyjętą zasadą religijnej interpretacji religii, Hick uważa za pewnik, że *the Real* nie tylko istnieje, ale oddziałuje na świadomość ludzi. Na styku tego działania i ludzkiej interpretacji powstaje tzw. doświadczenie religijne. Informację natomiast rozumie Hick w sensie cybernetycznym jako *jakikolwiek wpływ naszego otoczenia na nas*<sup>200</sup>. Wspomina, że pierwszym, który zastosował to rozumienie informacji w odniesieniu do świadomości religijnej, był J. Bowker w *The sense of God*<sup>201</sup>.

## 2. PORÓWNANIE DOŚWIADCZENIA ZMYSŁOWEGO I RELIGIJNEGO

Porównanie doświadczenia zmysłowego i religijnego rozpoczyna Hick od stwierdzenia różnicy między oboma typami doświadczeń. Zdaniem Hicka, każdy ma i nie może nie mieć doświadczeń zmysłowych, podczas gdy nie każdy ma doświadczenia religijne<sup>202</sup>. Doświadczenie zmysłowe cechuje to, że narzuca się nie tylko co do istnienia, ale także co do treści: *Gdy otwieramy oczy za dnia, musimy*

---

<sup>197</sup> J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 153.

<sup>198</sup> Tamże.

<sup>199</sup> Tamże, s. 153-154.

<sup>200</sup> J. Hick, *Dialogues...*, dz. cyt., przyp. 8, s. 93-94.

<sup>201</sup> Tamże.

<sup>202</sup> J. Hick, *Argumenty za...*, dz. cyt., s. 188.

odbierać wzrokowe doznania, które do nas docierają; podobnie w przypadku innych zmysłów. Świat zaś, który w ten sposób postrzegamy, nie jest podatny na nasze życzenia, lecz przedstawia nam się takim, jakim jest, czy tego chcemy, czy nie chcemy<sup>203</sup>. Hick zwraca uwagę na przymus w odniesieniu do doznań zmysłowych. Jego zdaniem: *doświadczenie zmysłowe ma w sobie moment przymusu, w tym znaczeniu, iż nie jesteśmy w stanie, będąc przy zdrowych zmysłach, mieć przeświadczenia, że nasze środowisko materialne nie jest z grubsza takie, jakim je postrzegamy; a gdybyśmy chwilowo przekonali samych siebie, że to, czego doświadczamy, nie istnieje [...], bardzo prędko zostalibyśmy ukarani przez środowisko, a przy dalszym uporze zostalibyśmy przez nie unicestwieni*<sup>204</sup>. Wiara religijna nie ma charakteru wymuszonego: *Bóg na ludziach nie wymusza świadomości siebie, lecz pozwala im poznać się przez niewymuszoną odpowiedź, jaką stanowi wiara*<sup>205</sup>. Hick dodaje, że kiedy już pojawi się intensywne doświadczenie Boga, nabiera ono charakteru przymusowego. Jest ono specyficzne dla proroków i świętych. Jest tak zniewalające, że *w okresach, w których żyje on [prorok, święty – dop. wł.] świadomie w obecności Boga, gdy Bóg jest dlań boskim Ty, pytanie, czy Bóg istnieje, po prostu się nie pojawia*<sup>206</sup>. Przy takim ujęciu owego przymusu, wolność poznawcza wiary występuje na pewno na etapie wcześniejszym, gdy dopiero *stajemy się świadomi Boga*<sup>207</sup>. Tak więc doświadczenie religijne może, podobnie jak zmysłowe, posiadać cechę przymusowości. Aczkolwiek nie jest ona powszechna u ludzi. Hick wspomina też, że przymus ów bywa skorelowany z brakiem wątpliwości co do prawdziwości doświadczenia i jego treści<sup>208</sup>.

Innym aspektem, tym razem już wspólnym obu typom doświadczenia, jest podejmowanie działań na ich podstawie. Warto tutaj przypomnieć, że podejmowanie skutecznych działań stanowi dla Hicka jeden z elementów oceny prawdziwości przeświadczeń. Podejmowanie działań i ich skuteczność okaże się ważnym elementem w ocenie racjonalności wiary religijnej. Ważnym, już wspomnianym, zagadnieniem jest problem konieczności pośredniczenia interpretacji fizycznych w dochodzeniu do doświadczania moralnego i religijnego. Doświadczenie religijne potrzebuje poziomu fizycznego, ale nie odwrotnie. Doświadczenie religijne i czysto fizyczne wiążą się w koncepcji Hicka jeszcze w jeden sposób. Otóż, przyjęta na podstawie argumentów teologicznych i filozoficznych ukrytość Boga [*the Real*], staje się z konieczności przyczyną i warunkiem dwuznaczności świata<sup>209</sup>. Z teologicznego punktu widzenia ukrytość Boga ma zagwarantować niety-

<sup>203</sup> Tamże.

<sup>204</sup> Tamże; por. tamże, przyp. 15.

<sup>205</sup> Tamże, s. 189.

<sup>206</sup> Tamże.

<sup>207</sup> Tamże.

<sup>208</sup> Por. tamże przyp. 16.

<sup>209</sup> J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 157.

kalność ludzkiej wolności poznawczej. Z punktu widzenia Hicka koncepcji poznania skrytość Boga jest przyczyną tego, że nie każdy interpretuje świat religijnie. Z tego wynika, że doświadczenie religijne może odnosić się tylko do takiego doświadczenia fizycznego, które może być również interpretowane jako nie-religijne<sup>210</sup>.

### 3. DWA RODZAJE DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Stosując pojęcie informacji Hick wyróżnia dwie postaci doświadczenia religijnego. W pierwszym z nich, *informacja jest zapośredniczona przez materialne otoczenie: rzeczy, wydarzenia i procesy w świecie są doświadczane jako posiadające religijny charakter lub znaczenie [meaning], z tej racji, że pokazują nam obecność transcendencji. Na przykład wyzdrowienie jest doświadczane jako cud boski*<sup>211</sup>. W drugim rodzaju, często odróżnianym jako doświadczenie mistyczne *informacja jest percypowana dzięki bezpośredniemu wpływowi, analogicznie do telepatii między dwoma ludzkimi umysłami, i transformowana potem w terminach wizualnych lub słuchowych*<sup>212</sup>.

Pierwszy typ może być indywidualny lub wspólnotowy i ma różne stopnie intensywności oraz krańcowo różne formy. Przykładami takich doświadczeń religijnych są: *sakramentalne doświadczenie symboli i idoli; doświadczenie paciorków różańca jako zapośredniczających transcendencję; doświadczenie szczególnych wydarzeń jako dzieł boskich; świadomość zwykłego życia jako iluzji [avidya]; doświadczenie własnego życia jako życia w obecności Boga, itd.*<sup>213</sup>. Zdaniem Hicka, są to szczególne epizodyczne doświadczenia religijne. Natomiast, szerzej i pełniej doświadczeniem religijnym jest *całe doświadczanie religijnej osoby*<sup>214</sup> lub *precyzyjniej, całe doświadczenie osoby, tak dalece jak ona jest religijna*<sup>215</sup>. Takie doświadczenie jest przykładem interpretacji totalnej.

Drugi typ, czyli doświadczenie mistyczne opisane zostało nieco szerzej. Hick proponuje określić terminem „doświadczenie mistyczne” *[...] te formy doświadczenia religijnego, które wyrażają obecność [the Real], nie jako ujawniającą się w naszym materialnym świecie, ale jako bezpośrednio wpływającą na ludzką psychikę*<sup>216</sup>. Dalej Hick stwierdza, że *to są te doświadczenia, w których informa-*

<sup>210</sup> Tamże, s. 156-157.

<sup>211</sup> Tamże, s. 154.

<sup>212</sup> Tamże.

<sup>213</sup> Tamże.

<sup>214</sup> W. Temple, *Nature, Man and God*, Macmillan, London 1934, s. 334, w: J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 154.

<sup>215</sup> J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 154.

<sup>216</sup> Tamże, s. 156.

*cja prezentowana świadomości, została przyjęta dzięki pewnego rodzaju pozazmysłowej świadomości naszego ostatecznego otoczenia [environment]. Na podstawie wypowiedzi Hicka, w których używa terminu „extrasensory”, można wnioskować, że traktuje doświadczenie mistyczne jako coś w rodzaju doświadczenia pozazmysłowego (ESP – extrasensory perceptron)<sup>217</sup>. Doświadczenie mistyczne posiada z kolei dwa główne rodzaje: *unitive* i *communitive*<sup>218</sup>. Przez doświadczenie typu *unitive* rozumie Hick doświadczenie zjednoczenia z Bogiem, absolutną realnością *Brahmana* czy też wieczną naturą Buddy. Przez doświadczenie typu *communitive* rozumie on sytuacje, w których boski byt wydaje się stykać z mistykiem poprzez wizję, doświadczenie światłości czy doświadczenie słuchowe<sup>219</sup>.*

Zdaniem Hicka, owe doświadczenia mistyczne nie różnią się co do epistemologicznej istoty względem omówionego wcześniej niemistycznego doświadczenia religijnego. Oba typy doświadczenia religijnego są wytworem wpływu *the Real* na umysł człowieka i jednocześnie ludzkiej odpowiedzi, uwarunkowanej strukturą umysłu. Wynika z tego, że człowiek może nie przekroczyć pojęć, konstrukcji, sposobów ujmowania proponowanych przez kulturę, w której się wychował. Jedyna różnica, jak się wydaje, między dwoma rodzajami doświadczenia religijnego polega na pośredniości i bezpośredniości oddziaływania *the Real*.

Hick dokonuje analizy doświadczeń mistycznych z różnych religii. Przywołuje tutaj przypadki Izajasza, Juliany z Norwich, Sri Ramakrishny, Samuela, Mohameta itd. Stwierdza, że fenomenologicznie mają one inną zawartość, ale pojawiają się też pewne cechy wspólne: *bezpośrednia świadomość światłości, wzniosłości, głębi i doniosłości*<sup>220</sup>. Zdaniem Hicka *wyduje się, że posługują się one uniwersalnymi znaczeniami symbolicznymi*<sup>221</sup>. Z drugiej jednak strony, ich interpretacja i wyraz zależą od kontekstu kulturowego. Hick podaje tutaj przykład interpretacji światłości widzianej w stanie śmierci klinicznej jako spotkania z Chrystusem. Ludzie spoza chrześcijaństwa tak nie interpretują. O warunkowaniu interpretacji owych doświadczeń przekonuje fakt, że chrześcijanie mają wizje Najświętszej Marii Panny, Hindusi zaś Kriszny, ale nie odwrotnie<sup>222</sup>.

Tego rodzaju obserwacje sugerują bardzo mocno, że poszczególne tradycje, w których żyje dany mistyk, dostarczają mu materiału do interpretacji, który sam w sobie jest zewnętrznym względem tego, z czego złożona jest treść owego doświadczenia. Takie rozumienie doświadczenia mistycznego zgadza się z koncep-

---

<sup>217</sup> Por. tamże, przyp. 12, s. 170.

<sup>218</sup> Tamże, przyp. 13, s. 170.

<sup>219</sup> Tamże, s. 165.

<sup>220</sup> Tamże, s. 166.

<sup>221</sup> Por. tamże, przyp. 14, s. 170.

<sup>222</sup> Tamże, s. 166.

cją pluralizmu religijnego, która mówi o doświadczaniu i sposobie wyrazu *the Real* jako uzależnionych od kultury<sup>223</sup>. Według Hicka, w doświadczeniu mistycznym umysł człowieka ujawnia te same zdolności konstrukcyjne, jakie widać w powstawaniu snów. Różnica polega na tym, że sen jest swego rodzaju komunikacją wewnętrzną, podczas gdy doświadczenie mistyczne lub „jego religijna interpretacja” zawiera informacje pochodzące z transcendentnego źródła. Można porównać owe stany umysłu również do czegoś w rodzaju zdarzeń kryzysowych (*crisis apparitions*), kiedy w nocy pojawia się nam bliska osoba, zjawia o cechach sugerujących jej śmierć, a następnie faktycznie dowiadujemy się o jej śmierci. Umysł odbiera nieświadomie pewną informację (wysłaną przez osobę umierającą telepatycznie), a następnie informacja ta przedstawiana jest świadomości (zazwyczaj wtedy, kiedy mózg jest w stanie innej aktywności niż za dnia). Omawiany autor zauważa, że mimo iż owa zjawia jest halucynacją, bo przecież nie jest tamtą osobą, to jednak niesie ze sobą prawdziwą informację<sup>224</sup>. Na tej podstawie Hick buduje hipotezę, że owe iluzoryczne elementy doświadczenia mistycznego, jak postaci osób, światłość itd. są budowane przez pamięć i wyobraźnię mistyka. Ale ta sama hipoteza mówi, że takie działanie umysłu rodzi się dzięki wpływowi Boga – *the Real*.

Hick pyta jednak, jak odróżnić doświadczenie mistyczne od chorobliwych halucynacji wywołanych na przykład narkotykami, które to stany, jak sugeruje W. James, od strony zjawiskowej wydają się nieodróżnialne<sup>225</sup>. Wielkie tradycje religijne, a zwłaszcza chrześcijaństwo, były świadome owej możliwej dwuznaczności. Tworzyły zatem kryteria pozwalające odróżniać autentyczne doświadczenie mistyczne od nieautentycznych. Co więcej, sami mistycy nie negują możliwości złudzenia co do autentyczności własnych doświadczeń mistycznych<sup>226</sup>. Dlatego Hick proponuje bardziej uniwersalne kryterium. Jest nim przede wszystkim wartość moralna i duchowa życia tych, którzy miewają takie doświadczenia. Każda tradycja religijna za autentycznych mistyków uważała tych, których nie tylko życie, ale również nauki *oświecały i zachęcały innych [...] Ponieważ prawdziwymi mistykami są ci, którzy są zaskakująco bardziej otwarci na the Real niż większość z nas*<sup>227</sup>.

Hick zauważa też, że doświadczenie mistyków różnych tradycji odkrywa mimo wszystko pewien wspólny wzór *nie w ich widzialnej i słyszalnej zawartości, ale w informacji, którą wyrażają*<sup>228</sup>. Na przykład, wspólne dla tradycji te-

---

<sup>223</sup> Tamże, s. 166-167.

<sup>224</sup> Tamże, s. 167 i przyp. 18, s. 171.

<sup>225</sup> W. James, *Doświadczenie religijne*, tłum. J. Hempel, Nomos, Kraków 2001, s. 297nn.

<sup>226</sup> J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 168 i przyp. 19, s. 171.

<sup>227</sup> Tamże, s. 168.

<sup>228</sup> Tamże, s. 169.

istycznej jest doświadczenie *dobroci, miłości i miłosierdzia Boga; bezwzględne-  
go wezwania, jakie Bóg wyraża wobec naszego życia; osiągalności zbawienia  
i wiecznego życia: i wszechogarniającego optymizmu, który z tego wypływa*<sup>229</sup>.  
Do mistycznych doświadczeń zalicza Hick również nieosobowe doświadczenia  
odnotowane w buddyzmie czy hinduizmie. Jego zdaniem, *powszechna obecność  
the Real, w której «żyjemy, poruszamy się i jesteśmy», generuje w pewnych wy-  
jątkowo otwartych i wrażliwych osobach nieświadomą świadomość [unconscious  
awareness] aspektu lub aspektów the Real dla naszego życia. [...] Aby świa-  
domie przyjąć i odpowiedzieć, informacja ta jest transformowana w wewnętrzne  
lub zewnętrzne wizje i głosy. Psychologiczny mechanizm, który transformuje  
transcendentną informację w takie doświadczenie, zakłada umysłową strukturę  
i kreatywną wyobraźnię samego mistyka*<sup>230</sup>. Warto też zwrócić uwagę, że w świe-  
tle podziału interpretacji na totalne i nietotalne, wiara jako „doświadczenie-jako”  
należy do kategorii interpretacji totalnych – przynajmniej w tym sensie, że ca-  
łość rzeczywistości postrzegana być może w aspekcie relacji do Boga/*the Real*.

#### 4. DOŚWIADCZENIE W ASPEKCIE PRZEŻYCIOWYM

Mimo ambiwalencji świata i możliwej niewiary Hick przyznaje, że jako lu-  
dzie *jesteśmy stworzeniami religijnymi, wykazującymi skłonność do myślenia  
o świecie i doświadczenia go ze względu na bardziej podstawową rzeczywistość  
naszej zwykłej codziennej świadomości*<sup>231</sup>. Innymi słowy genezą wiary religijnej  
jest ludzka wrodzona religijność. Jest to też wytłumaczenie, dlaczego wizja reli-  
gijna miałaby w ogóle być przekonująca dla ludzi.

Tak więc ta niejako wrodzona lub kulturowo warunkowana skłonność do  
wiary jest przyczyną takiego a nie innego przeżywania świata u wierzących. Ten  
przyżyciowy aspekt wiary religijnej ujawnia się wówczas, gdy Hick próbuje od-  
gadnąć jego treść u Jezusa z Nazaretu: *Widzę zatem Nazarejczyka jako intensywnie  
i ponad wszelką miarę świadomego realności Boga. On był bożym człowie-  
kiem, żyjącym w niewidzialnej obecności Boga, i nazywającym Boga 'abba', tj.  
ojcem. Jego duch był otwarty na Boga, a jego życie ciągłą odpowiedzią daną  
boskiej miłości zarówno całkowicie łaskawej jak i całkowicie żądającej (wyma-  
gającej). On był tak silnie świadom Boga, że jego życie rozbrzmiewało życiem  
Boga; a w efekcie jego ręce mogły leczyć chorych, a ubodzy duchem w jego obec-  
ności rozpalali się do nowego życia. [...] Tak zatem, w obecności Jezusa, czuli-  
byśmy, że stoimy w obecności Boga – nie w tym sensie, że człowiek Jezus literal-*

<sup>229</sup> Tamże.

<sup>230</sup> Tamże.

<sup>231</sup> J. Hick. *O hierarchizacji...*, dz. cyt., s. 67-68.

nie jest Bogiem, ale w tym sensie, że był on tak totalnie świadom Boga, że mogliśmy duchowo zarazić się od niego ową świadomością<sup>232</sup>. Aspekt przeżyciowy wiary można więc ująć jako totalną interpretację, czyli nadanie religijnego znaczenia całości życia i wszystkim jego aspektom.

## 5. WIARA W ŚWIETLE KONCEPCJI „DOŚWIADCZANIA-JAKO”

### § 1. Wiara religijna a totalne i nietotalne interpretacje

Pisząc artykuł *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji ‘doświadczenia-jako’*, Hick koncentruje swoje rozważania wokół wiary występującej w obrębie trzech najważniejszych religii monoteistycznych: judaizmu, chrześcijaństwa (Kościół rzymski i protestancki) i islamu<sup>233</sup>. Zatem wiara w rozważaniach Hicka jest na początku wiarą teistyczną, czy też, jak mówi Hick, wiarą *etycznego monoteizmu*<sup>234</sup>. Ma na myśli te religie monoteistyczne, w których wierzy się w Boga charakteryzowanego jako *jedyny, osobowy Duch, święty, prawy, mądry i kochający, który stworzył wszechświat; i który kształtuje człowieka jako osobę, dla wiecznego współprzebywania z nim, poprzez wolną odpowiedź na wezwanie otańczającego świata i sposobności, jakie on (Bóg) ukazuje*<sup>235</sup>. Odwołanie się do koncepcji „doświadczenia-jako” służy do zarysowania *koncepcji wiary jako elementu interpretacyjnego w pojęciowym obszarze naszego religijnego doświadczenia*<sup>236</sup>. Jest to zatem ujęcie wiary pod względem teoriopoznawczym.

Potraktowanie wiary jako interpretacji, siłą rzeczy zmusza do zastosowania pojęć „interpretacje totalne” i „nietotalne”. Biorąc pod uwagę to rozróżnienie w aspekcie teoriopoznawczym, zauważyć należy, że interpretacja na poziomie religijnym jest w najszerszym tego słowa znaczeniu interpretacją totalną, holistyczną. Wiara dokonuje bowiem interpretacji całości życia, historii, całego wszechświata. Innymi słowy wszystkiemu stara się nadać/odkryć znaczenie religijne.

W aspekcie religijności poszczególnych ludzi, totalność interpretacji służy Hickowi do wyjaśnienia nie tylko zakresu interpretacji religijnej, ale także opisaniu różnicy między świętymi a zwykłymi wierzącymi. Święci to ci ludzie, którzy wszystkie wydarzenia wokół siebie interpretują religijnie. Ich „doświadczenie-jako” jest zatem totalne. Zwykły wierzący natomiast nie dokonuje takiej

---

<sup>232</sup> Tenże, *God Has Many Names. Britain's New Religious Pluralism*, The Macmillan Press Ltd, London 1980, s. 65.

<sup>233</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. I, dz. cyt., s. x.

<sup>234</sup> Tamże.

<sup>235</sup> Tamże, s. xi.

<sup>236</sup> J. Hick, *Wiara chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 78.

totalnej interpretacji. Tylko niektóre wydarzenia rozpoznaje jako religijnie doniosłe. Można zatem przyjąć, że konsekwentna wiara posiada cechę, którą nazywa Hick totalną interpretacją. Konsekwentna wiara jest totalnym „doświadczeniem-jako”. Cecha owa ujawnia się wówczas, gdy weźmie się pod uwagę skutki uznania za prawdziwe zdania twierdzącego, że Bóg jest. Całość doświadczenia świata zmienia się wówczas diametralnie, dlatego że świat przeżywany zyskuje punkt odniesienia niezależny i zewnętrzny wobec niego samego. Zatem to wszystko, co wydawać się może istotnym czy nawet najważniejszym dla ziemskiej egzystencji człowieka zostaje postawione w kontekście *troski ostatecznej*<sup>237</sup>, w efekcie czego świat traci na swej tragiczności. Jak stwierdza Hick: *Dla chrześcijańskiego teizmu pewnym jest, że całe życie jest pod kontrolą pojedynczej, suwerennej, osobowej woli [...]*<sup>238</sup>. Należy również zauważyć, że także ateistyczna interpretacja świata, a zatem doświadczenie go jako rzeczywistości bez Boga, ma charakter holistyczny i jest ona tak samo ważna dla życia danej osoby jak interpretacja teistyczna. Zatem nie tylko religijna interpretacja ma charakter totalny.

Jak zaznaczono, w okresie tworzenia hipotezy pluralizmu religijnego, ujęcie wiary jako „doświadczenia-jako”, a co za tym idzie jako totalnej interpretacji, odniesione zostaje przez Hicka także do religii nieteistycznych. Zdaniem Hicka we wszystkich *postaxialnych* religiach nawrócenie pojmuje się jako całkowitą, totalną transformację danej osoby. Zakłada to właśnie totalną interpretację. Ale w wypadku zwykłego wierzącego okazuje się to właśnie okazjonalnie i ze skromną intensywnością. Co innego natomiast w wypadku świętych i proroków, mahatmów i *bodhisatwów*. W ich wypadku mamy do czynienia właśnie z owym całkowitym doświadczeniem<sup>239</sup>.

Podobne do powyższych przykładów religijnej interpretacji czy też nadawania religijnego znaczenia jest przechodzenie od *Samsary* do *Nirwany* (w *Mahajanie*). Mimo że nic ich nie różni, to jednak: *to, co doświadczone w świecie, z jednej strony jest Samsarą, strumieniem życia, śmierci i ponownych narodzin, zawsze narażonym na cierpienie; ale doświadczone w radykalnie inny sposób jest Nirwaną*<sup>240</sup>. D.T. Suzuki pisze: *Istota Buddyzmu Zen polega na nabywaniu nowego ogólnego spojrzenia na życie i rzeczy*<sup>241</sup>. Cytat ten ma potwierdzić ów interpretacyjny element w wierze religijnej, w nadawaniu znaczenia religijnego. Droga prowadzącą do porzucenia interpretacji *Samsara*, a przyjęcia *Nirwany* jest *satori* lub oświecenie: *Religijnie jest to nowe narodzenie; intelektualnie jest to*

<sup>237</sup> P. Tillich, *Dynamika...*, dz. cyt., s. 31-33.

<sup>238</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 215, za: C. R. Bråkenhielm, *How Philosophy Shapes Theories of Religion*, CWK Gleerup, University of Uppsala 1975, s. 92.

<sup>239</sup> J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 154.

<sup>240</sup> Tamże, s. 157.

<sup>241</sup> D.T. Suzuki, *Zen Buddhism*, W. Barrett (red.), Garden City N.Y. 1956, s. 83, za: J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 157.

przyjęcie nowego punktu widzenia<sup>242</sup>. Cytat pokazuje przejście od jednej interpretacji do drugiej, a także możliwą dwuznaczność świata. Omawiając owo przejście od *Samsary* do *Nirwany*, Hick mówi o bezpośrednim (w Zen) manifestowaniu się *the Real*<sup>243</sup>. Nazywając wiarę „interpretacyjną odpowiedzią” odwołuje się do myśli W.C. Smitha: *Wiara jako interpretująca odpowiedź, poprzez którą jesteśmy świadomi the Real, zbliża się do dosyć dobrze znanego ujęcia wiary u W.C. Smitha. Używa on tego terminu w odniesieniu do podstawowej religijnej dyspozycji, to jest do tej «ludzkiej właściwości, która jest wyrażana, wywoływana, kultywowana i kształtowana przez religijne tradycje świata»*<sup>244</sup>. W tym samym dziele Smith określa wiarę jako [...] *zwrócenie osobowości ku sobie, do swoich sąsiadów, ku wszechświatowi; totalną odpowiedź; sposób patrzenia, na cokolwiek się spojrzy i obchodzeniu się z czymkolwiek, czego się dotyka; zdolność życia na poziomie wyższym niż przyziemność; widzenie, czucie, działanie w kategoriach transcendentnego wymiaru*<sup>245</sup>.

W tym kontekście Hick zauważa, że jeżeli doświadczenie religijne rozumieć nazbyt wąsko jako „składające się ze specjalnych numinotycznych momentów” to okaże się tutaj tylko jednym z aspektów tego, co Smith nazywa wiarą. Natomiast, jeśli doświadczenie religijne rozumieć bardzo szeroko jako każde doświadczenie danej osoby, dopóki jest ona religijna, to wtedy uchwyci się istotę wiary według Smitha, a zwłaszcza jej charakter jako wolnej odpowiedzi<sup>246</sup>. Niewątpliwie Hick pokazuje tutaj zależność własnej koncepcji od wpływu Smitha i konieczność szerokiego rozumienia doświadczenia.

## § 2. Wiara religijna w hipotezie pluralizmu religijnego

Wraz z rozwojem myśli koncepcja wiary jako „doświadczenia-jako” zostaje przeniesiona z etycznego monoteizmu na wszelkie religie postaxialne. Hick stwierdza: *Powiązane pojęcia doświadczenia-jako i owej formy znaczenia, która jest na wół odkryciem, a w połowie kreacją, mogą być, jak wierzę, zastosowane do analizy doświadczenia religijnego. Religijny umysł doświadcza zarówno przedmiotów (chleba i wina w Eucharystii; statusu świętych, dziewictwa Marii, bogów Hinduskich, świętych obrazów w Kościele ortodoksyjnym, buddyjskich stup, grobowców świętych sufickich, itd.), jak i sytuacji (od życia jako całości do poszczególnych wydarzeń – narodzin nowego życia, zamknięcia życia śmiercią,*

<sup>242</sup> D.T. Suzuki, *Zen...*, dz. cyt., s. 84, za: J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 157-158.

<sup>243</sup> J. Hick, J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 157.

<sup>244</sup> W.C. Smith, *Faith and Belief*, Princeton, NJ, 1979, s. 12, za: J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 160.

<sup>245</sup> W.C. Smith, *Faith...*, dz. cyt., s. 6, za: J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 160.

<sup>246</sup> J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 157.

doświadczenia pobożności, ludzkiej dobroci, cudownego uzdrowienia i wyjścia bez szwanku z poważnych zagrożeń, widzenia gwiazdzistego nieba nad sobą i świadomości prawa moralnego w sobie, poruszenia pięknem natury – jako pośrednika obecności Boga, oświecenia dharmy, poczucia potrzeby nieba lub świadomości Tao...). Doświadczając w ten sposób, religijna osoba dokonuje (zazwyczaj nieświadomie) poznawczego wyboru. Sytuacja sama w sobie jest obiektywnie zawsze dwuznaczna, możliwa do doświadczenia albo w kategoriach czysto naturalnych albo w kategoriach religijnych, zakładających, ale i przekraczających charakter naturalny. W takiej sytuacji religijne i nie-religijne umysły doświadczają inaczej tej samej sytuacji, ponieważ na przedświadomym poziomie interpretują ją w fundamentalnie inny sposób<sup>247</sup>. Element interpretacji jako istota „doświadczenia-jako” identyfikowany jest z wiarą religijną. Jednakże interpretacją jest również niereligijne doświadczanie świata. Z tego wynika, że czysto naturalistyczne doświadczenie świata jest tak samo sprawą wiary jak religijne, ponieważ wszelkie nasze świadome doświadczenie jest doświadczaniem-jako<sup>248</sup>.

Zdaniem Hicka, koncepcja wiary jako interpretacji nie zastępuje, ale dopełnia tradycyjne pojęcie wiary (*fides*) jako uznanego zdania (*believing proposition*) z siłą, która przekracza siłę dowodów dla tego zdania, a także wiary (*fiducia*) jako zaufania do kogoś lub czegoś.

Stwierdzenie o niezastępowaniu, ale uzupełnieniu odnosi się zwłaszcza do propozycjonalnego ujęcia wiary, któremu Hick przeciwstawia koncepcję „doświadczenia-jako” jako niepropozycjonalne ujęcie wiary. Problem ten zostanie omówiony nieco dalej.

### § 3. Wiara jako interpretacyjny element wewnątrz „doświadczenia-jako”

Hick pojmuje wiarę jako *interpretacyjny element w pojęciowym obszarze naszego religijnego doświadczenia*<sup>249</sup>. Kładzie nacisk na interpretację, czyli nadawanie/odkrywanie znaczenia jako istotę „doświadczenia-jako”. W tym ujęciu wiara religijna staje się właśnie owym interpretującym elementem w „doświadczeniu-jako”, przez co nadal sytuuje się w opozycji do propozycjonalnego rozumienia wiary religijnej. W tym kontekście krytyka propozycjonalnego ujęcia wiary nabiera nieco łagodniejszego charakteru. W dopracowanej koncepcji porównanie ujęcia propozycjonalnego i niepropozycjonalnego wyraża Hick następująco: *Każdy aspekt Tomaszowego opisu wiary [...] ma analogię w analizie wiary jako interpretacyjnego elementu wewnątrz religijnego ‘doświadczenia-*

<sup>247</sup> Tenże, *Dialogues...*, dz. cyt., s. 4.

<sup>248</sup> Tamże.

<sup>249</sup> J. Hick, *Wiara chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 78.

*jako*'. Gdzie propozycjonalna wiara jest związana z boskimi tajemnicami – wiara jako akt interpretacji jest odpowiedzią udzieloną tajemniczej dwuznaczności; gdzie propozycjonalna wiara jest dobrowolna, tak dalece jak nie spełnia wymagań wiedzy [scientia] lub obiektywnie niewątpliwej wiedzy – wiara jako interpretacja jest podobnie poznawczą [cognitive] decyzją wobec niezmiennej dwuznaczności wszechświata. I znowu, obserwacja, że propozycjonalna wiara jest subiektywnie pewnym przeświadczeniem, koresponduje z silnie przekonaniowym charakterem wielu doświadczeń religijnych, które nie zostawiają żadnego miejsca wątpliwościom. Jednakże, mimo że wydaje mi się, iż Tomaszowa analiza jest strukturalnie poprawna, propozycjonalna wiara polega na czymś jeszcze innym, mianowicie na specyficznym religijnym sposobie doświadczania świata i czyjeś go życia w nim. A ja sugeruję, że interpretacyjna aktywność, na której ona polega, powinna być zrównana z wiarą w jej najbardziej fundamentalnym sensie<sup>250</sup>.

Hick stwierdza więc, że „doświadczenie-jako”, a co za tym idzie wiara pojęta jako „doświadczenie-jako”, zawierać musi pojęciowy (konceptualny), a tym samym propozycjonalny element. Idąc za W.C. Smithem przyznaje, że konteksty kulturowe kształtują pojmowanie *the Real*/Boga. Tym samym umożliwiają wiarę w ogóle. Innymi słowy najpierw musi być dany kontekst twierdzeń, do którego można odnieść doświadczenie. Podkreśla się tutaj rolę kontekstu kulturowego, w którym owe twierdzenia są „przechowywane”: *Idea Boga, na przykład, nie wchodzi do teistycznego doświadczenia jako czysto neutralne pojęcie, ale w twierdzącym sądzie – który poprzez uświadomienie kształtuje sposób doświadczania – że w tej sytuacji, wydarzeniu, miejscu, lub osobie jest obecny Bóg*<sup>251</sup>. Hick, mimo że uznaje wiarę za interpretacyjny element, przyznaje pierwszeństwo, niejako genetyczne, elementowi propozycjonalnemu. Tym samym łągodzi nieco wcześniejszą krytykę koncepcji Tomasza z Akwinu (jako przykładu ujęcia propozycjonalnego), krytykując Tomasza za przesunięcie akcentów, a nie za wprowadzenie elementu propozycjonalnego w ogóle. To, co dla Tomasza było podstawą wiary, czyli asercja twierdzeń, dla Hicka jest elementem pierwotnym o tyle, że służącym nadaniu znaczenia (interpretacji) pewnym elementom czy sytuacjom w otaczającej nas rzeczywistości. Natomiast doświadczenie jest z kolei pierwotne w tym sensie, że wywołuje odwołanie się do twierdzeń.

#### § 4. Dwuznaczność, dystans poznawczy i ukrytość *the Real*/Boga

Zauważyć należy, że wiara religijna, pojęta jako niewymuszona interpretacja, kieruje natychmiast ku pojęciu *dystansu poznawczego*<sup>252</sup>. Pojęcie to służy

<sup>250</sup> Tenże, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 159.

<sup>251</sup> Tamże, s. 160.

<sup>252</sup> Tenże, *Dialogues...*, dz. cyt., s. 4.

Hickowi do podkreślenia „odległości” poznawczej, jaka dzieli ludzki podmiot poznający od *the Real/Boga*. Odległość oznacza tutaj niemożliwość pełnego zrozumienia, oraz demonstratywnego poznania istnienia przedmiotu wiary. Dystans ten jest niezbędny dla ochrony ludzkiej wolności w wyborze wiary lub niewiary. Koncepcja Hicka jest w tym względzie podobna do koncepcji propozycjonalnych, które również w ten sposób tłumaczyły nieoczywistość twierdzeń na temat Boga. Bóg/*the Real*, mimo że oddziałuje na ludzką świadomość, to jednak czyni to tak, że jej nie tłamsi. Musi bowiem szanować ludzką wolność. Jest zatem w pewnym dystansie. Nie narzuca się. Z tej racji wiara jest niewymuszoną odpowiedzią, *wykorzystaniem poznawczej wolności*<sup>253</sup>. Podstawą dla przyjęcia takiego stanu rzeczy jest przesłanka religijna czy też teologiczna, że Bóg/*the Real* istnieje i wymaga wiary (religijna interpretacja religii), a także przesłanka teoriopoznawcza, mówiąca o ambiwalencji świata.

### § 5. Uzasadnienie i użyteczność koncepcji wiary jako „doświadczenia-jako”

Kolejnym zagadnieniem jest problem uzasadnienia pojmowania wiary religijnej jako „doświadczenia-jako” czy też jako interpretacyjnego elementu wewnątrz doświadczenia religijnego. Uzasadnienie to opiera się na prezentowanej już koncepcji epistemologicznej. Natomiast w argumentacji religijnej odwołuje się, początkowo wyłącznie, do religii teistycznych. Dopiero później uwzględnią wielkie religie światowe.

1. Epistemologiczną podstawą tejże koncepcji wiary *jest fakt, że każde doświadczenie jest ‘doświadczeniem-jako’*<sup>254</sup>. To, że wiara musi być doświadczeniem, wynika ze stwierdzenia, że wszelkie poznanie ma naturę „doświadczenia-jako”.

2. Omawiana koncepcja bardziej niż propozycjonalna koncepcja koresponduje z objawieniem pojętym nie jako zapis twierdzeń o Bogu, ale jako zapis spotkania człowieka z Bogiem w historii i poprzez nią<sup>255</sup>.

3. Pozwala wyjaśnić natchniony charakter ksiąg biblijnych nie jako czegoś całkowicie niezależnego od piszących Biblię, ale wręcz przeciwnie: *Wiara tych pisarzy, dzięki której widzieli oni objawiające wydarzenia jako objawiające, była właśnie ich natchnieniem*<sup>256</sup>.

4. Pozwala wyjaśnić cuda i działanie sakramentów. Zdaniem Hicka, samo zawieszenie praw natury, jak zazwyczaj pojmuje się cud, nie wystarczy, żeby coś

---

<sup>253</sup> Tenże, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 160.

<sup>254</sup> Tenże, *Wiara chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 78.

<sup>255</sup> Tamże.

<sup>256</sup> Tamże, s. 79.

za cud zostało potraktowane<sup>257</sup>. Dodatkowo to wydarzenie musi zostać rozpoznane/doświadczane jako cud. W konsekwencji *można powiedzieć, że cudem jest każde wydarzenie, które jest doświadczane jako cud*<sup>258</sup>. Podobnie rzecz się ma z sakramentami, które doświadczane są jako przekaźnik łaski Bożej, na przykład chleb i wino w katolickiej mszy doświadczane są jak nośniki tejże łaski i *skupiają na sobie [...] szczególnie intensywną świadomość wszechobejmującej Bożej obecności*<sup>259</sup>.

5. Koncepcja ta pozwala na wytłumaczenie paru faktów dotyczących religii, takich jak: wielość religii i różnice między nimi; podobieństwa między religiami. Pełnić może zatem rolę wyjaśniającą i faktycznie pozwala Hickowi na skonstruowanie hipotezy pluralizmu religijnego.

6. Opierając się na punkcie piątym, wspomaga argumentację za równością religii i w ten sposób przyczynia się do pokojowego współistnienia i dialogu między religiami.

Podstawowym dla dalszych analiz jest jednak punkt pierwszy, który pozwala widzieć filozofię Hicka jako ciągłą, rozwijającą pewne podstawowe wątki i umożliwiającą w efekcie skonstruowanie hipotezy pluralizmu religijnego. Dzięki temu oparcie się na religiach teistycznych pozwala w efekcie na rozszerzenie zakresu koncepcji na religie nieisteistyczne – co przy czysto propozycjonalnym rozumieniu wiary byłoby jeśli nie niemożliwe, to na pewno trudne. Rozszerzenie to jednak zachodzi pod warunkiem, że powyższe argumenty stosują się, przynajmniej w pewnym zakresie, również do religii nieisteistycznych. Innymi słowy, że wiarę w tych religiach opisać można przy pomocy koncepcji „doświadczania-jako”. Z tej racji, że w każdym z tych wypadków mowa o pewnym specyficznym rodzaju przeświadczeń. Treść owych przeświadczeń nie ma znaczenia dla stosowania wobec nich koncepcji „doświadczania-jako”. Można więc wskazać na eksplanacyjną rolę tej koncepcji również w odniesieniu do doświadczania religijnego opisanego w księgach natchnionych hinduizmu czy buddyzmu, koncepcji objawienia, wiary w cuda i praktyk pobożnościowych religii nieisteistycznych.

Praktycznie, jak widać, każde z uzasadnień wyrastające z kontekstu teistycznego da się zastosować do religii nieisteistycznych. Potraktowanie wiary religijnej, bez względu na treść przekonań religijnych, jako „doświadczania-jako” pozwala na uogólnienie owej treści i powstanie pojęcia *the Real*. To z kolei pozwala na zrównanie poszczególnych religii jako równoprawnych, to znaczy tak samo prawdziwych i skutecznych w swej zbawczo/wyzwalającej funkcji. Problem, na ile byłoby to możliwe przy propozycjonalnym rozumieniu wiary, zostanie poruszony w ostatniej części pracy.

---

<sup>257</sup> K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Pax, Warszawa 1987.

<sup>258</sup> J. Hick, *Wiara chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 79.

<sup>259</sup> Tamże.

## § 6. Wolność wiary

Analizę wolności wiary teistycznej rozpocząć należy od przypomnienia, że pośród wszystkich poziomów „doświadczenia-jako” poziom interpretacji religijnej ma największą sferę wolności. Hick stwierdza: *Jak mogliśmy zobaczyć, nasza poznawcza wolność jest najmniejsza na poziomie świata fizycznego, którym jest nasze środowisko interpretowane w terminach jego naturalnego znaczenia. Większy zakres posiada w odniesieniu do estetycznej i etycznej doniosłości świata nas otaczającego. Natomiast jest maksymalna, [...] w poznaniu religijnego znaczenia naszego środowiska, które to znaczenie pośredniczy między nami a boską obecnością*<sup>260</sup>. Maksymalna nie oznacza jednak absolutna, całkowicie bez granicy. Jak wykażemy poniżej i w tej sferze występują ograniczenia, jakie wprowadza kontekst kulturowy.

W argumentacji za rozumieniem sfery wiary religijnej jako posiadającej największą przestrzeń wolności Hick odwołuje się do M. Bubera koncepcji relacji międzyludzkich. Na tej podstawie konstruuje wizję relacji Boga do człowieka. Hick pisze: *Między ludźmi są możliwe dwa rodzaje relacji. Relacje osobowe i nieosobowe. W języku Martina Bubera możemy wyjść ku innym z relacjami Ja-Ty lub Ja-To. W relacji Ja-Ty postrzegamy i traktujemy inną osobę jako autonomiczny umysł i wolę, odpowiedzialną i samosterną świadomość z własnymi poglądami i racjami, które muszą być brane pod uwagę i respektowane – w skrócie, jako inną osobę. W relacjach Ja-To traktujemy innego jedynie jako obiekt, z którym można coś zrobić (jak na przykład wtedy, gdy jest on nieświadomy) albo jak zwierzę, które trzeba zmusić (jak na przykład w terrorystycznej metodzie dyscyplinowania więźniów); lub jako kogoś nie będącego osobą, jak jednostkę pracy lub parę rąk do wynajęcia – w skrócie, nie jak osobę, ale jako rzecz lub towar*<sup>261</sup>. W kontekście rozważań Bubera Hick stwierdza, że Bóg jest boskim Ty, który postępuje z nami jak *Osoba z osobą, jak ojciec z dziećmi*<sup>262</sup>. Chcąc zatem pozostawić nam możliwie największą autonomię, a tym samym sposobność bycia osobą, Bóg musi pozostać względem nas w dystansie poznawczym (*epistemic distance*). Innymi słowy: *Ponieważ być szczególnym rodzajem stworzenia jest równoznaczne z byciem zdolnym do poznania i uczestnictwa w rzeczywistości w dany sposób, to stworzenie, które zostałoby przytłoczone nazbyt rozległą lub intensywną świadomością niż jest wstanie zasymilować, [...] zostałoby zniszczone*<sup>263</sup>. Poza tym: *nieskończona natura boska wymaga od niej samej, by zasłonić siebie przed nami, jeśli my mamy istnieć jako autonomiczne osoby w jej obecności. Znać Boga to nie jest to samo, co znać jeden więcej byt zamieszkują-*

<sup>260</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. I, dz. cyt., s. 172.

<sup>261</sup> Tamże, s. 173.

<sup>262</sup> Tamże.

<sup>263</sup> Tenże, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 162.

cy nasz wszechświat. To jest znać Jedyne, który jest odpowiedzialny za nasze istnienie i który określa nasze przeznaczenie; Jedyne, w którego gestii leży nasze ostateczne dobro i błogosławieństwo; którego woli wypełnienie, co do naszego życia, jest naszym własnym samo-spełnieniem<sup>264</sup>. Wynika z tego, że jedynym sposobem boskiego bycia względem nas jest bycie ukryte, jest wystawienie się na zauważenie, ale nie narzucanie się. Warunkiem takiego ukrycia jest nie tylko brak sposobności fizycznego postrzegania Boga, ale również nieoczywistość Jego istnienia. Owa nieoczywistość wynika z braku możliwości udowodnienia Jego istnienia. Gdyby bowiem udowodnić istnienie Boga, to tym samym zanegowałoby się ludzką wolność wobec Boga. Na ile to myślenie jest uzasadnione, to osobna kwestia.

Innym argumentem za wolnością wiary jest fakt, że we własnej świadomości dużo łatwiej jest zanegować cały wymiar religijny niż wymiar etyczny: *Faktycznie jesteśmy zdolni wykluczyć cały religijny wymiar, doświadczając jedynie takich form znaczenia, jakie mogą być dostępne poprzez filtr naturalistycznego poglądu na świat*<sup>265</sup>.

Kolejny argument Hicka ujawnia się w toku dyskusji z W. Alstonem. Pada tam wyraźne stwierdzenie, że interpretacja doświadczenia religijnego może iść dalej, niż sama jego zawartość na to pozwala. Owo „dalej” czerpane jest z tradycji: *Na przykład, «Ktoś jest świadom, że Bóg jest istotą bardzo miłą i potężną, ale nie nieskończenie kochającą i potężną. Ktoś inny, jest świadomy tego, że coś podtrzymuje go w istnieniu, ale nie jest świadom, że to jest stwórca wszystkiego»*<sup>266</sup>. *Kiedy wyciągniemy z tego konsekwencje, okażą się one nader radykalne, ponieważ otwierają możliwość, że tradycyjny system wierzeń składa się z ludzkich teorii, które zatem mogą być krytykowane, poprawiane, a nawet odrzucane. Co więcej, może to wyjaśnić teologiczne różnice między wielkimi religiami monoteistycznymi – to znaczy mają one ten sam rodzaj bezpośredniego doświadczenia Boga, ale rozgałęziły się/rozdzieliły [ramify – wyrażenie Ninian Smarta] za sprawą różnych kategorii religijnych konceptualizacji*<sup>267</sup>.

Dotychczas wolność wiary omawiana była w aspekcie poznania istnienia Boga w ogóle. Należy tymczasem zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt wolności wiary, mianowicie ten aspekt, który ujawnia się wobec pytania: „W jakiego Boga wierzysz?”. Chodzi tutaj o wolność człowieka w doświadczaniu Boga jako takiego właśnie, a nie innego. Hick stwierdza, że wolność religii można rozumieć i w ten sposób, czego wyrazem jest jego pluralistyczna koncepcja reli-

---

<sup>264</sup> Tenże, *Faith and Knowledge*, wyd. I, dz. cyt., s. 178-179.

<sup>265</sup> Tenże, *An Interpretation ...*, dz. cyt., s. 161.

<sup>266</sup> W. Alston, *Perceiving God*, Cornell University Press, Ithaca, London 1991, s. 293-294, za: J. Hick, *Dialogues ...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>267</sup> J. Hick, *Dialogues ...*, dz. cyt., s. 39-40.

gii<sup>268</sup>. Zgodnie z nią, różne religie wyrażają tę samą Rzeczywistość/*the Real*, ale w inny sposób.

Występują zatem w koncepcji Hicka dwie sfery, w których wyrazić się może wolność wiary. Pierwsza, to doświadczanie lub niedoświadczanie świata jako „świata z Bogiem”. Druga, to doświadczanie Boga jako takiego właśnie, a nie innego. Pierwszy aspekt wolności nazwać można „wolnością w poznaniu”, drugi natomiast „wolnością co do treści poznania”. Oczywiście drugi aspekt owej wolności logicznie występuje tylko wtedy, gdy pojawi się pierwszy. Innymi słowy wolność w rozpoznawaniu Boga może się uaktualnić dopiero wówczas, gdy najpierw zaistnieje wolność uwierzenia w Boga. Z praktycznego punktu widzenia, jeśli człowiek doświadcza (czegoś) jako spotkania z Bogiem, to jednocześnie doświadcza (tego) jako spotkania z takim, a nie innym Bogiem. W rzeczywistości zatem oba elementy wolności wiary ujawnić się mogą równocześnie. Niemniej nie wyklucza to teoretycznej możliwości rozważania ich osobno.

Kontynuując analizę, należy podkreślić, że istnieje jednak czynnik determinujący wolność wiary, czyli wolność „doświadczania-jako” w sferze religijnej. W koncepcji Hicka każdy rodzaj poznania, rozumianego jako swoista interpretacja, zakłada pewną daną świadomościową, do której odnoszony jest przedmiot interpretowany, „doświadczany-jako”, bez której interpretacja, rozpoznanie nie są możliwe. Czynnik odpowiedzialny za dane świadomości można nazwać kontekstem kulturowym, w którym egzystuje podmiot „doświadczający-jako”. W dużej mierze zatem możliwość, czy też rodzaj interpretacji, zależy będzie od kontekstu kulturowego. Świadczy o tym traktowanie wiary jako pewnego pojęciowego rozpoznania. Pojęcia dostępne w danej kulturze warunkować będą sposób interpretacji wewnątrz doświadczenia religijnego. Owa zależność dotyczy obu wspomnianych aspektów wolności wiary. W wypadku jednak „wolności w poznaniu” kontekst kulturowy determinuje możliwość jej zaistnienia. Natomiast w przypadku „wolności co do treści poznania” określa jej jakość, a więc to, jak doświadczać się będzie Boga. Zatem w pierwszym wypadku człowiek, który żyje w kontekście kulturowym, w którym o Bogu lub szerzej o wymiarze transcendentnym nie ma mowy w ogóle (czy to pozytywnie, czy negatywnie), będzie teoretycznie niezdolny do doświadczania świata jako „świata z Bogiem”. Jeśli natomiast odpowiednia dana kulturowa zaistnieje, to możliwe będzie wystąpienie teistycznej interpretacji świata, przynajmniej teoretycznie. Z kolei w drugim wypadku człowiek żyjący w takim a nie innym środowisku kulturowym, będzie teoretycznie skłonny doświadczać Boga jako Boga o cechach zgodnych z przekazem kulturowym. W obu opisanych przypadkach użyto wyrażenia „teoretycznie możliwe lub niemożliwe”. Powodem takiego zastrzeżenia jest osobowa relacja między Boskim Ty a ludzkim Ja. Ponieważ istnieją przypadki przechodzenia z jednej religii do

---

<sup>268</sup> Tenże, *God Has ...*, dz. cyt.

drugiej, a także rezygnacji z religijnego postrzegania w ogóle, domniemywać należy, że możliwe jest wyrwanie się pierwotnego kontekstu kulturowego. Z drugiej jednak strony, zdaniem Hicka, jest to zjawisko rzadkie, zatem wolność religijna w aspekcie treści zdaje się być silniej warunkowana niż wiara lub niewiara.

Ujęcie wiary religijnej jako ćwiczenia aktywności wolności poznawczej pozwala na stwierdzenie, że jest ona *niewymuszonym subiektywnym wkładem do świadomego doświadczenia, który [to wkład – dop. wł.] jest odpowiedzialny za jej religijnie odróżnialny charakter*<sup>269</sup>.

Zdaniem Hicka, jest to kontynuacja tego samego subiektywnego aspektu naszej świadomości, jaki występuje w doświadczeniu zmysłowym i w doświadczeniu etycznym. Ale ponieważ działanie wolności poznawczej jest tak wielkie w sferze religijnej, określamy to doświadczenie specjalnym słowem „wiera”<sup>270</sup>. Z drugiej jednak strony ta wielka wolność jest związana z wielkimi oczekiwaniami, jakie niesie ze sobą sfera religijna. Hick stwierdza, że doświadczenie Boga/*the Real* stawia przed człowiekiem wymóg nie tylko działania etycznego, ale również radykalnego przekroczenia samego siebie. Może to przybrać formy np. całkowitego oddania się Bogu czy całkowitego wyrzeczenia się siebie, czy też akceptacji nieistotności i pustości „ego”.

Wolność poznawcza w sferze religii jest ograniczona. Bowiem świadomość Boga/*the Real* jest zawsze niekompletna i zapośredniczona<sup>271</sup>. Zatem niekompletność danych wpływać może ograniczająco na trafność interpretacji. Mimo że „doświadczenie-jako” na poziomie religijnym ma największą wolność, to jest ona wolnością z ograniczeniem. Ważne też jest stwierdzenie, że wolność poznawcza na poziomie religijnym ma dwa aspekty. Z jednej strony uzdalnia nas do poznania Boga/*the Real*, ale z drugiej chroni granice owej wolności i naszą autonomię. Według Hicka, to nasze sposoby poznania Boga/*the Real* zawierają już w sobie owe chroniące nas granice. Wolność interpretacji w sferze religijnej wydaje się, zdaniem Hicka, zwiększać w czasach *postaxialnych*, a zwłaszcza w naszych czasach i w naszej kulturze. Nie oznacza to, że jednocześnie zwiększa się też jakość związku człowieka z Boga/*the Real*. Tego nie można tak łatwo utożsamić. Warto tutaj zauważyć, że Hick traktuje hipotezę pluralizmu jako kolejny, możliwy etap rozwoju religii na świecie<sup>272</sup>.

---

<sup>269</sup> Tenże, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 160.

<sup>270</sup> Tamże, s. 161.

<sup>271</sup> Tamże, s. 162.

<sup>272</sup> Tamże, s. 164-165.

### § 7. Wiara jako „doświadczenie-jako” a *fides/ fiducia/ fides quae/ fides quae*

Powyżej przedstawione zostały uwagi Hicka, pozwalające przyjąć, że krytykowane przez niego ujęcie wiary religijnej typu propozycjonalnego ma swoje dopełnienie w niepropozycjonalnym pojęciu wiary. Co więcej, krytyka propozycjonalnych koncepcji, przy jednoczesnej krytyce wolitywnych ujęć, skłania Hicka do preferowania koncepcji niepropozycjonalnej, pojętej jako „doświadczenie-jako”. We wstępie do książki *Faith and Knowledge* Hick wyjaśnia, że wiara może zawierać dwa znaczenia. Pierwsze pojawia się wówczas, gdy *mówimy, że jest Bóg i takie, a takie twierdzenia o nim są prawdziwe*<sup>273</sup>. Takiemu rozumieniu wiary odpowiada, zdaniem Hicka, termin *fides*. Wiara jest tutaj postrzegana w aspekcie poznawczym. W teologii chrześcijańskiej stosuje się jeszcze jeden termin na określenie tego aspektu wiary. Jest to „wiara, w którą się wierzy” (*fides quae creditur*). Terminem *fiducia* natomiast określa Hick wiarę jako zaufanie (*trust*): *jest to religijne zaufanie, które można porównać z zaufaniem do lub bliskością z inną osobą ludzką*<sup>274</sup>. Termin ten nie należy do kategorii pojęć epistemologicznych, gdyż podkreśla nie tyle poznanie, co relację zawierzenia Bogu. Wiara tak pojęta, określana jest w teologii jako „wiara, którą się wierzy” (*fides qua creditur*).

### § 8. Propozycjonalne i niepropozycjonalne ujęcie wiary religijnej

Opierając się na poprzednich analizach, można uzupełnić opis różnicy między koncepcjami propozycjonalnymi a wiarą pojmowaną jako „doświadczenie-jako”. Otóż pisząc o niepropozycjonalności jako postrzeganiu, przyjmowaniu lub interpretacji wydarzeń w pewien szczególny sposób, Hick używa słowa *apperceiving*. Słowo to rozumieć należy jako przyjęcie nowej idei w powiązaniu z doświadczeniem<sup>275</sup>. Zatem propozycjonalne ujęcie wiary różnić się będzie od niepropozycjonalnych faktem przyjęcia pewnych twierdzeń bez oparcia w doświadczeniu.

Warto też zwrócić uwagę na następującą wypowiedź Hicka: *Modele poznania bywają klasyfikowane na różne sposoby. Z punktu widzenia celu, jaki sobie postawiliśmy [analiza wiary jako ‘doświadczenia-jako’ – dop. wł.], najbardziej przydatne będzie rozróżnienie tego, co nazywamy poznaniem (czegoś) w jego obecności [cognition in presence] oraz poznaniem (czegoś) w jego nieobecności [cognition in absence]. Inaczej mówiąc, chodzi tu o różnicę między znajomością [acquaintance] [...] oraz żywieniem o czymś przeświadczenia [holding beliefs-*

<sup>273</sup> Tenże, *Faith and Knowledge*, wyd. I, dz. cyt., s. xi.

<sup>274</sup> Tamże.

<sup>275</sup> *Random House Webster’s Electronic Dictionary and Thesaurus*, College Edition, Version 1.0, Copyright 1992 References Software International, hasło: *apperceiving*.

*about*] w sytuacji, kiedy rzecz jest przed nami obecna wprost – co nazywamy postrzeganiem [perceptron] – oraz takim poznaniem, kiedy jest nieobecna, ale jednak jakieś przeświadczenie o niej posiadamy<sup>276</sup>. W tym podziale wiara typu propozycjonalnego jawi się jako typ poznania w nieobecności z tej racji, że jest pojmowana jako przekonanie o prawdziwości sądu o Bogu. Natomiast wiara w ujęciu niepropozycjonalnym bliższa jest poznaniu w obecności dlatego, że zasadza się na interpretowaniu wydarzeń jako dzieł Boga. Wierzący przeżywa ją jako obcowanie z działającym Bogiem.

### **§ 9. Wiara jako „doświadczenie-jako” a wolitywne koncepcje wiary**

Krytyka wolicjonalnych ujęć wiary musi zostać uzupełniona o cechy wiary, jakie wynikają z koncepcji „doświadczenia-jako”. Z tej perspektywy wolicjonalne ujęcie nie posiadają żadnego uzasadnienia dla uwierzenia oprócz samej woli, wspartej co najwyżej analizą szans strat i zysków. W koncepcji „doświadczenia-jako” wola również odgrywa ważną rolę. Hick wyraża to poprzez podkreślanie wolności wiary religijnej. Jeśli jednak w obu ujęciach wola odgrywa rolę, to skąd Hickowska krytyka? Wydaje się, że istotną różnicę wyrazić można przy pomocy słów „decyzja”, z jednej strony, i „arbitralność”, z drugiej. W koncepcji „doświadczenia-jako” wiara nie jest wynikiem arbitralności, ale decyzji jako wyniku współdziałania świadomości ludzkiej, *the Real* Boga i kontekstu kulturowego. Element świadomości pozwala domniemywać możliwość odrzucenia takiej czy innej interpretacji w „doświadczeniu-jako”. W ujęciu wolicjonalnym natomiast wiara nie jest ukazywana jako współdziałanie wymienionych trzech elementów, jest wynikiem arbitralnej woli, która co najwyżej z kontekstu kulturowego czerpie idee wolę tę wyrażające. Poza tym, w propozycji Hicka istotną rolę odgrywa doświadczenie religijne, które jako bezpośrednio przeżywane stanowi uzasadnienie dla wiary. Tego elementu brak w, niektórych przynajmniej, ujęciach wolitywnych.

### **§ 10. Wiara jako „doświadczenie-jako” a „troska ostateczna”**

Podobnie jak w wypadku koncepcji propozycjonalnych i wolicjonalnych, ujęcie wiary jako „doświadczenia-jako” pozwala uzupełnić krytykę wiary jako „troski ostatecznej”. Hick zarzucał pomysłowi Tillicha, że troską tą może stać się cokolwiek, niekoniecznie *the Real*/Bóg. W ujęciu wiary jako „doświadczenia-jako” ze wspomnianymi trzema elementami współdziałającymi i oddziałującymi na siebie trudniej jest o potraktowanie jako troski ostatecznej czegokolwiek. Z drugiej jednak strony całkowite wykluczenie tej możliwości przeczyłoby wolności religii,

---

<sup>276</sup> J. Hick, *Wiara chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 66.

czyli możliwości takiego zinterpretowania doświadczenia, które wymykałoby się nie tylko kontekstowi kulturowemu danego podmiotu, ale także kontekstom innych wielkich religii i pozwoliłoby ująć cokolwiek jako ową troskę.

## 6. PROBLEM RACJONALNOŚCI PRZEŚWIADCZEŃ RELIGIJNYCH

Obok sensowności języka religii równie ważnym problemem jest racjonalność przekonań religijnych. Wobec braku przekonującej argumentacji za istnieniem Boga, Hick stawia pytanie o racjonalność przekonań religijnych – wszak wydają się one nie mieć żadnego uzasadnienia. Czy zatem wierzący ma prawo mówić, że wierzy racjonalnie?

Zanim padnie odpowiedź, Hick 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*<sup>277</sup>. Poza zdaniami analitycznymi, 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*<sup>278</sup>.

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

Szukając odpowiedzi, Hick przyjmuje za Hume normalność czy też racjonalność przeświadczenia o realności świata zewnętrznego<sup>279</sup>. Następnie wymie-

<sup>277</sup> Tenże, *Argumenty za...*, dz. cyt., s. 182.

<sup>278</sup> Tamże.

<sup>279</sup> Hick idzie tutaj za interpretacją Hume'a autorstwa N.K. Smitha, zawartą w: N.K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London 1941, por. J. Hick, *An Interpretation...*,

nia dwie cechy doświadczenia zmysłowego: dany i niezależny od woli charakter doświadczenia zmysłowego i możliwość skutecznego działania na jego podstawie<sup>280</sup>. 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 danych zmysłowych służy do zbudowania analogii z doświadczeniem religijnym. W poprzednich rozdziałach książki ukazano, że Hick wiarę religijną i poznanie naukowe uznaje za równie uprawnione. Podstawowym argumentem było oparcie się na doświadczeniu.

Dla precyzji analogii ogranicza on pojmowanie doświadczenia religijnego do teistycznego poczucia (*sense*) obecności Boga, które rozumie zgodnie z koncepcją „doświadczenia-jako”, jako interpretowanie wydarzeń w życiu tak, jakby przez nie ujawniał się Bóg<sup>281</sup>. W ten sposób, empirycznie nieróżniący się świat przez wierzącego jest interpretowany inaczej niż przez niewierzącego. Powstaje więc pytanie, czy wierzący ma prawo do takiej interpretacji z roszczeniem w dodatku do racjonalności tego przekonania. Między doświadczeniem religijnym a zmysłowym istnieją poważne różnice, między innymi ta, że jak wspomniano, zmysłowe jest takie samo dla wszystkich i ma charakter przymusowy. Tymczasem religijne nie posiada takiego charakteru, przynajmniej zanim się uwierzy<sup>282</sup>. Z drugiej jednak strony doświadczenie religijne, przynajmniej w wypadku wybitnych postaci religijnych, podobnie jak zmysłowe, potrafi być niezależne od woli człowieka. Bywa, że narzuca się. Drugim podobieństwem jest możliwość skutecznego działania na podstawie doświadczenia religijnego, podobnie jak to jest w wypadku doświadczenia zmysłowego<sup>283</sup>. Powyżej zarysowana sprzeczność w opisie narzucającego się charakteru doświadczenia religijnego, zostaje złagodzona przez Hicka następującym rozróżnieniem. 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*<sup>284</sup>. Pisząc o wolności wiary, stwierdził Hick jej przewagę nad wolnością w innych sferach poznania. Konsekwentnie i tutaj przyznaje, że *poznawczą wolność wobec Boga odnajdujemy, [...] gdy stajemy się świadomi Boga*<sup>285</sup>.

---

dz. cyt., 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...*, dz. cyt., s. 213.

<sup>280</sup> Tenże, *Argumenty za...*, dz. cyt., s. 184-185.

<sup>281</sup> Tamże, s. 185.

<sup>282</sup> Tamże, s. 186-187.

<sup>283</sup> Tamże, s. 187.

<sup>284</sup> Tamże, s. 189.

Z racji więc analogii do powszechnie akceptowanego doświadczenia zmysłowego, a dokładniej nieodpartości owego doświadczenia i możliwości skutecznego działania w oparciu o nie, wiara teistyczna jest racjonalnym, ale bezdowodowym przeświadczeniem. W *An Interpretation of Religion*, zatem pracy z okresu hipotezy 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 wola<sup>286</sup>. W koncepcji Hicka jednak podstawą wyboru jest doświadczenie, a dokładniej kontekst kultury umożliwiający konceptualizację doświadczenia.

Wprowadzając *the Real an sich* jako doświadczone w kontekście kultury, Hick musi poświęcić uwagę również wpływowi kontekstu na problem racjonalności przeświadczeń. W. Rowe bowiem postawił problem pewności co do prawdziwości własnych doświadczeń religijnych<sup>287</sup>, zatem na ile nie są one złudzeniem. Odpowiadając, Hick przywołuje przypadek św. Teresy z Avila, która była nieufna wobec własnych wizji ekstatycznych. Kryterium, jakie zastosowała, była zgodność z Pismem Świętym, zatem z pewnym przekazem kulturowym.

Podobnie Hick sugeruje, aby 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 religijnym<sup>288</sup>. Najważniejszym jednak stwierdzeniem jest to, które racjonalność przeświadczeń religijnych przypisuje wszystkim religiom, również nieteistycznym. Zatem wyznawca jakiegokolwiek religii racjonalnie wyznaje swoją wiarę z tej racji, że podobnie jak poznanie zmysłowe i działanie w świecie opiera ją na doświadczeniu i może skutecznie działać w oparciu o nią<sup>289</sup>.

---

<sup>285</sup> Tamże.

<sup>286</sup> J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 210 i 227.

<sup>287</sup> Tamże, s. 223.

<sup>288</sup> Tamże, s. 223-224.

<sup>289</sup> Tamże, s. 228.



## IV. PRZEDMIOT WIARY

### 1. UKRYTOŚĆ PRZEDMIOTU WIARY

Wspominane już powyżej pojęcia dystansu poznawczego i ukrytości są, jak łatwo zauważyć, nazywaniem tego samego zjawiska z dwóch różnych stron, a posługując się terminami teorii relacji, są wzajemnymi konwersami. Jeśli bowiem coś się przed nami ukrywa, my pozostajemy w dystansie poznawczym. I na odwrót. Należy jednocześnie dodać, że dystans poznawczy jest, w koncepcji Hicka, wynikiem ukrycia się Boga przed ludzkim podmiotem poznającym. Celem tego jest nienaruszanie wolności wiary w Boga i Bogu (wolności *fides* i *fiduci*), a co za tym idzie integralność podmiotu ludzkiego. Ukrytość Boga powoduje niemożliwość pełnego wyrażenia jego istoty i konieczność wyrażania się o nim przez analogię, metaforę czy też mit. Wprowadzając pojęcia dystansu i skrytości, Hick idzie początkowo za tradycją chrześcijańską, a dokładniej tzw. teologią apofatyczną, w której taka a nie inna wzajemna relacja między Bogiem a człowiekiem sprawia, że o Bogu mówi się, że jest niewypowiadalny (*ineffable*). Jak stwierdza Hick, słowo to znaczy: *niewyraźalne [inexpressible], przekraczające opis, poza zasięgiem ludzkich pojęć*<sup>290</sup>.

Zdaniem Hicka, tradycję pojęcia „ostatecznie niewyraźalnej natury Boga” zapoczątkował Grzegorz z Nyssy<sup>291</sup>. Grzegorz pisze: *Prostota Prawdziwej Wiary zakłada, że Bóg jest tym, który jest, mianowicie, niemożliwym do ujęcia przez żaden termin czy ideę, lub jakkolwiek inny nasz wysiłek ujęcia go, pozostający poza zasięgiem nie tylko ludzkiej, ale także anielskiej i każdej ponadnaturalnej inteligencji, nie do pomyślenia, nie do wypowiedzenia, poza wszelkim słownym wyrazem, posiadający tylko jedno imię, które może prezentować Jego prawdziwą naturę, pojedyncze imię, będące «Ponad Wszelkim Imieniem»*<sup>292</sup>.

Podobne ujęcia znalazły się u Pseudo-Dionizego, Augustyna, Tomasza z Akwinu, Jana Szkota Eriugeny, Mistra Eckharta, Margaret Porete, Paula Tillicha, Gordona Kaufmana, Niniana Smarta<sup>293</sup>. Hick dołącza się do tej listy wprowadzając pojęcia noumenalnego *the Real* i jego fenomenów osobowych i nieosobowych. Według niego Dionizy, opisując problem niewyraźalności Boga pozo-

<sup>290</sup> J. Hick, *Dialogues...*, dz. cyt., s. 76.

<sup>291</sup> Tamże, przyp. 5, s. 87.

<sup>292</sup> Tamże, s. 78 i przyp. 6, s. 87.

<sup>293</sup> Tamże, s. 78 i przyp. 7-14, s. 87-88.

stał na poziomie dosyć abstrakcyjnym. Dopiero Eckhart sprowadza ten problem do poziomu doświadczenia religijnego, kiedy mówi, że od momentu stworzenia Bóg nie jest już Bogiem, jakim jest sam w sobie, ale Bogiem ze stworzeniem. Hick ukazuje też podobieństwo pewnych sformułowań Dionizego do buddyjskiego pojęcia *upaya*: *zgodnie z którym nauczanie religijne nie zawiera prawd wiecznych, ale idee przystosowane do naszego obecnego stanu, po to aby prowadzić nas ku Oświeceniu i zostać porzucone, kiedy spełnią swe zadanie*<sup>294</sup>.

Ukrytość Boga – *the Real* jest powodem, w porządku logicznym, dwuznaczności świata. Z perspektywy poznawczej danego podmiotu dojście do wniosku o dwuznaczności jest z kolei przesłanką dla poglądu o ukrytości Boga. Odkrywając równość wielkich religii i konieczność wprowadzenia pojęcia *the Real an sich*, Hick zaczyna stosować, obok terminu „niewyraźalność”, termin „transkategorialność”, który znaczy „z zewnątrz lub poza zasięgiem naszych kategorii myślenia”<sup>295</sup>. Używa tych terminów zamiennie. Zdaniem omawianego autora: *Mówimy o transkategorialności jako stosowanej do Boga – używając słowa ‘Bóg’ jako naszego zwykłego, zachodniego terminu dla oznaczenia rzeczywistości ostatecznej, którą wskazują religie. Każda z wielkich tradycji mówi na swój sposób, że Bóg w bożej ostatecznej naturze wykracza poza charakterystykę każdego zakresu pojęć dostępnym ludzkiemu myśleniu i zawartych w naszym języku. Ale równoważą to także, mówiąc o Bogu w relacji do nas jako posiadającym, w wypadku monoteizmu, po ludzku dające się wyrazić cechy, takie jak bycie osobą, dobroć, miłość, współczucie itd.*<sup>296</sup>. Wszystkie religie mówią na swój sposób o owej niewyraźalności. Według Hicka, *każda religia światowa posiada podwójne pojęcie Boga jako transkategorialnego, w ostatecznej naturze boskiej, a także dostępnego w religii, dzięki jakościom analogicznym, ale nieskończenie większym niż nasze własne*<sup>297</sup>.

W judaizmie rozróżnienie to występuje pomiędzy *Ein Sof*, *Nieskończony* [*the Limitless*], a *Bogiem Tory* – tak *Gershom Scholem* mówi o różnicy między *Bogiem niepoznawalnym* (*deus absconditus*), *Bogiem w sobie*, a *Bogiem w Jego jawianiu się*<sup>298</sup>. W Islamie, jak pisze Hick: *Nieuchwytność ostatecznej boskości potwierdza także Koran: «Bóg jest zbyt wzniosły (glorious) wobec tego, co o Nim mówimy»*. Niektórzy zwolennicy sufizmu rozwinęli dwu-poziomowe pojęcie transkategorialnej Rzeczywistości [*Reality*] i samo-objawiającego się Koranicznego Boga. Na przykład, *Abd-al Rahman Jami* napisał *«Niepowtarzalna Substancja, widziana jako absolut i pozbawiona wszelkich fenomenów, wszelkich ograniczeń,*

---

<sup>294</sup> Tamże, s. 81 i przyp. 28, s. 88.

<sup>295</sup> Tamże, s. 76.

<sup>296</sup> Tamże.

<sup>297</sup> Tamże.

<sup>298</sup> Tamże i przyp. 1, s. 87.

wszelkich mnogości, jest Rzeczywistością [the Real – u Hicka] (al -aqq)». Z drugiej strony widziana w jej aspektach różnorodności i mnogości, w jakich ukazuje się, kiedy przybiera postać fenomenów, jest Ona całym stworzonym wszechświatem<sup>299</sup>. W hinduizmie natomiast istnieje rozpowszechnione rozróżnienie między nirguna Brahman, ostateczną transkategorialną rzeczywistością w sobie, a saguna Brahman, tą samą rzeczywistością doświadczaną po ludzku jako Ishwara, boskością wyrażoną w niezliczonych dziełach boskich, w różnych rejonach i aspektach życia<sup>300</sup>. Podobnie jest w sikhizmie<sup>301</sup>. Natomiast w buddyjskiej tradycji mahayany istotowo podobne rozróżnienie zostało wyrażone jako ostateczne Dharmakaya, poza ludzką konceptualizacją, a jej manifestacje jako niebiańskie królestwo współczujących Buddów, które ujawnia się na ziemi w różnych okresach historycznych. Zacytujmy fragment Shinrana «Wśród Buddów i bodhisatwów wyróżnia się dwa aspekty dharmakaji: dharmakaja-jako-taka i dharmakaja-jako-współczucie. Dharmakaja-jako-współczucie wyrasta z dharmakaji-jako-takiej, a dharmakaja-jako-taka dochodzi do ludzkiej świadomości poprzez dharmakaję-jako-współczucie. Oba aspekty dharmakaji różnią się, ale nie są oddzielne, są czymś jednym, ale nie są identyczne»<sup>302</sup>. Wydaje się, że powyższe uwagi wystarczą jako wprowadzenie do późniejszego opisu zmiany przedmiotu wiary, jakiej w swej filozofii religii dokonał Hick.

## 2. TEISTYCZNE UJĘCIE PRZEDMIOTU WIARY

Przez monoteizm rozumie Hick wiare, że jest tylko jeden najwyższy Byt, który jest osobowy i moralny, i który oczekuje całkowitej i pełnej odpowiedzi od swoich ludzkich stworzeń<sup>303</sup>. Jednocześnie z faktu, że Bóg jest jeden, wynika, że jest on powszechny, to znaczy jest Bogiem wszystkich ludzi. Hick opisuje nieskończoność Boga, odwołując się do rozważań Tillicha. Zdaniem niemieckiego teologa, Bóg jest tak nieskończony, że należy ograniczyć określenie „istnieje” tylko do bytów skończonych i nie stosować tego terminu do Boga. Wobec Boga należy używać, znanego w średniowieczu, pojęcia *asseitas*. Wyraża ono przekonanie, że Bóg jest niezależny zarówno co do swego istnienia, jak i własności od jakiegokolwiek innego bytu. Jest zatem nieporównywalny i posiada absolutną ontologiczną niezależność. Jest On więc samoistny. Z powyższego wynika też,

---

<sup>299</sup> Tamże, s. 77 i przyp. 4, s. 87.

<sup>300</sup> Tamże, s. 77.

<sup>301</sup> Tamże, przyp. 3, s. 77.

<sup>302</sup> Shinran, *Notes on 'Essentials of Faith Alone'*, tłum. D. Hirota i inni, Hongwanji International Center, Kyoto 1979, s. 5, za: J. Hick, *Dialogues...*, dz. cyt., s. 77.

<sup>303</sup> J. Hick, *Philosophy...*, dz. cyt., s. 5.

że Bóg jest wieczny, gdyż będąc ontologicznie niezależny, nie może mieć początku w czasie<sup>304</sup>.

Przez bycie Stwórcą rozumie się, że Bóg stworzył wszechświat z niczego (*ex nihilo*), czyli że całkowicie różni się od stworzeń tym, że ich tworzenie zakłada uprzednie istnienie materii twórczej. Bóg stwarza ową twórczą materię. Wynika z tego, że między bytami stworzonymi a Bogiem istnieje nieprzekraczalna różnica. Są one na wieki stworzeniami, całkowicie zależnymi od Stwórcy, który nie tylko powołał je do istnienia, ale nadal je w nim podtrzymuje.

To, że Bóg jest osobą, było wyrażane *implicite* w tekstach Starego i Nowego Testamentu. Słowa Jahwe *Jestem Bogiem twoich ojców [...]* czy też Jezusowe wyrażenia sugerujące synowski stosunek do Boga, zakładają pojmowanie Go jako osoby<sup>305</sup>. Twierdzenie, że Bóg jest osobą, wyraża, zdaniem Hicka, że jest On nie mniej niż osobą. Z racji Jego transcendencji jest On zawsze czymś więcej niż nasze pojęcia odnoszone do Niego. Nie chcąc popadać w antropomorfizację, osobowość Boga należy pojmować jako „nie mniej niż” mówią nasze pojęcia.

Pojęcie miłości w odniesieniu do Boga również przekracza to, co rozumie się przez miłość w relacji człowieka do człowieka. Hick prezentuje ową różnicę przy pomocy greckich pojęć *eros* i *agape*. Ludzka miłość jest miłością typu *eros*. Jest ona wywołana bądź atrakcyjnością przedmiotu miłości, np. ktoś kocha kogoś ze względu na jego urok i powab; bądź z racji związków rodzinnych, np. rodzice kochają swoje dzieci z tej racji, że są to ich dzieci. W każdym wypadku miłość ta jest warunkowana jakimiś cechami czy własnościami osoby kochanej.

Miłość Boga, tak jak się ją pojmuje w Nowym Testamencie, jest uwarunkowana jedynie faktem istnienia człowieka. Jest to właściwość, która jest niezależna od danego, istniejącego już człowieka. Można więc powiedzieć, że miłość Boga jest bezwarunkowa. Taka miłość nazywana jest *agape*<sup>306</sup>. Z racji jej bezwarunkowości boska miłość obejmuje wszystko, co istnieje, jest więc uniwersalna. Pojęcie Boga jako miłości prowadzi do przekonania, że dola człowieka spoczywa w dobrych rękach i że ma on swojego obrońcę. Miłość ta, skoro ma zabezpieczać los człowieka, implikuje Bożą wszechmoc. Jednakże nieskończoność owej miłości stawia ludzkiej wolności pewne wymagania. Absolutny charakter owych wymogów w postaci przykazań, tłumaczy Hick absolutnością miłości Boga, który chce widzieć człowieka szczęśliwym i spełnionym<sup>307</sup>.

Problem miłości Boga i jego wszechmocy wiąże Hick z kwestią gniewu Bożego. Gniew Boga, tak często pojawiający się na kartach Starego Testamentu, sugeruje nie tylko antropomorfizację obrazu Boga, ale i jego sprzeczność. Z jed-

<sup>304</sup> Tamże, s. 7.

<sup>305</sup> Tamże, s. 9-10.

<sup>306</sup> Tamże, s. 11.

<sup>307</sup> Tamże.

nej strony miłość absolutna, a z drugiej nie mniej wyrazisty gniew nie dają się ze sobą pogodzić o ile przypisze się je temu samemu podmiotowi. Hick próbuje rozwiązać ten problem, odwołując się do myśli Pawła Apostoła. Jak wykazała praca C.H. Dodda, mianem gniewu Bożego określał Paweł Apostoł nie postawę Boga, ale naturalne konsekwencje, jakie spadały na złoczyńców<sup>308</sup>. Rozwiązanie to omija wspomnianą sprzeczność i antropomorfizację obrazu Boga.

Gniew jest jednak cechą, która obraz Boga sprowadza z piedestału abstrakcyjnych idei do bardziej przeżyciowego poziomu. Zdaniem Hicka, podobnie dzieje się z kategorią świętości, jaką przypisuje się Bogu. Przez osoby religijne jest ona pojmowana jako nieskończona inność i bycie większym. Przykładem wyrazu tychże przeświadczeń są fragmenty Izajasza, takie jak *Bo myśli moje nie są myślami waszymi, ani wasze drogi moimi drogami – wyrocznia Pana*<sup>309</sup>. Bóg jest misterium, które potrafi przerażać. Pojmowany jako gniewający się lub miłośnierny, siłą rzeczy jest Bogiem działającym w historii zarówno indywidualnej, jak i całego narodu. Zatem nie da się nie zauważyć jego obecności<sup>310</sup>.

W pracy z okresu hipotezy pluralistycznej, w *An Interpretation of Religion*, Hick omawia ujęcia przedmiotu wiary w chrześcijaństwie, ale w porównaniu z ujęciami w innych religiach. W dodatku porównanie to ma na celu wykazanie, że wszystkie religie *postaxialne* zasadniczo podobnie pojmują zbawienia człowieka. Owo zbawienie/wyzwolenie (*salvation/liberation*) zmierza do wyzwolenia człowieka ze skoncentrowania na własnym ja<sup>311</sup>. Dopóki przedmiotem wiary jest Bóg teizmu, można przypisać temu przedmiotowi pewne cechy. Z biegiem jednak rozwoju własnej filozofii Hick przechodzi ku szerszemu pojmowaniu przedmiotu wiary.

### 3. ODRZUCENIE MOŻLIWOŚCI UDOWODNIENIA ISTNIENIA BOGA

Problemowi możliwości udowodnienia istnienia Boga poświęca Hick wiele uwagi. Prezentacje klasycznych argumentów znajdują się m.in. w *Philosophy of Religion* i *An Interpretation of Religion*. Z kolei *The Existence of God*, którego Hick był redaktorem, to zbiór artykułów poświęconych nie tylko poszczególnym argumentom, ale także sensowności języka religii. Wreszcie *The Many-Faced Argument*, redagowane wspólnie z A. McGill'em, to monografia poświęcona dowodowi ontologicznemu. Pośród owych prac wyróżnia się książka Hicka *Argumenty za ist-*

<sup>308</sup> Tamże, s. 12; por. przyp. 20, s. 13.

<sup>309</sup> Iz. 55,8, za: J. Hick, *God Has...*, dz. cyt., s. 12, tłum. za: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. IV, Pallottinum, Poznań 1991.

<sup>310</sup> J. Hick, *Wiara chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 76.

<sup>311</sup> Tenże, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 36-55.

*nieniem Boga*<sup>312</sup>. Przyjmuje w niej jako wiążące klasyczne krytyki poszczególnych argumentów za istnieniem Boga. Ponieważ jednak niniejsza książka poświęcona jest pojęciu wiary, nie będzie w niej miejsca na szczegółowe omówienie argumentów i ich kontrargumentów. Wystarczy więc musi odwołanie się do faktów znanych z historii filozofii. Dowód ontologiczny zostaje odrzucony nie tylko w oparciu o krytykę Gaunillona, ale przede wszystkim Kanta i Russella<sup>313</sup>. Drogi Tomasa z Akwinu ujęte są tutaj jako argumenty kosmologiczne. Ich moc dowodowa zostaje oceniona jako co najwyżej wskazująca na możliwość, a nie konieczność znalezienia wytłumaczenia faktu istnienia świata poza nim samym. Hick odwołuje się tutaj do dyskusji F. Coplestona i Russella<sup>314</sup>. Argument z celowości odrzuca – odwołując się do Hume’a, zwłaszcza do *Dialogów o religii naturalnej*<sup>315</sup> – gdyż podobnie jak argumenty z prawdopodobieństwa ustala co najwyżej możliwość istnienia Boga. Podobnie ocenia Hick argumenty moralne Kanta, jako co najwyżej wskazujące na możliwość istnienia Boga<sup>316</sup>. Na końcu omawianej książki, zamiast tradycyjnych argumentów próbuje wykazać, że przekonania teistyczne, mimo że bezdowodowe, są racjonalne<sup>317</sup>. Poglądowi temu poświęcono więcej miejsca na końcu tej części pracy. Przy okazji przeświadczeń bezdowodowych Hick porusza problem religijności dowodów na istnienie Boga. Zgodnie z wcześniej wypracowaną koncepcją wiary jako niepropozycjonalnego „doświadczenia-jako” sprzeciwia się, aby traktować wiarę jako wynik dowodzenia. Jak stwierdza, Bóg jako dowodzona idea jest cieniem Boga biblijnego<sup>318</sup>. Przeciw możliwości dowodzenia istnienia Boga w kontekście relacji do niego, ma zdaniem Hicka, przemawiać również to, że *logiczny dowód istnienia Boga byłby formą przymusu*<sup>319</sup>. Jak stwierdza cytowany przez Hicka A. MacIntyre: *Jeśli bowiem jesteśmy w stanie zbudować logicznie nieodparte argumenty, powinniśmy osiągnąć ten rodzaj pewności, który nie pozostawia miejsca na decyzję. Tam, gdzie jest dowód, tam nie ma decyzji. Nie podejmujemy decyzji, czy przyjąć wnioski Euklidesa, zwracamy uwagę jedynie na ścisłość jego dowodów. Jeśli istnienie Boga można byłoby udowodnić, pozbawieni byłibyśmy wówczas możliwości podjęcia wolnej decyzji, czy kochać Boga, podobnie jak wtedy, gdy w odpowiedzi na każdy przejaw zwątpienia lub niewiary z naszej strony, z nieba padałyby gromy*<sup>320</sup>. Kwestia związku argumentacji z wolnością omówiona zostanie w trzeciej części pracy.

<sup>312</sup> J. Hick (red.), *The Existence of God*, The Macmillan Company, New York 1964; tenże, A.C. McGill (red.), *The Many-Faced Argument. Recent Studies on the Ontological Argument for Existence of God*, Macmillan, London-Melbourne 1968; tenże, *Argumenty za...*, dz. cyt.

<sup>313</sup> J. Hick, *Argumenty za ...*, dz. cyt., s. 129-171.

<sup>314</sup> Tamże, s. 109.

<sup>315</sup> Tamże, s. 43-61.

<sup>316</sup> Tamże, s. 110-128.

<sup>317</sup> Tamże, s. 172-196.

<sup>318</sup> Tamże, s. 175.

<sup>319</sup> Tamże, s. 176.

<sup>320</sup> Tamże, s. 178, przyp. 11.

#### 4. HIPOTEZA PLURALIZMU RELIGIJNEGO JAKO ROZSZERZENIE PRZEDMIOTU WIARY

##### § 1. Powstanie hipotezy pluralizmu religijnego

Jak wzmiankowano, rozwijając swoją filozofię religii, Hick rozciąga zakres analiz przedmiotu wiary religijnej na wszystkie większe religie *postaxialne* i tworzy hipotezę pluralizmu religijnego. Mimo że niniejsza książka nie jest bezpośrednio poświęcona hipotezie pluralizmu religijnego, skrótkowe jej omówienie pomoże w zrozumieniu koncepcji *the Real*, a także w zauważeniu związku między wiarą teistyczną a *the Real an sich* jako postulowanym i koniecznym przedmiotem odniesienia religii w hipotezie pluralistycznej. Dla zrozumienia genezy powstania hipotezy pluralizmu religijnego należy przedstawić przesłanki skłaniające Hicka do jej postawienia.

Hick wychodzi od rozumowania Hume'a i Russella na temat racjonalności religii<sup>321</sup>. W *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* Hume stwierdza: *uprzytomnijmy sobie, że w sprawach religii cokolwiek jest odmienne, jest również przeciwne, i że jest rzeczą niemożliwą, aby religie starożytnego Rzymu, Turcji, Syjamu i Chin były wszystkie oparte na jakiegokolwiek wspólnej podstawie. Zatem każdy cud, do jakiego rości sobie prawo którakolwiek z tych religii (a wszystkie one obfitują w cuda), ma na celu uzasadnienie konkretnego systemu, do którego należy, a tym samym z równą siłą, choć bardziej pośrednio, obala każdy inny system*<sup>322</sup>. Russell natomiast jest przekonany, że *oczywistym z logicznego punktu widzenia jest, że ponieważ [wielkie religie światowe] nie zgadzają się, nie więcej niż jedna z nich może być prawdziwa*<sup>323</sup>. Hick zauważa, że spostrzeżenie Hume'a dotyczące cudów, ale przeniesione na wiarę religijną, w połączeniu z obroną racjonalności wiary religijnej (bezdowodowe racjonalne przeświadczenie teistyczne) każe zauważyć, że wyznawcy wszelkich religii mają takie samo prawo do nazwania swych przekonań racjonalnymi. Skoro są racjonalnymi, to treść owych przekonań okaże się dla wyznawców prawdziwa. Z drugiej jednak strony mimo licznych podobieństw między religiami występują równie ważne różnice. Nie może więc, jak mówi Russell, być tak, żeby więcej niż jedna była prawdziwa. Stąd blisko do sceptycznego stwierdzenia, że żadna nie jest prawdziwa albo przynajmniej, że nie da się stwierdzić, która jest prawdziwa. To z kolei prowadzi może do odmówienia religiom waloru kognitywności.

<sup>321</sup> Zob. J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 229.

<sup>322</sup> D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. D. Misztal, T. Sieczkowski, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 98.

<sup>323</sup> B. Russell, *Why I am not a Christian*, George Allen and Unwin, London 1957, tłum. własne – w wyd. polskim, *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem*, tłum. A. Kurlandzka, KIW, Warszawa 1957, nie znajduje się polski odpowiednik cytowanego zdania.

Filozofia religii Hicka, jak już wspomiano, wierna jest założeniu religijnej interpretacji religii, która nie jest przeciwna niekognitywności religii. Stąd Hick nie może zgodzić się na popadnięcie w sceptycyzm i jego konsekwencje. Z drugiej strony w imię pojęcia poznania, a w tym wiary religijnej, w ramach koncepcji „doświadczenia-jako”, Hick nie może przyjąć ekluzywistycznego roszczenia którejkolwiek religii. Stwierdzenie tego rodzaju przypisuje bowiem prawdziwość tylko jednej religii, tej wyznawanej przez podmiot ekсклюzji dokonujący.

Jeśli bowiem wszyscy wierni każdej religii doświadczają pewnych wydarzeń i stanów fizycznych jako spotkania z transcendencją i jeśli treść owej interpretacji warunkowana jest przez kontekst kultury, to dla każdej z tych osób doświadczenia te są prawdziwe i realne. Hick sugeruje stosować w tym miejscu złotą regułę wszystkich religii, która głosi, że *wszystkich ludzi należy traktować tak, jakby mieli taką samą wartość jak my*<sup>324</sup>. Odnośnie do religii przekłada się to na stwierdzenie: *Osoby żyjące w innych tradycjach, równie słusznie ufają swoim doświadczeniom religijnym i budują na nich swoje przekonania religijne*<sup>325</sup>. Tym tropem idąc, nie można przyjąć także rozwiązania inkluzywistycznego. Polega ono na stwierdzeniu, że owszem wszystkie religie w jakiś sposób mówią prawdę, ale jedna z nich ujmuje prawdę pełniej. Najczęściej za tę pełniejszą uważa się religię wyznawaną. Do tak już złożonego problemu dodać jeszcze trzeba fakt warunkowania wyznawania danej religii przez urodzenie w takiej, a nie innej kulturze.

Jedynym wyjściem z sytuacji jest, zdaniem Hicka, hipoteza pluralizmu religijnego.

## § 2. Niewyraźalność *the Real an sich*

Niewyraźalność, przekraczanie wszelkich kategorii (transkategorialność) *the Real an sich* oznacza, że nie można o nim powiedzieć, że jest *jednym lub wielością, osobą lub rzeczą, substancją lub procesem, dobrym lub złym, działającym z zamysłem lub nie*<sup>326</sup>. Mimo że Hick omawia ową niewyraźalność również z perspektywy jednego z nurtów teologii chrześcijańskiej, tzw. teologii apofatycznej, to najlepsze określenie na *Real an sich* znajduje w buddyzmie: *Buddyjskie pojęcie sunyata*<sup>327</sup> w *jednym ze swych rozwinięć, mianowicie jako antypojęcie wykluczające jakiegokolwiek pojęcie, dostarcza trafnego symbolu dla the Real an sich*<sup>328</sup>.

<sup>324</sup> J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 149.

<sup>325</sup> Tamże, s. 235.

<sup>326</sup> Tamże, s. 246.

<sup>327</sup> Według Seichii Yagi, Sunyata to: „jeden z kluczowych terminów Buddyzmu Mahajany, który znaczy ‘otwartość’ (*openness*) lub ‘pustość’ (*vacancy*) jako podstawowy warunek wzajemnego zamieszkiwania lub wzajemnej zależności bytów, to jest zależnego powstawania (*pratīti-samutpada*)” zob. *God, Truth and Reality. Essays in Honour of J. Hick*, A. Sharma (red.), St. Martin’s Press, New York 1993, przyp. 2, s. 242.

<sup>328</sup> J. Hick, tamże.

Fenomenalne ujęcia, czyli to, jak wierzący doświadczają *the Real an sich*, są uzależnione od uniwersalnej obecności *the Real* i *poszczególnej tradycji religijnej z jej własną specyficzną konceptualizacją, z towarzyszącymi jej praktykami duchowymi, wzorcami postępowania, pismami, historią, kulturą i stylem życia*<sup>329</sup>. Stąd też mówić można o dwóch podstawowych typach ujęć *the Real an sich*: osobowych i nieosobowych. Osobowe ujęcia *the Real an sich* występują w tych religiach, które wyznają wiarę w personalnego Boga. Hick wymienia tutaj Jahwe judaizmu, Tróję Świętą chrześcijaństwa, Boga islamu a także hinduskiego *Vishnu, Boga o tysiącu imion*<sup>330</sup>. Do nieosobowego typu należą natomiast wszelkie te religie, które nie przypisują personalnego charakteru Najwyższej Realności (*the Ultimate Real*). Ujmują ją wówczas jako proces, stan czy też prawo – *dharmakaja, sunyata* lub *nirwana* buddyzmu; *Brahman* hinduizmu czy *Tao* taoizmu<sup>331</sup>. Warto też zwrócić uwagę, że powodem, dla którego Hick zmuszony jest wprowadzić dwa typy ujęć przedmiotu wiary, jest niezgodność określeń „Boga, Najwyższej Rzeczywistości”. Wymienia następujące niezgodne atrybuty: [...] *bycie osobą i nie-osobą, bycie substancją i nie-substancjalnym procesem; bycie czynnikiem, który interweniuje w ludzką historię, i nie bycie takim czynnikiem; wcielenie się w ludzką istotę i nie wcielenie się; bycie trójjedynym i bycie ściśle unitarnym itd.*<sup>332</sup>. Wybór pary osobowe/nieosobowe na zasadę podziału wydaje się uzasadniony. Pozwala bowiem na podział rozłączny. Jasnym wydaje się więc, że wprowadzenie dychotomicznego podziału przedmiotów wiary w hipotezie pluralizmu religijnego było jedynym wyjściem.

### § 3. Niedoświadczalność *the Real an sich*

Niewyraźalność *the Real an sich* nie jest jednak niewyraźalnością częściową jak w teologii apofatycznej. Hick zdecydowanie mówi o niemożliwości bezpośredniego doświadczenia *the Real an sich*. Jak stwierdza *nie ma bezpośredniego doświadczenia the Real an sich. W religijnej świadomości organizująca i nadająca formę aktywność operuje na przed-świadomym poziomie, więc religijne (łącznie z mistycznym) doświadczenie dochodzi do świadomości jako już określony osobowy Bóg lub nieosobowy Absolut*<sup>333</sup>. Niemniej pojęcie to jest [...] *postulowane, aby zadośćuczynić: a) podstawowej wierze, że ludzkie doświadczenie religijne nie jest wyłącznie projekcją, ale jest odpowiedzią udzielaną transcendentnej rzeczywistości, lub rzeczywistościom; b) obserwacji, że chrześcijaństwo, islam, hinduizm, bud-*

<sup>329</sup> Tenże, *Dialogues...*, dz. cyt., s. 16.

<sup>330</sup> Tamże, s. 15.

<sup>331</sup> Tamże, s. 16.

<sup>332</sup> Tamże, s. 91.

<sup>333</sup> Tamże, s. 34.

dyzm, etc., które są społecznymi odpowiedziami tym różnym bogom i absolutom, wydają się mniej lub bardziej równie efektywnymi kontekstami ludzkiej transformacji ze skoncentrowania na sobie [self-centrednes], z którego wypływa wszelkie zło i nędza, na skoncentrowanie na Transcendencji, doświadczanej wewnątrz własnej tradycji<sup>334</sup>. Warto zwrócić uwagę, że potraktowanie tradycji religijnych jako odpowiedzi udzielanej różnym fenomenalnym manifestacjom ostatecznego noumenalnego *the Real*<sup>335</sup> jest odpowiedzią z poziomu języka drugiego rzędu, a nie pierwszego, na którym funkcjonują języki poszczególnych religii. Jest ona filozoficznym usiłowaniem zrozumienia relacji między tymi tradycjami.

#### § 4. Dowód istnienia *the Real an sich*

Postulatywny charakter *the Real an sich* spełnia jeszcze jedną rolę. Zdaniem Hicka *nie możemy przypisać niedoświadczalnej rzeczywistości samej w sobie cech osobowego jej doświadczania, postaci-Boga [God-figures], lub nieosobowego absolutu [...]. The Real samo w sobie jest zatem, z naszego ludzkiego punktu widzenia, totalnie transkategorialne*<sup>336</sup>. To jednak nie oznacza, że religie w ogóle czy któraś z nich w szczególności jest niewartościowa. Właśnie odwrotnie, zasada równej wartości i sensowności religii *stają się zrozumiałe, kiedy postulujemy istnienie niewyraźnego the Real jako warunku koniecznego, nie tyle moralnego życia, jak to zaproponował Kant; co takiego życia religijnego, jakiego przykłady mamy w historii religii*<sup>337</sup>. Innymi słowy, faktu religijności ludzi nie da się, zdaniem Hicka, wytłumaczyć bez przyjęcia hipotezy istnienia *the Real an sich*. Widać tutaj ponownie nawiązanie do myśli Kanta.

Określenie *the Real an sich* jako niewyraźnego, w kontekście odniesienia do *sunyaty* jako ani dobrej, ani złej, każe zapytać o możliwość określenia walorów etycznych *the Real an sich*. Wydaje się to o tyle ważne, że większość religii uznaje swoją Ostateczną Rzeczywistość za dobrą. Hick proponuje przyjąć dobrą lub raczej łaskawą naturę *the Real an sich*. Podobnie jak istnienie *the Real w sobie* uzasadnia to koniecznością dobroci *the Real an sich* jako niezbędnego warunku dóbr wiecznych, o których wspomina każda niemal religia<sup>338</sup>.

W podobnym duchu utrzymana jest argumentacja za raczej jednością niż wielością *the Real an sich*. Nasze intelektualne wysiłki zmierzające do ujęcia Boga mówią raczej o jego jedności. Zatem okazałyby się one całkowicie nietrafne, gdyby tak nie było<sup>339</sup>.

<sup>334</sup> Tamże.

<sup>335</sup> Tamże, s. 92.

<sup>336</sup> Tamże, s. 82.

<sup>337</sup> Tamże, s. 83.

<sup>338</sup> Tamże, s. 16.

<sup>339</sup> Tamże.

## § 5. Hipoteza pluralizmu a przedmiot wiary religijnej

Jak z powyższego wynika, hipoteza pluralizmu religijnego ma na celu uniknięcie zarzutu o niekognitywności religii i ich sprzeczności. Wprowadzenie *the Real an sich* jako podłoża ujęć *the Real* zależnych od kultury każe zapytać o relację między wyznawcami a *the Real an sich*. Hick określa ów noumenalny element jako postulowany i niepoznawalny. Trudno więc, aby stał się on przedmiotem wiary religijnej. Hipoteza Hicka jest wypowiedzią drugiego rzędu o hipotezach poszczególnych religii. Wyznawcy poszczególnych religii wierzą w *the Real*, które nieświadomie dla nich tak naprawdę jest zmodyfikowanym *the Real an sich*. Hick wypowiada też zdanie, że hipoteza pluralistyczna może okazać się jednym z etapów rozwoju religii. Jak się wydaje, etap ten polegać będzie na uznaniu prawdziwości hipotezy pluralizmu religijnego. Pojawia się wówczas pytanie o to, w co wierzyć będzie wyznawca jakiejś religii, jeśli jednocześnie będzie miał uznać prawdziwość owej hipotezy? Czy nadal wierzyć będzie w *the Real* ze świadomością, że jest to pozaświadomy i konieczny wytwór jego kultury? Czy też porzuci pośredni, warunkowany taką właśnie kulturą etap i przejdzie do wiary w niewyraźalne *the Real an sich*? Pytanie jest o tyle uzasadnione, że przy okazji omawiania problemu niewyraźności Najwyższej Rzeczywistości odkrytej przez różne religie, Hick stwierdza: *Musimy odróżnić the Real an sich i the Real jako przeróżnie doświadczane-i-myślane przez różne wspólnoty ludzkie. W każdej z wielkich tradycji zostało stwierdzone, chociaż z różnym stopniem potwierdzenia, odróżnienie między the Real (myślanym jako Bóg, Brahman, Dharmakaya) samym w sobie, a the Real jako przejawiającym się w intelektualnych i doświadczalnych formach danej tradycji*<sup>340</sup>. W momencie, w którym częściowo przynajmniej *the Real an sich* gubi swoją całkowitą niewyraźność i zdobywa miano, stać się może przedmiotem wiary. Pojawia się więc pytanie, którą z wersji przyjmuje sam Hick. W skrócie, czy *the Real an sich* to jest Bóg, *Brahman*, czy *Dharmakaya*, czy też jest to coś w ogóle niewyraźnego. Jeżeli padnie odpowiedź pozytywna co do pierwszego członu alternatywy, wówczas tym bardziej istotne okaże się pytanie o hipotezę pluralizmu religijnego jako nową religię. Próba odpowiedzi zostanie zaprezentowana w trzeciej części pracy. Powyżej traktowano przedmiot wiary religijnej jako przedmiot wiary religijnej w ogóle. Należy jednak postawić pytanie, czy między pojmowaniem wiary teistycznej na sposób Hicka i teistycznym przedmiotem owej wiary a hipotezą pluralizmu religijnego istnieje jakiś związek? Innymi słowy, czy pierwsze prace z zakresu epistemologii wiary (w tym sensowności języka religijnego) pomogły w powstaniu owej hipotezy? Jeżeli dodatkowo udałoby się wykazać, że związek ten jest jedyny w swo-

---

<sup>340</sup> J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 236.

im rodzaju, to powstanie hipotezy pluralistycznej byłoby w sposób konieczny warunkowane owymi wcześniejszymi poglądami. Jest to o tyle istotne pytanie, że uzasadnia ono wprowadzanie hipotezy pluralizmu religijnego do książki zajmującej się pojęciem wiary teistycznej. Problem ten zostanie podjęty w trzeciej części pracy.

## V. PROBLEM SENSOWNOŚCI JĘZYKA RELIGII

### 1. SPÓR O SENSOWNOŚĆ JĘZYKA RELIGII

Powstałe w kręgu neopozytywizmu zasady weryfikacji i falsyfikacji miały za cel bądź oddzielenie zdań sensownych od absurdalnych, bądź też demarkację zdań nauki od nienaukowych. Jedną z dziedzin, do których próbowano zastosować owe zasady, były zdania religii i teologii. Jak stwierdza M.L. Diamond, debata wokół sensowności języka religii wywarła większy wpływ na zwykłych wierzących niż pozytywizm wieku XIX<sup>341</sup>. Wśród znaczących uczestników dysputy znaleźli się m.in. A.J. Ayer, J. Wisdom, A. Flew, B. Mitchell, R.B. Braithwait i J. Hick<sup>342</sup>.

W retrospektywie sporu, A. Flew określa wyzwanie falsyfikacjonizmu jako nader prowokacyjne<sup>343</sup>. Warto tutaj zauważyć, że debata, pomijając jej szerszy filozoficzny i teologiczny kontekst, rozpoczęła się i za punkt odniesienia miała artykuł Wisdoma pt. *Bogowie*<sup>344</sup>. Zdaniem Diamonda, Hick uważa argumentację Wisdoma za wskazującą na niepoznawczy charakter języka religii, z kolei Flew rozumie argumentację Wisdoma jako popierającą kognitywny charakter owego języka<sup>345</sup>. Do najciekawszych sformułowań tekstu Wisdoma, który opisuje spektrum problemów związanych z weryfikacją, należą te, które zwracają uwagę na zmianę oczekiwań co do weryfikacji tez o działaniach Boga. Dzisiejsi teologowie nie będą, zdaniem Wisdoma, oczekiwać spalenia ołtarza z ofiarą, jak uczynił to Elias w sporze z prorokami Baala<sup>346</sup>. Zmianę tę opisuje Wisdom przy pomocy opowieści o Niewidzialnym Ogrodniku. Dwóch ludzi powraca do porzuconego ogrodu w dżungli. Zastają go częściowo zarośniętym chwastami, a po części pielęgnowanym. Jeden z nich, wobec faktu pielęgnacji, wysuwa hipotezę, że

---

<sup>341</sup> M.L. Diamond, Th.V. Litzenburg (red.), *The Logic of God. Theology and Verification*, Bobbs-Merrill Company, Indianapolis 1975.

<sup>342</sup> W polskiej literaturze, główne wypowiedzi debaty prezentuje *Filozofia religii*, B. Chwedeńczuk (red.), tłum. T. Baszniak, B. Chwedeńczuk, P. Dziliński, M. Szczubińska, B. Stanosz, M. Wiśniewski, Spacja-Aletheia, Warszawa 1997.

<sup>343</sup> A. Flew, „*Theology and falsification*” in *retrospect*, w: M.L. Diamond, Th.V. Litzenburg (red.), *The Logic of God. Theology and Verification*, Bobbs-Merrill Company, Indianapolis 1975, s. 269nn.

<sup>344</sup> J. Wisdom, *Bogowie*, w: *Filozofia religii*, dz. cyt., tłum. T. Baszniak, s. 265-286.

<sup>345</sup> M.L. Diamond, Th.V. Litzenburg (red.), *The Logic...*, dz. cyt., s. 151-152.

<sup>346</sup> J. Wisdom, *Bogowie...*, dz. cyt., s. 265.

musi istnieć ogrodnik, który opiekuje się roślinami w ogrodzie. Drugi natomiast przeczy takiej interpretacji i stwierdza, że jest to wynik przypadkowych działań przyrody. Opowiadanie to pokazuje, jak te same fakty mogą być różnie postrzegane: *Każdy z nich dowiaduje się o tym, i o samym ogrodzie tego wszystkiego, czego dowiaduje się drugi. W konsekwencji, kiedy jeden z nich mówi później: 'Nadal wierzę, że ogrodnik przychodzi', a drugi oponuje: 'A ja nie', odmienne słowa, które wypowiadają, nie odzwierciedlają żadnej różnicy dotyczącej tego, co obaj zdołaliby dostrzec w ogrodzie, gdyby przyglądali mu się dłużej ani też jakiegokolwiek różnicy, co do tego, jak szybko ogród pozostawiony bez opieki popada w ruinę. Właśnie w tym stadium hipoteza ogrodnika przestaje być, w tym kontekście, hipotezą eksperymentalną, a różnica między tym, co jeden z rozmówców uznaje, a drugi odrzuca, nie jest już kwestią tego, iż jeden z nich oczekuje czegoś, czego nie oczekuje drugi. Jaka jest różnica między nimi? Jeden powiada: 'Ogrodnik pojawia się w taki sposób, że nikt nie może go zobaczyć, ani usłyszeć. Przejawem jego obecności są tylko prace, które wszyscy znamy'; natomiast drugi mówi: 'Nie ma żadnego ogrodnika', a różnicy słów, które wypowiadają o ogrodniku, towarzyszy różnica postaw, jakie zajmują wobec ogrodu, pomimo iż żaden z nich nie oczekuje, że w ogrodzie nastąpi coś, czego nie oczekuje drugi'*<sup>347</sup>. Zdaniem Diamonda, widać tutaj wpływ Wittgensteina koncepcji *seeing* i *seeing-as* <sup>348</sup>.

Wisdom próbuje więc określić, od jakiego momentu rozmowa o „istnieniu Boga” staje się lub przestaje być dyskusją jałową. Innym ważnym stwierdzeniem jest potraktowanie opowieści o bogach różnych religii jako podobieństw rodzinnych, dzięki którym można odnaleźć w nich pewne cechy wspólne<sup>349</sup>. Autor ten zauważa też, że spór o istnienie Boga pod względem emocjonalnym wykazuje większe podobieństwo do sporu estetycznego niż do sporu naukowego. Artykuł Wisdoma można, z racji niejednoznacznych interpretacji, określić raczej jako zarys spektrum tematów, jakie pojawić się mogą w dyskusji o weryfikacji i falsyfikacji języka religii.

Kolejnym ważnym wydarzeniem w sporze była debata radiowa, jaką 13 lipca 1949 na antenie BBC przeprowadzili A.J. Ayer i Coopleston<sup>350</sup>. Tematem był logiczny pozytywizm i jego krytyka metafizyki. Obaj rozmówcy próbowali określić pojęcie weryfikacji, znaczenia i rozumienia. Wydaje się, że obaj nie mogli przekroczyć pewnych przedzałożeń – Coopleston, o konieczności zdań empirycznie nieweryfikowalnych aczkolwiek z empirycznych dających się wywieść; a Ayer, o konieczności weryfikacji empirycznej wszystkich zdań lub do zdań empirycznych dających się sprowadzić. Końcowe fragmenty sprawiają wra-

<sup>347</sup> Tamże, s. 272-273.

<sup>348</sup> M.L. Diamond, Th. V. Litzenburg (red.), *The Logic...*, dz. cyt., przyp. 1, s. 152.

<sup>349</sup> J. Wisdom, *Bogowie*, dz. cyt., s. 282.

<sup>350</sup> Zob.: M.L. Diamond, Th. V. Litzenburg (red.), *The Logic...*, dz. cyt., s. 98-118.

żenie, że Ayer odwołuje się do konkretów, a Copleston z kolei przekonująco podnosi zarzut przedzałożeń i braku weryfikacyjnego potwierdzenia zasady weryfikacji.

Krytyka zasady weryfikacji doprowadziła do prób jej ulepszenia. Jedną z nich była propozycja A. Flewa, aby weryfikację zastąpić falsyfikacją. Jako szerzej znana propozycja ta pojawiła się w dyskusji Hare'a z Mitchellem<sup>351</sup>. Niemniej w artykule z roku 1975 pt. „Theology and Falsification – in Retrospect” Flew przyznaje, że specyficzne okoliczności powstania pierwotnej wersji *Theology and Falsification* spowodowały taki, a nie inny jej układ. Otóż wypowiedź ta ukazała się pierwotnie w Oxfordzkim czasopiśmie „University”. Z tej racji objętość ograniczono do tysiąca słów, to z kolei wpłynęło negatywnie na jego precyzję<sup>352</sup>. Co ciekawe, w czasopiśmie tym ukazała się też jedna z pierwszych prób odpowiedzi autorstwa T. Corbishley'a<sup>353</sup>. Co ważniejsze jednak, Flew wskazuje też na kontekst środowiska i klimatu intelektualnego, który wpłynął na treść artykułu. Środowisko stanowił założony przez C.S. Lewisa Klub Sokratejski, w którym wyznawano zasadę „idziemy za argumentem, dokądkolwiek nas zaprowadzi”. Z opisu Flewa wynika, że zrzeszał on znanych intelektualistów. Klimat intelektualny stanowił natomiast odwrót Ayera od swoich poglądów zawartych w pierwszym wydaniu *Language, Truth and Logic*. W drugim wydaniu tejże pozycji zdaje się, że Flew dostrzegł niemalże koniec logicznego pozytywizmu<sup>354</sup>. Przed publikacją artykułu Flew przedstawił go na spotkaniu klubu. W zamiarach artykuł miał dosyć poważnie zmienić dotychczasowe (chodzi o logiczny pozytywizm) podejście do problemu sensowności zdań metafizycznych. Logiczny pozytywizm, przyjmując za punkt wyjścia i odniesienia znaczenie literalne, negował znaczenie poznawcze, niejako a priori, wszelkich języków posługujących się znaczeniami nieliteralnymi. Zbudowana na tej podstawie zasada weryfikacji ude-

---

<sup>351</sup> A. Flew, R.M. Hare, B. Mitchell, *Teologia a falsyfikacja*, w: *Filozofia religii*, dz. cyt., tłum. M. Szczubiałka, s. 29-39.

<sup>352</sup> A. Flew, *Theology and falsification...*, dz. cyt., w: M.L. Diamond, Th.V. Litzenburg (red.), *The Logic...*, dz. cyt., przyp. 1, s. 270.

<sup>353</sup> Corbishley stwierdza rzecz następującą: „Odnosnie [...] kwestii, co musiałoby się stać lub co się stało byś mógł stworzyć dowód negujący Bożą miłość lub istnienie Boga? Jedyłą rzeczą, jaką można powiedzieć, jest całkowicie literalnie, 'Nic'. [...] Dla mnie istnienie niczego w ogóle, to jest nie-istnienie czegokolwiek, konstytuowałoby dowód przeciw istnieniu Boga”. Według Flewa, jest to prosta i jasna odpowiedź, jak się wydaje reprezentatywna dla tomistycznej szkoły myślenia. Jednakże odpowiedź ta posiada z formalnego punktu widzenia dosyć dziwne implikacje: „Ponieważ jeśli, aby uznać istnienie Boga [...], naprawdę przeczy się niczemu innemu, jak istnieniu wszechświata, wtedy owo uznanie jest formalnie równoważne uznaniu, że jest wszechświat”. Z tego dalej wynika, że istnienie wszechświata jest równoważne istnieniu Boga. Zatem ojciec Corbishley, w implikacji swojej odpowiedzi popada w coś, czego powinien unikać, mianowicie w panteizm. zob. w: M.L. Diamond, Th.V. Litzenburg (red.), *The Logic...*, dz. cyt., przyp. 9, s. 275.

<sup>354</sup> A. Flew, *Theology and falsification...*, dz. cyt., w: M.L. Diamond, Th.V. Litzenburg (red.), *The Logic...*, dz. cyt., s. 270-271.

rzała w metafizykę, język religii (i nie tylko), bez badania owych wypowiedzi. Flew chciał to zmienić, co zresztą się powiodło. Zmiana polegała na przyjęciu za regułę badanie owych wypowiedzi według następującej zasady: *twierdzenie, że to a to jest faktem, jest koniecznie równoważne negacji twierdzenia, że to a to faktem nie jest*<sup>355</sup>. Zdaniem Flewa było to absolutnie minimalne wymaganie.

Według autorów *The Logic of God* wyzwanie falsyfikacjonizmu, z jakim wystąpił Flew, było dużo trudniejsze niż *pozytywistyczny krytycyzm języka religii, który generalnie był bezkrwawy*<sup>356</sup>. Trudność polegała tutaj na dużym, negatywnym wpływie na wierzących. Krytyka Flewa wychodzi od analizy stwierdzenia, charakterystycznego dla chrześcijaństwa, że „Bóg jest miłością”, że „Bóg nas kocha”. Według tegoż autora, zdanie „Bóg nas kocha” w swym zamyśle nie jest tylko informatywne (syntetyczne), gdyż informacja ta mówi wierzącym coś konkretnego o rzeczywistości, orientuje w niej<sup>357</sup>. Flew stwierdza, że kiedy dziecko cierpi na raka, ziemski ojciec robi, co w jego mocy, aby dziecku pomóc. Tymczasem Bóg, Niebieski Ojciec nie robi nic, co dałoby się jednoznacznie określić jako potwierdzenie zdania „Bóg nas kocha”. Aby uzgodnić jednak owo twierdzenie z faktami, wierzący dopowiadają, że „Bóg kocha nas, jak ojciec, ale...”<sup>358</sup>. Pojawiają się więc nieudane, bo również nefalsyfikowalne próby doprecyzowania, które Flew określa jako *tysiące zastrzeżeń, które śmiałą hipotezę uśmiercają na raty*<sup>359</sup>. Chcąc obronić sensowność zdania „Bóg jest miłością” trzeba, w myśl wymogów falsyfikacjonizmu, aby teologia pokazała stan rzeczy, który sfalsyfikuje twierdzenie „Bóg jest miłością”. Jak mówi Flew, *twierdzenie, że to a to jest faktem, jest koniecznie równoważne negacji, że to a to faktem nie jest i dalej jeśli nie ma niczego, czemu rzekome twierdzenie przeczy, nie ma też niczego, co stwierdza, a więc w ogóle nie jest twierdzeniem*<sup>360</sup>. Jeżeli zatem teologowie nie wykażą treści negacji zdania „Bóg jest miłością”, twierdzenie to w myśl wspomnianych wymogów nie będzie sensowne, będzie bez znaczenia. Zdaniem Diamonda, Flew konfrontuje więc teologów z trzema możliwościami<sup>361</sup>. Po pierwsze, zdanie „Bóg nas kocha” może być całkowicie sensowne, jeżeli jest analityczne. Analityczność rozumie się tutaj po Kantowsku, jako podanie w orzeczniku określenia podmiotu. Analityczność tak rozumiana powoduje, że zdanie „Bóg jest miłością” jest czystą definicją pojęcia Bóg, ukutą przez teologów na ich użytek.

<sup>355</sup> A. Flew, R.M. Hare, B. Mitchell, *Teologia a falsyfikacja...*, dz. cyt., w: *Filozofia religii*, dz. cyt., s. 30.

<sup>356</sup> M.L. Diamond, Th.V. Litzenburg (red.), *The Logic...*, dz. cyt., s. 247.

<sup>357</sup> A. Flew, R.M. Hare, B. Mitchell, *Teologia a falsyfikacja...*, dz. cyt., w: *Filozofia religii*, dz. cyt., s. 30.

<sup>358</sup> Tamże, s. 31.

<sup>359</sup> Tamże, s. 30.

<sup>360</sup> Tamże, s. 30-31.

<sup>361</sup> M.L. Diamond, Th.V. Litzenburg (red.), *The Logic...*, dz. cyt., s. 248-249.

Nie ma natomiast ono żadnego znaczenia praktycznego. Nie ma zatem znaczenia dla wierzących. Jest *logicznie nienaganna, ale religijnie pusta*<sup>362</sup>. Po drugie, zdanie „Bóg nas kocha” ująć można też jako syntetyczne. Teologowie mogą upierać się, że zdanie owo ma charakter syntetyczny. Zatem, że odnosi się do faktów. Diamond przyjmuje tutaj rozumienie owego zdania jako, *że jesteśmy kochani przez pewne centrum świadomości, które zna całą naszą sytuację, i które jest nieskończenie wszechmocne*<sup>363</sup>. Według Flewa jest to silne roszczenie, posiadające znaczenie faktualne, ponieważ jest ono zasadniczo falsyfikowalne. Co więcej, według Flewa, zostało ono sfalsyfikowane. Doświadczeniem falsyfikującym jest ludzkie cierpienie. Ilekroć się ono pojawia, tylekroć falsyfikuje ono zdanie o miłości wszechmocnego Boga, który zna nasze stany. Po trzecie, zdanie „Bóg nas kocha” może być pseudo-syntetyczne. Próba odpowiedzi teologów na powyższe uwagi, które broniąc sensowności języka religii, jednocześnie odmawia prawdziwości jednego z kluczowych jego twierdzeń (zatem poniekąd podważa wiarygodność teologii, a tym samym jej języka), jest rozmycie znaczenia pojęcia miłości Bożej. Odbywa się to przez wprowadzenie określenia tajemniczości (czyli niepoznawalności) Bożych zamysłów i Bożej opatrności (miłości). Owa tajemniczość zasadza się na ograniczoności naszego poznania. W intencji służy ona utrzymaniu twierdzenia, że Bóg jest miłością, mimo że fakty temu przeczą.

Zdaniem Flewa, traci na tym jednoznaczność biblijnych wypowiedzi, gdyż tysięczne zastrzeżenia, jakimi teologowie opatrują swoje twierdzenia, w efekcie zabijają twierdzenia biblijne (rozmywają je). Jak uważają M.L. Diamond i Th.V. Litzenburg *twierdzenie nadal wygląda na syntetyczne, ale jako aktualnie użyte przez teologów, jest uzgadnialne [compatible] z jakimkolwiek stanem rzeczy, równie dobrze z wyzdrowieniem, jak i ze śmiercią dziecka chorego na raka. Tak zatem odrzucenie fundamentalizmu w rozumieniu Biblii powoduje, że zdanie ‘Bóg nas kocha’ przestaje być syntetyczne. Staje się pseudo-syntetyczne, a przez to faktycznie bez znaczenia*<sup>364</sup>.

W odpowiedzi na analizę Flewa, R. Hare wprowadził pojęcie *bliku*<sup>365</sup>. Zdaniem Hare’a, język, nawet odnoszący się do faktów empirycznych, posiada wiele poziomów i warstw. Jedną z pierwotnych warstw jest ta, na której funkcjonują twierdzenia, nazywane przez Hare’a *blikami*. *Blik* nie jest weryfikowalny lub falsyfikowalny przez dowody. Jest to tego rodzaju pierwotne twierdzenie o świecie, które pozwala dopiero przyjmować/akceptować dowody. Przykładem, jakim posługuje się Hare, aby pokazać naturę *bliku*, jest sytuacja studenta, który jest przekonany, że wszyscy członkowie jego wydziału chcą go zabić. Żadna, choćby

---

<sup>362</sup> Tamże, s. 248.

<sup>363</sup> Tamże, s. 248-249.

<sup>364</sup> Tamże, s. 249.

<sup>365</sup> Tamże, s. 279.

najbardziej przyjazna postawa ani też żadna argumentacja nie są w stanie zmienić owego przekonania. Wszelkie oznaki życzliwości traktuje ów student jako próbę uspienia jego czujności. Zdaniem Hare'a tego rodzaju przekonania, *bliki*, nie są falsyfikowalne. Tym niemniej twierdzenia tego typu mogą poprawnie opisywać świat. *Bliki* nie muszą być konieczne takie, jak przykładowego studenta. Przykładem *bliku*, na którym wspiera się nauka, jest – Hare idzie tutaj za Hume'em – przekonanie o przyczynowości. Mimo że nie jest ona falsyfikowalna, jest niezbędna do opisu stanu rzeczy<sup>366</sup>.

Z kolei, B. Mitchell zauważa, że teologowie nie muszą konieczne uciekać w tysiącne zastrzeżenia wobec faktów negujących ich twierdzenia o Bogu. Dlatego między innymi przez wieki starano się wytłumaczyć problem zła, który przecież do obrazu dobrego świata i miłującego Boga nie pasuje<sup>367</sup>. Chcąc wyrazić swój pogląd na naturę wiary i twierdzeń religii, posłużył się parabolą Partyzanta. Pewien członek ruchu oporu spotyka tajemniczego nieznajomego i w poufnej rozmowie dowiadyuje się, że jest on zakamuflowanym członkiem ruchu oporu. Partyzant spotyka owego nieznajomego w różnych okolicznościach. Raz nieznajomy zdaje się pomagać ruchowi oporu. Innym razem natomiast przyczynia się do wyłapywania niektórych jego członków. Towarzysze partyzanta wątpią w prawdziwość nieznajomego. To jednak nie przeszkadza partyzantowi nadal ufać nieznajomemu. Nawet fakty ewidentnie pokazujące, że nieznajomy współpracuje z okupantem, tłumaczy on sobie jako konieczne dla zachowania konspiracji. Dzięki owej poufnej rozmowie wierzy on, że nieznajomy musi zachowywać się w ten sposób.

Mitchell neguje kryteria oceny miłości, jakich używa Flew, wobec zdania „Bóg jest miłością”. Wykazuje, że niekorzystne dla ruchu oporu działania nieznajomego mogą być również odczytane jako nieprzeczące twierdzeniu, że pracuje on dla ruchu oporu<sup>368</sup>. Zatem, nie ma powodu do jednoznacznej interpretacji jego działania jako wrogich wobec ruchu oporu. Analogicznie do twierdzenia „Bóg jest miłością”, oznacza to możliwość interpretowania niekorzystnych dla ludzi wydarzeń (np. śmiertelnej choroby dziecka) jako nienegujących miłości ze strony Boga. Dalej, zdaniem Mitchella twierdzenia teologiczne są sensowne faktycznie. Aby to wykazać, zamienia on pojęcie konkluzywnej falsyfikacji (używane przez Flewa) na konfirmację i dyskfirmację. Jak zauważa jednak Diamond, w parabolii Partyzanta nie zachodzi konkluzywna dyskfirmacja. Owszem twierdzenie o partyzancie jest konkluzywnie konfirmowalne wówczas, gdy twierdzenie, że nieznajomy jest członkiem ruchu oporu, jest potwierdzone faktem, np.

---

<sup>366</sup> Tamże, s. 250.

<sup>367</sup> A. Flew, R.M. Hare, B. Mitchell, *Teologia a falsyfikacja...*, dz. cyt., w: *Filozofia religii*, dz. cyt., s. 35.

<sup>368</sup> Tamże, s. 35-36.

uwolnienia przez niego innych partyzantów. Natomiast nie jest konkluzywnie dyskonfirmowalna dlatego, że wobec faktu uczestnictwa nieznanego w aresztowaniach członków ruchu oporu, można stwierdzić, że działanie to jest konieczne dla zachowania konspiracji przez nieznanego. Istotną rolę w wykształceniu takiej postawy u partyzanta gra owa poufna rozmowa, która rodzi specyficzną relację między nim a nieznanym<sup>369</sup>.

Według Diamonda, istotnym wkładem Mitchella do toczącej się wówczas dyskusji było wykazanie, że *logika potwierdzenia [confirmation] jest wystarczająco pobłażliwa, by twierdzenia teologiczne uczynić faktycznie znaczącymi. Teologowie mogą utrzymywać, że ich twierdzenia mają znaczenie faktywne mimo tego, że, jak w wypadku zdania 'Nieznajomy (Obcy) jest po naszej stronie', nie mogą być konkluzywnie potwierdzone lub konkluzywnie sfalsyfikowane*<sup>370</sup>. Zdaniem Flewa, Mitchell nie miał jednak zamiaru wykazywać, że twierdzenia teologiczne nie mogą być konkluzywnie sfalsyfikowane. Mówi się tutaj, że wielu komentatorów błędnie potraktowało parabolę Mitchella jako zmierzającą do wykluczenia możliwości konkluzywnej falsyfikacji<sup>371</sup>.

Warto też zwrócić uwagę na fakt, że Mitchell parabolą partyzanta chciał zrównoważyć parabolę studenta z *blikiem*, autorstwa Hare'a: *Na tym właśnie polega różnica między przypowieścią moją a Hare'a. Partyzant godzi się, że wiele rzeczy może przemawiać i rzeczywiście przemawia przeciwko jego wierze, natomiast ów obłąkaniec Hare'a nie przyznaje, by cokolwiek świadczyło przeciwko jego blikowi, co do wykładawców. Nic w ogóle nie może świadczyć przeciw blikom. Partyzant ma też powód, żeby zacząć od zaangażowania, a jest nim charakter obcego, natomiast blik pomyleńca dotyczący wykładawców nie ma żadnej racji – ponieważ, rzecz jasna, nie można mieć racji przemawiających za blikami*<sup>372</sup>.

Mitchell zgadza się z Flewem, że wypowiedzi teologiczne muszą być twierdzeniami. Zatem zdanie „Bóg kocha nas jak ojciec” jest twierdzeniem. Wiara zarówno w relacji do nieznanego, jak i do Boga prowadzi do innej interpretacji niż w wypadku niewierzących. Tego typu zdania można według Mitchella interpretować następująco: *Zdanie: 'Bóg kocha ludzi' jest podobne do zdania: 'Obcy jest po naszej stronie' (i do wielu innych sensownych zdań, na przykład do zdań o historii) pod tym względem, że nie poddaje się konkluzywnej falsyfikacji. Zdania te można interpretować na trzy różne sposoby: (1) jako prowizoryczne hipotezy, które należy odrzucić, jeśli doświadczenie przemawia przeciw nim; (2)*

<sup>369</sup> M.L. Diamond, Th.V. Litzenburg (red.), *The Logic...*, dz. cyt., s. 251-252.

<sup>370</sup> Tamże, s. 252.

<sup>371</sup> Tamże, przyp. 1, s. 252.

<sup>372</sup> A. Flew, R.M. Hare, B. Mitchell, *Teologia a falsyfikacja...*, dz. cyt., w: *Filozofia religii*, dz. cyt., s. 36.

jako sensowny przedmiot wiary; (3) jako puste formuły, na które doświadczenie nie oddziałuje i które nie wpływają na nasze życie (a wyrażają może potrzebę bezpieczeństwa). Wiara chrześcijanina, gdy tylko się zaangażuje, powstrzymuje go przed przyjęciem pierwszej postawy: «Nie będziesz wystawiał Pana i Boga twego na próbę». Jest on wystawiony, jak zauważył Flew, na stałe niebezpieczeństwo, że skłoni się do trzeciej. Ale nie musi; a jeśli tak uczyni, będzie to zarówno porażka wiary, jak i logiki<sup>373</sup>.

W końcowej części debaty głos przypadł Flewowi. Stwierdza on, że docenia myślenie Hare'a i Mitchella. Z drugiej jednak strony obawia się, że wielu wierzących, zwłaszcza intelektualistów, popada w orwellowskie dwójmyślenie. Polega ono na tym, że jednocześnie przyjmuje się, że twierdzenie „Bóg miłuje nas jak ojciec” jest prawdziwe i że żadne fakty nie mogą temu zaprzeczyć, mimo że przeczą. Tę diagnozę Flew powtarza również w retrospektywie<sup>374</sup>. W końcowych uwagach retrospektywy Flew stwierdza, że artykuł „Theology and Falsification” spełnił swoje zadanie. Odświeżył dyskusję o sensowności zdań religii poprzez nadanie jej nowego kierunku. Zauważa też, że artykuł posiadał błędy m.in. ograniczenie weryfikacji do eksperymentów przeprowadzonych, a przecież również teoretycznie przeprowadzalne są ważne. Co więcej, Flew uważa, że artykuł nadal zachowuje swoją wartość. Wartością tą jest sedno poglądów w nim zawartych, czyli teza, że każde twierdzenie ma swoją cenę: *Weź co chcesz, mówi Bóg, ale zapłać za to*<sup>375</sup>. Zasada ta odnosi się zarówno do twierdzeń dających się bezpośrednio, jak i pośrednio przebadać.

### § 1. Hicka stanowisko w sporze – weryfikacja eschatologiczna

Jedną z prób odpowiedzi na wyzwanie weryfikacjonizmu i falsyfikacjonizmu była Hicka koncepcja weryfikacji eschatologicznej. Hick przyznaje, że inspirację dla pomysłu weryfikacji eschatologicznej zawdzięcza I. Crombie<sup>376</sup>.

Hick podejmuje temat weryfikacji już w *Faith and Knowledge I*, ale szerzej rozwija w artykule „Teologia a weryfikacja”<sup>377</sup>. Wpisuje się on w klimat zaprezentowanych powyżej wypowiedzi Wisdomy, Flewa, Hare'a i Mitchella. Czyni tak dzięki paraboli, jaką proponuje już w *Faith and Knowledge I*<sup>378</sup>. Pa-

<sup>373</sup> Tamże, s. 37.

<sup>374</sup> A. Flew, *Theology and falsification...*, dz. cyt., w: M.L. Diamond, Th.V. Litzenburg (red.), *The Logic...*, dz. cyt., s. 278.

<sup>375</sup> Tamże, s. 281.

<sup>376</sup> J. Hick, *Teologia a weryfikacja*, w: *Filozofia religii*, dz. cyt., tłum. P. Dziliński, przyp. 5, s. 47.

<sup>377</sup> Tamże, s. 41-60.

<sup>378</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. I, dz. cyt., s. 150nn.

rabola ta, przynajmniej w okresie *Faith and Knowledge I*, ma na celu przeciwstawienie się paraboli *Wisdoma*. Zdaniem Hicka, życie nie jest podobne do ogrodu *Wisdoma* z tej prostej przyczyny, że ma swoje rozstrzygnięcie. Przytoczona *in extenso* parabola pochodzi z polskiego tłumaczenia artykułu „Teologia a weryfikacja”; obie wersje nie różnią się zresztą: *Dwóch ludzi przemierza wspólnie drogę. Jeden z nich wierzy, że prowadzi ona do Królestwa Niebieskiego, drugi, że prowadzi donikąd, ale ponieważ jest to jedyna droga, obaj muszą nią zmierzać. Żaden nie szedł nią wcześniej, żaden więc nie potrafi powiedzieć, co zobaczą za kolejnym zakrętem. W trakcie podróży przeżywają zarówno chwile radosne i przyjemne, jak i trudne oraz niebezpieczne. Przez cały ten czas jeden z nich myśli o swej podróży jako o pielgrzymce do Królestwa Niebieskiego, chwile przyjemne traktuje jako zachętę, w przeszkodach zaś widzi sprawdzian swojego dążenia do celu i lekcję wytrwałości – wszystko z ustanowienia władcy królestwa, który obmyślił to, by uczynić wędrowca godnym tego miejsca, gdy wreszcie do niego dotrze. Drugi natomiast w nic takiego nie wierzy, a wędrowkę postrzega jako nieuniknioną i bezcelową włóczęgę. Skoro nie ma wyboru, przyjmuje co dobre, a znosi co złe. Nie ma jednak dla niego żadnego Królestwa Niebieskiego, które miałby osiągnąć, nie ma żadnego nadrzędnego celu rządzącego ich podróżą. Jest tylko droga i to, co los przyniesie, na dobre, czy złe. Trwający w trakcie podróży spór między nimi nie ma empirycznego charakteru. Nie żywią różnych oczekiwań dotyczących tego, co ich spotka po drodze, lecz różnią się oczekiwaniami co do ostatecznego przeznaczenia. A jednak, gdy już znajdują się za ostatnim zakrętem, stanie się jasne, że jeden z wędrowców przez cały czas miał rację, a drugi się mylił. Choć więc różnica zdań między nimi nie ma charakteru empirycznego, jest to od początku prawdziwy spór. Mają oni nie tylko różne poczucia co do drogi; poczucia jednego z nich są właściwe, a drugiego niewłaściwe w stosunku do stanu rzeczy. Ich przeciwstawne interpretacje drogi są autentycznie konkurencyjnymi twierdzeniami, choć są to twierdzenia, których status ma tę szczególną własność, że gwarancji udziela im wstecz pewne przyszłe rozstrzygnięcie<sup>379</sup>. Zarówno w *Faith and Knowledge I*, jak i w cytowanym artykule, ostrze ataku skierowane jest głównie przeciwko poglądom Flewa.*

Przechodząc do analizy problemu weryfikacji, Hick tłumaczy najpierw, co przez nią rozumie. Otóż, *rdzeniem pojęcia weryfikacji jest usunięcie niewiedzy albo niepewności, co do prawdziwości pewnego zdania. To, że zdanie p zostało zweryfikowane (bez względu na to, czy p zawiera teorię, hipotezę, przewidywanie, czy po prostu twierdzenie), oznacza, że wydarzyło się coś, co sprawia, iż jasne jest, że p jest prawdziwe<sup>380</sup>*. Innymi słowy, weryfikacja następuje wówczas,

<sup>379</sup> J. Hick, *Teologia a weryfikacja*, dz. cyt., s. 48.

<sup>380</sup> Tamże, s. 42.

gdy upewniamy się co do prawdziwości, usuwając podstawy racjonalnego wątplenia<sup>381</sup>.

Hick stawia pytanie, czy pojęcie weryfikacji jest psychologiczne, czy też czysto logiczne: *Czy zdanie mówiące, że p zostało zweryfikowane, stwierdza po prostu, że istnieje (lub istniał) pewien stan rzeczy, czy też stwierdza ponadto, że ktoś jest świadom tego, iż istnieje (lub istniał) ten stan rzeczy, i zauważa, iż jego istnienie ustanawia prawdziwość p?*<sup>382</sup>. Według Hicka, można znaleźć takie sytuacje, w których weryfikacja czysto logiczna, czyli bez podmiotu poznającego, jest możliwa: *Przypuśćmy, że za 15 milionów lat powierzchnia Ziemi zostaje pokryta lodem, ale w międzyczasie gatunek ludzki wymiera, nie ma więc nikogo, kto mógłby obserwować to zdarzenie albo wnioskować o trafności zdania geologa, który to przewidywał. Czy zechcemy powiedzieć, że przewidywanie to zostało zweryfikowane, czy też powiemy, że nie zostało zweryfikowane, skoro nie istnieje nikt, kto dokonałby weryfikacji?*<sup>383</sup>. Można więc teoretycznie pomyśleć weryfikację czysto logiczną. W wypadku jednak zdań teologii czy szerzej języka wiary, ma zastosowanie raczej weryfikacja logiczno-psychologiczna, tzn. taka, że stwierdza pewien stan rzeczy i że istnieje podmiot, który to właśnie stwierdza. Proces weryfikacji zachodzi zatem w ludzkiej świadomości. Hick zauważa, że to, co dzieje się w świadomości podczas weryfikacji, to *przeżycie upewnienia się, że dane zdanie lub zbiór zdań jest prawdziwy*<sup>384</sup>. Odwołuje się w tym miejscu do uwagi R. Carnapa, według którego słowo „prawda” nie ma, tak jak słowo „potwierdzony”, odniesienia do czasu. Powiedzieć, że zdanie zostało potwierdzone albo zweryfikowane, to powiedzieć, że stało się to w konkretnej chwili. Hick dodaje tutaj, że również przez konkretną osobę<sup>385</sup>. Ów świadomościowy aspekt weryfikacji nazywa Hick *psychologicznym aspektem weryfikacji*. Jej aspekt logiczny ujawnia się natomiast wówczas, gdy uświadomimy sobie, że nie każde czyjeś przeżycie zasługuje na miano przeżycia weryfikowania *p*. Pyta, czy jeżeli ktoś upewnił się, że jakieś *p* jest prawdziwe, to czy już dokonał weryfikacji, czy też konieczne jest, aby w zasadzie prawdziwość *p* została potwierdzona przez każdego?<sup>386</sup>. Pojawia się tu kwestia, co znaczy owo „w zasadzie”, czy należy to rozumieć tak: *p musi być weryfikowalne przez każdego, kto wykona pewną czynność; czy też oznacza to, że zweryfikowanie p leży w granicach możliwości każdego?*<sup>387</sup>. Zdaniem Hicka, nie można na owe pytania udzielić żadnej ogólnej, stosowalnej we wszystkich przypadkach odpowiedzi. Dopiero kontekst konkretnej sytuacji może takowej udzielić.

---

<sup>381</sup> Tamże.

<sup>382</sup> Tamże.

<sup>383</sup> Tamże.

<sup>384</sup> Tamże, s. 43.

<sup>385</sup> Tamże, przyp. 2, s. 43.

<sup>386</sup> Tamże, s. 42.

<sup>387</sup> Tamże, s. 43.

Inną kwestią, jaką omawia Hick, jest związek weryfikacji z przewidywaniem. Pierwszą rzeczą, na którą zwraca uwagę, jest to, że doświadczenie, które ma coś weryfikować, niekoniecznie musi być przewidziane. Może być przypadkowe.

Jednakże, po drugie, jeżeli mowa o weryfikowalności sądów (zdań), to problem przewidywania staje się istotny i nieodzowny: *jeżeli bowiem zdanie zawiera albo pociąga za sobą przewidywania, które można zweryfikować albo sfalsyfikować, daje to gwarancję, iż zdanie to jest twierdzeniem (choć rzecz jasna nie gwarantuje, że jest twierdzeniem prawdziwym)*<sup>388</sup>.

Według Hicka, przewidywania owe dosyć często są warunkowe. To znaczy można owe przewidywania zweryfikować pod pewnymi warunkami. Inaczej, weryfikacja/falsyfikacja przewidywań nie jest możliwa. Tak na przykład, nie można zweryfikować/sfalsyfikować twierdzeń o własnościach niewidocznej strony Księżyca, jeżeli nie znajdziemy się tam sami albo nie wyślemy jakiejś sondy. To jest właśnie przykład owej warunkowości pewnych przewidywań. Warunki owe wyznacza dany rodzaj nazw i zdań, które mamy zweryfikować: *Logika słowa 'stół' określa, co trzeba zrobić, by zweryfikować zdanie o stołach; ...a logika słowa 'Bóg' określa, co trzeba zrobić, żeby zweryfikować zdania o Bogu*<sup>389</sup>.

W tym kontekście Hick odpowiada na pytanie o powszechność weryfikacji. Tam gdzie, aby zweryfikować zdanie należy spełnić pewien warunek (np. dokończyć jakiejś czynności), nie można mówić o jego prawdziwości wówczas dopiero, gdy wszyscy je zweryfikują, dlatego że to *czy konkretna osoba wykona owo niezbędne działanie, jest sprawą przygodną*<sup>390</sup>.

## § 2. Związek weryfikacji i falsyfikacji

Najczęstszy związek między weryfikacją i falsyfikacją jest, zdaniem Hicka, symetryczny, tzn. jakieś twierdzenie można zweryfikować i sfalsyfikować. Są jednak takie przypadki, w których owa symetryczność nie zachodzi. Przykładem tego jest twierdzenie o występowaniu trzech, jedna po drugiej, cyfr siedem w rozwinięciu dziesiętnym liczby *II*. *Zdanie to – jak pisze Hick – może więc zostać pewnego dnia zweryfikowane, jeżeli jest prawdziwe, ale nigdy nie będzie mogło być sfalsyfikowane, jeżeli jest fałszywe*<sup>391</sup>. Brak możliwości falsyfikacji wynika z nieskończoności tego ciągu. Jeżeli nawet do tej pory nie wystąpiła sekwencja siódemek, to nie znaczy, że zdanie twierdzące o jej istnieniu zostało sfalsyfikowane.

Innym przykładem asymetryczności weryfikacji/falsyfikacji jest hipoteza głosząca dalsze świadome istnienie po śmierci ciała. Hipoteza ta przewiduje, że

<sup>388</sup> Tamże, s. 44.

<sup>389</sup> Tamże.

<sup>390</sup> Tamże, s. 45.

<sup>391</sup> Tamże, s. 46.

po śmierci ciała nadal mieć będziemy świadome doznania, a w pamięci pozostanie doznanie własnej śmierci. Zdaniem Hicka, *przewidywanie to zostanie zweryfikowane w naszym doświadczeniu, jeżeli jest prawdziwe, nie może być jednak sfalsyfikowane, jeżeli jest fałszywe. Może być więc fałszywe. Lecz to, że jest fałszywe, nigdy nie może być faktem zweryfikowanym w doświadczeniu*<sup>392</sup>. Ważną, w tym kontekście uwagą jest stwierdzenie Hicka, że owa możliwa, choć nie zweryfikowana fałszywość, *nie podkopuje sensowności tej hipotezy, skoro znamionuje ją również to, że jeśli jest prawdziwa, będzie wiadomo, że jest prawdziwa*<sup>393</sup>.

Hick zauważa też, że weryfikacja zdań dotyczących faktów nie jest identyczna z logicznym dowodem czy uwierzytelnieniem. Innymi słowy *wykluczenie racjonalnego wątpienia dotyczącego faktu nie jest równoważne wykluczeniu logicznej możliwości błędu czy złudzenia. Prawdy dotyczące faktów nie są logicznie konieczne. Ich negacje nigdy nie są wewnątrznie sprzeczne*<sup>394</sup>. Kiedy chcemy zweryfikować jakieś zdanie o fakcie, [...] *to zabiegamy o świadectwa o sile wystarczającej, by w danym przypadku wykluczyć racjonalne wątpienie*<sup>395</sup>. Weryfikacja posiada, zdaniem Hicka, te właśnie cechy: polega na usunięciu podstaw racjonalnego wątpienia; usuwa owe podstawy z konkretnych umysłów; natura weryfikującego doświadczenia zależy od konkretnej sytuacji; weryfikacja związana jest najczęściej z warunkowymi przewidywaniami; falsyfikacja i weryfikacja mogą być asymetryczne; weryfikacja zdań o faktach nie jest identyczna z logicznym dowodem ich prawdziwości.

Pozostaje jednak bardzo ważne pytanie: co jest kryterium weryfikacji/falsyfikacji? To znaczy, po czym można rozpoznać, że są podstawy do orzeczenia, że dane zdanie jest/może być prawdziwe lub fałszywe? Pytanie to sprowadzić można do bardziej fundamentalnego. Skoro weryfikacja/falsyfikacja pomagają określić, które zdania są twierdzeniami, a które nie, czy też, które są sensowne, a które nie, to powyżej postawione pytanie o kryterium jest pytaniem o kryterium orzeczenia o czymś, że jest faktem. Według Hicka, *zdanie oznajmujące wyraża twierdzenie o fakcie wtedy i tylko wtedy, gdy stan, w którym znalazłby się świat, gdyby owo domniemane twierdzenie słusznie mogło być uznane za prawdziwe, różniłby się w pewien doświadczalnie rozpoznawalny sposób od stanu, w którym znalazłby się świat, gdyby owo domniemane twierdzenie słusznie mogło być uznane za fałszywe, przy czym wszystkie aspekty świata inne niż te, o których się mówi w owym domniemanym twierdzeniu, pozostają takie same w obu przypadkach*<sup>396</sup>. Przyjęcie kryterium różnicy w stanie rzeczy jest przyznaniem racji *zasadniczej*

---

<sup>392</sup> Tamże.

<sup>393</sup> Tamże.

<sup>394</sup> Tamże.

<sup>395</sup> Tamże.

<sup>396</sup> Tamże, przyp. 1, 41.

myśli zawartej w głoszonej przez pozytywistów logicznych weryfikacjonistycznej zasadzie sensowności<sup>397</sup>.

Hick przyjmuje reguły znaczenia jakie wprowadza pozytywizm. Ważną kwestią jest także określenie, co rozumie się pod pojęciem doświadczenia czy też „doświadczalnej rozpoznawalności”. Hick stwierdza *doświadczalnie rozpoznawalny [...] w przypadku rzekomych faktów subiektywnych czy prywatnych (takich jak bóle, marzenia, powidoki itp.), znaczy: ‘doświadczalnie rozpoznawalny przez podmiot’; a w przypadku rzekomych faktów obiektywnych albo publicznych, znaczy: ‘dostępny zasadniczo w doświadczeniu każdego człowieka’*<sup>398</sup>.

W książce *An Interpretation of Religion* kryterium różnicy zostaje nie tylko podtrzymane, ale, co więcej, przypisane w ogóle zasadzie weryfikacji/falsyfikacji jako koncepcji logicznego pozytywizmu. Hick stwierdza, że *istnieć, to tyle, co czynić różnicę [make a difference]. [...] A weryfikowalność, wokół której obracały się poszukiwania logicznego pozytywizmu, polega na eksperymentalnej dostępności owej różnicy stwarzanej przez istnienie X. Zaobserwować cechę świata, wywołaną przez zaistnienie X-a, to zweryfikować, że X istnieje; a zaobserwować cechę świata, która jest nie do uzgodnienia z istnieniem X, to sfalsyfikować istnienie X*<sup>399</sup>. Hick zauważa tutaj, że tak pojęta weryfikacja – wszystko, albo nic – ma swoje ograniczenia. Stosować można ją bowiem tylko do *zdań o skończonych bytach [entities] z określoną lokalizacją przestrzenną*<sup>400</sup>. Weryfikacja polega wówczas na prostej, pojedynczej obserwacji lub grupie czegoś podobnego do obserwacji. Tam, gdzie taka weryfikacja nie jest możliwa, zachodzi konfirmacja. Jest ona typem weryfikacji, ale nie bezpośrednim. Ten typ potwierdzenia stosuje się wobec twierdzeń zawartych np. w teorii ewolucji; w teorii rozszerzającego się wszechświata; czy w stwierdzeniach dotyczących czyjeś moralnego charakteru. Konfirmacja opiera się tutaj na danych częściowo i pośrednio potwierdzających dane twierdzenie. Oba jednak rodzaje sprawdzania zmierzają do tego samego: do wyeliminowania racjonalnych wątpliwości<sup>401</sup>.

Hick mówi też o konieczności widzenia związku pomiędzy pojęciami teologicznymi. Związek ten powoduje, że poszczególnych pojęć np. Bóg, łaska, wcielenie, królestwo Boże itd. nie można zrozumieć w oderwaniu od całego systemu, w którym występują: *[...] swoiście chrześcijańską koncepcję Boga można w pełni zrozumieć jedynie w powiązaniu z tymi zespolonymi z nią terminami*<sup>402</sup>. Te terminy/pojęcia tworzą obraz świata i nas w tym świecie żyjących, a także tego, co

<sup>397</sup> Tamże, s. 41.

<sup>398</sup> Tamże, przyp. 1, s. 41.

<sup>399</sup> Tenże, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 177.

<sup>400</sup> Tamże, s. 177-178.

<sup>401</sup> Tamże, s. 178.

<sup>402</sup> Tenże, *Teologia a weryfikacja...*, dz. cyt., s. 47; por. przyp. 7, s. 47.

stanie się na końcu tego świata. Tworzą zatem interpretację totalną. Ten obraz świata niesie ze sobą pewne oczekiwania co do przyszłości, które różnią się od oczekiwań osób niewierzących w Boga. Różnice te *mogą ujawnić się w ludzkim doświadczeniu*<sup>403</sup>. Owa możliwość potwierdzenia przez doświadczenie jest *wbudowana w chrześcijańskie pojęcie Boga, a koncepcja weryfikacji eschatologicznej usiłuje powiązać ten fakt z logicznym zagadnieniem znaczenia*<sup>404</sup>.

### § 3. Problem dalszego istnienia po śmierci

Ważnym dla koncepcji weryfikacji eschatologicznej jest też problem możliwości istnienia po śmierci. Jak pisze Hick, *idea weryfikacji eschatologicznej tylko wtedy może mieć sens, gdy zrozumiała jest logicznie wcześniejsza idea dalszego istnienia osoby po śmierci*<sup>405</sup>. Autor przywołuje tutaj wypowiedzi C.I. Lewisa i M. Schlicka stwierdzające, że hipoteza dalszego istnienia po śmierci (przy pewnych dookreśleniach, co to znaczy istnieć po śmierci – np. według Schlicka, nie chodzi tutaj o ‘niekończące się życie’) *jest hipotezą empiryczną, którą można zweryfikować przez doświadczenie*<sup>406</sup>. Inni natomiast, stwierdzają albo *wewnętrzną sprzeczność wyrażenia ‘życie po śmierci’, albo niemożliwość takiego istnienia, ze względu na błędne tradycyjne rozróżnienie na duszę i ciało*<sup>407</sup>. Hick, odnosząc się do tego ostatniego poglądu, ustosunkowuje się zwłaszcza (choć nie wymienia z nazwiska) do koncepcji G. Ryle, zawartej w «Czym jest umysł»<sup>408</sup>. Według tejże koncepcji pojęcie ducha nie jest konieczne do opisu i zrozumienia ludzkich zachowań. Wystarczy potraktować ludzkie zachowania w terminach dyspozycji do zachowań. Zasadniczo zachowania ludzi nie różnią się jakościowo, ale tylko ilościowo względem zachowań zwierzęcych. Zdaniem Hicka: *Na gruncie tego poglądu nie ma miejsca dla pojęcia ducha jako czegoś różnego od ciała; a jeśli nie ma różnego od ciała ducha, nie może być mowy o duszy, która przeżywa śmierć ciała*<sup>409</sup>. Ostatnie stwierdzenie jest bodajże najdonioślejsze. Wyraża jasno, że poglądy powyższe negują istnienie duszy. Z drugiej strony wcześniejsze stwierdzenia Hicka łagodniej interpretują myśl Ryle’a. To osłabienie jest potrzebne Hickowi do stwierdzenia, że żydowska i chrześcijańska wiara w zmartwychwstanie jest do pogodzenia z poglądami Ryle’a. Poglądy te *harmonizują bowiem z koncepcją człowieka jako nierozdzielnej jedności psychofi-*

---

<sup>403</sup> Tamże, s. 47.

<sup>404</sup> Tamże, s. 48.

<sup>405</sup> Tamże, s. 49.

<sup>406</sup> Tamże, przyp. 9 i 10, s. 49.

<sup>407</sup> Tamże, przyp. 11, s. 50.

<sup>408</sup> Tamże, przyp. 12, s. 50.

<sup>409</sup> Tamże, s. 50.

zycznej<sup>410</sup>. Jednakże pogodzenie to wymaga specyficznej interpretacji koncepcji autora *Czym jest umysł?*.

Po tym wstępie Hick przechodzi do prezentacji idei zmartwychwstania w chrześcijaństwie i nawiązuje do koncepcji zmartwychwstania ciał wyrażonej w pismach Pawła z Tarsu<sup>411</sup>. W skrócie, w interpretacji Hicka, koncepcja ta mówi: po pierwsze, że śmierć oznacza koniec istnienia, chyba że nastąpi specjalna ingerencja Boga. Po drugie, że Bóg swoją mocą sprawia, że *niekiedy albo zawsze człowiek zmartwychwstaje, albo (by powiedzieć lepiej) zostaje odbudowany lub odtworzony*<sup>412</sup>. Po trzecie, człowiek nie zostaje odbudowany/odtworzony jako ten sam organizm fizyczny (sprzed śmierci), ale jako *soma pneumatikon* (ciało duchowe). Po czwarte, ciało to posiada *dyspozycje i zapisy pamięci organizmu fizycznego [sprzed śmierci – dop. wł.]*<sup>413</sup>. Po piąte, *ciało to przebywa w otoczeniu, z którym łączą je nieprzerwane więzy, takie jakie łączyły ciało ante-mortem z naszym obecnym światem*<sup>414</sup>. Dla uwspółcześnienia powyższej koncepcji Hick proponuje zamiast słowa „duchowe”, które jego zdaniem obecnie nie ma ustalonej treści, używać wyrażenia „ciało zmartwychwstałe” i odpowiednio „świat zmartwychwstały”<sup>415</sup>.

Pojawiają się tutaj dwa pytania, na które Hick próbuje odpowiedzieć. Po pierwsze, jaki jest związek między światem fizycznym a światem zmartwychwstałym. Po drugie, jakie są kryteria tożsamości osobowej, pozwalające przypuszczać, że pewien mieszkaniec świata zmartwychwstałego jest *tą samą osobą, co jakiś żyjący niegdyś w [świecie fizycznym – dop. wł.] osobnik*<sup>416</sup>. Drugie pytanie znajduje dosyć rozbudowaną i dziwną odpowiedź. Chodzi w niej o pewną, zupełnie zresztą teoretyczną sytuację, ale mającą pokazać logiczną możliwość omawianej tożsamości osoby żywej/zmarłej. Możliwość ta zostaje przybliżona przy pomocy trzech obrazów.

Pierwszy z nich to sytuacja, w której ktoś „w niewytłumaczalny sposób zniknął” z konferencji w Stanach Zjednoczonych i pojawia się na podobnym spotkaniu w Australii. Osoba ta zachowuje psychofizyczną tożsamość tak, że rozpoznana zostaje przez znajomych, którzy poszukiwali jej w Australii. Zdaniem Hicka, znajomi tego człowieka doszliby do wniosku, że mają do czynienia z tą samą osobą. Rozpoznałiby ją nie tylko po tych samych cechach psychofizycznych, ale i po tym, że dopytuje się ona, jak potoczyła się konferencja w USA po jej „niewytłumaczalnym” zniknięciu<sup>417</sup>.

---

<sup>410</sup> Tamże.

<sup>411</sup> Tamże, przyp. 12, s. 50.

<sup>412</sup> Tamże, s. 50.

<sup>413</sup> Tamże.

<sup>414</sup> Tamże, s. 50-51.

<sup>415</sup> Tamże, s. 51.

<sup>416</sup> Tamże.

<sup>417</sup> Tamże, s. 51-52.

W drugim przybliżeniu osoba nie znika w niewytłumaczalny sposób, lecz po prostu umiera. Mimo jednak, że w Stanach Zjednoczonych pozostają zwłoki tej osoby, w chwili śmierci pojawia się ona, jako cudownie odtworzona, w Australii. Owo odtworzenie replikowałoby stan tej osoby sprzed śmierci. Osoba ta pamiętałaby również to, co było przed jej śmiercią. Podobnie jak w pierwszym obrazie znajomi, a także pewnie ta osoba, upewniliby się, że mają do czynienia ze zjawiskiem cudownym, ale nie negującym tożsamości owej osoby. Mimo dziwności tego obrazu, Hick stwierdza, że *sytuacja ta nie przekracza granic tego, co logicznie możliwe*<sup>418</sup>. Zatem wyrażenie „ta sama osoba” zastosowane do owej, w niewytłumaczalny sposób odtworzonej kopii będzie uzasadnione.

W trzecim obrazie, jak można się domyślić, Hick prezentuje sytuację zmartwychwstania. Kopia, wyposażona w pamięć itd. osoby zmarłej, tutaj nazwanej „panem X”, pojawia się nie w Australii, ale w świecie zmartwychwstałym *zamieszkiwanym przez zmartwychwstałe osoby*<sup>419</sup>. Nie wchodząc w rozważania na temat charakteru cielesności owego zmartwychwstałego ciała, Hick pyta o warunki tożsamości osoby pana X z ową kopią. Innymi słowy, na podstawie czego pan X może wiedzieć, że *zmartwychwstał lub został odtworzony*<sup>420</sup>.

Odpowiadając na to pytanie, Hick odwołuje się do relacji z innymi, wcześniej już zmarłymi i znanymi X-owi osobami, *dzięki ich obecności, a także na podstawie ich świadectw, że właśnie pojawił się w ich świecie, przekonuje się, że umarł*<sup>421</sup>. Narastanie siły owych świadectw, podobnie jak w poprzednich obrazach, doprowadziłoby pana X do uznania tożsamości siebie teraz (w świecie zmartwychwstałym) z sobą, pamiętanym sprzed śmierci. Zmartwychwstali mają więc, co najwyżej podobne do naszych, ale nie większe wątpliwości, co do własnej tożsamości. Każda z tych osób jest w stanie rozpoznać innych *w dokładnie ten sam sposób i z tym samym stopniem pewności, z jakim my to robimy*<sup>422</sup>. Odpowiadając na pytanie o związek między światem fizycznym a światem zmartwychwstałym, Hick odpowiada zwięźle, że trudno sobie wyobrazić jakiegokolwiek „połączenie” między nimi<sup>423</sup>. W intencji Hicka powyższe rozważania mają doprowadzić do wniosku, że *doktryna o przywróceniu do życia tej samej osoby w nowym otoczeniu [...] nie jest wewnętrznie sprzeczna*<sup>424</sup>.

---

<sup>418</sup> Tamże, s. 52.

<sup>419</sup> Tamże.

<sup>420</sup> Tamże.

<sup>421</sup> Tamże.

<sup>422</sup> Tamże, s. 54.

<sup>423</sup> Tamże.

<sup>424</sup> Tamże, s. 55.

#### § 4. Kryteria weryfikacji eschatologicznej

Powstaje zatem pytanie, czy można wskazać jakiś sposób weryfikacji doktryny, będącej fragmentem wiary chrześcijańskiej, mówiącej m.in. o świecie zmartwychwstałym jako miejscu pełnego spotkania z miłującym Bogiem. Słabością tej odpowiedzi jest konieczność istnienia innych, którzy są niejako warunkiem stwierdzenia tożsamości osoby zmarłej. Hick zauważa, że samo istnienie po śmierci w nowym otoczeniu jest do pogodzenia z tezą o nieistnieniu Boga. Można bowiem sobie wyobrazić świat zmartwychwstały, w którym nie byłoby Boga, a miałyby miejsce swego rodzaju kontynuacja istnienia, ale w nowej rzeczywistości. Wówczas, dwuznaczność naszego doświadczenia danego w rzeczywistości fizycznej zostałaby przeniesiona do owej nowej rzeczywistości. Nadal możliwy byłby spór o to, co za zakretem drogi lub też dokładniej, co za zasłoną niewiedzy, do której kresu dotarliśmy. Zatem pytanie dotyczy tego, czy można wyobrazić sobie takie doświadczenie pośmiertne, które byłoby pomocne w weryfikacji teizmu. Hick nie przywołuje tutaj (co wydawać by się mogło pewne) ujęcia owego doświadczenia jako *visio beatifica*. Jego zdaniem trudno ustalić znaczenie tego wyrażenia. Poszukuje raczej czegoś, co *wskazuje niedwuznacznie na istnienie kochającego i miłującego Boga*<sup>425</sup>. Istnieją, zdaniem prezentowanego autora, dwa takie ujęcia doświadczenia, które jeśli wystąpią razem, dadzą pewność co do istnienia Boga. Są to kryteria weryfikacji eschatologicznej. Po pierwsze, jest to *doświadczenie spełnienia wyznaczonego nam przez Boga celu, który został ukazany w objawieniu chrześcijańskim*<sup>426</sup>. Po drugie, wraz z pierwszym jest to *doświadczenie obcowania z Bogiem takim, jaki objawił się w osobie Chrystusa*<sup>427</sup>. Wspomnianym celem jest, według Hicka *życie w łączności z Bogiem, opisywane w czwartej Ewangelii jako życie wieczne, o którym mówi się, że stanowi właściwe przeznaczenie natury ludzkiej oraz źródło spełnienia i szczęścia*<sup>428</sup>. Łączność z Bogiem nie odbywa się jednak w jakiejś izolacji, ale w świecie relacji międzyludzkich. Przy tak określonym celu, jego weryfikacja/falsyfikacja jest asymetryczna. Dopóki nie osiągniemy, zdaniem Hicka, owego celu, dopóty nie wiemy, czy nie można go osiągnąć. Zatem nie można sfalsyfikować owej tezy, ale można ją zweryfikować. Do weryfikacji potrzeba jednak podmiotu ludzkiego, świadomego owej weryfikacji. Pojawia się tutaj problem: jak dany podmiot może rozpoznać, że osiągnął ów stan, skoro jest on tak mgliście opisany. Jak widać w zarysowanych ujęciach, opisy owe bywają różne. Zdaniem Hicka, mimo, że przed spełnieniem nie wiadomo do końca, jaki ów stan będzie, można przyjąć, że kiedy nastąpi, każdy go rozpozna. Podobnie jak

<sup>425</sup> Tamże.

<sup>426</sup> Tamże.

<sup>427</sup> Tamże.

<sup>428</sup> Tamże, s. 56.

z dorosłością postrzeganą przez dziecko. Dziecko nie wie do końca, na czym owa dorosłość polega, ale kiedy się spełni, bezbłędnie ją rozpoznaje. Dzieje się tak, dlatego że *jego rozumienie dorosłości dojrzewa [...] wraz z dojrzewaniem jego samego*<sup>429</sup>.

Kolejnym problemem jest kwestia możliwości rozpoznania Boga. Czyli skąd wiemy, że ten, którego (założmy) spotkamy po śmierci, jest Bogiem? Jeżeli przyjąć, że Bóg ma pewne własności, takie jak: wiekiistość, wszechmoc, nieskończona miłość itd., to skąd wiadomo, że są to cechy Boga? Jakie doświadczenie na to wskazuje? Poruszając tę kwestię, Hick stwierdza, że wspomniany powyżej drugi warunek weryfikacji proponuje takie właśnie doświadczenie, doświadczenie poznania Boga *takim, jaki objawił się w osobie Chrystusa*<sup>430</sup>. Dokładniej chodzi tutaj o ideę Wcielenia, zgodnie z którą osoba Boga stała się osobą ludzką. Jest to o tyle ważne, że poprzez Wcielenie staje się ona podległa poznaniu zmysłowemu, przynajmniej w pewnym aspekcie. Poprzez ten kontakt człowiek może doświadczyć, jaki jest Bóg. Jeżeli doda się do tego, co czyni Hick, to, co o Bogu mówili prorocy, powstaje opis Boga, wystarczający do Jego rozpoznania jako Boga właśnie. Występuje tutaj trudność zapośredniczenia tego, co mówimy o Bogu, przez osobę Chrystusa. Zdaniem Hicka *nasze przekonania dotyczące nieskończonego bytu Boga nie poddają się obserwacyjnej weryfikacji, wykraczając poza granice ludzkiego doświadczenia, ale podlegają weryfikacji pośredniej, przez usunięcie racjonalnego wątplenia w autorytet Chrystusa. Doświadczenie rządów Syna w królestwie Ojca potwierdzałoby ten autorytet, i tym samym potwierdzałoby pośrednio ważność Jezusowego nauczania dotyczącego charakteru Boga w jego nieskończonej transcendentnej naturze*<sup>431</sup>. Kolejne pytanie: *Skąd można wiedzieć, że dane doświadczenie, jest doświadczeniem królestwa Bożego?*, znajduje swoją odpowiedź w rozumowaniu, iż dzięki Wcieleniu Chrystusa możemy rozpoznać, że wypełnia się cel, jaki wyznaczył nam Bóg. Natomiast obecność Chrystusa w królestwie *nadaje mu znamię czegoś, co jest bez wątplenia królestwem Boga i Ojca*<sup>432</sup>. Kończąc tę część rozważań, Hick pisze: *Zbiór przewidywań opartych na wierze w historycznego Chrystusa jako Wcielenia Boga oraz na jego nauczaniu jako czymś, co ma boski autorytet, może być w tak wielkim stopniu potwierdzony w doświadczeniu post-mortem, że znikają podstawy racjonalnego wątplenia w słuszność tej wiary*<sup>433</sup>.

Hick porusza też problem konieczności weryfikacji teizmu dla każdego z ludzi. Jeżeli weźmie się pod uwagę możliwość warunkowości weryfikacji zda-

---

<sup>429</sup> Tamże, s. 57.

<sup>430</sup> Tamże, s. 56-57.

<sup>431</sup> Tamże, s. 58.

<sup>432</sup> Tamże.

<sup>433</sup> Tamże, s. 59.

nia „Bóg istnieje”, może okazać się, że nawet po śmierci nie dojdzie do owej weryfikacji. Wystarczy bowiem, że ktoś nie znał za życia postaci Chrystusa, aby mogła nie nastąpić weryfikacja. Istotnym dla tego przypadku są dwa wcześniejsze założenia. Po pierwsze, że do weryfikacji zdań wiary potrzebna jest świadomość człowieka i to świadomość mogąca rozpoznać dany stan, jako stan świata zamartwychwstałego. Po drugie, wolność człowieka (nie zmuszanie go siłą do wiary) jest istotną, jak twierdzi chrześcijaństwo, cechą relacji Bóg-człowiek. *Zatem warunkiem weryfikacji post-mortem może być to, iż jesteśmy już do pewnego stopnia świadomi Boga, odpowiadając w niewymuszony sposób na formy jego objawienia się w świecie*<sup>434</sup>. W tym ujęciu weryfikacja eschatologiczna jest faktycznie warunkowa. Wynika z tego, że dowiesć teizmu można jedynie wierzącemu. Niewierzący może pozostać nadal niewierzącym. To dość oryginalne rozwiązanie autor łągodzi przypominając koncepcje funkcjonujące na obrzeżach nauczania chrześcijańskiego, o powszechnym zbawieniu. Na końcu Hick stwierdza, że nie zajmował się tutaj *ustalaniem faktów religijnych, lecz raczej ustaleniem tego, że jest coś takiego, jak fakt religijny, a w szczególności, że istnienie lub nieistnienie Boga Nowego Testamentu to sprawa faktów i jako taka wymaga ostatecznej weryfikacji przez doświadczenie*<sup>435</sup>.

Mimo że pojęcie weryfikacji eschatologicznej, które zaproponował Hick w *Faith and Knowledge I*, nie spotkało się z aprobatą zarówno ze strony filozofów, jak i teologów, to nie zrezygnował z niej w późniejszych pracach. O sensowności i recepcji jego propozycji mowa będzie w drugiej części pracy.

Warto jednak zwrócić uwagę, że chociaż w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, zatem już po zaproponowaniu powyższej wersji weryfikacji eschatologicznej, Hick rozwija pluralistyczną teologię, a potem filozofię religii, to nie rezygnuje z weryfikacji eschatologicznej. Dowodem tego jest fragment: *Poprawna odpowiedź religijna, na wyzwania [pozytywizmu logicznego – dop. wł.] wydaje mi się, że znajduje się w tym, co nazwałem weryfikacją eschatologiczną...*<sup>436</sup>. Tym samym Hick nie zmienia swojego twierdzenia o faktualnym charakterze twierdzeń języka religii. Niemniej zmienić musi kryterium rozpoznawalności, że jest się akurat w tym stanie, o jakim głosi dana religia. Po przejściu na stanowisko hipotezy pluralistycznej nie może już przecież ograniczać argumentu za sensownością języka religii tylko do chrześcijaństwa czy monoteizmu. W procesie stawiania hipotezy pluralizmu ten problem był najtrudniejszy do rozwiązania, gdyż łączył się z twierdzeniem chrześcijaństwa o boskości Jezusa z Nazaretu. Pozostawienie bowiem Jezusowi tytułu Boga, przy jednoczesnym realnym, a nie mitycznym traktowaniu jego historyczności, prowadziłoby do monoteizmu lub politeizmu z jednym Bogiem naczelnym

<sup>434</sup> Tamże, s. 60.

<sup>435</sup> Tamże.

<sup>436</sup> Tenże, *Dialogues...*, dz. cyt., s. 5.

nym. W pracy *God has Many Names* Hick podaje argumenty za tym, aby Boskie prerogatywy, jakimi uczniowie obdarzyli Jezusa, przypisać procesom mitologizacji i deifikacji, jakie dotyczą wybitnych jednostek. Hick przywołuje wypowiedź Pannenberg: *Po D.F. Straussem i F.C. Bauerze, Ewangelia Jana nie może być dłużej uważana za historyczne źródło autentycznych słów Jezusa. Konsekwentnie, inne pojęcia i tytuły, które były bardziej pośrednio związane z Jezusa relacją do Boga, wyszły na plan pierwszy [w postaci] pytania o ‘mesjańską samoświadomość’ Jezusa. Jednakże przejście owych tytułów na Jezusa [...], co udowodniono z rosnącą pewnością przez studia krytyczne nad Ewangelią, zostało dokonane dzięki powielkanocnej współpracy. Dzisiaj należy to w całości ująć jako pewne, że przedwielkanocny Jezus ani nie uważał siebie za Mesjasza (lub Bożego Syna), ani nie akceptował takich orzeczeń o sobie z ust innych*<sup>437</sup>. Tak więc otwarcie drogi do hipotezy pluralizmu religijnego wiedzie przez zrównanie postaci Jezusa, Buddy, Mahometa i Abrahama jako wybitnie religijnych postaci<sup>438</sup>. Zdaniem Hicka, należy jednak zastrzec, że kryterium weryfikacji różnicuje się. Spotkanie z Jezusem takim, jakiego spodziewają się wierni, oznaczałoby potwierdzenie sensowności wypowiedzi chrześcijaństwa. Podobnie każda z religii ma swoje własne kryterium. Jak pisze Hick, weryfikacja eschatologiczna *nie skłania się ku jednemu eschatologicznemu przewidywaniu. Potrafi postrzegać różne obrazy życia przyszłego jako różne ludzkie próby ujęcia przyszłości, której konkretnej natury nie możemy poznać*<sup>439</sup>. Mimo że zasadę weryfikacji jako kryterium znaczenia raczej odrzucono, to jednak spór o sensowność wypowiedzi religijnych nie zakończył się w latach ‘70 czy ‘80 XX wieku. Sama retrospektywna wypowiedź Ayer’a, mimo że cieniująca i pokazująca upadek radykalnej wersji idei Koła Wiedeńskiego, nie rezygnuje z pytań postawionych językowi religii<sup>440</sup>.

Chcąc obronić sensowność i racjonalność wszystkich religii objętych hipotezą pluralizmu, Hick rozszerza kryterium weryfikacji eschatologicznej na wszelkie eschatologie. Przyznaje też, że owo eschatologiczne wypełnienie może również przybrać formy nieznaną żadnej z religii. Hick uważa, że wyzwania pozytywizmu logicznego nie zostały w sposób satysfakcjonujący odparte przez filozofów religii. Stwierdza, że jego próba za takową może być uznana<sup>441</sup>. Koncepcja weryfikacji eschatologicznej ma na celu nie tylko wykazanie, że język religii jest sensowny, ale co równoznaczne, że język ten dotyczy faktów<sup>442</sup>.

<sup>437</sup> W. Pannenberg, *Jesus: God and Man*, SCM Press, London 1968, s. 237, za: J. Hick, *God Has...*, dz. cyt., s. 54.

<sup>438</sup> Szerzej na temat relacji chrystologii i hipotezy pluralizmu religijnego traktuje dysertacja doktorska G. Chrzanowskiego, por. G. Chrzanowski, *Zbawienie...*, dz. cyt.

<sup>439</sup> J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., przyp. 8, s. 361.

<sup>440</sup> Przykładową pracą, w której powraca się do owych idei, jest B. Chwedeńczuka, *Przekonania religijne*, Aletheia, Warszawa 2000.

<sup>441</sup> J. Hick, *Dialogues...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>442</sup> Tenże, *Teologia a weryfikacja*, dz. cyt., s. 60.

Część druga

DYSKUSJA WOKÓŁ KONCEPCJI  
WIARY RELIGIJNEJ HICKA  
I JEJ KRYTYKI



## I. ANALIZA POJĘCIA WIARY RELIGIJNEJ HICKA – ZAGADNIENIA WSTĘPNE

### 1. PREZENTACJA KLASYCZNYCH POJĘĆ WIARY RELIGIJNEJ

Analizę pojęcia wiary religijnej u Hicka rozpocząć należy od prezentacji terminów stosowanych w filozofii religii, takich jak: *fides qua creditur/fides quae creditur*, *belieff/faith (croyance/foi*<sup>443</sup>), *fides/ fiducia*, *emunalpistis*, wiara w.../wiara, że....

Podstawową parą jest *fides qua creditur* (wiara, którą się wierzy) i *fides quae creditur* (wiara, w którą się wierzy). W ujęciu K. Tarnowskiego, *fides qua...* to innymi słowy akt wiary, a *fides quae...* to treść wiary. Odpowiada im para pojęć „wiara” i „wierzenie”<sup>444</sup>. Podobnie twierdzi H. Waldenfels<sup>445</sup>. Dystynkcja ta wydaje się pierwotnie dosyć jasna. Mamy oto wierzącego, który w coś wierzy, w jakiejś treści będącej jednocześnie składową jego religijnych przekonań. Odróżniamy więc sam akt wiary od jego treści pojętej jako zbiór wierzeń, w które się wierzy. Jednakże, jak podkreśla Tarnowski, akt wiary jest aktem świadomości, zatem jest przynajmniej w niektórych ujęciach, intencjonalny<sup>446</sup>. Jest to więc akt skierowany na coś, przeżywający coś itd. Dlatego w praktyce trudno odróżnić akt od treści. Czy jest to jednak tożsamość? Jeśli postawić pytanie, czy możliwy jest akt wiary bez treści, okaże się, że nie jest możliwy. Z drugiej strony mówi się o wierzeniach, dogmatach poszczególnych religii bez związku z aktami świadomości poszczególnych wierzących. Ponieważ Hick zajmuje się raczej rozpatrywaniem wiary w aspekcie poznawczym, siłą rzeczy zwraca się ku poszczególnym aktom wiary. Stąd analiza poniższa dotyczyć będzie przede wszystkim tego aspektu. Można więc przyjąć, że para pojęć *fides qua creditur* i *fides quae creditur* nazywają dwa aspekty aktu wiary. Podobnie ujmuje problem B. Welte: *Aktu wiary na pewno nie można oddzielić od tego, w co się wierzy*<sup>447</sup>; oraz Waldenfels: *Fides quae bez fides qua jest martwa, fides qua bez fides quae jest ślepa. Tylko jako fides qua jest fides quae żywa, i tylko jako fides quae jest fides qua zdolna widzieć*<sup>448</sup>.

<sup>443</sup> K. Tarnowski, *Ustyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2005, s. 31.

<sup>444</sup> Tamże, s. 29.

<sup>445</sup> H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele Dzisiaj, Teologia Fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, tłum. A. Paciorek, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1993, s. 293.

<sup>446</sup> K. Tarnowski, tamże, s. 30.

<sup>447</sup> B. Welte, *Czym jest wiara?*, Instytut Wydawniczy Pax 2000, s. 5.

<sup>448</sup> H. Wdenfels, *O Bogu...*, dz. cyt., s. 412.

Z kolei rozróżnienie *belief* i *faith* ma, zdaniem Tarnowskiego, dwojakie znaczenie. Po pierwsze, odróżnia aspekt wiary religijnej od niereligijnej<sup>449</sup>. *Belief* odnosi się raczej do przekonań niereligijnych, a *faith* do religijnych. Po drugie, *belief* jest postrzegane, nawiązując do Newmana, jako „przyświadczenie pojęciowe”, a *faith* jako odpowiednik *przyświadczenia realnego*<sup>450</sup>. *Belief* jest więc traktowane przez Tarnowskiego jako opinia, która pojęta jest jako niższy stopień przekonania. W tym kontekście *faith* pojęta jako wiara religijna może *'spaść' do rzędu belief, niemal opinii*<sup>451</sup>. Jasną więc jest rzeczą, że *belief* rozumiane jest raczej jako tylko przekonanie. Natomiast *faith* jako coś więcej, jako trudno opisywalny stosunek nie tylko propozycjonalny. Z drugiej jednak strony J. Hospers traktuje *belief* raczej jako nazwę na przekonania w ogóle, których *faith* jest jednym z rodzajów, o tyle specyficznym, że jest to *silne przekonanie, co do czegoś bez dowodów na to coś*<sup>452</sup>. Według Hospersa, *faith* występować może również w kontekstach pozareligijnych, np. *I have faith in him*, gdzie *faith* odpowiada zaufaniu (*confidence*)<sup>453</sup>. Również zdaniem S. Bluckburne'a *faith* jest rodzajem przekonań (*belief*)<sup>454</sup>.

Tarnowski rezerwuje więc *faith* stricte dla wiary religijnej. W uzasadnieniu powołuje się m.in. na analizy G. Marcela dotyczące opinii, wspomniane rozróżnienia Newmana i uwagi M. Schelera dotyczące wiary (*faith*). Dla Marcela opinia to *dążenie do przemiany tego, co się wydaje, w twierdzenie*<sup>455</sup>. Opinia ma taki kierunek, gdyż z jednej strony bezpośrednio nie zna przedmiotu, o którym się wypowiada, a z drugiej dzięki zaangażowaniu emocjonalnemu ma charakter polemiczny, zamykający się w stałości twierdzenia na opinie przeciwne<sup>456</sup>. Opinie *'zamrażają' najpierw podmiot przekonania ('dla mnie sprawa jest zakończona, nie ma o czym gadać'), następnie przez rodzaj projekcji jego przedmiot*<sup>457</sup>. Wiara (*faith*) natomiast *otwiera się bez lęku na czas nie tylko z jego nieuchronną zmiennością, lecz także możliwością wierności*<sup>458</sup>. Wiara (*faith*) jest więc dynamiczna z natury, a opinia raczej skostniała. Według Marcela, wiara nie jest też hipotezą. W przeciwieństwie do niej nie da się zweryfikować ani sfalsyfikować. Procedury uzasadniające zmierzają do obiektywizacji, której elementem jest intersubiek-

<sup>449</sup> K. Tarnowski, tamże, s. 31.

<sup>450</sup> Tamże.

<sup>451</sup> Tamże, s. 32.

<sup>452</sup> J. Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Prentice-Hall International, wyd. II, London 1967, s. 141.

<sup>453</sup> Tamże, s. 140.

<sup>454</sup> S. Bluckburn, *Oksfordzki Słownik Filozoficzny*, tłum. J. Woleński, C. Cieśliński i inni, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, hasła: przekonania i wiara.

<sup>455</sup> K. Tarnowski, tamże, przyp. 7, s. 39.

<sup>456</sup> Tamże, s. 39-40.

<sup>457</sup> Tamże, s. 40.

<sup>458</sup> Tamże.

tywność. Wiara natomiast zarówno religijna, jak i skierowana do osób, nie ma charakteru intersubiektywnego. Jest, jak pisze Tarnowski, *ponad obiektywizmem i subiektywizmem*<sup>459</sup>. Nie da się jej potraktować jak hipotezy. Tarnowski zgadza się z tym ujęciem. Widać to, gdy na podstawie uwag Marcela, krytykuje koncepcję weryfikacji eschatologicznej za przyjęcie możliwości weryfikacji czy falsyfikacji, czyli za potraktowanie wiary jako czegoś niepewnego, jako hipotezy, a nie pewności<sup>460</sup>.

Wydaje się, że Marcel w opisie szeroko pojętej wiary stosuje fenomenologiczną zasadę nieróżnicowania przedmiotów na wstępie badań i opisu ich takimi, jakimi są w relacji do podmiotu. Tymczasem Hospers i Bluckburn badają wiarę pod określonym już kątem, patrząc na jej stopień uzasadnienia. Innymi słowy, Marcel pojmuje wiarę nie tylko w aspekcie jej przekonaniowego charakteru. Analizuje jej szersze tło, to co angażuje całego człowieka i niejako każe problemowi uzasadnienia zejść na plan dalszy. Marcel dopuszcza możliwość pełnoprawnego funkcjonowania tej złożonej struktury, bez dyskryminowania jej prawdziwości.

Podobnie jak Marcel, Newman opisuje wiarę, akceptując możliwość przyświadczeń nie będących wynikiem tylko, a i nie przede wszystkim, wnioskowania. Różnicę między przyświadczeniem tylko pojęciowym a realnym wyraża Newman następująco: *gdy przyświadczenie dotyczy pojęć, staje się ono raczej tylko twierdzeniem bez osobistego zainteresowania się nim ze strony tego, kto go udziela. Jeżeli tak, to prawdziwy jest paradoks, że gdy wnioskowanie jest najjaśniejsze, to przyświadczenie może być najmniej silne, a gdy przyświadczenie jest najintensywniejsze, to wnioskowanie może być najmniej wyraźne*<sup>461</sup>. Przyświadczenie realne jest więc czymś więcej niż tylko przyświadczeniem tworom pojęciowym lub słabym przyświadczeniem tworom pojęciowym, czymś więcej niż wynik wnioskowania.

Pośród rodzajów przyświadczeń pojęciowych Newman wymienia również opinię i przekonanie. Posiadają one dwie cechy. Są przyświadczeniem nie prawdziwości, lecz prawdopodobieństwu tego, co zdanie wyraża, i nie zależą od przesłanek – możemy bowiem posiadać przekonania, których nigdy bronić nie będziemy, ale sądzimy, że bylibyśmy w stanie to uczynić<sup>462</sup>. W różnicy między przyświadczeniem realnym a pojęciowym zaznacza się podobieństwo między Newmanem a Marcelem. Wiara (*faith*) jest więcej niż tylko uznaniem zdań. Posiada pewne bezpośrednie odniesienie do przedmiotu wiary, a przynajmniej tak siebie postrzega, jako coś więcej niż uznanie twierdzeń.

---

<sup>459</sup> Tamże, s. 41.

<sup>460</sup> Tamże.

<sup>461</sup> J.H. Newman, *Logika...*, dz. cyt., s. 58, za: K. Tarnowski, tamże, s. 42-43.

<sup>462</sup> K. Tarnowski, tamże, s. 43-44.

Podobne zdanie ma Scheler<sup>463</sup>. Ujęcie tematu wiary jednak, jak stwierdza Tarnowski, jest tutaj negatywne, czyli pokazujące czym *faith* nie jest, przez zarysowanie czym jest *belief*<sup>464</sup>. Zdaniem Schelera, opinie i przekonania nie ujmują tego, co rzeczywiste, ani jego istnienia. Nie dotyczą tego, co realne. Dotyczą natomiast tylko treści zdań i są ich akceptacją lub nieakceptacją. W efekcie, istnienie w ogóle dane jest w akcie wiary. Zatem przyjęcie związku między zdaniami a rzeczywistością jest wynikiem wiary<sup>465</sup>. Drugim elementem koncepcji Schelera jest stwierdzenie, że ujęcie wiary jako aktu woli, jako woli wiary, obok powyższego intelektualnego ujęcia, również jest nietrafne: *Wola dotyczy tego, co jeszcze nie zrealizowane, podczas gdy wiara dotyczy rzeczywistości już istniejącej*<sup>466</sup>. Akt wiary ma w konsekwencji charakter niestopniowalny. Natomiast opinia jako uznanie i woliwna akceptacja mogą mieć mniejszy lub większy stopień uznania<sup>467</sup>. Zatem wiara i niewiara jako swoiste dotknięcie rzeczywistości, nie wymagają i nie posiadają podstaw i uzasadnienia<sup>468</sup>. Scheler podobnie więc jak Marcel, stwierdza niezmiennosc wiary: *Intencjonalną istotą wiary (faith) jest niepodważalność przez żadne możliwe doświadczenie dowolnego rodzaju (indukcyjne, jak i fenomenologiczne)*<sup>469</sup>. Przekonania mogą ulec zmianie, wiara natomiast, może jedynie zostać zamieniona na inną wiarę<sup>470</sup>.

Ostatnia różnica między *belief* a *faith*, to różnica stosunku aktu i osoby. Jak pisze Scheler, *belief* (czyli akt opinii, przekonania, przyjęcia na wiarę itd.) – to zasadniczo pojedynczy (choć możliwy do powtórzenia) akt jakiejś osoby (teoretyczny, praktyczny, emocjonalny) w powiązaniu z innymi pojedynczymi aktami. Dla tego rodzaju pojedynczych aktów obojętny jest ośrodek aktu, w przeciwieństwie do *faith*, która jest «zaangażowaniem ośrodka aktu, tj. całej i jednolitej osoby samej, w to, w co wierzy: w realne istnienie (odpowiedniej) rzeczy absolutnie wartościowej»<sup>471</sup>. Poglądy wyżej wymienione widzą wiarę religijną jako coś więcej niż przekonanie (*belief*). Stąd wydają się nie koncentrować na możliwości posiadania błędnych przekonań i roli uzasadnienia jako gwaranta prawdziwości. Tymczasem Hospers i Bluckburn nawiązują do myśli Locke'a, która nakazuje wobec przekonań i opinii, stawiać pytanie przede wszystkim o ich uzasadnienie. W tym kontekście między opinią, przekonaniem, przypuszczeniem,

<sup>463</sup> M. Scheller, *Wolność, miłość, świętość*, tłum. G. Sowińska, Kraków 2004, za: K. Tarnowski, tamże, s. 49nn.

<sup>464</sup> Tamże, s. 49.

<sup>465</sup> Tamże.

<sup>466</sup> Tamże, s. 50.

<sup>467</sup> Tamże.

<sup>468</sup> Tamże.

<sup>469</sup> M. Scheller, *Fenomenologia wiary*, tłum. J. Garewicz, „Znak”, 1994, nr 464, s. 53-65, za: K. Tarnowski, Tamże, s. 51

<sup>470</sup> K. Tarnowski, tamże, s. 51.

<sup>471</sup> Tamże, s. 51.

spekulacją itd. występuje różnica w stopniu uzasadnienia, a co za tym idzie pewności co do prawdziwości przekonań.

Pojęcia *fides* i *fiducia*, historycznie rzecz biorąc, niosą ze sobą, oprócz aspektu opisowego, aspekt normatywny. Odnosi się on do sporu o to, jaka w swej naturze powinna być wiara jako postawa wobec Boga. Termin *fiducia* został wprowadzony przez reformatorów protestanckich jako wyraz twierdzenia, że *usprawiedliwiająca wiara jest tożsama z [...] mocną, niewzruszoną ufnością (fiducia) w odpuszczenie grzechów przez Boga...*<sup>472</sup>. Przez *fides* rozumie się w tym kontekście wiarę jako przeświadczenie o istnieniu Boga i takich, a nie innych Jego atrybutach. Można jednak oba terminy pozbawić tego historycznego odniesienia. Wówczas *fides* będzie oznaczać raczej intelektualny stosunek do treści wiary i do przedmiotu wiary, a *fiducia* emocjonalno-wolitywny, nasycony zaufaniem do przedmiotu wiary. W niektórych ujęciach *fides* i *fiducia* rozumie się odpowiednio jako *belief in* i *belief that*. Jak pisze N.P. Wolterstorff: *Reformatorzy nalegali, że wiara [faith – dop. wł.] w swej istocie to fiducia (belief In), a ich średniowieczni oponenti stale określali wiarę [faith – dop. wł.] jako fides (belief that)*<sup>473</sup>.

Kolejnymi terminami są „wiarą w”/„wiarą, że” i *pistis/emuna*. W ujęciu Bubera terminy te charakterystyczne są dla dwóch typów wiary: *Istnieją dwa – i ostatecznie tylko dwa – odmienne od siebie typy wiary. [...] Oba dają się unocznąć za pomocą prostych faktów wziętych z naszego życia: jeden wiąże się z faktem, że mam do kogoś zaufanie, choć nie mogę tego zaufania dostatecznie ‘uzasadnić’; drugi z faktem, że – również nie mogąc tego dostatecznie uzasadnić – uznaję za prawdziwy pewien stan rzeczy. W obu wypadkach owa niemożność uzasadnienia nie wynika z niedostatku mojej zdolności myślowej, lecz chodzi tu o pewną istotową cechę mojego stosunku do tego, co uznaję za prawdziwe*<sup>474</sup>.

Pierwszy z typów jest nazwany „wiarą w” (*emuna*). Druga postawa natomiast zostaje nazwana przez Bubera „wiarą, że” (*pistis*)<sup>475</sup>. Odpowiednio Buber opisuje „wiarę w” jako stosunek zaufania do Boga, a „wiarę, że” jako przede wszystkim akceptację prawd o Bogu: *Stosunek zaufania polega na pewnym stanie – stanie kontaktu mnie jako całości z tym, do kogo mam zaufanie. Natomiast stosunek uznania polega na akcie akceptacji – akceptacji przeze mnie wziętego w całości tego, co uznaję za prawdziwe. Polegają na tym, ale tym nie są. Kontakt na płaszczyźnie zaufania prowadzi z natury rzeczy do akceptacji tego, co pochodzi od tego, do kogo żywię zaufanie. Akceptacja uznanej przeze mnie prawdy może*

<sup>472</sup> K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały...*, dz. cyt.

<sup>473</sup> N.P. Wolterstorff, *Faith, w: Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, Routledge, London 1998.

<sup>474</sup> M. Buber, *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1995, s. 17.

<sup>475</sup> Tamże, s. 21.

*prowadzić do kontaktu z tym, o kim informuje. W pierwszym wypadku pierwotny jest jednak istniejący kontakt, w drugim zaś akceptacja, jaka nastąpiła*<sup>476</sup>.

Zdaniem Bubera, „wiara, że” jest związana z pewnością, z tej racji jak się wydaje, że sama taka konstrukcja językowa (wierzyć, że...) używana może być sensownie tam, gdzie wyraża się jakieś przekonania czy silne przeświadczenia; lub przynajmniej, niejako performatywnie, chce się sprawić na słuchaczu wrażenie, że stanie się tak, jak się wierzy. „Wiara w” jest wierzeniem w kogoś, w jego obecność, troskliwość. Buber pisze o niej, że jest to *prosta, konkretna, sytuacyjnie uwarunkowana, odnajdująca wieczność nie w ponadczasowym duchu lecz w głębiach realnej chwili dialogika człowieka dawnej Biblii*<sup>477</sup>. Warto zwrócić uwagę, że rozumienie wiary jako *pistis*, czyli jako rodzaju przekonania, owocuje wejściem w dyskusję o racje, o jej uzasadnienie. To wskazuje na związek tradycyjnego, propozycjonalnego pojmowania wiary, z rozwojem filozofii w kierunku pytania o jej uzasadnienie i w efekcie koniecznością rozważenia sensowności wypowiedzi języka religijnego. Tymczasem *emuna* jest czymś więcej niż tylko przekonaniem i stąd nie w pełni oddana jest przez „wiarę” pojętą jako *pistis*<sup>478</sup>. Żydzi Starego Testamentu nie potrzebowali uzasadnienia dla istnienia Boga. Ono było dla nich czymś oczywistym. Abraham, na przykład, określany jest jako wierzący, ponieważ ufa, a nie odwrotnie<sup>479</sup>. Dla Izraelity myśl o dowodzeniu istnienia Boga jest z gruntu obca, a niewiara nie oznacza nie przyjmowania istnienia Boga, ale wątpliwość w to, że jest on tutaj obecny i działający.

Zdaniem Bubera, Paweł Apostoł próbował połączyć greckie i żydowskie ujęcie wiary, ale wątek grecki odsyła natychmiast do *pistis* i konieczności dowodzenia istnienia Boga. Zatem człowiek najpierw „musi uwierzyć, że Bóg jest”. Istnienie Boga nie jest żadną oczywistością, lecz artykułem wiary; nie czuje się bliskości Boga, lecz wierzy się w nią. Konsekwentnie w chrześcijaństwie pojawia się konieczność decyzji, co do tak pojętej wiary. Natomiast w Starym Testamencie nie ma miejsca na decyzję. Istnienie Boga jest czymś oczywistym<sup>480</sup>. Buber stwierdza, że w chrześcijaństwie *wyznanie istnienia Boga stapia się [...] ze starotestamentową postawą zaufania do niego w jedną ‘wiarę’ – ale w ten sposób, że również ten drugi element staje się ‘wiarą, że’ – wiarą w wynagrodzenie*<sup>481</sup>. W Starym Testamencie nie tyle zaufanie przemienia się w wyznanie, co brak zaufania przemienia się w jego negację. Co więcej, wyznanie wiary (*credo*) zostaje wtłoczone w chrześcijańskiej teologii w formuły zdaniowe, co w Hic-

---

<sup>476</sup> Tamże, s. 18.

<sup>477</sup> Tamże, s. 40.

<sup>478</sup> Tamże, s. 34-35.

<sup>479</sup> Tamże, przyp. 5, s. 49.

<sup>480</sup> Tamże, s. 44-45, por. przyp. 3, s. 44.

<sup>481</sup> Tamże, s. 48.

ka terminologii określone zostało jako propozycjonalne ujęcie wiary. W konsekwencji w chrześcijaństwie znaczenie wiary to *uznanie prawdziwości jakiegoś twierdzenia*, a niewiary *jako jego zaprzeczenia*<sup>482</sup>. Tymczasem wyrazem wiary może być wypowiedź językowa w postaci proklamacji, a nie w postaci twierdzenia<sup>483</sup>.

Można przyjąć, że Buber pojmuje wiarę w Starym Testamencie nie jako interpretację, wyrażoną w zdaniowych formułach dogmatów, ale jako. W tym kontekście Buber stwierdza, że *chrześcijańskie i późnożydowskie uznawanie za prawdę tego, że Bóg istnieje, jest już czymś innym niż było dla Żydów Starego Testamentu i Jezusa*<sup>484</sup>. Odchodząc od pojmowania wiary jako przekonania, a co za tym idzie jako potrzebującej uzasadnienia, Buber proponuje, aby pewność wiary pojmować nie jako ciągłą linię, ale jako przerywaną niepewnością, która jest istotną cechą ludzkiej, a nie demonicznej pewności<sup>485</sup>.

Utożsamienie pojęcia *emuna* z istotą wiary ludzi Starego Testamentu krytykuje D. Flusser w posłowie do dzieła Bubera. Stwierdza, że niewątpliwie dwa typy wiary są zauważalne: *W judaizmie hebrajskie słowa odpowiadające pojęciom 'wierzyć' i 'wiara' są bardziej zakorzenione w znaczeniu 'wierność' i 'zaufanie', niż to ma miejsce w potocznym uzusie chrześcijańskim (i w wielu językach europejskich)*<sup>486</sup>. Kwestionuje jednak podział z wykorzystaniem pojęć *pistis* u chrześcijan i *emuna* u Żydów. Jego zdaniem oba pojęcia są bardzo podobne. *Pistis* w czasach Jezusa i apostołów również oznaczało zaufanie. Fluser cytuje też fragment wprowadzenia do credo autorstwa Marcina Lutera: *Trzeba tu zauważyć, że wierzy się w sposób dwojaki. Po pierwsze o Bogu, to znaczy kiedy wierzę, że prawdziwe jest, co się o Bogu mówi, tak jak kiedy wierzę, że prawdziwe jest, co się mówi o Turku, szatanie, piekle. Wiara ta jest bardziej wiedzą lub spostrzeżeniem niżli wiarą. Po drugie wierzy się w Boga, to znaczy kiedy nie tylko wierzę, że jest prawdziwe, co się mówi o Bogu, lecz pokładam w nim ufność, obcuję z nim i wierzę bez żadnej wątpliwości, że będzie on dla mnie taki i będzie mi czynił tak, jak się o nim mówi, w który to sposób nie wierzyłbym Turkowi ani żadnemu człowiekowi, choćby go nie wiem jak chwalono, mogę bowiem bez trudu uwierzyć, że jakiś człowiek jest pobożny, ale to nie znaczy, abym się odważył na nim polegać. Jedynie taka wiara, oparta na ufności w Bogu i na tym, co się o nim mówi, czy to w życiu, czy w chwili konania, jest oznaką chrześcijanina i uzyskuje od Boga wszystko, czego pragnie; człowiek taki nie może mieć złego, fałszywego serca, jest to bowiem wiara żywa, nakazana w pierwszym przykaza-*

<sup>482</sup> Tamże, s. 41, 46.

<sup>483</sup> Tamże, s. 41.

<sup>484</sup> Tamże, s. 45.

<sup>485</sup> Tamże, s. 38.

<sup>486</sup> D. Fluser, *Posłowie*, w: M. Buber, tamże, s. 173.

niu, które mówi: Jam jest twój Bóg, nie będziesz miał żadnych innych bogów. Dlatego słówko 'w' jest tu bardzo dobre i należy go pilnie przestrzegać, byśmy nie mówili: Wierzę Bogu Ojcu albo o Ojcu, lecz w Boga Ojca, w Jezusa Chrystusa, w Ducha Świętego<sup>487</sup>. Zdaniem Flusera, w chrześcijaństwie ważna jest raczej „wiara w”, co podważa wnioski Bubera.

Z drugiej strony, Fluser zauważa, że pojęcie „wiara w” jest hebraizmem, pochodzącym od „wiary Bogu”. W trakcie analizy proponuje też używać terminu *amen* zamiast *emuna*, ale jest to uwaga raczej czysto językowa<sup>488</sup>. Waldenfels potwierdza, podobnie jak Flusser, rozumienie wiary jako *amen* a nie tylko *emuna*<sup>489</sup>. Stwierdza też, że *Wprowadzone przez Bubera rozróżnienie pomiędzy wiarą – emuna, skierowaną do drugiej osoby: Ty, a wiarą – pistis, odnoszącą się do nieosobowego przedmiotu, przy szczególnym badaniu nowotestamentalnych źródeł nie da się utrzymać*<sup>490</sup>. Nieco dalej dodaje jednak: *Jedynie wtedy, kiedy, [...] fides quae zdobywa przewagę nad fides qua, rozróżnienie Bubera pomiędzy wiarą w osobę a wiarą w przedmiot posiada niejaki uzasadnienie*<sup>491</sup>.

Biorąc pod uwagę owe głosy krytyczne wobec propozycji Bubera, potraktować ją można jako pewne przybliżenie. Odnosić się ono będzie, nie tyle do konkretnych zastosowań w judaizmie i chrześcijaństwie, co raczej do możliwego rozumienia wiary. Wówczas *pistis* i *emuna/amen* stanowiąc będą dwa różne modele pojmowania istoty wiary religijnej.

## 2. UJĘCIE WIARY HICKA A POJĘCIA KLASYCZNE

Zarysowanie relacji między powyższymi pojęciami a propozycją Hicka rozpocząć należy od przypomnienia stosunku Hicka do relacji między *belief* a *faith*. Używa on obu pojęć, zatem wydaje się je różnicować. Nie jest to jednak różnica jakościowa jak u Marcela, Nemwana, Schelera czy Tarnowskiego. Przemawiają za tym dwa argumenty. Pierwszy: wiara religijna (*faith*) zostaje u Hicka zrównana, co do rodzaju poznania, z wiedzą. Zrównanie jest możliwe wówczas, gdy obu przypisze się element przekonaniowy i oparcie na doświadczeniu. *Faith* zatem powinna mieć również charakter przekonaniowy jak *belief*. Drugi: mimo że wiara religijna jest dla Hicka przede wszystkim czymś niepropozycjonalnym i wynika raczej z doświadczenia niż argumentacji logicznej, to jednak elementu tego

---

<sup>487</sup> D. Martin Luthers Werke, t. 10, Weimar 1907, s. 389, za: D. Fluser, tamże, s. 169-170.

<sup>488</sup> D. Fluser, tamże, s. 171.

<sup>489</sup> H. Waldenfels, *O Bogu...*, dz. cyt., s. 287-288.

<sup>490</sup> Tamże, s. 293.

<sup>491</sup> Tamże.

nie może być pozbawiona, gdyż inaczej doświadczenie nie mogłoby dokonywać interpretacji, nie byłoby „doświadczeniem-jako”.

Poza tym, *faith* nie jest tylko przekonaniem (*belief*). Jest możliwe bowiem takie doświadczenie wiary, które jest niewyrażalne. Przyjmując założenie, że przekonania mają charakter propozycjonalny, to co niewyrażalne nie może być przekonaniem i przekracza *belief*. Nie oznacza to jednak, że nie może to być rodzaj poznania. Hick bowiem wydaje się za neoplatonikami, a zwłaszcza Pseudo-Dionizym, przyjmować możliwość takiego poznania<sup>492</sup>. Można więc wywnioskować, że *faith* zawiera w sobie element *belief*, który jednak nie jest z nią tożsamy. Dalej Hick nie pomija kwestii uzasadnienia *faith* jako przekonania. Widzi konieczność uzasadnienia przekonań religijnych, co ujawnia się w próbach: a) konstruowania argumentu za sensownością języka religii (weryfikacja eschatologiczna); b) koncepcji racjonalnego bezdowodowego przeświadczenia religijnego; c) hipotezie pluralizmu religijnego, w jej aspekcie broniącym możliwości prawdziwości wszystkich *postaxialnych* religii. Aplikując tę parę pojęć do koncepcji Hicka trudno jednak nie zauważyć pewnego napięcia. Z jednej strony zwraca on uwagę przede wszystkim na poznawczy charakter wiary. Widać to w analizie wiary jako rodzaju wiedzy czy też doświadczenia. Czyni tak zresztą nie tylko w obu wydaniach *Faith and Knowledge*, ale także w późniejszej *An Interpretation of Religion*. Z drugiej strony, krytykuje traktowanie wiary religijnej jako tylko przeświadczenia, a nawet jako przede wszystkim przeświadczenia. Widać to w krytyce propozycjonalnego pojmowania wiary. Zatem częściowo inaczej pojmuje wiarę niż tradycja reprezentowana przez Hospersa. Owszem wiara to rodzaj przekonań, ale nie gorzej uzasadniony niż wiedza. Z drugiej strony, wiara staje się czymś więcej niż tylko przekonaniem. Faktem jednak jest, że zrównanie wiedzy i wiary nie odbywa się u Hicka drogą podwyższenia wartości przekonań religijnych, ale raczej, poprzez krytykę niezawodnościowych koncepcji wiedzy, przez obniżenie wymogów względem wiedzy. Można więc przyjąć, że omawiany autor, w rozumieniu, czym jest wiara religijna, kładzie nacisk na *faith*. Nie oznacza to jednak, że wiara ta traci charakter *belief* (rozumianego jako przekonanie), ale że aspekt *belief* jest drugorzędny względem *faith*. Ptwierdza tę interpretację C.R. Mesle, który uważa, że Hick przekonanie (*belief*) (np. o istnieniu Boga) i wiarę religijną nazywa jednym terminem *faith*, nie negując jednak aspektu *belief*<sup>493</sup>. Tym samym można przybliżyć zrównać w omawianej koncepcji *belief in* z wiarą w i *faith in*; a *belief that* z wiarą, że i *faith that*.

---

<sup>492</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, I, 3, 1000 B 1001 A, za: A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej. Od Platona do Pseudo-Dionizego*, tłum. H. Bednarek, Wydawnictwo M, Kraków 1997, s. 209.

<sup>493</sup> C.R. Mesle, *Does God hide from us? John Hick and process theology on faith, freedom and theodicy*, „Philosophy of Religion”, 24 (1988), Kluwer Academic Publishers, s. 97.

Odnosząc parę pojęć *fides/ fiducia* do propozycji Hicka warto przypomnieć, że w pierwszym okresie twórczości (sprzed hipotezy pluralizmu religijnego) jego koncepcja zwraca się bardziej w kierunku *fiducia*. Przekonuje o tym to, że Hick mówi o oparciu wiary na doświadczeniu indywidualnym; pojmując ją jako „doświadczenie-jako”; a przede wszystkim krytykuje jej propozycjonalne ujęcie. Odniesienie się, jako do wzorców, do pobożności Starego Testamentu i pobożności ludowej, każe widzieć wiarę jako relację między osobami, a nie jako uznanie twierdzeń. Relacja ta z kolei nie może obejść się bez zaufania. Tak więc wiara jest tutaj przede wszystkim wiarą-zaufaniem (*fiducia*). Konsekwentnie jednak po wprowadzeniu hipotezy pluralizmu religijnego Hick nie może, wobec nieosobowych ujęć transcendencji, mówić o relacjach osobowych, co za tym idzie, o wierze jako *fiducia*. Co najwyżej można mówić wówczas o zaufaniu wobec jakiegoś procesu czy prawa. Niemniej traci to wówczas wymiar relacji międzyosobowych.

Wiara, którą się wierzy (*fides qua...*), jest w koncepcji Hicka interpretacyjnym elementem wewnątrz „doświadczenia-jako”. Jednocześnie nie została ona ujęta w pełni na sposób Marcela czy Schelera. Natomiast można dostrzec pewne podobieństwa do ujęcia Newmana. Wiara jest czymś więcej niż wynikiem wnioskowania, gdyż opiera się na doświadczeniu, w którym na ludzką świadomość działa *the Real an sich*, czy też we wcześniejszych ujęciach osobowy Bóg. Jednocześnie wiara ta nie jest nieuzasadniona. Próba wykazanie jej racjonalności w postaci bezdowodowego przeświadczenia teistycznego zbliża się do ujęcia problemu uzasadnienia przyświadczeń realnych u Newmana. Obaj na przykład odnoszą się tutaj do skuteczności działań opartych na takowych przekonaniach.

### 3. CHRZEŚCIJAŃSKIE I JUDAISTYCZNE UJĘCIA WIARY A KONCEPCJA HICKA

W prezentacji koncepcji Bubera zwrócono uwagę na konsekwencje przejścia w pismach Pawłowych od pojęcia wiary religijnej jako *emuna/amen* do *pistis*. Nazywając *pistis* wiarą typu propozycjonalnego można pokazać podobieństwa między ujęciem Bubera i Hicka. Obaj bowiem nie zgadzają się na utożsamienie wiary religijnej z wyznawaniem twierdzeń. Buber proponuje pojąć wiarę jako *emuna*, a Hick sprzeciwia się ujęciom propozycjonalnym i sugeruje pojąć wiarę jako „doświadczenie-jako”. Podobnie jak Hick, Buber wskazuje, że „wierze w” bliski jest jeszcze Jezus tradycji, ale nie Jezus teologii. Co więcej, „wiara, że” występuje zasadniczo w Nowym Testamencie, a w Starym stosowana jest sporadycznie. Zatem potwierdza się tutaj dominacja odmiennych typów wiary w judaizmie i chrześcijaństwie. Pod wpływem hellenizmu dokonuje się przejście

w chrześcijaństwie od „wiary w” do „wiary, że”, rozejście się tego, co chrześcijańskie i tego, co żydowskie<sup>494</sup>.

Poniższy cytat częściowo potwierdza przedstawione wyżej uwagi, ale jednocześnie wskazuje na zmianę ujęcia wiary w katolicyzmie: *W dawnej teologii katolickiej: akt wiary – to uznanie za prawdę tego, co Bóg objawił, a Kościół podał do wierzenia; cnota wiary (zwana cnotą boską lub teologalną) – skłaniająca do wiary w powyższym znaczeniu... W nowszej teologii: akt i postawa całego człowieka opowiadającego się z ufnością po stronie Boga, który objawia się i zbawia w Chrystusie (osobowe ujęcie wiary)*<sup>495</sup>. Podobnie Waldenfels stwierdza: *Wiara ze swej istoty posiada osobowe odniesienie, które wszakże może być ustanowione również pośrednio za pomocą słowa, pisma, czynów tej osoby, ku której wiara się zwraca*<sup>496</sup> oraz *Wiara ma swoją treściową stronę ('wierzyć, że'). Wypowiada się ona nie tyle w szeregu twierdzeń, ile raczej w ukazywaniu postaci Chrystusa (por. Ewangelie) oraz w podawaniu wymogów życia na wzór Chrystusa (por. literatura epistolarna)*<sup>497</sup>. Jak widać, Hick i Buber dokonywaliby jednak zbyt dalekiego uproszczenia, gdyby nie zauważyli zmiany w ujęciu wiary w teologii katolickiej. Z drugiej strony waga zauważenia różnicy między propozycjonalnym i niepropozycjonalnym ujęciem wiary leży nie tyle w opisie faktycznego funkcjonowania tych ujęć, ale w pytaniu o istotę wiary. Zarówno Buber, jak i Hick wskazują na niebezpieczeństwo uproszczenia jej pojmowania.

---

<sup>494</sup> M. Buber, *Dwa typy...*, dz. cyt., s. 40-41.

<sup>495</sup> A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik...*, dz. cyt., Pax, Warszawa 1983.

<sup>496</sup> H. Waldenfels, *O Bogu...*, dz. cyt., s. 293.

<sup>497</sup> Tamże.



## II. KRYTYKA KONCEPCJI WIARY RELIGIJNEJ HICKA – ZAGADNIENIA JĘZYKOWE I EPISTEMOLOGICZNE

### 1. PROPOZYCJONALNE I NIEPROPOZYCJONALNE UJĘCIE WIARY A KONCEPCJA HICKA

Powyższe analizy ujawniają pewne napięcie w koncepcji wiary Hicka. Z jednej strony tworzy on niepropozycjonalną koncepcję wiary, a z drugiej nie może pozbyć się elementu propozycjonalnego. Na przykład, podkreślając niepropozycjonalny charakter wiary uzasadnia pośrednio jej niezależność od argumentacji, a jednocześnie przedstawia argumenty za jej sensownością. Podobną konieczność elementu propozycjonalnego zauważyć można w złagodzeniu krytyki koncepcji wiary Tomasza z Akwinu. Złagodzenie to widać wyraźniej w hipotezie pluralizmu religijnego. Przyjęcie kulturowego warunkowania treści religii jako efektu działania *the Real an sich* na ludzką świadomość zmusza do rozszerzenia zakresu elementów propozycjonalnych w Hicka koncepcji wiary. Otóż, już nie tylko dogmaty religii, ale także przekaz kulturowy zawierać musi konkretne twierdzenia na temat *the Real*. Skoro Hick przyjmuje w hipotezie pluralizmu wpływ kontekstu kultury na możliwość „doświadczenia-jako”, a wpływ ten odbywa się m.in. przez przekaz ustny, czyli twierdzenia, to nie można uniknąć elementu propozycjonalnego we wierze. Zatem w hipotezie pluralizmu element ów zostaje wzmocniony i przesunięty nieco głębiej z tą intencją, aby wiara religijna została ukazana jako autentyczna, bo wynikająca z własnego doświadczenia.

Niemniej, w uznaniu drugorzędного charakteru elementu propozycjonalnego Hick sekunduje nie tylko wspomnianym już Schelerowi, Marcelowi czy Newmanowi. Podobnie L. Kołakowski zauważa, że *'wiara' nie jest aktem intelektualnej akceptacji pewnych twierdzeń, lecz moralnym zaangażowaniem, zawierającym w jednej nierozdzielnej całości zarówno intelektualną akceptację, jak i nieskończoną ufność – odpornym na falsyfikację przez fakty*<sup>498</sup> *i że wierzenia, kult nie powstają z rozumowania analitycznego i nie potrzebują 'dowodów' swej prawdziwości. Logos jest w religii bronią defensywną. Tym samym pewność wierzącego nie jest pewnością matematyczną*<sup>499</sup>. Takie pojmowanie wiary religijnej

---

<sup>498</sup> L. Kołakowski, *Religia. Jeśli Bóg nie istnieje. O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwie- niach tak zwanej filozofii religii*, wyd. X, Kraków 1987, s. 29.

<sup>499</sup> Tamże, s. 32.

wyraźnie pojawia się u Kierkegaarda. Jego koncepcja wiary jako skoku pokazuje ją jako decyzję woli i rozumu, a nie jako wynik dedukcji istnienia Boga<sup>500</sup>.

Welte postrzega Kierkegaarda jako próbującego wymknąć się heglizmowi, który ograniczał podmiotowość jednostki: *Kierkegaard radykalnie przemyślał wylaniającą się na nowo potrzebę wiary. W polemice z wszechobejmującym systemem [heglizmem – dop. wł.] przeciwstawił mu subiektywność jednostki. Bóciem egzystującej jednostki – jak słusznie zauważa – nie da się wyprowadzić z systemu. Wiara jednak musi być realizowana zawsze przez jednostkę. Kierkegaard [...] tak dogłębnie analizuje istnienie pojedynczego istniejącego, że w końcu doprowadza go, pokonując jego lęk i rozpacz, do ostatecznych, na ogół ukrytych granic, przy których nie można już przekroczyć siebie samego. Jest to punkt, który umożliwia przeskok wiary. Wystrzega się jednak przed wyprowadzaniem stąd wiary jako rezultatu. Wiara pozostaje przeskokiem. Tym samym ta wielka myśl już z założenia sytuuje się w opozycji do optymizmu mniej więcej w połowie stulecia na nowo umocnionego pozytywizmu, i w opozycji do pewności, jaką racjonalizm przejawia w odniesieniu do siebie samego. Myśl ta [...] w odniesieniu do form obiektywizacji mówi o ‘obiektywnej niepewności’ wiary. Wiara jest dla niej trwaniem w absurdzie. W szerszym kontekście historycznym można rozumieć to w ten sposób, że wiara jest czymś, czego z jednej strony się pożąda, i co z drugiej strony jest nie tylko całkowicie niedostępne dla metod racjonalizmu, i pozytywizmu, lecz wręcz ostro z nimi kontrastuje<sup>501</sup>.*

Do nurtu pojmującego wiarę jako indywidualną decyzję Welte wpisuje również Newmana. Stwierdza, że: *Bliski był w tym Kierkegaardowi, lecz w pewnym sensie poszedł dalej od niego. Właśnie konstruując gramatykę dla tego, co u Kierkegaarda pojawiała się jako przeskok. Real assent przewycięża w obrębie wiary wszystkie czyste abstrakcje pojęciowe. Natomiast to, co Newman objaśnia jako illative sense, staje się decydującym środkiem poznawczym, który prowadzi od wiedzy do wiary. W ten sposób przewyciężony zostaje wszelki racjonalizm teologiczny i wszelka intelektualna apologetyka, i pokazane zostają nowe możliwości rozumienia wiary<sup>502</sup>.*

Zauważone podobieństwo Hicka do Newmana każe zapytać, czy takowe istnienie również wobec Kierkegaarda. Pojęcie skoku wiary wydaje się być o tyle zbliżone do niepropozycjonalnego pojmowania wiary religijnej, że oba te ujęcia odsyłają do indywidualnego doświadczenia. Kierkegaard jednak próbuje całkowicie wyzwolić jednostkę z obiektywności systemu. Taka obiektywność kazałaby wiarę pojmować nie jako decyzję wynikającą z autentycznego przeżycia, ale

---

<sup>500</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982.

<sup>501</sup> B. Welte, *Czym jest...*, dz. cyt., s. 17-18.

<sup>502</sup> Tamże, s. 17-18.

jako wynik uznania tego systemu, oczywiście w pewnym uproszczeniu, polegającym na przejściu od Ducha Absolutnego do Boga chrześcijaństwa. W wypadku Hicka nie da się jednak uniknąć uwikłania w swego rodzaju obiektywność, coś zewnętrznego i pierwotniejszego wobec doświadczenia. Jeśli bowiem przyjąć, że kontekst kultury, a w tym istniejąca w nim religia, kształtują doświadczenie jednostki, to nie jest ona całkowicie od tegoż „systemu” niezależna. Jest to oczywiście zależność wobec czegoś innego niż system filozoficzny. Czy można mimo tego usytuować Hicka w tym samym nurcie co Kierkegaarda i Newmana? Mimo podobieństw w sprzeciwie wobec tylko propozycjonalnego pojmowania wiary religijnej Hick nie może uniknąć związku z propozycjonalnością. Co więcej, wiarę pojmuje raczej jako niezależne od danego podmiotu wydarzenie, podczas gdy Kierkegaard mówi o skoku wiary, zatem czymś zależnym od woli, od decyzji. W wypadku Newmana również trudno mówić o jednoznacznych podobieństwach, przynajmniej z perspektywy Hicka, który zarzuca Newmanowi pojmowanie wiary jako wyniku wnioskowania. Trudno więc jednoznacznie określić przynależność Hicka do tego nurtu. Tym bardziej, że rola kontekstu kultury jako warunkującego pojmowanie *the Real* bliska jest roli ducha gminy, który warunkuje ujęcie Ducha Absolutnego w filozofii Hegla<sup>503</sup>.

Zwolennicy niepropozycjonalnego ujęcia wiary religijnej muszą jednak wziąć pod uwagę szereg zastrzeżeń, jakie wobec koncepcji Hicka wyraził R. Perrett. Stawia on pytanie o racje, jakie przemawiają za niepropozycjonalnym pojmowaniem objawienia i wiary religijnej. Po pierwsze zauważa, że objawienie się Boga poprzez zdania/twierdzenia byłoby mniej przymuszające niż bezpośrednie działanie w historii, co dałoby się łatwiej pogodzić z wolnością wiary<sup>504</sup>. Po drugie, Hick ignoruje te passusy Biblii, w których Bóg wypowiada konkretne zdania do konkretnych ludzi. Elementy propozycjonalnego rozumienia wiary są zatem obecne już w Biblii. Po trzecie, aby móc dokonać interpretacji jakiegoś wydarzenia *E* jako działania Boga, trzeba zaakceptować twierdzenie „Bóg spowodował *E*”<sup>505</sup>. Po czwarte, jeśli nie znamy żadnych twierdzeń o Bogu, nie znamy żadnych reguł interpretacji. Tym samym, po takim typie objawienia wiemy o Bogu tyle samo, co przed nim, a zatem nic.

Mimo że ostatnie dwa zarzuty dezaktualizują się w świetle przyznania przez Hicka konieczności elementu propozycjonalnego we wierze, to uznać należy, że pierwsze dwa zarzuty pozwalają Perrettowi określić koncepcję Hicka jako mało satysfakcjonującą<sup>506</sup>.

<sup>503</sup> G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 557.

<sup>504</sup> R. Perrett, *John Hick on Faith: A Critique*, „International Journal for Philosophy of Religion”, 15 (1984), s. 64.

<sup>505</sup> Tamże.

<sup>506</sup> Tamże.

Dla analizy różnicy między propozycjonalnym a niepropozycjonalnym rozumieniem wiary ważne jest rozumienie propozycjonalności jako takiej. B. Chwedeńczuk, tłumacząc *Wprowadzenie do analizy filozoficznej* J. Hospersa, stwierdza: *W oryginale występują tu terminy sentence i proposition. Pierwszy oznacza zdania w sensie gramatycznym, a drugi znaczenia takich zdań, czyli (w polskiej terminologii) sądy w sensie logicznym. Termin proposition będę tłumaczył jednak na ogół – tam, gdzie nie ma obawy o nieporozumienia – przez ‘zdanie’, co stanowi poręczny skrót wyrażenia: «znaczenie zdania gramatycznego, czyli sąd w sensie logicznym»*<sup>507</sup>.

Zatem *proposition* to sąd w sensie logicznym lub znaczenie zdania gramatycznego. Niemniej, jak stwierdza Hospers, *żeby wyrazić znaczenie/sąd [proposition] musimy użyć zdania*<sup>508</sup>. Zdanie w tym ujęciu jest przekąźnikiem znaczenia/sądu. Hospers zauważa też, że *w mowie potocznej nie używa się jednak zwykle słowa ‘sąd’*. *Wyrazem częściej używanym jest ‘twierdzenie’, choć jest on dwuznaczny, może znaczyć: sąd wyrażony w zdaniu lub zdanie wyrażające ów sąd*<sup>509</sup>. Hospers przywołuje argument mówiący, że mogą istnieć dwa lub więcej różne zdania gramatyczne, ale posiadające to samo znaczenie, ten sam sąd. Filozofowie zainteresowani są raczej sądami niż zdaniami gramatycznymi.

Z takim rozumieniem *proposition* zgadza się Chwedeńczuk i J. Woleński. Ten ostatni uznaje propozycjonalną teorię percepcji i poznania, *w myśl której treść spostrzeżenia jest zawsze komunikowalna, a nawet uświadamiana odpowiednim sądem*<sup>510</sup>. Podobnie też w *Małej Encyklopedii Logiki* W. Marciszewski pisze: *w języku angielskim dla określenia sądu w sensie logicznym używa się często terminu ‘proposition’*<sup>511</sup>.

Schaeffler tłumacząc *propositions*, stwierdza: *Ponieważ zaś zdania orzekające po łacinie nazywane są propositiones, zaś po angielsku propositions, wyrażenie językowe, którego nie należy rozumieć jako zdanie orzekające, można nazwać ‘wypowiedzią niepropozycjonalną’*<sup>512</sup>. Wynika z tego, że przez propozycjonalną wypowiedź językową rozumie on zdanie orzekające. Nie jest to objaśnienie tak klarowne jak powyżej, ale da się w kontekście dalszych wywodów Schaefflera zrozumieć *propositions* jako sąd/znaczenia zdania orzekającego. Inne próby ujęcia relacji sąd/zdanie jako przeczące istnieniu sądów w sensie logicznym

<sup>507</sup> J. Hospers, *Wprowadzenie do analizy filozoficznej*, tłum. B. Chwedeńczuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 74-75.

<sup>508</sup> J. Hospers, *An Introduction...*, dz. cyt., s. 78.

<sup>509</sup> Tenże, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 75.

<sup>510</sup> J. Woleński, *Epistemologia*, dz. cyt., t. I, s. 172.

<sup>511</sup> W. Marciszewski (red.), *Mała Encyklopedia Logiki*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 260.

<sup>512</sup> R. Schaeffler, *Filozofia religii*, Częstochowskie Wydawnictwo Diecezjalne, Regina Poloniae, Częstochowa 1989, s. 119.

podejmował Ajdukiewicz, z racji, jak stwierdza Woleński, przejścia ku radykalnemu empiryzmowi<sup>513</sup>. Nie rozwodząc się nad rozumieniem terminu „sąd”<sup>514</sup> ani argumentacją za odróżnieniem sądu od zdania<sup>515</sup>, przyjęte zostanie tutaj za Woleńskim szerokie rozumienie sądu jako *treści, które mogą być stwierdzane, [mogą] stać się przedmiotem przekonania*<sup>516</sup>. Dla dalszych analiz pomocnym okaże się też następując odróżnienie: *Od sądu w sensie logicznym odróżnia się sąd w sensie psychologicznym, czyli przeżycie, które wyraża się odpowiednim zdaniem oznajmującym. Sąd w sensie logicznym można też określić jako to, co jest wspólne pewnej klasie sądów w sensie psychologicznym. Gdy np. kilku ludzi pomyśli, że pada deszcz, każdy z nich przeżyje tę samą myśl w nieco inny sposób, ale wszystkie będą myślami o tym, że pada deszcz. Indywidualne pomyslenia to sądy w sensie psychologicznym, to zaś, co jest im wspólne, to sąd w sensie logicznym*<sup>517</sup>. Przyjmując powyższe określenia, zauważyć należy, że Hick używać musi słowa *proposition(s)* jako nie tylko znaczącego „sąd w sensie logicznym”, ale z racji międzypodmiotowego charakteru wiary, jako także „sąd w sensie psychologicznym”.

Według C.R. Bråkenhielma, treść wyszczególnionych przez Hicka koncepcji wiary przedstawić można w postaci następujących definicji: wiara typu propozycjonalnego jest to *intelektualne przyjęcie jakichś (prawdopodobnie objawionych) twierdzeń*<sup>518</sup>; wiara typu niepropozycjonalnego natomiast jest to *zawierająca lub odnosząca się do percepcji interpretacja jakichś dwuznacznych stanów w ludzkiej sytuacji (np. wydarzeń historycznych lub historii jako całości)*<sup>519</sup>.

Zgodnie z koncepcją propozycjonalną wiary, wyznanie lub/i uznanie twierdzeń (*propositions*) [...] podawanych do wierzenia, jest zdaniem Hicka postawą propozycjonalną (*propositional attitude*)<sup>520</sup>. Przez postawę (ang. *attitude*) *Oks-*

<sup>513</sup> J. Woleński, *Epistemologia*, dz. cyt., t. III, s. 17.

<sup>514</sup> „W sensie szerokim sądy są rozumiane jako treści, które mogą być stwierdzane, stać się przedmiotem przekonania itd. Dalej, sądami nazywa się każdy twór językowy nadający się do tego, by coś stwierdzić za jego pomocą. Po trzecie, sąd to byt intensjonalny traktowany jako znaczenie zdania. A oto inna lista (Kirkham, ss. 55-56; tam też są podane stosowne referencje do poszczególnych autorów i ich prac) istności traktowanych jako desygnaty terminu ‘sąd’ (w semiotyce, bo mamy jeszcze sąd jako instytucję wymiaru sprawiedliwości): (a) byty psychiczne; (b) treści wypowiedzi; (c) znaczenia zdań; (d) przedmioty świadomości; (e) to, co wspólne zdaniom synonimicznym; (f) byty pozaczasowe i pozaprzestrzenne; (g) to, co wspólne zdaniom w różnych trybach gramatycznych (np. ‘drzwi są zamknięte’ i ‘czy drzwi są zamknięte?’); (h) fakty”, za: J. Woleński, *Epistemologia*, dz. cyt., t. III, s. 18.

<sup>515</sup> Tamże; J. Hospers, *An Introduction...*, dz. cyt., s. 78.

<sup>516</sup> J. Woleński, *Epistemologia*, dz. cyt., t. III, s. 18.

<sup>517</sup> W. Marciszewski (red.), *Mała Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 260.

<sup>518</sup> C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 80.

<sup>519</sup> Tamże, s. 80.

<sup>520</sup> W tłumaczeniu *propositional attitude* podąża się tutaj za S. Bluckburn, *Oksfordzki Słownik Filozoficzny*, tłum. J. Woleński, C. Cieśliński i inni, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, a nie za

fordzki Słownik Filozoficzny rozumie: reakcję oceniającą, odróżnianą często od zwykłego przekonania przez bardziej bezpośredni związek, jaki łączy ją z motywacją i zachowaniem. Istotą postawy jest raczej zadowolenie albo niezadowolenie z tego, że świat jest taki a taki, niż zwykłe poznanie, że jest taki a taki<sup>521</sup>. Propozycjonalna postawa określona zostaje następująco: *Jeśli X myśli, że p, pragnie p, wierzy, że p jest złe itd., to możemy powiedzieć, że zajmuje pewną postawę propozycjonalną wobec p. Termin ten sugeruje, że wspomniane aspekty życia psychicznego należy rozpatrywać w terminach związku między podmiotem a sądem*<sup>522</sup>. Z takim określeniem nie wszyscy się zgadzają, gdyż sugeruje to, że aby dowiedzieć się, w co ktoś wierzy itd., musimy zidentyfikować abstrakcyjny przedmiot jego myśli, nie potrzebujemy natomiast rozumieć jego położenia względem bardziej przyziemnych przedmiotów<sup>523</sup>. Trudność ta zostanie pominięta z tej racji, że można przyjąć, iż powyższe określenie postawy propozycjonalnej nie kłóci z behawioralną możliwością wyrazu uznanych sądów.

Jeżeli jednak propozycjonalność pojmiemy jako „wyrażanie sądu logicznego i lub psychologicznego”, to powstaje pytanie, jak postawa poznawcza, a taki charakter Hick przypisuje wierze, może jednocześnie być i nie być propozycjonalna. Innymi słowy, powstaje pytanie, czy poznanie może nie być propozycjonalne, czyli wyrażane w sądach logicznych.

Niektórzy przyjmują, że doznania mistyczne są poznaniem. To prowadziłoby jednak, przy pojmowaniu doznań mistycznych jako niewyraźalnych, ku akceptacji twierdzenia, że nie każde poznanie jest wyrażalne w sądach logicznych. Jednak dla tradycji analitycznej jest to teza wątpliwa: *Wiedza pojawia się dopiero wtedy [...], gdy masz na myśli jakieś prawdziwe lub fałszywe twierdzenia. Nie można mieć wiedzy (wiedzieć, że), nie mając bezpośredniej z czymś styczności, choćby z literami na stronie książki, ale bezpośrednia znajomość nie jest wiedzą; dostarcza ona jedynie surowca dla wiedzy. Nie mamy wiedzy, dopóki nie potrafimy głosić czegoś jako prawdy lub fałszu. Krótko mówiąc wiedza to coś zdaniowego*<sup>524</sup>. Jeśli tak, to poznanie musi być propozycjonalne. Zatem wiara jako poznanie nie może być jednocześnie propozycjonalna i niepropozycjonalna. Jeśli więc Hick krytykuje propozycjonalne koncepcje wiary, a jednocześnie chroni

---

propozycją „przyjęcie do wiadomości pewnej wypowiedzi” jak sugeruje przekład Wolickiej, w: J. Hick, *Wiara chrześcijańska...*, dz. cyt. Tłumaczenie Wolickiej bliższe jest raczej uznawaniu (*assent*) niż terminowi różnemu od *assent*, jakim jest *propositional attitude*. Różnica, jak się wydaje, polega m.in. na podkreśleniu innych aspektów związanych uznawaniem i posiadaniem przekonań. *Propositional attitude* mówi raczej o potencjalnych konsekwencjach żywionych sądów. Natomiast „przyjęcie do wiadomości pewnej wypowiedzi” sugeruje nawet coś mniej niż uznanie zdania, zbliżając się do rozumienia zdania.

<sup>521</sup> S. Bluckburn, *Oksfordzk...*, dz. cyt., s. 302.

<sup>522</sup> Tamże.

<sup>523</sup> Tamże.

też wiary sensowność i zauważa konieczność elementów propozycjonalnych, to albo popełnia sprzeczność, albo nie tym samym elementom przypisuje nazwy „propozycjonalne” i „niepropozycjonalne”, nadając przez to któremuś z tych terminów inne znaczenie niż powyżej przyjęte.

Jeśli przyjrzeć się wypowiedziom Hicka na temat propozycjonalnych i niepropozycjonalnych koncepcji wiary, zauważyć można, że przeciwstawia w nich przyjęcie wiary i wyrażanie jej na sposób przyjętych sądów logicznych poznaniu, które jest bezpośrednio i jako bezpośrednio jest wyrażane. Czy jednak owo bezpośrednio poznanie, kiedy jest wyrażane, obywają się bez zdań prezentujących sądy logiczne? Nie jest to możliwe, bo skoro wiara ma być pojęta jako poznanie, musi wyrażać się w zdaniach. Stąd przykłady tzw. niepropozycjonalnej wiary nie tyle mówią o naturze wiary, co o jej źródle, którym jest bezpośredniość. Podobnie w tzw. „propozycjonalnym” ujęciu nie tyle chodzi o to, czy wiara religijna jest, czy nie jest wyrażana w sądach logicznych, co raczej o to, że nie jest poznaniem bezpośrednim a zapośredniczonym. Wynikałoby z tego, że Hick stosuje słowa „propozycjonalne” i „niepropozycjonalne” nie na oznaczenie bycia wyrażanym w sądach logicznych lub nie wyrażanym, ale jako znaczące bezpośredniość lub jej brak w poznaniu Boga/*the Real*. Wydaje się też, że w dodatku miesza rozumienie propozycjonalności jako bezpośredniości z rozumieniem jej jako natury wiary, jako postawy propozycjonalnej.

Problem propozycjonalności wiary religijnej wiąże się z problemem natury języka religii. Hick jest zwolennikiem jego faktycznego pojmowania. Jeżeli więc proponuje jednocześnie ujęcie tego języka jako niepropozycjonalnego, to albo przypisuje mu status gry językowej, albo zakłada, że propozycjonalność nie wyczerpuje faktyczności – innymi słowy, że istnieć mogą fakty, które nie dadzą się wypowiedzieć, nie podlegają zatem pod kategorię przeświadczeń pojętych jako propozycjonalne nastawienie. Możliwe też jest, że proponując niepropozycjonalny charakter języka religii, skłania się ku pojmowaniu go jako języka wyrażającego mit. W takim wypadku zbliżałby się do E. Cassirera koncepcji mitu jako specyficznej religijnej formy językowej, wyrażającej i kształtującej religijne doświadczenie świata<sup>525</sup>.

Alternatywa powyższa oparta jest na uwagach Schaefflera. Według niego, jako niepropozycjonalne ujęcie należy potraktować również rozumienie języka religii jako gry językowej. Za głównego przedstawiciela tego ujęcia uważa Philippsa<sup>526</sup>. W myśl tej koncepcji język religii uważa się za swoistą, charakterystyczną dla danej religii grę, w której przekazuje się rozumienie i zastosowanie zna-

---

<sup>524</sup> J. Hospers, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 74.

<sup>525</sup> R. Schaeffler, *Filozofia religii*, dz. cyt., s. 129.

<sup>526</sup> Tamże, s. 121-122.

czenia używanych pojęć. Zdaniem Schaefflera tezy – *Język religijny jest niepropozycjonalny* i *Jest on autonomiczną grą językową* – nie są tożsame, ale posiadają dwie cechy wspólne. Nie są tożsame, gdyż zgodnie z teorią gier językowych istnieją wyrażenia, które są wypowiedziami i są propozycjonalne, a posiadają znaczenie tylko w określonej grze językowej. Cechy wspólne to: po pierwsze to, że *chronią one religię przed krytyką, ponieważ 'podejrzenie o bezsensowność' zachodzi tylko wówczas, gdy wypowiedzi religijne mierzy się błędnymi kryteriami logiki*<sup>527</sup>. Po drugie, w obu ujęciach religia staje się niezrozumiała dla tych, którzy nie należą, bądź jeszcze nie należą do religijnej wspólnoty językowej i wspólnoty działania, aby bowiem ten język rozumieć, trzeba już brać udział w tej grze językowej<sup>528</sup>.

Zauważyć jednak należy, że jeżeli ujęcia te nie są tożsame, to nie można powiedzieć, że pojęcie języka religii jako gry językowej to podrodzaj w niepropozycjonalnym ujęciu języka religijnego. Raczej są to oddzielne próby z tej racji, że język religii ujęty jako gra językowa zawierać musi twierdzenia<sup>529</sup>. Jeśli tak, to Hick nie mógłby, podkreślając niepropozycjonalny (w klasycznym rozumieniu propozycjonalności) charakter języka religii, przypisywać jemu charakter gry językowej. Zatem albo inaczej rozumie propozycjonalność, albo koncepcję gry językowej. Schaeffler wymienia również zarzuty, z jakimi spotkały się ujęcia propozycjonalne i jako gry językowej. Po pierwsze, aby móc odczuwać tak, a nie inaczej, mieć takie zamiary moralne, a nie inne, trzeba najpierw przejść pewien proces wychowawczy. W procesie tym pojawiają się uzasadnienia norm etycznych i obyczajowych. Zatem wystąpić tam muszą twierdzenia. Religia musi więc, zawierać *rzeczywiste, a nie tylko pozorne zdania orzekające* – jak dodaje – *wbrew tezie o charakterze niepropozycjonalnym*<sup>530</sup>.

Poza tym, jak stwierdza Schaeffler, wypowiedzi te posiadają treść nawet wówczas, gdy człowiek postępuje niezgodnie z nimi. Aktualne pozostaje więc stwierdzenie Lutra: *usuń zdanie twierdzące, a okaże się, że usunąłeś chrześcijaństwo*<sup>531</sup>. Przeciw traktowaniu języka religijnego jako gry językowej można też wysnuć zarzut, że roszczenie do prawdy zawarte w tej grze, a dokładnie w twierdzeniach języka religijnego *nie pozwala ujmować go jako posiadającego znaczenie tylko w zakresie tej gry językowej*, z tej prostej racji, że język religii rości sobie prawo do opisu całej rzeczywistości<sup>532</sup>. Za niemożnością oddzielenia ujęcia propozycjonalnego i niepropozycjonalnego wiary religijnej, wypowiada się

<sup>527</sup> Tamże, s. 122.

<sup>528</sup> Tamże.

<sup>529</sup> Tamże, s. 125.

<sup>530</sup> Tamże, s. 123.

<sup>531</sup> M. Luther, *De servo arbitrio*, 1525, w: *D. Martin Luthers Werke*, dz. cyt., za: R. Schaeffler, *Filozofia religii*, dz. cyt., s. 123.

<sup>532</sup> R. Schaeffler, *Filozofia religii*, dz. cyt., s. 124.

również Bråkenhielm. Trudno bowiem sobie wyobrazić, aby ktoś mógł interpretować jakiegokolwiek wydarzenie bez uprzednich kategorii potrzebnych do konstruowania owej interpretacji<sup>533</sup>.

Powyższe uwagi pozwalają więc zdecydowanie odrzucić skrajny postulat niepropozycjonalności języka i wiary religijnej. W wypadku Hicka trudno też mówić o języku religii jako grze językowej, mimo że pojmowanie znaczenia jako użycia wyrażen zbliża go do owego poglądu. Można więc przyjąć, że koncepcja Hicka bliska jest ujęciu Cassirera. Przemawia za tym nie tylko wykluczenie propozycjonalności i gry językowej, ale także podobne jak u Cassirera odwołanie do Kanta (przyjęcie kategorii transcendentálnych), oraz przejście w hipotezie pluralizmu do mitycznego pojmowania języka religii.

## 2. PROBLEM ZNACZENIA W UJĘCIU HICKA I BRÅKENHIELMA

Dla zrozumienia omawianej koncepcji wiary religijnej należy przyrzeć się pojęciu znaczenia (*meaning, significance*). Odgrywa ono kluczową rolę w procesie rozpoznawania/interpretacji, jest więc istotne dla wiary pojętej jako „doświadczanie-jako”. Pojęcie znaczenia (*significance*) jest, jak stwierdza Bråkenhielm, technicznym i kluczowym terminem dla filozofii Hicka. Oznacza ono *fundamentalną i wszystko ogarniającą cechę naszego świadomościowego doświadczenia, która to de facto konstruuje nasze doświadczenie w doświadczenie ‘świata’ a nie pustego chaosu*<sup>534</sup>.

Według Bråkenhielma pojęcie znaczenia u Hicka nie jest jasne. Proponuje on próbę dookreślenia znaczenia owego pojęcia poprzez rozróżnienie typów fenomenów, którym owo „znaczenie” może zostać przypisane. Wymienia tutaj językowe fenomeny (*linguistic phenomena*), do których zalicza słowa, frazy, zdania (*statements*) i nie-językowe fenomeny, czyli doświadczenia, obiekty, sytuacje itd. Podział ten zapożyczył od E. Coretha<sup>535</sup>.

Zdaniem Bråkenhielma, *kiedy Hick mówi, że x przypisuje znaczenie y-owi, wydaje się, że najczęściej oznacza to przypisanie różnego znaczenia fenomenom nie-językowym*<sup>536</sup>. Jako przykład cytuje uwagi Hicka: *Każda nazwa ogólna [...] jest izolowanym aspektem naszego doświadczenia, które (w odpowiednim kontekście) udziela odpowiednio różnych wzorów zachowań. [...] Słowo ‘kapeluszy’,*

<sup>533</sup> C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 80.

<sup>534</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 98; zob. C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., przyp. 84, s. 85.

<sup>535</sup> E. Coreth, *Grundlegung der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*. Freiburg, Herder 1969, za: Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., przyp. 85, s. 85.

<sup>536</sup> C.R. Bråkenhielm, *How...*, dz. cyt., s.85.

na przykład, nie nazywa sztywno oddzielonej klasy obiektów, ale szczególne użycie, które owym obiektom można przypisać, mianowicie bycie okryciem dla głowy<sup>537</sup>. Bråkenhielm interpretuje ten fragment tak, że przypisanie obiektowi (lub sytuacji) znaczenia, implikuje przypisanie mu zrozumiałej struktury i zbioru rozróżnialnych własności. A owe struktury i własności, po przypisaniu ich danemu obiektowi, sytuacji, są pod silnym wpływem funkcji, które owe obiekty i sytuacje posiadają w relacji do ludzkich potrzeb<sup>538</sup>. Przypisanie znaczenia temu samemu obiektowi/sytuacji może różnić się u różnych osób. Natomiast znaczenia, jakie nadaje różnym sytuacjom/obiektom ta sama osoba, mogą być ze sobą powiązane.

Warto tutaj zwrócić uwagę, że Bråkenhielm wydaje się nie odróżniać *meaning* od *significance*. Przyczyną tego jest zapewne fakt, że Hick używa słowa *significance* obok słowa *meaning* w późniejszym okresie, na pewno już w pierwszym wydaniu *An Interpretation of Religion*, a prace Bråkenhielma pisane były przed powstaniem tejże pozycji. Co więcej, Bråkenhielm nie tylko nie zna tego odróżnienia i stwierdzeń Hicka przypisujących raczej potoczne znaczenia terminom *meaning* i *significance*, lecz też nie analizuje ich w odniesieniu do wszystkich wymiarów znaczenia. Jedynie skłania się do pojmowania *significance* w kategoriach koncepcji znaczenia jako sposobu użycia wyrażen. Bråkenhielm nie odnosi się więc do pojmowania znaczenia, które tutaj sugeruje się oddawać przez „doniosłość”, a o którym wspomina również G. Chrzanowski. Ten ostatni, pisząc o znaczeniu sytuacji i życia jako niesemantycznym znaczeniu u Hicka, odwołuje się do fragmentów *Plaszczyzn sensu* W. Stróżewskiego. Stróżewski wyróżnia następujące znaczenia słowa „znaczenie”: a) treść nazwy (*meaning*); b) doniosłość, powaga, prestiż (*significance/importance*); c) ekspresja, wyraz czegoś (*significance*)<sup>539</sup>. Ponieważ tym samym pojęciem opisuje Hick znaczenie na każdym z jego trzech poziomów, przyjąć trzeba, że posiadać ono może nie tylko odniesienie czy konotację, ale również wartościowanie etyczne. Takiemu rozumieniu odpowiada określenie b), co przemawia za rozumieniem *significance* jako doniosłości.

Powracając do koncepcji znaczenia jako sposobu użycia wyrażen warto zauważyć, że jest ona na tyle szeroka, że obejmuje część innych koncepcji znaczenia, w tym poznawcze jak i niepoznawcze rozumienia znaczenia<sup>540</sup>. Wybór takiego rozumienia znaczenia pozwala Hickowi z jednej strony na przyjęcie weryfikacji i/lub falsyfikacji jako kryteriów znaczenia (propozycja weryfikacji eschatologicznej), a z drugiej pozwala znaczeniem nazywać wartościowania, in-

<sup>537</sup> Tamże, przyp. 86, s. 85.

<sup>538</sup> Tamże, s. 85, por. przyp. 87, s. 85.

<sup>539</sup> W. Stróżewski, *Plaszczyzn sensu*, w: *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 423-425, za: G. Chrzanowski, *Zbawienie...*, dz. cyt., s. 123.

<sup>540</sup> W. Marciszewski (red.), *Mała Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 380.

tencjonalne odniesienia do boskości jako stojącej poza podmiotem, czyli użycia wskazujące raczej na *significance* rozumianą jako doniosłość, a nie tylko *meaning*. Jak widać prezentowany autor, podobnie jak późny L. Wittgenstein, określa znaczenie przede wszystkim jako użycie, ale rozumie je bardzo szeroko. Przemawia za tym również fakt, że Hick pojmuje wypowiedzi różnych religii, zatem ich interpretację totalną, na zasadzie rodzinnych podobieństw. Pierwotnie, rodzinne podobieństwa służą w próbie zdefiniowania religii. Tak jak przykładowe gry, religie łączy to, że mimo różnic i trudności w podaniu istoty religii, mają one wspólne elementy<sup>541</sup>. Pójście za Wittgensteinem ma tę konsekwencję, że użycie słów i zdań musi mieć swoje kontrolne odniesienie do użycia w obrębie danej grupy czy też gry językowej. Podanie cegły komuś, kto prosił o pustak, wskazywać może na niezrozumienie pojęcia pustaka. Nauka znaczeń odbywa się w kontekście danej gry językowej.

Sposób użycia jako koncepcja znaczenia zgadza się też z przyznaniem roli dyspozycji w teorii przeświadczeń. Wszelkie bowiem przeświadczenia powstające jako skutek interpretacji na trzech poziomach znaczeń, ujawniają się jako konkretne działanie. Mimo że Hick nie neguje istnienia umysłu (nie redukuje go do mózgu), to jednak brak dyspozycji do działania można potraktować jako niezrozumienie danej sytuacji. Niezrozumienie to polegać będzie na braku rozpoznania użycia pojęć, które to rozpoznanie w danej grze językowej powoduje zazwyczaj takie a nie inne działanie podmiotu rozumiejącego owe pojęcia. Znaczenie wiąże się ściśle u Hicka z interpretacją. Dlatego też, kolejne uwagi poświęcone będą pojęciu interpretacji.

### 3. PROBLEM INTERPRETACJI

#### § 1. Kwestia interpretacyjnego charakteru doświadczenia religijnego (Barbour a Hick)

Za interpretacyjnym charakterem doświadczenia religijnego wydaje się opowiadać M. Eliade. Takie elementy struktury myślenia religijnego, jak powtarzalność, mit początku czy ustanawianie środka świata, wydają się nadawać znaczenie materialnym i niematerialnym aspektom rzeczywistości, które z nich samych nie wynika<sup>542</sup>.

---

<sup>541</sup> J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 5; por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, s. 50-51.

<sup>542</sup> M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, tłum. A. Tatarkiewicz, wyd. III, PIW, Warszawa 1993.

Również I.G. Barbour w *Mity, modele, paradygmatach* zauważa przydatność traktowania wiary jako interpretacji, jako swego rodzaju modelu. Wśród filozofów podobnie myślących autor wymienia Wittgensteina, Wisdoma i Hicka. W *Dociekaniach filozoficznych* Wittgenstein stwierdza, że nigdy nie widzimy po prostu, zawsze *widzimy jako coś*<sup>543</sup>. Podobnie Wisdom, w odniesieniu do wiary i niewiary, mówi o „widzeniu jako”, co wyraża metafora ogrodnika. Barbour zauważa, że w polemice z Flew Wisdom stwierdza, że dwa możliwe spojrzenia na ogród – istnieje ogrodnik i nie istnieje ogrodnik – nie tylko są różnymi postawami, ale także różnymi poglądami, dlatego, że za jednym i drugim można przedstawić argumenty<sup>544</sup>. Zgodnie z tym *modele religijne pełnią funkcję ‘ukierunkowania uwagi’ poprzez uwydatnienie prawidłowości, jakie dostrzegamy w faktach*<sup>545</sup>. Hick, zdaniem Barboura, w porównaniu do Wisdoma idzie krok dalej, gdyż koncepcja „doświadczenia-jako” *implikuje większe zaangażowanie całej osoby*<sup>546</sup>. Nieco dalej Barbour przywołuje A. Jeffnera, który jego zdaniem *pokazał, że natura ludzka, dzieje ludzkości i wydarzenia świata dostarczają nam ‘niejednoznacznych struktur’ i ‘niepewnych postaci [Gestalts]’, których można doświadczać na więcej niż jeden sposób*<sup>547</sup>. Zdaniem Jeffnera, w każdym doświadczeniu obecny jest element interpretacji, co widoczne jest zwłaszcza w rozpatrywaniu świata jako całości, gdyż fakty mogą tworzyć odmienne struktury. Powołując się na Jeffnera, Barbour stwierdza: *Nie istnieją neutralne dane, które mogłyby pomóc w rozwikłaniu takich niejednoznaczności, jako że alternatywne interpretacje wywierają systematyczny wpływ na sposób naszego doświadczenia świata*<sup>548</sup>. Barbour pyta w tym miejscu, czy owa wieloznaczność nie jest argumentem przeciwko teizmowi. Bóg powinien objawiać się jednoznacznie. Odpowiedzią na ową trudność jest przywołanie uwag Hicka o wolności wiary<sup>549</sup>.

Wiara tak pojęta rodzi jeszcze jeden problem: *Możemy zaprzeczyć tezie mistyków, że Bóg jest nam dany w doświadczeniu w sposób bezpośredni i nie wymagający interpretacji, nie popadając w przeciwną skrajność, że Boga poznajemy wyłącznie na drodze wnioskowania, a nie doświadczenia, jak to twierdzili zwolennicy argumentu teleologicznego i kosmologicznego*<sup>550</sup>. Barbour stwierdza wręcz, że sprowadzenie wiary w Boga do konkluzji wnioskowania mija się z doświadczalnymi podstawami religii. Zdaniem Barboura, co wydaje się być

<sup>543</sup> I.G. Barbour, *Mity, modele, paradygmata*, tłum. M. Krośniak, Znak, Kraków 1984, s. 68; por. L. Wittgenstein, *Dociekania...*, dz. cyt., s. 270-271.

<sup>544</sup> I.G. Barbour, *Mity...*, dz. cyt., s. 69.

<sup>545</sup> Tamże.

<sup>546</sup> Tamże.

<sup>547</sup> A. Jeffner, *The Study of Religious Language*, SCM Press 1972, s. 45, 116, 125, za: I. G. Barbour, *Mity, modele, paradygmata...*, s. 163.

<sup>548</sup> I.G. Barbour, *Mity...*, dz. cyt., s. 164.

<sup>549</sup> Tamże.

<sup>550</sup> Tamże.

zgodne z tezami Hicka, *Bóg jest poznawany przez zinterpretowane doświadczenie trojakiemu rodzaju: przeżycia religijne, struktury świata i konkretne wydarzenia historyczne*<sup>551</sup>. Jako analogiczny do poznania Boga uważa Barbour sposób, w jaki poznajemy człowieka: *Drugi człowiek nie jest doświadczany bezpośrednio. Musi się nam on sam przejawiać za pośrednictwem zróżnicowanych środków językowych i działań, które następnie poddajemy interpretacji. Jednak przekonanie o istnieniu drugiej osoby nie jest jedynie wynikiem wnioskowania, gdyż warunkiem wstępnym przyjęcia, że słowa i gesty wyrażają czyjeś cele i zamiary, jest wcześniejsze uświadomienie sobie, iż mamy do czynienia z drugą osobą. Analogicznie członkowie wspólnoty religijnej uświadamiają sobie, że mają do czynienia z Bogiem. Owo uświadomienie odgrywa tak zasadniczą rolę, iż może wydawać się, że wchodzi ono w równym stopniu w skład zinterpretowanego doświadczenia, jak fakt spotkania drugiej osoby*<sup>552</sup>.

I.G. Barbour zasadniczo zgadza się z Hickiem w kwestii interpretacji wiary jako „doświadczenia jako”. Zastrzega jedynie, że lepiej byłoby mówić o „interpretowaniu jako”, a nie „doświadczeniu-jako”. Jak pisze: *W przykładzie podanym przez Hicka powiedziałbym raczej: ‘zinterpretowałem kępę trawy jako królika’, przyznając tym samym, że zinterpretowałem ją błędnie (natomiast dziwnie brzmiałoby stwierdzenie, że doświadczyłem jej błędnie). Tak więc ktoś, kto przeszedł z teizmu na ateizm, powiedziałby prawdopodobnie, że poprzednio interpretował swoje doświadczenie błędnie*<sup>553</sup>. Barbour stwierdza też, że określenie „doświadczenie” *bardziej odpowiadałoby nieuświadamianemu w pełni doświadczeniu człowieka czasów biblijnych niż refleksyjnej postawie człowieka współczesnego, który zdaje sobie sprawę z istnienia wielu możliwych systemów interpretacyjnych*<sup>554</sup>. Powyższe uwagi, nie są zdaniem ich autora czymś więcej jak tylko innym rozłożeniem akcentów, a to dlatego, że również Hick zauważa, że nie ma wyraźnej różnicy między doświadczeniem a jego interpretacją. Co więcej, Barbour stwierdza, że również współczesny kontekst religijny *wskutek istnienia wielości interpretacji skłonił go do używania wyrażenia interpretować jako, a nie doświadczać-jako*<sup>555</sup>. Natomiast W. Alston stawia pod znakiem zapytania samą konieczność mówienia o interpretacji w odniesieniu do doświadczenia. Alston jest raczej bezpośrednim realistą niż kantystą. Jak pisze: *coś, co wygląda jak drzewo, komputer [...] jest, w zasadzie, niezależne od moich pojęć, sądów lub przekonań*<sup>556</sup>.

---

<sup>551</sup> Tamże.

<sup>552</sup> Tamże, s. 165.

<sup>553</sup> Tamże, s. 70.

<sup>554</sup> Tamże.

<sup>555</sup> Tamże, s. 165.

<sup>556</sup> W. Alston, *Perceiving God*, dz. cyt., s. 29, za: J. Hick, *Dialogues...*, dz. cyt., s. 38.

Jak widać, koncepcja interpretacji w odniesieniu do świata i Boga ma swoich zwolenników i przeciwników. Alston odmawia, przynajmniej poznaniu zmysłowemu, cechy interpretacji. Wittgenstein, w ujęciu Barboura, mówi o widzeniu-jako, że jest cechą każdego postrzegania. Wisdom i Barbour przenoszą interpretację także na poziom doświadczeń religijnych.

## § 2. Kwestia możliwych interpretacji świata w ujęciu Eliadego

Zdaniem Eliadego nie można w naturalistycznej wizji świata (świeckiej w jego terminologii) wykazać kompletnego braku elementów doświadczenia religijnego. W jego ujęciu religijne doświadczenie świata, to m.in. doświadczenie niejednorodności przestrzeni. W przestrzeni *są rozdarcia, pęknięcia; są fragmenty przestrzeni jakościowo różne od innych [cytuje tutaj fragment z Wj 3,5 o zdjęciu sandałów na świętej ziemi]. Jest więc obszar święty, a więc ‘mocny’, ważny i są inne obszary, nie uświęcone, a więc pozbawione struktury i konsystencji, jednym słowem amorficzne*<sup>557</sup>. Zaraz dodaje jednak, że nawet w doświadczeniu przestrzeni jako czegoś świeckiego nadal dochodzą do głosu wartości przypominające mniej lub bardziej niejednorodność, jaka cechuje religijne doświadczenie przestrzeni. *Istnieją nadal okolice uprzywilejowane, jakościowo różne od innych: pejzaż ojczysty, miejscowość związana z pierwszą miłością albo ulica, czy zakątek pierwszego cudzoziemskiego miasta zwiedzanego w młodości. Wszystkie te miejsca zachowują nawet dla człowieka najgłębiej niereligijnego wartość wyjątkową, ‘jedyną w swoim rodzaju’; są to miejsca święte jego prywatnego świata, tak jak gdyby ta istota niereligijna doznała objawienia innej rzeczywistości niż ta, w której uczestniczy swym powszednim istnieniem*<sup>558</sup>. Konkluduje, że *niezależnie od desakralizacji świata, do jakiej doszliśmy, człowiek nie jest w stanie wyzwolić się bez reszty z postawy religijnej, jest to postawa kryptoreligijna*<sup>559</sup>.

Nieco radykalniej wypowiada się Schaeffler w oparciu o fenomenologię Schelera. Trudno, jego zdaniem, mówić o interpretacji naturalistycznej: *Nie ma wyboru odnośnie do posiadania bądź nieposiadania tego dobra [dobro aktu religijnego jako Bóg – dop. wł.]. Istnieje tylko wybór posiadania Boga w jego sferze absolutnej, tzn. przypisane aktowi religijnemu dobro bądź też posiadanie bożka*<sup>560</sup>. Z drugiej strony Witwicki, Russell, Woleński, Nielsen czy Chwedeńczuk nie zgodzą się na taką jednostronność, w efekcie na określenie ateizmu mianem wiary w nieistnienie Boga i wyznawanie religii ukrytej<sup>561</sup>.

<sup>557</sup> M. Eliade, *Sacrum...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>558</sup> Tamże, s. 56.

<sup>559</sup> Tamże, s. 55.

<sup>560</sup> R. Schaeffler, *Filozofia religii*, dz. cyt., s. 105.

<sup>561</sup> W. Witwicki, *Wiara oświeconych*, Iskry, Warszawa 1980; B. Chwedeńczuk, *Przekonania*

### § 3. Kwestia relacji „doświadczenia-jako” do noumenu i fenomenu w ujęciu Rose’a

K. Rose stwierdza, że zastosowanie przez Hicka kantowskich pojęć noumenu/fenomenu powoduje, że religijne doświadczenie trzeba pojąć tym bardziej jako operujące pojęciami wytworzonymi przez ludzi. Doświadczenie jest czymś zapośredniczonym<sup>562</sup>. Zastosowanie owych pojęć w momencie konstruowania hipotezy pluralizmu dobrze się wpisuje w uprzednio wypracowaną koncepcję „doświadczenia-jako”. Można stwierdzić, że koncepcja wiary jako „doświadczenia-jako” jest warunkiem możliwości zastosowania kategorii noumenu i fenomenu w próbie uzgodnienia racjonalności wiary religijnej z różnorodnością religii. Warto już w tym miejscu zaznaczyć, że Rose nazywa owe kategorie quasikantowskimi, gdyż użycie kategorii kantowskich byłoby, w wydaniu Hicka, nadużyciem. Z drugiej strony, zastosowanie kategorii noumen/fenomen ma służyć uniknięciu zarówno sceptycyzmu, jak i partykularyzmu w poznaniu religijnym<sup>563</sup>. Zdaniem Rose’a rozróżnienie to jest podstawowe dla filozofii Hicka. Co więcej, Hick stwierdza nie tylko niepoznawalność Boga/*Real an sich*, ale także otaczającej nas rzeczywistości. Rose sugeruje wręcz, że Hick rozszerza pojęcie *Real an sich* na całe nasze otoczenie. W ten sposób nie tylko noumenalne *Real*, ale i rzeczywistość są niepoznawalne same w sobie<sup>564</sup>. Warto też zwrócić uwagę, że według Rose’a na powstanie koncepcji „doświadczenia-jako” wpływ miały prace S.T. Katza, propagatora konstruktywizmu, pojmowanego tutaj jako zanegowanie możliwości bezpośredniego doświadczenia boskości<sup>565</sup>.

### § 4. Krytycy Hicka o relacji *seeing-as* i koncepcji „doświadczenia-jako”

Wyraźniejszy jednak wpływ wywarła koncepcja Wittgensteina widzenia-jako. Hick sytuuje *seeing-as* w kantyzmie, kiedy stwierdza, że *zależące od wyposażenia poznawczego i pojęciowych źródeł obserwatora, świadomościowe ujęcia noumenów później związały się w moim umyśle z Wittgensteina koncepcją seeing-as*<sup>566</sup>. Zastosowanie *seeing-as* do wiary religijnej spotkało się z krytyką. W ujęciu P. Slatera, przeniesienie to jest nieuprawnione, gdyż opiera się na wątpliwej analogii<sup>567</sup>. Nawiązując do przykładu kaczko-królika Jastrowa, stwierdza

---

*religijne*, dz. cyt., B. Russell, *Dlaczego nie jestem...*, dz. cyt.; J. Woleński, *Granice niewiary*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.

<sup>562</sup> K. Rose, *Knowing the Real. John Hick on the Cognitivity of Religions and Religious Pluralism*, Peter Lang, New York 1996, s. 74 i przyp. 56, s. 95.

<sup>563</sup> Tamże, s. 72-74.

<sup>564</sup> Tamże, s. 73-74 i przyp. 48, 49, s. 93.

<sup>565</sup> Tamże, s. 64 i przyp. 22, s. 88.

<sup>566</sup> J. Hick, *Dialogues...*, dz. cyt., s. 3.

<sup>567</sup> P. Slater, *Seeing as, seeing in and seeing through*, „Sophia”, 19/3, (1980), s. 13.

on, że widząc królika nie postrzegamy go „jako królika”, ale postrzegamy królika po prostu. Nie znaczy to, że Slater neguje możliwość widzenia wspomnianego rysunku inaczej, ale twierdzi, że w danym postrzeżeniu widzimy coś „tak właśnie”, a nie „jako-coś”<sup>568</sup>. Jego zdaniem, zwolennicy dwuaspektowej (*double-aspect*) teorii percepcji twierdzą, że *świat może być postrzegany zarówno jako zamknięty system fizycznych procesów, i jako Boża kreacja, w zależności od tego, które cechy są podkreślane*<sup>569</sup>. Tkwi tutaj przypuszczenie, że owo postrzeganie może być i jednym, i drugim. Świat możemy widzieć jako objawiający Boga i jako mówiący: „Boga nie ma”. Według Slatera taka dwuznaczność tej samej interpretacji, dokonywanej przez tą samą osobę w tym samym czasie, prowadzi do niepewności, która z interpretacji jest właściwa. Konsekwencją takiej koncepcji wiary jest jej niedoskonałość. Doskonała wiara *po prostu widzi Boże stworzenie, widzi tego znaki w słońcu, ziemi i w deszczu*<sup>570</sup>. Czym innym niż ta wiara jest powiedzieć, że postrzegam świat jako Bożą kreację. Jest to wyraz pewnej dwuznaczności, jakiejś niepewności. Slater wskazuje zatem, że nie tylko nie ma podstaw do przyjęcia dwuaspektowej koncepcji postrzegania, ale też, że przeniesiona na wiarę religijną powoduje jej niejednoznaczność, chwiejność.

Z kolei B.L. Keeling i M.F. Morelli trudności dotyczące koncepcji „doświadczenia-jako” widzą w: 1) stwierdzeniu, że wszelkie doświadczenie jest doświadczeniem-jako; 2) uznaniu, że „doświadczenie-jako” może być godne zaufania (*veridical*)<sup>571</sup>. Autorzy ci zauważają, że skoro „doświadczenie-jako” jest rozszerzeniem *seeing-as*, to stwierdzenie, że wszelkie doświadczenie jest „doświadczeniem-jako” zmusza Hicka do uznania każdego widzenia za widzenie-jako. Tymczasem Wittgenstein, zdaniem autorów, stwierdzał, że widzenie-jako jest jednym ze sposobów widzenia w ogóle i dotyczy raczej postrzegania aspektów (*noticing an aspect*)<sup>572</sup>. Jak widać takie odczytanie Wittgensteina przeczy nie tylko interpretacji Hicka, ale także Barboura. W tej perspektywie rozszerzenie Hicka jest przeoczeniem kluczowego stwierdzenia Wittgensteina, że są dwa znaczenia lub użycia „widzenia” i że „widzenie-jako” jest tylko jednym z nich. Wittgenstein zauważa również, że o „widzeniu-jako” można mówić tylko w opisie czyjegoś postrzegania. Trudno mówić w ten sposób o swoim własnym postrzeganiu<sup>573</sup>. Co więcej, Wittgenstein, jak stwierdzają autorzy, neguje sensowność mówienia „wi-

---

<sup>568</sup> Tamże, s. 14.

<sup>569</sup> Tamże.

<sup>570</sup> Tamże.

<sup>571</sup> B.L. Keeling, M.F. Morelli, *Beyond Wittgenstein Fideism: an examination of John Hick's analysis of religious faith*, w: „International Journal for Philosophy of Religion”, Vol. 8, No 4, December 1977, s. 253.

<sup>572</sup> Tamże, s. 254.

<sup>573</sup> Tamże, s. 253; por. L. Wittgenstein, *Dociekania...*, dz. cyt., s. 270-272.

dzę widelec jako widelec” i zaprzecza, iż widzenie-jako jest częścią naszej percepcji<sup>574</sup>.

Przywołani autorzy wykazują tym samym, że Hick nie tylko rozszerza zakres koncepcji Wittgensteina, ale też, że na gruncie tej koncepcji nie da się takiego rozszerzenia wykonać prawomocnie, dlatego, że pojęcie widzenia-jako jest zależne i wtórne od widzenia w ogóle<sup>575</sup>.

Co do problemu (2), autorzy przywołują ponownie stwierdzenie Wittgensteina, że „widzenie-jako” nie jest częścią percepcji. Próbuąc wyjaśnić znaczenie tego stwierdzenia dochodzą do wniosku, że wyrażenie „widzieć-jako” używane bywa w specyficznych kontekstach, w których nie tyle opisujemy, co widzimy, ale jak widzimy. Podają też stosowny przykład: *Wyobraź sobie, że powiedziałeś o jakiś kolorach i kształtach ‘Widzę je jako królika’, a ktoś odpowiedział ‘Nie, to jest obrazek kaczkki’, mając zamiar dokonać korekty twojego opisu własnego widzenia*<sup>576</sup>. Zdaniem Keelinga i Morelliego wyrażenie „widzę-jako” mają za cel opis tego, jak ktoś coś postrzega, a nie, co jest postrzegane. Skoro więc wyrażenie to nie dotyczy postrzegania, nie można przypisywać mu prawdziwości, gdyż nie opisuje stanu rzeczy, a jedynie sposób jego postrzegania<sup>577</sup>. Na tej podstawie autorzy wyciągają konsekwencje wobec pojmowania wiary jako „doświadczenia-jako”. Skoro wiara miałaby być rozszerzonym „widzeniem-jako”, to również i ona nie podlega ocenie prawda/ fałsz, gdyż nie jest częścią postrzegania. Z tej racji zamiar analizowania wiary religijnej jako poznania, a „doświadczenia-jako” jako podlegającego ocenie prawda/fałsz, jest bezcelowy. Podobnie Perrett stwierdza, że Wittgenstein nie mówi, że wszelkie widzenie jest „widzeniem-jako”. Ogólnie więc potwierdza spostrzeżenia Keelinga i Morelliego. Dodaje jednak, że koncepcja „widzenia-jako” ma sens na tle widzenia w ogóle<sup>578</sup>. Rozszerza to stwierdzenie również na „doświadczenie-jako”, które jego zdaniem jest zależne od doświadczenia w ogóle. Zdaniem Perretta, *jeśli rozpoznaję oddaloną figurę jako moją żonę, nie widzę tej figury jako moją żonę – po prostu widzę żonę*<sup>579</sup>. Po drugie, stwierdza, że widzenie jest z konieczności związane z byciem przekonanym, a widzenie-jako nie ma takiej cechy: *Podczas gdy stwierdzenie ‘Widzę X’ implikuje, że jestem przekonany o istnieniu X, stwierdzenie ‘Widzę X jako Y’ nie implikuje ani że jestem przekonany, że X jest Y, ani że Y istnieje*<sup>580</sup>.

---

<sup>574</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania...*, dz. cyt., s. 272-275, za: B.L. Keeling, M.F. Morelli, *Beyond Wittgenstein...*, dz. cyt., s. 255.

<sup>575</sup> B.L. Keeling, M.F. Morelli, *Beyond Wittgenstein...*, dz. cyt., s. 255.

<sup>576</sup> Tamże, s. 256.

<sup>577</sup> Tamże.

<sup>578</sup> R. Perrett, *John Hick...*, dz. cyt., s. 59; Perrett powołuje się tutaj na uwagi K. Nielsena – por. tamże, przyp. 7, s. 59.

<sup>579</sup> Tamże, s. 58.

<sup>580</sup> Tamże, s. 59.

W tym kontekście Perrett zauważa, że w wypadku figur Jastrowa itp. można przechodzić w postrzeganiu od jednego do drugiego obrazu. Natomiast w wypadku wiary nie jest to możliwe. Można sobie wyobrazić, że dzięki empatii i ćwiczeniom w postrzeganiu świata teista potrafi widzieć świat jak ateista. Można też wyobrazić sobie odwrotny proces. Pytanie jednak, czy wówczas mamy do czynienia z wiarą? Zdaniem Perretta, tylko *w wyobraźni możliwe jest postrzeganie świata jak chrześcijanie i jednocześnie pozostać przekonanym o fałszywości chrześcijańskich przekonań*<sup>581</sup>. W ten sposób Perrett wykazuje, że nie można wiary religijnej pojmować jako „doświadczenia-jako” pochodzącego od „widzenia-jako”, gdyż gubi się przekonaniowy charakter wiary. Wynika z tego, o ile Perrett ma rację, że ceną za pojmowanie wiary w świetle koncepcji „widzenia-jako” jest jej przekonaniowy charakter. Co więcej, jeśli dane wydarzenie można interpretować równie dobrze na dwa sposoby, powinno się zgodnie z brzytwą Ockhama wybrać ten, która jest bardziej ekonomiczny. W tym wypadku taką wydaje się być interpretacja naturalistyczna, ateistyczna<sup>582</sup>. Zarzuty Perretta idą więc dalej niż Keelinga i Morelliego, gdyż negują samą treść koncepcji widzenia – „doświadczenia-jako” jako pomocnych w tłumaczeniu poznawczego aspektu wiary.

Podobnie B. Davies stwierdza, że niemożliwe jest, aby każde doświadczenie było „doświadczeniem-jako” z tej racji, że zgodnie z myślą Hicka *kiedy czegoś doświadczamy i kiedy charakteryzujemy to na podstawie doświadczenia, to jesteśmy równie uprawnieni, aby scharakteryzować to w odmienny sposób. Doświadczamy czegoś jako X-a. Zatem nazywamy to X-em. Możemy jednak z zasady doświadczyć tego jako Y-a. I możemy z zasady scharakteryzować to jako Y*<sup>583</sup>. Z drugiej jednak strony, nasze doświadczenie czegoś jest czasem dokładnie takie, jakim je opisujemy. Jeśli nie moglibyśmy tego stwierdzić, to nie moglibyśmy wykazać błędu czyjejs interpretacji, a to niewątpliwie czynimy. Czasami czyjeś stwierdzenia są prawdziwe albo fałszywe. Zatem, jak konkluduje Davies, *analiza Hicka nie zmusza nas do rezygnacji z twierdzenia, że choć ludzie doświadczają rzeczy w pewien sposób, to mogą się mylić. Oznacza to jednak, iż koncepcja Hicka nie dostarcza nam żadnego szczególnego powodu, aby uznać, że ludzie którzy doświadczają świata jako świata boskiego, zwyczajnie się nie oszukują*<sup>584</sup>. Davies ma rację twierdząc, że z tego, że doświadczamy świata jako świata z Bogiem, nie wynika, że tak jest faktycznie, czyli brakuje jakiegoś elementu, który przekonałby o związku doświadczenia z realnością jego przedmiotu<sup>585</sup>. Nie należy jednak zapominać, że Hick nie konstruuje dowodu istnienia Boga opartego na doświadczeniu.

<sup>581</sup> Tamże.

<sup>582</sup> Tamże, s. 65.

<sup>583</sup> Davies B., *Wprowadzenie do filozofii religii*, tłum. W.J. Popowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 146.

<sup>584</sup> Tamże, s. 147.

<sup>585</sup> Tamże.

Odnosnie do stwierdzenia Hicka, że wszystkie nasze doświadczenia są doświadczeniami-jako, D. Cheetham cytuje Alstona: *Nie można żądać niezależnej gwarancji dla schematu interpretacyjnego doświadczenia religijnego bez równoważnego mu żądania tego samego dla wszystkich innych doświadczeń. Ponieważ takie żądanie nie może być zaspokojone nigdzie, logika krytyki wiodłaby nas do odrzucenia poznawczej wartości każdego doświadczenia*<sup>586</sup>. Cheetham podziela ten pogląd. Innymi słowy, brak gwarancji poznawczej wartości schematów interpretacyjnych dotyczy wszelkich doświadczeń. Ważniejsza jednak uwaga Cheethama dotyczy dwu aspektów koncepcji „doświadczenia-jako”. Autor ten mówi bowiem o dwu rozumieniach „doświadczenia-jako”: teoretycznym i praktycznym. Teoretycznie o wierze religijnej można powiedzieć, że jest „doświadczeniem-jako”, zatem, że jest też możliwa inna interpretacja jakiegoś wydarzenia. Jednak na poziomie praktycznym poszczególnego wierzącego nie mamy do czynienia z dwoistością, ale doświadczeniem tak, a nie inaczej. Wydaje się, że różnienia te wnoszą pewne uporządkowanie. Można więc przyjąć, że mówiąc o wierze jako „doświadczeniu-jako”, Hick mówi raczej o ogólnej możliwości – możliwości podwójnej interpretacji. Teoretycznie możliwość ta jest cały czas obecna, ale praktycznie jest zawsze wyborem jednej interpretacji. Jeśli bowiem przyjąć wiarę jako interpretowanie, to interpretacja ta zakłada dokonanie jej, czyli opowiedzenie się za jedną z możliwości. Wiara więc nie może być opisana jako interpretacja, tylko jako wynik interpretacji.

Omówienie Hicka koncepcji wiary jako „doświadczenia-jako” nie może obyć się bez uwzględnienia krytyk i analiz wspomnianego Bråkenhielma, który najszerszej odnosi się do tego problemu. Autor ten streszcza koncepcję wiary religijnej jako „doświadczenia-jako” w trzech punktach: *1) W uzupełnieniu do wielkiej ilości ograniczonych sytuacji, można mówić o totalnej sytuacji, która zawiera wszystkie sytuacje ograniczone, ale tak jak one posiada dwuznaczny charakter. Taką totalną sytuacją jest doświadczenie życia danej osoby (lub jego równoważność) w swej całości. 2) Totalna interpretacja tej całkowitej sytuacji, ujawnia się, gdy osoba przypisuje doświadczeniu całego życia pewne znaczenie [signifikancje] religijne. 3. Ta totalna (całkowita) interpretacja odbywa się w wolności*<sup>587</sup>.

Komentując punkt (1), Bråkenhielm stwierdza, że Hick rozróżnia dwa rodzaje sytuacji dwuznacznych: ograniczone (*limited*) i totalne (*total*). Przykładem pierwszego typu są np. wydarzenia historyczne czy wyjątkowe stany natury. Zdaniem Bråkenhielma, cechą charakterystyczną, a zatem decydującą o ograniczoności tych interpretacji jest to, że sytuacje te są zasadniczo, w tym czy innym

---

<sup>586</sup> D. Cheetham, *John Hick. A critical Introduction and Reflection*, Ashgate Publishing Ltd., Aldershot 2003, s. 12, przyp. 10, s. 37.

<sup>587</sup> C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 90.

sensie, ograniczone ramami czasu i przestrzeni<sup>588</sup>. W kontraście do nich Hick stawia sytuacje totalnie dwuznaczne, np. „świat jako cały”, „całość procesów historycznych”, „całość życia”, „cały wszechświat”, *doświadczenie wierzącego jako całe*<sup>589</sup>. Sytuacje obejmują natomiast trzy odrębne przypadki: a) *poszczególne życie ludzkie (aż do teraz) w swej całości*; b) *historia ludzi w swej całości*; c) *fizyczny wszechświat w swej całości*<sup>590</sup>. Za takim podziałem przemawia niemożliwość przypisywania pewnych znaczeń wszystkim sytuacjom z tych trzech klas równocześnie. Na przykład, jak stwierdza Bråkenhielm, trudno historię interpretować jako akt boskiego stworzenia. Negowałoby to ludzką wolność i występowanie zdarzeń przypadkowych. Jako stworzony można natomiast interpretować świat materii<sup>591</sup>.

Inną kwestią jest rozróżnienie na dystrybutywne i kolektywne rozumienie takich wyrażen, jak „historia jako całość”, „życie jako całość”. Widać to, kiedy zapytamy o rozumienie „całego życia” w cytacie: *Chrześcijański teizm jest przekonaniem, że całe życie jest pod kontrolą pojedynczej, suwerennej, osobowej woli, której cele zawierają i przekraczają świat obecny, a których wypełnienie zapewni człowiekowi najgłębsze szczęście*<sup>592</sup>. Jeżeli „całe życie” interpretować w sensie kolektywnym, wówczas cytatem Bråkenhielm, *wyraża m.in. uznanie twierdzenia, że życie jako całe znajduje się pod kierownictwem Boga*<sup>593</sup>. Jeżeli natomiast rozumieć je w sposób dystrybutywny to, *może być rozumiane jako uznanie twierdzenia, że każde wydarzenie w życiu znajduje się pod kierownictwem Boga*<sup>594</sup>. Problem, jaki zauważa Bråkenhielm, polega po pierwsze na tym, że przy tej drugiej interpretacji również złe wydarzenia będą wynikiem Bożego kierownictwa, na co chrześcijaństwu trudno się zgodzić, gdyż Bóg jest dobry i wszechwładny. Po drugie, Hick wydaje się sugerować konieczność właśnie dystrybutywnego rozumienia owych wyrażen. Widać to, jak pokazuje Bråkenhielm, w analizie różnicy między świętym a zwykłym wierzącym. Święty to ktoś, kto dokonuje interpretacji całego życia właśnie w sensie dystrybutywnym, jako w każdym wydarzeniu ukazującego Boże działanie<sup>595</sup>. Zwykły wierzący dokonuje takowej interpretacji w sensie raczej kolektywnym.

Odnosnie do punktu (2) Bråkenhielm zauważa pewien problem. W ujęciu Hicka prorocy starotestamentowi mieli świadomość Bożej działalności względem

---

<sup>588</sup> Tamże.

<sup>589</sup> Tamże, przyp. 111 i 114, s. 91.

<sup>590</sup> Tamże, przyp. 111, s. 91.

<sup>591</sup> Tamże, s. 91.

<sup>592</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 215, za: C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 92.

<sup>593</sup> C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 92.

<sup>594</sup> Tamże.

<sup>595</sup> Tamże, s. 91.

Izraela w wydarzeniach im współczesnych. Bråkenhielm odnosi się w tym miejscu do fragmentu z Księgi Wyjścia: *Mojżesz wyciągnął rękę nad morze, a Pan cofnął wody gwałtownym wiatrem wschodnim, który wiał przez całą noc, i uczynił morze suchą ziemią. Wody się rozstały [...]*<sup>596</sup>. Izraelici doświadczyli swego ocalenia jako dzieła Boga. Problem pojawia się jednak w związku z rozumieniem wyrażenia „dzieło Boga” zgodnie z teorią Hicka. Pierwsze możliwe rozumienie jest takie, że wyrażenie to odnosi się do *specjalnego ponadnaturalnego czynnika, który był wystarczającym warunkiem dla silnego wschodniego wiatru*<sup>597</sup>. Drugie natomiast odnosi to wyrażenie do *specjalnego ponadnaturalnego czynnika, który był wystarczającym warunkiem tego, aby Mojżesz i Izraelici doświadczyli całego ciągu wydarzeń fizycznych jako boskiej interwencji*<sup>598</sup>. Trzecia możliwość nie odnosi wyrażenia do nadnaturalnego bytu i jego aktywności w świecie, ale do szczególnego typu treści doświadczenia, to jest zawartości doświadczenia, którą jest świadomość boskiego działania w świecie<sup>599</sup>. Zdaniem Bråkenhielma jest oczywiste, że zdanie *Mojżesz doświadczył wyratowania Izraela poprzez Morze Czerwone jako dzieło Boga* należy rozumieć w tym trzecim znaczeniu, a nie jako twierdzenie/zdanie o pewnych nadnaturalnych przyczynach<sup>600</sup>. Aby to uzasadnić ukazuje różnicę między dwoma zdaniami: (A) *Mojżesz doświadczył wyratowania Izraela poprzez Morze Czerwone jako dzieła Boga* i (B) *Mojżesz doświadczył wyratowania Izraela poprzez Morze Czerwone jako sekwencji wydarzeń fizycznych*. Zdanie (B) równie dobrze może być odniesione do pewnej zawartości doświadczenia, jak i do pewnej sekwencji faktycznych stanów w świecie<sup>601</sup>. W domyśle, interwencja Boga może nie być brana pod uwagę. Natomiast zdanie (A) rodzi wiele problemów, jeśli rozumieć je jako stwierdzenie o przyczynach ponadnaturalnych. Problem ten nie powstaje, jeśli zdanie wyjściowe rozumiane jest jako sprawozdanie o pewnej zawartości doświadczenia. Centralnym punktem teorii Hicka jest, zdaniem Bråkenhielma, postrzeganie umysłu ludzkiego jako działającego na różnych poziomach, dokonującego interpretacji doświadczenia na logicznie podporządkowanych poziomach<sup>602</sup>.

Do kwestii wolności „doświadczenia-jako”, czyli do punktu 3. Bråkenhielm nie wnosi istotnych uwag. Natomiast analizy roli „doświadczenia-jako” prowadzą go do problemu klasyfikacji koncepcji Hicka jako aposteroryzmu lub aprioryzmu semantycznego. Przez aprioryzm semantyczny Bråkenhielm rozumie kon-

<sup>596</sup> Tamże, s. 93, cytata za: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. IV, Pallottinum, Poznań 1991, Wj 14,21.

<sup>597</sup> C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 93.

<sup>598</sup> Tamże.

<sup>599</sup> Tamże.

<sup>600</sup> Tamże.

<sup>601</sup> Tamże.

<sup>602</sup> Tamże, s. 94.

cepcję składającą się z dwóch twierdzeń: a) *kryterium sensowności wyrażenia językowego jest to, że posiada ono użycie w jakieś wspólnocie językowej*; b) *użycie jednostek języka wewnątrz tej wspólnoty ma fundamentalne znaczenie dla powstawania pojęć, a pojęcia te kształtują doświadczenie jednostek*<sup>603</sup>. Wśród zwolenników tej koncepcji wymienieni zostają m.in. Sapir, Worf, Kant i Wittgenstein<sup>604</sup>. Koncepcja „doświadczenia-jako” również zostaje zaliczona do apriorycznych koncepcji semantycznych z tej racji, że Hick stwierdza wpływ posiadanych pojęć na doświadczenie i pochodzenie owych pojęć od społeczeństwa, kontekstu kultury<sup>605</sup>. Z drugiej jednak strony Hick stara się być wierny empirycznej koncepcji znaczenia, co widać w koncepcji weryfikacji eschatologicznej, która ma przecież wykazać sensowność wyrażen języka religijnego w oparciu o zasadę weryfikacji i falsyfikacji. Zdaniem Bråkenhielma, pojawia się tutaj sprzeczność w pojmowaniu relacji pojęć i doświadczenia. W semantyce apriorycznej (koncepcja „doświadczenia-jako”) pojęcia kształtują doświadczenie, a w semantyce empirycznej (weryfikacja eschatologiczna) to doświadczenie określa sens pojęć<sup>606</sup>.

#### 4. KRYTYCY HICKA O NATURZE DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Zdaniem Daviesa analiza językowa wyrażenia „doświadczenie Boga” w kontekście pytania o to, czym owo doświadczenie jest, prowadzi do wniosku, że trudno jest znaleźć sens tego wyrażenia. Przywołuje tutaj zdania zbudowane z tych samych kategorii semantycznych: „Miałem doświadczenie Davida Hume’a” i „Miałem doświadczenie Londynu”. Zauważana tutaj dziwność powinna również ukazać się w zdaniu o tej samej konstrukcji: „Miałem doświadczenie Boga”. Ta dziwność syntaktyczna, jak to nazywa Davies, nie znika, nawet jeśli przyjmemy, że „Bóg” nie jest nazwą własną (jak „David Hume” czy „Londyn”), że jest tytułem albo terminem ogólnym<sup>607</sup>. Problem narasta, gdy uświadomić sobie pierwszą cechę doświadczenia. Zazwyczaj bowiem ma ono charakter zmysłowy. Natomiast Bóg nie podlega poznaniu zmysłowemu, stąd jego doświadczenie wydaje się niemożliwe. *Różnica pomiędzy Bogiem a przedmiotami materialnymi sprawia, że miast wyjaśniać, gmatwa ono sprawę*<sup>608</sup>. Drugą próbą ujęcia, czym jest doświadczenie Boga, jest też przeciwstawienie doświadczenia wnioskowaniu. Zdaniem Daviesa, tak sztywne odróżnienie nie da się utrzymać. Z jednej

<sup>603</sup> Tamże, s. 131.

<sup>604</sup> Tamże, s. 110-130.

<sup>605</sup> Tamże, s. 133, por. przyp. 79, s. 133.

<sup>606</sup> Tamże, s. 133.

<sup>607</sup> B. Davies, *Wprowadzenie do filozofii...*, dz. cyt., s. 135-136.

<sup>608</sup> Tamże, s. 136.

strony bowiem, trudno czegoś doświadczać nie przeprowadzając wnioskowania, a z drugiej wnioskowanie może też okazać się doświadczeniem<sup>609</sup>. Trzecim wyjaśnieniem jest ujęcie doświadczenia Boga jako analogicznego do doświadczenia ludzi. Bóg jest niecielesny i można go poznać poprzez nieinferencyjny akt uświadomienia. Człowiek jest w tym ujęciu jednak traktowany jako coś niecielesnego. Jakby ciało skrywało to, co najważniejsze. Davies przytacza H.P. Owena: *Nasze bezpośrednie poznanie Boga przybiera postać intelektualnej intuicji, która jest analogiczna do naszej intuicji innych osób ludzkich w tej mierze, w jakiej po pierwsze, zostaje zapośredniczona przez znaki, a po drugie zamyka się w rzeczywistości duchowej*<sup>610</sup>. Davies stwierdza, że trudno zgodzić się z tezą, że ludzie są niecielesni. Jak zauważa, nawet jeśli przyjąć za Kartezjuszem, że ludzie są przede wszystkim bezcielesnymi substancjami, *to zawsze w naszym doświadczeniu występują wraz ze swymi ciałami i wiedza o ich istnieniu wymaga wiedzy, że istnieją ich ciała*<sup>611</sup>.

Uwagi Daviesa niewątpliwie są skrajne. Pomija on coś, co zwykle się nazywać doświadczeniem wewnętrznym, którego jedną z postaci będzie doświadczenie Boga. W dodatku wydaje się, że wyrażenie „doświadczenie Boga” błędnie utożsamia z doświadczeniem religijnym. Jeśli przez „Boga” rozumieć coś zmysłowo niepoznawalnego, a przez doświadczenie rozumieć poznanie zmysłowe, to zdanie – „Doświadczyłem Boga” – będzie absurdalne. W tym kontekście trudno byłoby mówić też o sensowności wyrażenia „doświadczenie religijne”. Z drugiej jednak strony nie da się uniknąć używania tego terminu, nawet jeśli ma nieprecyzyjne znaczenie. Wystarczy przypomnieć pracę Jamesa, żeby zauważyć, że pojęcie to funkcjonuje w dyskursie filozoficznym mimo różnych treści, jakie posiada<sup>612</sup>.

W przeciwieństwie do Daviesa, Hick nie wchodzi w tego typu analizy semantyczne. Doświadczeniu religijnemu nadaje, jak już wspomniano, charakter „doświadczenia-jako”/interpretacji. Z kolei J.H. Gill interpretuje doświadczenie religijne w ujęciu Hicka jako nagłe lub stopniowe przejście do zupełnie nowego spojrzenia na rzeczywistość jako całość, lub też na konkretne wydarzenie<sup>613</sup>. Doświadczenie to jednak nie jest ograniczone do klasycznych form doświadczenia religijnego – jak modlitwa, ofiara, pokuta itd. – dlatego że takim doświadczeniem może być cokolwiek<sup>614</sup>. Cokolwiek więc można zinterpretować jako ukazujące

<sup>609</sup> Tamże.

<sup>610</sup> H.P. Owen, *The Christian Knowledge of God*, London 1969, s. 307, za: B. Davies, *Wprowadzenie do filozofii...*, dz. cyt., s. 137-138.

<sup>611</sup> B. Davies, *Wprowadzenie do filozofii...*, dz. cyt., s. 138.

<sup>612</sup> W. James, *Doświadczenie...*, dz. cyt.

<sup>613</sup> J.H. Gill, *John Hick and religious knowledge*, „International Journal for Philosophy of Religion”, Volume 2, Number 3 / September, 1971, s. 135.

<sup>614</sup> Tamże.

transcendencję. Zdaniem Alstona, doświadczenie religijne jest zapośredniczone zmysłowo. Choć w *An Interpretation of Religion* Hick przyznaje, że zdarzają się bezpośrednie akty świadomości Boga, to jednak jego koncepcja podkreśla zapośredniczone przez zmysły doświadczenie Boga<sup>615</sup>. O sile doświadczenia religijnego u Hicka, ale jednocześnie o jego niedowodowym ujęciu pisze D. Wiebe. Stwierdza on, że Hick ma rację, gdy mówi, że wierzący nie twierdzi, że wywnioskował Boga jako przyczynę doświadczeń religijnych, ale że jest świadomy życia w Bożej obecności<sup>616</sup>. Świadomość ta jest tak przymusowa, jak świadomość świata zewnętrznego. Dla obu filozofów owe doświadczenia nie są jednak dowodami ani przesłankami w dowodach na istnienie Boga<sup>617</sup>.

Według T.R. Mathisa, dla Hicka jedną z podstawowych różnic między religijnym a zwykłym doświadczeniem jest to, że zwykłe ma charakter przymusowy, a religijne nie. Jednak ta teza nie do końca jest prawdziwa. Mimo że przed przyjęciem religijnej interpretacji podmiot posiada wolność, to na najwyższym poziomie intensywności religijnego doświadczenia jest ono przymusowe<sup>618</sup>. Hick uznaje również, że wyznawcy różnych religii mają odmienne doświadczenia religijne, podczas gdy takie same doświadczenia zwykłe<sup>619</sup>. Ta różnorodność doświadczenia religijnego jest związana z różnorodnością kultur kształtujących odpowiedź na działanie boskości na ludzką świadomość. Mathis zgadza się, że dystans poznawczy jest zabezpieczeniem ludzkiej wolności, jednak interpretuje go nieco inaczej: *kiedy absolut, jak przypuszczamy, rości sobie do nas pewne prawa, chronimy naszą wolność poprzez bycie świadomym tego absolutu, ale w ograniczonych terminach, pojęciach i wyobrażeniach*<sup>620</sup>. Mathis zauważa też, że między tak szeroko rozumianym doświadczeniem religijnym a doświadczeniem zwykłym zachodzi różnica w możliwości weryfikacji owych doświadczeń. Jeśli na początku doświadczamy czegoś jako drzewa lub krzewu, a za chwilę to coś zaczyna przed nami uciekać, to już na pewno wiemy, że nie jest to drzewo ani krzew. Tymczasem wielość różnych doświadczeń religijnych i ich interpretacji w postaci religii pokazuje, że nie ma możliwości oceny, które z tych doświadczeń są prawdziwe, a które nie. Według Mathisa, religijna świadomość jest różna od doświadczenia potocznego (zmysłowego) z tej racji, że raczej nie ma tej samej empirycznej podstawy. Upada więc analogia między doświadczeniem zmysłowym a religijnym, stąd trudno mówić o podobnej racjonalności obu typów doświadczeń.

<sup>615</sup> W.P. Alston, *Perceiving God*, dz. cyt., za: *God, Truth...*, dz. cyt., s. 35.

<sup>616</sup> D. Wiebe, *The Religious Experience Argument*, w: *Sophia*, Vol. 14, No 1, March 1975, s. 35.

<sup>617</sup> Tamże, s. 25.

<sup>618</sup> T.R. Mathis, *Against John Hick. An Examination of His Philosophy of Religion*, University Press of America 1985, s. 106, przyp. 30, s. 114.

<sup>619</sup> Tamże, s. 107.

<sup>620</sup> Tamże, s. 109.

## 5. PROBLEMY ZWIĄZANE Z RELACJĄ MIĘDZY WIEDZĄ I WIARĄ

### § 1. Analiza pojęcia wiedzy w koncepcji Hicka

Zdaniem Wolterstorffa, początkowa<sup>621</sup> zgoda teologów i filozofów chrześcijańskich na Pawłowe *teraz poznajemy jakby w zwierciadle [...]*, zatem uznanie wiary za coś innego niż wiedza, zmienia się. Następuje to w momencie zetknięcia się z pojęciami greckimi i koniecznością wpisania wiary religijnej w opozycję *episteme-doxa*. Wiara będzie odtąd różnie pojmowana. Augustyn z Hippony stwierdzi, że *wiara poszukuje zrozumienia (fides quaerens intellectum)*, a także, idąc za Klemensem Aleksandryjskim, że *wierzy, aby zrozumieć (credo ut intelligam)*; zatem, że uwierzenie wyprzedza poznanie intelektualne. Uzna jednak wiarę również za złączoną z miłością tak, że bez miłości trudno zrozumieć Boga. Anzelm z Canterbury idzie nieco dalej i błędy w poznaniu Boga przypisuje grzesznym czynom człowieka. Tomasz z Akwinu, jak już wspomniano, sytuuje wiarę między opinią a wiedzą, i w charakterystyczny dla siebie sposób próbuje połączyć *credo ut intelligam* z *fides quaerens intellectum*. Jednocześnie jednak przyznaje rację Anzelmowi, że poznanie Boga wymaga również moralnego życia. Stwierdza także, że wiara opiera się na objawieniu i woli Boga. Również Locke ma podobny pogląd. W odróżnieniu jednak od Akwinaty stwierdza, że wiara jest opinią. Natomiast odpowiedzialne i rozumne jej przyjęcie wymaga argumentacji za twierdzeniem, że Bóg faktycznie coś objawił. Takim argumentem są jedynie cudowne wydarzenia. Jak stwierdza Wolterstorff, *wiara na podstawie tego, że Bóg coś wypowiedział, jest odpowiedzialna tylko wówczas, gdy: po pierwsze, ustalilo się w szczególny sposób, że istnieje Bóg, który jest zdolny to mówić lub objawiać; a po drugie, że jest dobry dowód dla wniosku, że Bóg wypowiedział tę konkretną rzecz*<sup>622</sup>.

Hick, jak wcześniej wspomniano, odchodzi od nieomyślnościowej koncepcji wiedzy i skłania się ku jej hipotetycznemu rozumieniu. Jak zauważa Kondrat, krytyka niezawodnościowej koncepcji wiedzy i prawdy jest charakterystyczna dla zwolenników hipotezy pluralizmu religijnego. Co więcej, według Rose'a, w okresie hipotezy pluralizmu Hick rozszerza pojęcie wiedzy na metaforę i mit, które tak samo jak twierdzenia logiki czy nauki mogą być wiedzą<sup>623</sup>. Wydaje się więc, że zarówno wiedza jak i wiara w trakcie rozwoju myśli Hicka coraz bardziej zbliżają się do pewności subiektywnej, a odchodzą od obiektywnej.

Wiedza w ujęciu Hicka ma, zdaniem Bråkenhielma, następujący epistemologiczny wyraz: *'A wie, że p' wtedy i tylko wtedy, gdy (a) A jest pewien, że p i (b)*

<sup>621</sup> N.P. Wolterstorff, *Faith...*, dz. cyt.

<sup>622</sup> Tamże.

<sup>623</sup> K. Rose, *Knowing the Real...*, dz. cyt., s. 57-58.

*A ma rację dla bycia pewnym, że p*<sup>624</sup>. Hick rozróżnia logiczną i psychologiczną pewność: (1) twierdzenie *p* jest logicznie pewne wtedy i tylko wtedy, gdy *p* jest prawdziwe; (2) twierdzenie *p* jest psychologicznie pewne wtedy i tylko wtedy, gdy osoba *A* jest pewna, lub ma silne uczucie, że *p* jest prawdziwe. Hick przykłada większą wagę do pewności psychologicznej, a określa ją jako *psychologiczny stan, pełnego poczucia pewności*<sup>625</sup>. W wydaniu drugim *Faith and Knowledge*, podaje warunki uzasadnionego poczucia pewności. Są to rozumność i adekwatne poparcie owego poczucia. Oznacza to z drugiej strony, zdaniem Bråkenhielma, że pewność *A* co do *p* jest *stabilną i sprawdzoną pewnością, która oparła się krytycznemu badaniu*<sup>626</sup>. Według Bråkenhielma, oznacza to, że inna osoba zaznajomiona z ową rozumnością i adekwatnym poparciem, z tymi argumentami, posiada zbliżone poczucie pewności. To właśnie ma gwarantować wiedzy jej obiektywny charakter. Są dwa powody, dla których większość ludzi uznaje psychologiczną pewność za racjonalną. Po pierwsze, nasze doświadczenie zmysłowe czyni ją nieuniknioną i nieuchronną. Po drugie, jest ona następnie poparta działaniem na jej podstawie<sup>627</sup>. Bråkenhielm zauważa też, że Hick stwierdza, że wszyscy posiadają doświadczenia zmysłowe, które mają wysoki stopień koherencji, to zaś wzmacnia naszą psychologiczną pewność (*certitude*) co do istnienia świata zewnętrznego<sup>628</sup>.

W podsumowaniu Bråkenhielm mówi, że *kryterium dla odpowiednio ugruntowanej pewności psychologicznej to: (a) że pewność A, że p jest oparta na argumentach, które ową pewność A, że p, czynią nieuniknioną; (b) że pewność ta zostaje potem wzmocniona przez działanie na jej podstawie*<sup>629</sup>. Dzięki tym analizom Bråkenhielm podaje pełniejszą wersję definicji wiedzy w ujęciu Hicka: *A wie, że p wtedy i tylko wtedy, gdy (a) A jest pewien [certain], że p i (b) A posiada usprawiedliwienie dla pewności, że p (to jest (aa) pewność A, że p jest oparta na przyczynach, które czynią pewność A nieuniknioną i (bb) pewność ta jest następnie wzmocniana, kiedy A działa na jej podstawie*<sup>630</sup>.

Zdaniem Bråkenhielma, można krytykować za niejasność tego, co tak naprawdę dodaje ów punkt (b): *zazwyczaj nie sądzimy, że czyjaś psychologiczna pewność ma cokolwiek do czynienia z jego racją do bycia psychologicznie pewnym. Pytanie o to, czy ktoś ma usprawiedliwienie dla bycia pewnym, ma więcej do czynienia z logicznymi argumentami dla tego przekonania*<sup>631</sup>. Fakt, że Hick w sposób jasny nie rozróżnia między (a) i (b) czyni jego koncepcję wiedzy niejasną.

<sup>624</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 206n, za: C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 76.

<sup>625</sup> Tamże, s. 77.

<sup>626</sup> C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 77.

<sup>627</sup> Tamże.

<sup>628</sup> Tamże.

<sup>629</sup> Tamże.

<sup>630</sup> Tamże, s. 78.

<sup>631</sup> Tamże, s. 78.

Innym problemem jest stosunek Hicka do definicji wiedzy przyjętych w filozofii analitycznej. Bråkenhielm przywołuje w tym kontekście R.M. Chisholma, Ayera i Hospersa<sup>632</sup>. Przyjmuje się w tej filozofii, że można powiedzieć, iż „A wie, że *p*” wtedy i tylko wtedy, gdy prawdziwe są powyżej wymienione warunki (a), (b) i *p* jest prawdą. Według Hicka wynika z tego, że nigdy nie możemy być pewni, czy dana osoba wie, że *p* czy też nie. Tak przynajmniej ujmuje to Bråkenhielm. Przyczyną tego jest to, że *poza faktem, że A posiada odpowiednie podstawy dla jego pewności, że p, nie mamy żadnej innej gwarancji, że p jest prawdą, niezależnej od tego argumentu*<sup>633</sup>. Jak pisze Hick, *nigdy nie jesteśmy w takim stanie, aby uczynić asercję, jaki jest stan rzeczy niezależną od wcześniejszego uznania, w co rozumnie można wierzyć, jako stan rzeczy*<sup>634</sup>. Z drugiej strony jeśli zgodnie z sugestią Hicka odmówimy konieczności prawdziwości *p*, to odejdziemy, jak stwierdza Bråkenhielm, od potocznego językowego użycia słowa „wiedza”. Zgodnie z tym użyciem fałszywość *p* nie może być połączona ze stwierdzeniem „wiem, że *p*”. Wydaje się, co najmniej dziwnym powiedzieć: *Rzymianie wiedzieli, że Ziemia jest płaska, ale dzisiaj wiemy, że jest okrągła*<sup>635</sup>.

Rozwiązanie tego problemu jakie, zdaniem Bråkenhielma, proponuje Hick, polega na rozróżnieniu między definicją wiedzy i kryteriami dla usprawiedliwionego roszczenia do wiedzy. Zgodnie z tym ujęciem definicję wiedzy powinniśmy rozumieć nadal w ten sposób, że implikuje ona prawdziwość *p*<sup>636</sup>. Nie jest ona jednak wymagana jako konieczny warunek dla usprawiedliwionego roszczenia do wiedzy. Zgodnie z tym rozróżnieniem możemy powiedzieć, że Rzymianie rościli sobie prawo do wiedzy, że Ziemia jest płaska, pomimo tego, że wiemy, że stwierdzenie owej płaskości jest fałszywe. Według Bråkenhielma, podział ten stanie się wyraźniejszy, jeśli za A.R. White'em rozróżni się między kryteriami za uznaniem roszczenia do wiedzy jako takiej i kryteriami za uznaniem czynienia owych roszczeń do wiedzy<sup>637</sup>. White, jak stwierdza Bråkenhielm idzie w tym rozróżnieniu, za A.D. Woozley'em, który pisał: *kryteria za uznaniem czynienia roszczenia, to jest, czy roszczenie jest sensowne lub bezsensowne, to pewność i dobry dowód, podczas gdy kryterium dla uznania roszczenia jako takiego, to jest, czy roszczenie jest uzasadnione lub nie, to jego prawdziwość*<sup>638</sup>. Według

<sup>632</sup> Por. R.M. Chisholm, *Teoria poznania*, tłum. R. Ziemińska, Daimonion, Lublin 1994; s. 187; J. Hospers, *An Introduction...*, dz. cyt., s. 144; A.J. Ayer, *Problem poznania*, tłum. E. König-Chwe-deńczuk, PWN, Warszawa 1965, s. 18-19, por. przyp. 1, s. 42.

<sup>633</sup> C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 78.

<sup>634</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 208, za: C. R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 78.

<sup>635</sup> C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 78.

<sup>636</sup> Por. jw., przyp. 57, s. 79.

<sup>637</sup> A.R. White, *On Claiming to Know*, *Philosophical Review* 66 (1957), s. 180-192, za: C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 79.

<sup>638</sup> A.D. Woozley, *Knowing and not Knowing*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 53 (1952-1953), s. 151-172, za: C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 79.

Bråkenhielma, powyższe pociąga za sobą podobne rozróżnienie pomiędzy warunkami prawdziwości (*truth-conditions*), to znaczy warunkami, które muszą być spełnione, aby dane twierdzenie było prawdziwe a kryteriami oczywistości (*criteria of evidence*), to jest cechami adekwatnie ugruntowanego roszczenia do wiedzy. Zgodnie z ujęciem Hicka tymi ostatnimi są (a) i (b).

Kończąc rozważania o pojęciu wiedzy u Hicka, Bråkenhielm stwierdza: *Hicka analiza pojęcia wiedzy nie powinna być rozumiana jako teoria kryteriów wiedzy, ale jako teoria kryteriów, które muszą być spełnione, zanim ktokolwiek przypisze sobie roszczenie do wiedzy*<sup>639</sup>. W tym ujęciu Bråkenhielm formułuje ostatnią wersję definicji wiedzy: *Osoba A jest usprawiedliwiona w roszczeniu do wiedzy, że p, wtedy i tylko wtedy, gdy (a) A jest pewien, że p i (b) A jest usprawiedliwiony w byciu pewnym, że p (to jest pewność A, że p jest racjonalna i adekwatnie ugruntowana, ponieważ (aa) pewność A jest oparta na argumentach, które czynią ją nieuniknioną i (bb) jest to potem wzmocnione poprzez działanie na jej podstawie)*<sup>640</sup>. Hick zatem akceptuje możliwość niepełnej pewności. Jeżeli coś ma być wzmocnione to znaczy, że to coś na pewno nie jest całkowitą pewnością. Jeśli jednak przyjąć koncepcję niestopniowalności pewności to propozycja Hicka jest bezsensowna.

Powyższa analiza pokazuje, że Hick różni się w ujęciu wiedzy względem Chisholma, Ayera czy Hospersa. Ma to też konsekwencje dla koncepcji wiary. Jeśli bowiem wiara ma taki sam status epistemiczny jak wiedza, to wiara jako „doświadczenie-jako” powinna być ujęta jako roszczenie do wiary. Innymi słowy pojęcie wiary zrównane z kryteriami do posiadania wiedzy samo staje się raczej pojęciem kryteriów posiadania wiary, a nie pojęciem wiary.

Bråkenhielm odnosi się też do porównania, autorstwa P. Helma, znaczenia wiary niepropozycjonalnej i propozycjonalnej z dystynkcją Russella: wiedzą przez znajomość i wiedzą przez opis<sup>641</sup>. Można, idąc za tą sugestią, potraktować nie-propozycjonalne ujęcie wiary jako odpowiednik wiedzy przez znajomość. Zdaniem Bråkenhielma jest to jednak mylące, ponieważ Russell, wprowadzając to pojęcie, odnosił je do poznania danych zmysłowych, a nie rzeczy, jakie za tymi danymi stoją. Hick natomiast odnosi owe nie-propozycjonalne ujęcie do *bezpośredniego doświadczenia zmysłowego w pewnej specjalnej formie percepcji, w której idziemy poza ‘to, co zmysłowo dane, ku znaczeniu, które nie jest jako takie dane zmysłom*<sup>642</sup>. Helm zatem nie może utożsamić koncepcji Russella

---

<sup>639</sup> C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 79.

<sup>640</sup> Tamże.

<sup>641</sup> P. Helm, *Varieties of Belief*, George Allen & Unwin, London 1973, rdz. VIII, za: C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 81.

<sup>642</sup> C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., przyp. 65, s. 81.

i Hicka, tym bardziej, że ten ostatni sam mówi o owym porównaniu jako przybliżonym<sup>643</sup>.

Koncepcję wiedzy Hicka omawia również J.H. Gill. Rozumie ją jako zakładającą, że ktoś nie tylko wie, ale także musi wiedzieć, że wie<sup>644</sup>. Tymczasem Hick krytykuje ten wymóg i przyjmuje koncepcję wiedzy raczej jako *diploma word*. Gill pisze: *Idąc za Austinem i innymi współczesnymi brytyjskimi filozofami, Hick opowiada się, za pojmowaniem wiedzy bardziej po linii zarówno potocznego jej pojmowania jak i empirycznego*<sup>645</sup>. W efekcie Hick zrównuje wiedzę i wiarę. Jednakże jako kryterium, że się wie, przyjmuje to, że to, co się wie, może być wiadome dla innych przy założeniu racjonalności jako powszechnie występującej cechy. Z drugiej jednak strony niewierzący nie ma wystarczających podstaw, bez własnego doświadczenia, do przyjęcia wiary na podstawie doświadczenia innych osób. Gill stwierdza więc, że mamy tutaj do czynienia ze sprzecznością. Jak pisze: *Najpierw mówi się nam, że to, co jest potrzebne, aby człowiek mógł twierdzić, że wie (w odniesieniu do wierzenia), to podstawy wystarczające, aby wywołać tę pewność w jakimkolwiek innym racjonalnym umyśle, a wtedy mówi się nam, że wszystko, czego potrzeba religijnemu człowiekowi do twierdzenia, że zna Bożą rzeczywistość, to podstawy wystarczające dla niego samego*<sup>646</sup>. Innymi słowy podstawy, dzięki którym uwierzyliby wszyscy, są nieosiągalne, a z kolei podstawy wystarczające jednej osobie nie są w ogóle podstawami, na których można zbudować rozumne przekonanie.

## § 2. Ayer i Hick o pewności wiedzy i pewności doświadczenia

W ujęciu Hicka wiedza związana jest z pewnością psychologiczną. Wydaje się, że określenie jej jako pewności konkretnego podmiotu sugerować może, że jest to specyficzny stan umysłu. Zatem Hick skłaniałby się do tezy, że poznaniu towarzyszą specyficzne stany umysłu. Tymczasem Ayer neguje konieczność szczególnego stanu umysłu, jakim jest poczucie pewności w stanie poznawczym. Po pierwsze, *choć stan umysłu kogoś, kto wie, że jakieś zdanie jest prawdziwe, różni się od stanu umysłu kogoś, kto tylko w to wierzy, nie wydaje się, aby taka różnica musiała zachodzić wtedy, gdy wiara wyznawana jest z pełnym przekonaniem, a różni się od wiedzy czymś innym niż siła przekonania. Prof. Austin ujął to w następujących słowach: «Kiedy mówię 'Wiem', to bynajmniej nie mówię, że dokonałem olśniewającego wyczynu poznawczego, który tak samo jak wiara czy*

<sup>643</sup> J. Hick, *Wiara chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 67.

<sup>644</sup> J.H. Gill, *John Hick and religious knowledge*, „International Journal for Philosophy of Religion”, Volume 2, Number 3 / September, 1971, 141.

<sup>645</sup> Tamże, s. 142.

<sup>646</sup> Tamże, s. 143.

pewność, jest czymś wyższym od zwykłego 'Jestem pewien' – bo w ogóle nie ma nic wyższego ponad owo 'Jestem pewien'. Często bowiem się zdarza, że nawet w przypadku wiary fałszywej ludzie są równie mocno przekonani o swojej prawdzie, jak wówczas, kiedy faktycznie ją znają»<sup>647</sup>. Co więcej – jak dalej stwierdza Ayer – chociaż być przekonanym o czymś, to w pewnym sensie tyle, co znajdować się w szczególnym stanie umysłu, nie wydaje się, iżby ten stan miał polegać na przebieganiu jakichś szczególnych procesów myślowych. Chodzi tu raczej o uznanie danego faktu i brak najmniejszej nawet skłonności do wątplenia w ten fakt, niż o rozmyślanie o nim ze świadomym poczuciem pewności. Takie poczucie pewności występuje np. w przypadku, gdy nagle zdamy sobie sprawę z czegoś, o czym przedtem nie wiedzieliśmy. Podobnych uczuć może doświadczyć ten, kto stanie w obronie poddanego w wątpliwość przeświadczenia lub zdoła w końcu rozstrzygnąć wątpliwość. Ale w większości przypadków rzeczy, o których mówimy, że są nam znane, nie objawiają się nam jako rewelacja. Dowiadujemy się, jakie są fakty, i od tej pory przyjmujemy je bez zastrzeżeń, ale nie wchodzi tu w grę żadne szczególne stany świadomości. Nie jest wcale rzeczą niewątpliwą, że poczucie przeświadczenia o czymś jest choćby tylko warunkiem wystarczającym posiadania pewności; wydaje się bowiem, że świadome poczucie przeświadczenia o czymś może współistnieć z podświadomie odczuwanymi wątpliwościami. Można być pewnym czegoś bez tego świadomego poczucia. Jego obecność nie jest również konieczna do posiadania wiedzy ani nawet do jej formułowania<sup>648</sup>.

Jeżeli Hick uważa, że nie ma wiedzy bez pewności, to w stosunku do Ayera pozostaje przynajmniej w przeciwieństwie. Pogląd Ayera, że poczucie pewności nie jest konieczne dla posiadania wiedzy, wydaje się można powiązać z dyspozycjonalizmem Ryle'a. Jeżeli przyjąć, że wiedza jest dyspozycją do działania, choćby w postaci wypowiedzenia jej, to wówczas niekoniecznie musi być jakimś stanem mentalnym, a tym bardziej posiadać skojarzony z nią stan mentalny w postaci pewności. Hick, mimo krytyki skrajnego dyspozycjonalizmu, przyjmuje jednak jego główne przesłanie. Być może więc konieczność obrony m.in. pewności jako wyraźnego stanu umysłu kazała Hickowi odrzucić skrajny dyspozycjonalizm.

### § 3. Problem pewności wiary

Zajmujący się problemem pluralizmu religijnego Kondrat stwierdza, że zwolennicy tej koncepcji nie uznają niezawodnościowej definicji wiedzy, a co za tym idzie, prawdę pojmują jako relatywną. Jego zdaniem, jest to *ogólne twierdzenie, reprezentatywne dla wszystkich bez wyjątku myślicieli, których poglądy poddaje-*

<sup>647</sup> A.J. Ayer, *Problem poznania*, dz. cyt., por. przyp. 1, s. 19.

<sup>648</sup> Tamże.

my analizie, z których wyprowadzają oni dalsze twierdzenia<sup>649</sup>. Jest to tak ważna cecha poglądu pluralistycznego, że Kondrat wyszczególnia ją w opisie pluralizmu w znaczeniu epistemologicznym. Jak pisze, *odnosi się on [pluralizm – dop. wł.] do koncepcji prawdy i poznania. W tym znaczeniu jest on poglądem, że istnieje wiele prawd i że w związku z tym nie ma prawdy bezwzględnej. Jest także odpowiedzią na pytanie, w jaki sposób poznajemy prawdę, ewentualnie w jaki sposób powinniśmy ją poznawać*<sup>650</sup>. Jedną z kluczowych w tym ujęciu jest teoria prawdy P. Knittera, który pisze, że: *Obecnie prawda nie jest już definiowana według arystotelesowskiego pojęcia nauki: jako ‘pewna wiedza przez przyczyny’. Współczesna nauka poniekąd nie jest prawdziwa; jest ona jedynie w drodze do prawdy [...]; na płaszczyźnie osobowej prawda nie jest już pojmowana jako poszukiwanie pewności, lecz jako poszukiwanie zrozumienia – coraz lepszego zrozumienia. Oznacza to, że wszelkie prawdziwe zrozumienie będzie otwarte na zmianę i korektę. [...] To, co prawdziwe, ujawni się samo głównie dzięki zdolności wchodzenia w związek z innymi wyrażeniami prawdy i do wzrastania poprzez te relacje*<sup>651</sup>. Względność prawdy dobitnie wyraża G.D. Kaufman stwierdzając, że *nikt z nas – czy to będą chrześcijanie czy niechrześcijanie – nie posiada absolutnej prawdy, prawdy adekwatnej, która wyznaczałaby kierunek ludzkości w związku z ogromnymi problemami, przed którymi stoi współczesny świat*<sup>652</sup>.

Należy tutaj jednak rozróżnić między teoriopoznawczym a religioznawczym stosunkiem do problemu prawdy. W pierwszym wypadku chodzić będzie o stanowisko w sporze o istnienie i naturę prawdy w ogóle. W drugim natomiast chodzi zazwyczaj o stwierdzenie faktu wielości twierdzeń, czasem sprzecznych czy przynajmniej przeciwnych, na temat rzeczywistości transcendentnej. Kaufman wypowiada się raczej z punktu widzenia religioznawczego, a Knitter i Hick z perspektywy epistemologicznej. Relatywizm prawdy jest w koncepcji Hicka bardzo wyraźny. Stąd określenia poznania, zgodnie z poglądem Knittera, powinny raczej zawierać pojęcie „rozumienia”. W konsekwencji pojęcie „pewności” powinno zostać zastąpione pojęciem „większego zrozumienia”.

Nieco inne ujęcie problemu wiary i pewności prezentuje Cheetham. Zarzuca on Hickowi, że wiarę pojmuje jako tymczasową pewność (*provisional certainty*). Przypominając scenę z Ewangelii, w której Tomasz Didymos spotyka się z wyrzutem ze strony Jezusa za swoje niedowiarstwo, Cheetham stwierdza, że

<sup>649</sup> K. Kondrat, *Filozofia analityczna...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>650</sup> Tamże.

<sup>651</sup> P.F. Knitter, *No Other Name?: A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the Word Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1985, s. 32, za: K. Kondrat, *Filozofia analityczna...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>652</sup> G.D. Kaufman, *Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology*, w: J. Hick, P. F. Knitter (red.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll 1987, s. 13, za: K. Kondrat, *Filozofia analityczna...*, dz. cyt., s. 18.

poszukiwanie potwierdzenia wiary w weryfikacji eschatologicznej może spotkać się z podobnym zastrzeżeniem. Wiara w ujęciu Cheethama jest czymś bezwarunkowym<sup>653</sup>. Podobnie MacIntyre stwierdza, że nie można wierzyć i wątpić w to samo<sup>654</sup>. Nie musi to, zdaniem Cheethama, oznaczać, że wierzący uznaje swoją wiarę za ponadrozumową. Może bowiem uważać, że jest ona zgodna z rozumem i tym światem. W tym kontekście idea weryfikacji eschatologicznej zawiera w sobie pogląd, że język religijny i wartość poznawcza religii stoją pod znakiem zapytania, tak jakby sama wiara nie wystarczyła<sup>655</sup>. Wydaje się jednak, że nałożyły się tutaj dwa rozumienia wiary: wiary jako zaufania i wiary jako przekonania. Jednakże czym innym jest wiara jako zaufanie – „wiara, w”, a czym innym jest przekonanie, że ktoś jest tym, za kogo się podaje, np. Mesjaszem. Błąd ten popełnia Ewangelista, kiedy każe Jezusowi strofować apostoła Tomasza za chęć upewnienia się, czy dobrze rozpoznaje Jezusa. Podobny błąd popełnia też Cheetham, kiedy weryfikację eschatologiczną traktuje jako dowód prawdziwości wiary. Możliwość tego eksperymentu ma, w zamyśle Hicka, co najwyżej wykazać sensowność języka religii. W momencie, w którym miałyby przebiegać weryfikacja eschatologiczna, wiara raczej nie będzie już potrzebna. W ujęciu Cheethama, bez powyższego rozróżnienia wiara miałaby być poznaniem, które postawione pod znakiem zapytania traci swoją moralną dobroć, gdyż traci brakiem zaufania.

Z kolei Ayer stoi na stanowisku, że wierzenie nie jest poznaniem: *O ile bowiem, prawda może być przedmiotem wiary, niewiary, wątplenia czy wyobrażenia i wielu innych jeszcze postaw nie będących poznaniem, to jednak faktem jest, że [...] w potocznym znaczeniu słowa 'znać' to, co znane, nie może nie być prawdziwe*<sup>656</sup>. W innym miejscu Ayer stwierdza, że można wierzyć w coś, czego nie jest się pewnym całkowicie. Nie można natomiast powiedzieć, że się coś wie i jednocześnie nie jest się tego pewnym<sup>657</sup>. Jak pisze: *Aby się przekonać, że pod względem poczucia pewności nie musi zachodzić różnica między poznaniem a wiarą, wystarczy zwrócić uwagę na te przypadki, w których okazuje się, że ktoś naprawdę nie zna czegoś, co wydaje mu się, że zna. Często przyczyną takiej sytuacji jest nieprawdziwość tego, co ktoś uważa za znane. A więc nie mógł tego znać, mógł jedynie wierzyć, że tak jest. Ale nic nie wskazuje na to, iżby stan jego umysłu był inny, niż przypuszczano. Gdyby to, co uważa za znane, było prawdziwe, to w tych samych warunkach znalazłby to naprawdę. W takich wypadkach wykazu-*

---

<sup>653</sup> D. Cheetham, *John Hick...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>654</sup> A. MacIntyre, *Faith and the Verification Principle*, w: A. MacIntyre, R.G. Smith (red.), *Metaphysical Beliefs*, SCM Press, London 1957, s. 181, za: D. Cheetham, *John Hick...*, dz. cyt., s. 39.

<sup>655</sup> D. Cheetham, *John Hick...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>656</sup> A.J. Ayer, *Problem poznania*, dz. cyt., s. 13.

<sup>657</sup> Tamże, s. 18-20.

jemy, że to, co się wydaje czynnikiem koniecznym w sytuacji określonego rodzaju, w rzeczywistości nie jest konieczne, a czynimy to odwołując się do przykładów, w których dany czynnik nie występuje<sup>658</sup>.

Jak widać, wykluczanie się wiary i pewności może być ujęte na dwa sposoby. W jednym wiara zakłada pewność podmiotową i wyklucza wątplenie właśnie z racji podmiotowej pewności wiary. W drugim natomiast wiara wyklucza pewność obiektywną z racji połączenia pewności z wiedzą, a nie z wiarą.

## 6. UZASADNIENIE WIARY

### § 1. Problem uzasadnienia wiary

Pojęcia wiary, wiedzy i pewności związane są wspólnym węzłem, jakim jest problem uznawania twierdzeń. Stąd też w celu bliższego objaśnienia Hicka bezdowodowej, racjonalnej wiary teistycznej warto zwrócić uwagę na parę wypowiedzi dotyczących uznawania zdań religijnych.

Problem uzasadnienia wiary, według A. Plantingi, spotkał się przynajmniej z dwoma odmiennymi sposobami rozwiązania. Ewidencyjizm (*evidentialism*) idąc za Lockiem i fundacjonizmem Kartezjusza stwierdza, że racjonalne usprawiedliwienie wiary polega na przedstawieniu jej dowodów. Dowody te zresztą powinny mieć formę argumentów. Zatem muszą być propozycjonalne. *Argument* – jak pisze Plantinga – *jest po prostu sposobem zorganizowania i prezentowania propozycjonalnych dowodów dla danego przekonania*<sup>659</sup>. Kartezjusz i Locke wyróżniali dwa rodzaje przekonania pewnych. Pierwsze to oczywiste same przez się, np. „ $2+1=3$ ”. Drugie to przekonania o własnych stanach mentalnych, np. „wydaje mi się teraz, że widzę rękę”. Oczywistość racjonalności tego rodzaju przekonania jest na tyle mocna, że nie sposób ich odrzucić. Człowiek jako istota rozumna ma wręcz obowiązek przyjmować tylko te przekonania, które są uzasadnione. Jako kierunek epistemologiczny ewidencyjizm określa wiedzę jako coś więcej niż prawdziwe przekonanie. Tym czymś więcej jest uzasadnienie przekonania. Ewidencyjizm zmierza do wykazania, że przekonania religijne są *de iure* nieracjonalne, gdyż nie posiadają uzasadnienia<sup>660</sup>.

Zdaniem Locke’a, podstawową powinnością poznawczą jest uwierzyć w dane twierdzenie w takim stopniu, w jakim jest uzasadnione lub w jakim jest

<sup>658</sup> Tamże, s. 32-33.

<sup>659</sup> A. Plantinga, *Religion and epistemology*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, Routledge, London 1998.

<sup>660</sup> Tamże.

uprawdopodobnione poprzez odniesienie do przekonań pewnych. Dotyczy to również i przede wszystkim przekonań religijnych. Poszukiwanie uzasadnienia dla żywionych przekonań ma, zdaniem Locke'a, doprowadzić do zaniku religijnych sporów. Jednakże nie przez zanik religii, ale przez zrozumienie, co jest religijną prawdą<sup>661</sup>. Zatem przeświadczenia teistyczne są uzasadnione, o ile posiadają dobrą argumentację. Propozycja Locke'a znalazła naśladowców, wśród nich: W.K. Clifforda, B. Blansharda, H.H. Price'a, B. Russella i M. Scrivena<sup>662</sup>. Swinburnowi z kolei przypisuje się próbę wskrzeszenia tradycji Lockowskiej po krytyce dokonanej przez zwolenników teorii gier językowych i reformowanych epistemologów.

Ewidencyalizmowi, zdaniem Wolterstorffa, sprzeciwili się zwolennicy spojrzenia na język jako gry językowej. I tak, Phillips argumentował, że religia ma swoje własne kryteria akceptowania przekonań. Kryteria Locke'a są więc obce tej grze językowej, jaką jest język religijny<sup>663</sup>. Podobnie, reformowani epistemolodzy – Alston, Plantinga i Wolterstorff – twierdzą, że nie ma uzasadnienia dla Lockowskich dyrektyw co do konieczności uzasadnienia przekonań religijnych z tej racji, że wymóg propozycjonalnego udowodnienia swoich przekonań jest nazbyt restrykcyjny, nawet dla niektórych teorii naukowych<sup>664</sup>. Zauważyć jednak trzeba, że ani jedni, ani drudzy nie wpadają w tzw. fideizm Tertulliana, Ockhama, Kierkegaarda czy Szestowa<sup>665</sup>. W ujęciu historycznym spór między ewidencyalistami a reformowanymi epistemologami i zwolennikami teorii gier językowych jest kolejną wariacją tematu relacji wiary do rozumu i wiedzy.

Zajmujący się problemem wiedzy Ayer krytykuje oparcie uzasadnienia wiary na doświadczeniu, gdyż to ostatnie może być błędnie odczytywane. Stwierdza, że *w samym doświadczeniu nie ma nic, co by mogło być błędne. Możemy je tylko błędnie identyfikować. Błędna identyfikacja doświadczenia prowadzi do mylnego przeświadczenia, że jakieś zdanie zostało zweryfikowane*<sup>666</sup>. Jeśli przez identyfikację rozumieć się będzie interpretację, to błąd może dotyczyć interpretacji. Uwaga Ayera dotyczy doświadczeń zmysłowych. Przyjmując jednak podział Hicka na trzy poziomy interpretacji: zmysłowy, moralny i religijny zauważyć trzeba, że im wyższy poziom tym więcej możliwości owej interpretacji, zatem większa możliwość błędnego opisu. Wiara więc, mając największą wolność, narażona jest też na największy błąd. Ayer wyklucza możliwość opierania wiedzy na podmiotowym doświadczeniu: *Nie ma powodu wątpić w to, że ogromna*

---

<sup>661</sup> Tamże.

<sup>662</sup> Tamże.

<sup>663</sup> Tamże.

<sup>664</sup> Tamże.

<sup>665</sup> N.P. Wolterstorff, *Faith...*, dz. cyt.

<sup>666</sup> A.J. Ayer, *Problem poznania*, dz. cyt., s. 83.

większość naszych doświadczeń jest tym właśnie, za co je uznajemy, i wobec tego stanowi sprawdzian prawdziwości zdań, które budujemy, żeby nasze doświadczenie opisać. Natomiast nie mamy i nie możemy mieć logicznej gwarancji, że przyjmując prawdziwość danego zdania nie popełniamy błędu. [...] Gdyby nawet mogły istnieć takie zdania, to niewiele warta byłaby gwarancja, której by nam dostarczały. Mogłaby obowiązywać tylko w stosunku do jednej osoby i do jednego przelotnego momentu przeżywanego przez nią doświadczenia. A zatem nie pomogłaby nam w trwałym wzbogaceniu naszej wiedzy<sup>667</sup>. Doświadczenie może więc być subiektywnie pewne, natomiast nadal nie dawać gwarancji wiedzy. Wydaje się też, że wypowiedź Ayera stanowi argument przeciwko subiektywizacji wiedzy, czego dopuszcza się Hick, aby móc zrównać wiedzę z wiarą. Subiektywność doświadczenia indywidualnego, czasowo określonego i niepowtarzalnego, polega na jego nieprzekazywalności. Ono może być prawdziwe, ale nie podlega możliwości sprawdzenia.

Jedną ze skrajnych pozycji w sporze o uzasadnialność zdań religii zajmuje Chwedeńczuk. Autor ten odnosi się do języka i teizmu, ale te same argumenty można by zastosować do wszystkich religii, które starają się podawać bezpośrednie lub pośrednie uzasadnienia swoich twierdzeń. Przyjmując poglądy zbliżone do Flewa czy M. Schlicka w kwestii weryfikowalności zdań religii, zmuszony jest odmówić tym zdaniom nie tyle uzasadnienia, co podlegania pod wymóg uzasadnienia w ogóle<sup>668</sup>. Wynika to po prostu z tego, że zdania bezsensowne nie mogą być ani uzasadniane, ani obalane. Jeśli ktoś próbuje w ogóle rozumieć zdania religii, to ulega mistyfikacji semantycznej<sup>669</sup>. To znaczy wydaje się jemu, że coś rozumie, a tak naprawdę wyraża co najwyżej swoje pragnienia. Chwedeńczuk zakłada jednak dla potrzeb badawczych, że zdania języka religii można by uzasadnić. Po czym przystępuje do przebadania i oceny różnych metod ich uzasadnienia.

Oparcie uzasadnienia na doświadczeniu religijnym jego zdaniem upada, dlatego że każde doświadczenie religijne polega na interpretacji pewnych doświadczeń zmysłowych (w tym jak się można domyślać doznań wewnętrznych). Do interpretacji natomiast potrzebne są uznane za prawdziwe pewne zdania religijne. W terminologii Chwedeńczuka oznacza to, że nie istnieje coś takiego jak bezpośrednie uzasadnienie teizmu<sup>670</sup>. Pozostają zatem uzasadnienia pośrednie. Tradycyjne dowody za istnieniem Boga posiadają swoją obszerną krytykę. Chwedeńczuk streszcza ją następująco: *Nerw dawno znalezionych zarzutów można wysłowić następująco: nie da się wywnioskować z pojęcia rzeczy istnienia*

---

<sup>667</sup> A.J. Ayer, *Problem poznania*, dz. cyt., s. 84.

<sup>668</sup> B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 151.

<sup>669</sup> Tamże, s. 131-132.

<sup>670</sup> Tamże, s. 158.

rzeczy (przeciw dowodom apriorycznym); nie da się przejść dedukcyjnie od stanów świata do istnienia czegoś pozaświatowego (przeciw dowodom empiryczno-dedukcyjnym); nie da się przypisać hipotezie teistycznej wyższego niż 1/2 prawdopodobieństwa, a istnieją znacznie lepsze niż hipoteza teistyczna wyjaśnienia znanego nam dziś stanu świata (przeciw dowodom empiryczno-indukcyjnym). Innymi słowy można bez sprzeczności przyjąć definicję Boga, a odrzucić rzekomo wywiedzioną z niej tezę teistyczną (przeciw dowodom apriorycznym); obraz świata nie może pociągać logicznie tezy teistycznej, bo można go przyjąć, a tezę tę bez sprzeczności odrzucić (przeciw dowodom empiryczno-dedukcyjnym); trudno też oprzeć się intuicji przyznającej tezie teistycznej, jako hipotezie, niskie prawdopodobieństwo (przeciw dowodom empiryczno-indukcyjnym)<sup>671</sup>. Ponieważ Chwedeńczuk uznaje krytyki dowodów teistycznych za zasadne, przyjmuje, że tezy teizmu są bezzasadne. Następnie przekształca zdanie Berkeleya: *Dla mnie wystarczającą racją, aby nie wierzyć, jest brak dostatecznych racji do tego, aby wierzyć*<sup>672</sup> w dyrektywę: *Nie uznawaj żadnego zdania, dopóki nie masz wystarczających racji, aby je uznać*<sup>673</sup>. Chroni to przed nieracjonalnym, zatem narażonym na popadnięcie we fałsz, uznawaniem zdań. Na podstawie więc uznania bezzasadności zdań teizmu i dyrektywy Berkeleya, Chwedeńczuk nie uznaje tez teizmu za sensowne i – jak można się spodziewać – proponuje takie postępowanie jako właściwe. Zauważa też, że ulegając silnemu pragnieniu uznawania zdań teizmu, można postąpić dwojako. Albo odrzucić dyrektywę Berkeleya i stojącą za nią koncepcję racjonalności, albo pojęcie uzasadnienia stojące za stwierdzeniem bezzasadności twierdzeń teizmu. Jedną z tych dróg podąża James. Odrzuca on dyrektywę Berkeleya i przyjmuje, że dla opcji autentycznej, przy jednoczesnym braku uzasadnienia, można uznawać twierdzenia bez uzasadnienia. Chwedeńczuk ze stwierdzeń Jamesa stwarza dyrektywę: *Gdy musisz wybierać między danym zdaniem a jego negacją – a nie możesz mieć racji wyboru – uznawaj któreś z nich, choć jest bezzasadne!*<sup>674</sup>. W skrócie, dyrektywa Jamesa brzmi: *W warunkach J, uznawaj zdanie, choć jest bezzasadne!*<sup>675</sup>. Według Chwedeńczuka, James nie może jednak przyjąć takiego rozwiązania bez uprzedniej decyzji o tym, kiedy mamy do czynienia z opcją autentyczną. Stwierdza *albo mamy uzasadnić to, że jesteśmy w warunkach J, czyli uznać zdanie, że w nich jesteśmy, kierując się dyrektywą Berkeleya (to znaczy uznając je co najmniej wtedy, gdy nie ma dostatecznych racji, by uznać jego negację); albo mamy zdecydować, bez żadnych*

<sup>671</sup> Tamże, s. 159.

<sup>672</sup> G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem a Filonusem*, tłum. J. Leszczyński, PWN, Warszawa 1956, s. 242, za: B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., przyp. 15, s. 160.

<sup>673</sup> G. Berkeley, tamże, s. 242, za: B. Chwedeńczuk, tamże, s. 160.

<sup>674</sup> B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 161.

<sup>675</sup> Tamże.

racji, że jesteśmy w warunkach J, czyli pokierować się dyrektywą Jamesa: mamy więc postanowić, że jesteśmy w warunkach, w których mamy postanowić, że Bóg istnieje<sup>676</sup>. W efekcie i tak trzeba posłużyć się dyrektywą Berkeleya, od której James chciał wyzwolić proces podejmowania decyzji. Jeśli zamiast zdecydować się na dyrektywę Berkeleya, wybierzemy kolejny raz dyrektywę Jamesa, wpadamy w szaleństwo *swobody uznania każdego zdania, na jakie naprowadzą nas namiętności, i zerwanie komunikacji społecznej*<sup>677</sup>. Zdaniem Chwedeńczuka wobec też religijnych nie można pozwolić sobie na przyjęcie dyrektywy Jamesa również z innego powodu. Otóż opcja autentyczna jest radykalna. To znaczy: *jest globalna, bo mówi «o całym świecie [...] oraz o kimś takim, kto tę całość stworzył i nad nią panuje»; jest apodyktyczna, bo «nie wyraża przypuszczeń, lecz głosi stanowczo, iż jest tak, jak być musi»; jest angażująca, bo zobowiązuje wyznawcę do swoistego postępowania*<sup>678</sup>. Właśnie radykalizm, totalność owej opcji nie pozwala na byle jakie potraktowanie kryteriów jej uznawania. Tym bardziej więc należy chronić się przed szaleństwem przyjęcia dyrektywy Jamesa, gdyż skutki błędnego uznania lub uznania czegoś błędnego mogą być ważne. W ujęciu Chwedeńczuka dalsze trwanie przy wyborze dyrektywy Jamesa oznacza nie tylko irracjonalność. Mówi to również, że wybór oparty jest na emocjach, które są czynnikiem czysto losowym lub *wyznaczonym przez warunki przyrodnicze lub społeczne*<sup>679</sup>. Skoro więc tezy teizmu nie posiadają uzasadnienia, nie mają również odniesienia do stanów rzeczy, a jedynie mówią o pragnieniach danej osoby co do stanów rzeczy.

Kolejną próbą poradzenia sobie z zachowaniem dyrektywy Berkeleya, ale ze zmianą pojęcia uzasadniania, jest zdaniem Chwedeńczuka fideizm i empiryzm religijny. Fideizm polega na tym, że podstawą uznania prawdziwości jakiegoś zdania jest akt wiary. Empiryzm religijny z kolei opiera uznanie też teizmu na podstawie przeżywania doznań religijnych. Krytyka fideizmu, w skrótownym ujęciu, polega na spostrzeżeniu, że przez przyjęcie czegoś na wiarę nie przyjmuje się niczego do wiadomości: *Akt wiary to wprawdzie postawa wobec zdań, lecz nie jako nośników informacji, ale jako wyrazów pragnień, nadziei, oczekiwań itp., czyli jako wypowiedzi wyrażających postawy wobec stanów rzeczy, których opisami są dopiero zdania, nośniki informacji. Akt wiary nie dlatego nie daje uzasadnienia zdaniu, w które wierzymy, że nie należy do środków uzasadniania przewidzianych przez standardowe pojęcie uzasadniania, [...] lecz dlatego, że zdania jako nośnika informacji nie dotyczy. Zdanie informuje mnie tylko wtedy, gdy*

---

<sup>676</sup> Tamże, s. 162.

<sup>677</sup> Tamże, s. 163.

<sup>678</sup> W. James, *Prawo...*, dz. cyt., s. 15, za: B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 164.

<sup>679</sup> B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 165.

wiem, co występuje w świecie, jeśli jest ono prawdziwe. Z tego natomiast wynika, że wiem to tylko wtedy, gdy potrafię odróżnić stan rzeczy, przy którym moje zdanie jest prawdziwe, od tego, przy którym jest fałszywe. Akt wiary tymczasem ani nie wystarcza, ani nie jest do takiego odróżnienia potrzebny. Bez możliwości takiego odróżnienia zdanie nie jest nośnikiem informacji, bo nie powiadamia o stanie świata, czyli o tej właśnie różnicy, jaką wnosi w świat prawdziwość mojego zdania. W akcie wiary nie odnosimy się zatem do zdania jako do opisu świata, lecz jako do wyrazu pragnienia, a raczej to akt wiary jest wyrazem pragnienia<sup>680</sup>. Chwedeńczuk zauważa dalej, że wiara w Boga, zatem posiadanie o Nim jakichś pojęć, zakłada konieczność wyrażania o Nim pewnych przekonań.

Oparcie uzasadnienia tez religii na przeżyciach religijnych spotyka się również z krytyką. Po pierwsze, z racji posiadania przeżyć, doświadczeń nie wynika jeszcze, że realnie, a nie tylko intencjonalnie istnieje przedmiot owych doświadczeń. Po drugie, doświadczenie czegoś jako doświadczenia religijnego oznacza konieczność uprzedniego określenia, co jest owym doświadczeniem religijnym. To z kolei każe angażować, w ten lub inny sposób, zdania religii, dla uzasadnienia których powołujemy przeciw doświadczenie religijne<sup>681</sup>. Próby uzasadnienia wiary na zaufaniu do słów Boga i na doświadczeniu religijnym podobnie ocenia Woleński. Przywołuje zasadę Chisholma: *Charakterystyczną cechą kontekstu intensjonalnego o strukturze IEx(a), gdzie I jest operatorem intensjonalnym (np. 'wierzę, że'), natomiast Ex(a) stwierdza istnienie bytu a (np. Boga), stanowi to, że prawdziwość IEx(a) nie pociąga za sobą ani istnienia, ani nieistnienia a*<sup>682</sup>. Po czym komentuje ją następująco: *Stosując ową zasadę do rozważanego problemu: akt wiary religijnej nie pociąga za sobą egzystencji Boga. Teza o naturalnej werydyczności wiary religijnej jest typowym pomieszaniem wypowiedzi de dicto i wypowiedzi de re, lub też stanowi nieuprawnioną inferencję tych drugich na podstawie pierwszych. Albo więc Credo w wyznaniu wiary trzeba interpretować jako pewien bardzo szczególny rodzaj przekonania, albo też należy uzasadnić pewne prawdy wiary zupełnie niezależnie od aktów wiary. Okoliczność ta dyskwalifikuje wszelkie próby wywiedzenia obiektywnej egzystencji Boga wprost z doświadczenia religijnego czy z faktu zaufania do Niego*<sup>683</sup>.

Problemem oparcia uzasadnienia wiary na podstawie doświadczenia zajmuje się również R. Perrett. Odnosi się on do uzasadnienia racjonalności wiary religijnej przez porównanie przekonań religijnych do przekonań opartych na doświadczeniu zmysłowym (*perceptual belief*). Te ostatnie, jak twierdzi Hick, uznaje się za racjonalne ponieważ doświadczenie zmysłowe ma nieodparty charakter oraz

<sup>680</sup> Tamże, s. 169.

<sup>681</sup> Tamże, s. 175.

<sup>682</sup> J. Woleński, *Granice niewiary*, dz. cyt., s. 93.

<sup>683</sup> Tamże.

można skutecznie działać w oparciu o te przekonania. Doświadczenie religijne również posiada te dwie cechy. 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 Boga<sup>684</sup>. Jak pisze Hick: *analogia w tym argumencie zachodzi pomiędzy akceptacją naszego doświadczenia zmysłowego jako percepcji świata zewnętrznego a akceptacją doświadczenia religijnego [...] 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 świadomość*<sup>685</sup>. Alternatywą dla doświadczenia religijnego jest tutaj niereligijna interpretacja świata, o tyle 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 uzmysłowienia sobie w czasie absorbującego snu, że to jest tylko sen*<sup>686</sup>. 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 wątpić<sup>687</sup>.

Tymczasem, według Perretta, oba powyższe argumenty są niepoprawne. Pierwszy argument mówi, że nie ma fenomenalnej różnicy między snem, w którym wiemy, że śnimy i takim, w którym tego nie wiemy<sup>688</sup>. Zdaniem Perretta ar-

<sup>684</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. I, dz. cyt., s. 110, za: R.W. Perrett, *Solipsism and Religious Belief*, Sophia, vol. 20, No. 3, October 1981, s. 20.

<sup>685</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. I, dz. cyt., s. 112-113, za: R.W. Perrett, *Solipsism and Religious...*, dz. cyt., s. 20.

<sup>686</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. I, dz. cyt., s. 110, za: R.W. Perrett, *Solipsism and Religious...*, dz. cyt., s. 20.

<sup>687</sup> Tamże.

<sup>688</sup> R.W. Perrett, *Solipsism and Religious...*, dz. cyt., s. 20.

gument ten zasada 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 „twierdzić” jest tutaj w zupełnie innym kontekście i nabiera innych niż zwykle kryteriów użycia<sup>689</sup>. Perrett odwołuje się do argumentów J. 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*<sup>690</sup>. 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*<sup>691</sup>. Drugi argument Hicka 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*<sup>692</sup>. 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 Wittgensteina. Jest on skierowany przeciwko solipsyzmowi, gdyż ten wymaga możliwości takiego języka. Perrett cytuje: *Wyrazy takiego języka miałyby odnosić się do czegoś, o czym wiedzieć może tylko mówiący; do jego bezpośrednich, prywatnych doznań*<sup>693</sup>. 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 wewnątrznie. – 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*<sup>694</sup>. Zdaniem Perretta, Wittgenstein stawia pytanie nie o to, w jaki sposób przypisuje się owemu znakowi „D” dane doznanie, ale o to, jak to jest możliwe następnym razem nazwać coś owym „D”. Powstaje wówczas pytanie, co rozumie się przez „D”.

<sup>689</sup> Tenże, *Solipsism and Religious Belief*, Sophia, vol. 20, No. 3, October 1981, s. 20.

<sup>690</sup> J. Weathley, *Prolegomena to Philosophy*, Belmont, California: Wadsworth 1970, s. 78, za: R.W. Perrett, *Solipsism and Religious...*, dz. cyt., s. 22.

<sup>691</sup> J. Weathley, *Prolegomena to Philosophy*, dz. cyt., s. 78, za: R.W. Perrett, *Solipsism and Religious...*, dz. cyt., s. 22.

<sup>692</sup> R.W. Perrett, *Solipsism and Religious...*, dz. cyt., s. 22.

<sup>693</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania...*, dz. cyt., s. 139, za: R. Perrett, *John Hick...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>694</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania...*, dz. cyt., s. 134, za: R. Perrett, *John Hick...*, dz. cyt., s. 24.

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'*<sup>695</sup>. Z punktu widzenia obrońcy języka prywatnego wypadek (c) odpada, gdyż byłby sprzeczny z prywatnością języka. Odpowiedź (a) odpada z racji pewnej dowolności przypisania znakowi jakiejś treści. 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 błąd<sup>696</sup>. 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?*<sup>697</sup>. 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 realności 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 religijnymi<sup>698</sup>. Co więcej, zdaniem Perretta, obalenie możliwości solipsyzmu uderza w pojęcie wiary jako totalnej interpretacji opartej na koncepcji „widzenia-jako”. Perrett stwierdza bowiem, że brak alternatywy solipsystycznej skutkuje brakiem alternatywy dla naszego zmysłowego doświadczenia świata. Stąd nie jest ono żadną interpretacją, podczas gdy dla religijnej wiary taka alternatywa istnieje w postaci interpretacji naturalistycznej. Nie znaczy, to zdaniem Perretta, że przekonania religijne są nieracjonalne, ale że Hicka argumentacja jest nieskuteczna<sup>699</sup>.

<sup>695</sup> R.W. Perrett, *Solipsism and Religious...*, dz. cyt., s. 24.

<sup>696</sup> Tamże.

<sup>697</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania...*, dz. cyt., s. 135.

<sup>698</sup> R.W. Perrett, *Solipsism and Religious...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>699</sup> Tamże, s. 25-26.

Z kolei 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, 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*<sup>700</sup>. Zatem interpretacja solipsystyczna jest tak samo logicznie możliwa jak niesolipsystyczna. Jedynym argumentem Hicka jest to, że wszelkie relacje międzyludzkie, aby były możliwe, zakładać muszą niesolipsystyczną alternatywę<sup>701</sup>. Z drugiej strony, zdaniem Hicka, z logicznej możliwości solipsyzmu wynika, że należy poznanie rozumieć jako interpretację<sup>702</sup>. 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*<sup>703</sup>. Innymi słowy Hick, podobnie jak Ayer, jest zwolennikiem teorii danych zmysłowych<sup>704</sup>. 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 celną<sup>705</sup>. 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 świadomość tego, tak racjonalne jest wierzyć w boską noumenalną rzeczywistość na podstawie czyjegoś własnego doświadczenia religijnego, chociaż możemy mieć tylko fenomenalną świadomość Boga*<sup>706</sup>. Jak kontynuuje Mathis, skoro dychotomia, która wprowadza dane zmysłowe i świat fizyczny, jest nieuzasadniona, to analogia Hicka między doświadczaniem zmysłowym a doświadczaniem 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 iden-*

<sup>700</sup> T.R. Mathis, *Against John Hick...*, dz. cyt., s. 96, por. przyp. 1, 2, s. 112.

<sup>701</sup> Tamże, s. 96, por. przyp. 3, s. 112.

<sup>702</sup> Tamże, s. 97, por. przyp. 5, s. 112.

<sup>703</sup> Tamże, s. 97.

<sup>704</sup> Tamże, s. 97, por. przyp. 6, 7, s. 112.

<sup>705</sup> Tamże, s. 99-100, por. przyp. 14, 15, s. 112-113.

<sup>706</sup> Tamże, s. 101.

tyfikowana 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<sup>707</sup>. 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*<sup>708</sup>. Tym bardziej, że świadom jest trudności swojej argumentacji<sup>709</sup>. 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. A skoro nie ma zapośredniczonej wiary w ten sposób, to musi być zapośredniczona w inny sposób lub nie być zapośredniczona.

Ujęcie zapośredniczenia przez Hicka jest delikatniejsze niż Ayera i innych adwersarzy Austina. *Hick* – jak pisze Mathis – *wydaje się jedynie zakładać, że ludzie są odizolowani od świata przez dane zmysłowe, których istnienie wynika z opisu naszego poznania*<sup>710</sup>. Opis poznania zmysłowego, dokonany przez Hicka, jako procesu przejścia fali światła przez oczy do mózgu i wywołania obrazu, a także stwierdzenia o roli systemu pojęć lub zdolności poznawczych jako przeprowadzających przed-świadomy proces interpretacji, poprzez który informacja zmysłowa jest transformowana w nasz ogląd świata, nie uprawniają do radykalnych wniosków. Hick, zdaniem Mathisa, *po prostu przechodzi od mechanicznego opisu tego, jak doświadczamy do przypuszczenia, że to, czego doświadczamy, to nie jest świat*<sup>711</sup>. Przejście to jednak nie jest uprawnione, dlatego że *mechanistyczno-fizykalne wyjaśnienie tego, jak widzimy, jest znacząco różne od tego, co widzimy*<sup>712</sup>. To przejście nie jest więc uzasadnieniem, że widzimy dane zmysłowe, a nie obiekty. Inaczej rzecz ujmując, Hick nie tłumaczy, dlaczego w błędzie są ludzie myślący, że bezpośrednio doświadczają przedmiotów. Według Mathisa, krytyczny realista, w przeciwieństwie do Hicka, traktuje percepcję zmysłową jako bezpośrednią świadomość przedmiotów. Podkreśla rolę owych danych zmysłowych jako jedynego wyróżnialnego przedmiotu percepcji. Zdaniem Mathisa, sprzyja to łagodnemu traktowaniu solipsyzmu, jakie znajduje się u Hicka. Odrzuca on solipsyzm nie tyle jako błędną teorię, ale raczej jako możliwą aczkolwiek niepraktyczną interpretację doświadczenia zmysłowego. Analogia między

---

<sup>707</sup> Tamże.

<sup>708</sup> Tamże.

<sup>709</sup> Tamże, s. 101, por. przyp. 19, s. 113.

<sup>710</sup> Tamże, s. 101.

<sup>711</sup> Tamże, s. 102.

<sup>712</sup> Tamże.

zwykłym a religijnym doświadczeniem nie jest właściwa: [Hick – dop. wł.] mówi nam, że ostatecznie mamy prawo wierzyć, że istnieje zewnętrzny świat, który przekracza naszą fenomenalną jego świadomość, chociaż możemy w to nie wierzyć. Hick zatem, sprawia, że zwykle doświadczenie jawi się jak doświadczenie transcendentnego Boga. Ale przeciwnie, jak widzieliśmy, jednocześnie jest przekonany, że wątpliwość w materialny charakter naszego doświadczenia prowadziłyby do intelektualnego samobójstwa, a z drugiej strony, że zawsze możliwe jest wątpliwość w prawdziwość własnego doświadczenia religijnego<sup>713</sup>. Co więcej, jak zauważa Mathis jeżeli obecne nasze fizyczne otoczenie nie zawsze pozwalałoby na wątpliwości co do istnienia i celu Boga, to koncepcja weryfikacji eschatologicznej nie mogłaby być przez Hicka propagowana<sup>714</sup>.

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.

W kontekście uwag Perretta i Mathisa uzasadniona okazuje się opinia Gilla, głosząca, że wiara w koncepcji Hicka jest arbitralna i nieodpowiedzialna, bo nieuzasadniona<sup>715</sup>. Gill opiera się na stwierdzeniu Hicka, że wiara nie może być za życia potwierdzona eksperymentalnie, a jednocześnie ma opierać się na doświadczeniu.

## § 2. Dyskusja wokół komunikowalności doświadczenia religijnego

Podobnie jak wspomniany Ayer, również Bråkenhielm widzi problem w konceptualizacji doświadczenia religijnego, a co za tym idzie, dostrzega niemożliwość jego komunikowania. Bråkenhielm podąża tutaj za E.I. Mascalle, który stwierdza, że doświadczenie religijne posiada pewien słaby punkt: *z apologetycznego punktu widzenia jest ono bowiem wystarczająco przekonujące dla jego posiadacza, ale równocześnie jest niekomunikowalne dla tych, którzy go nie mają*<sup>716</sup>.

Podobną krytykę prezentuje Alston. Odnosząc się do koncepcji „doświadczenia-jako”, z jej kluczowymi pojęciami interpretacji i znaczenia, pyta, czy tak

---

<sup>713</sup> Tamże, s. 104.

<sup>714</sup> Tamże.

<sup>715</sup> Tamże.

<sup>716</sup> E.I. Mascal, *He Who Is. A Study in Traditional Theism*, Longmans, Green & Co., London 1958, s. 29, za: C.R. Bråkenhielm, *Problems of Religious Experience*, University of Uppsala 1985, s. 33.

pojęty epistemologiczny status wiary religijnej broni się przed zarzutami ze strony ateizmu. Krytyka ateizmu mówi, że *jeżeli wierzący nie ma wystarczających, niezależnych podstaw dla schematu, który jest użyty w interpretacji, schemat ten jest arbitralnie wczytywany w to doświadczenie*<sup>717</sup>. Innymi słowy schemat ten jest dowolny. Wówczas roszczenie do stwierdzenia, że doświadcza się Boga, nic nie wnosi do kwestii epistemicznego statusu teistycznych przeświadczeń. Alston stwierdza więc, że status ten zależy od pozadoświadczalnych podstaw, które dopiero kształtują nasze schematy doświadczenia<sup>718</sup>. Według Alstona, w odpowiedzi na tę krytykę Hick odwołuje się do stwierdzenia, że *współzależne czynniki interpretacji i znaczenia są istotne dla wszystkich form interpretacji, nawet tak niekontrowersyjnych, jak nasze doświadczenie rzeczywistości fizycznej i społecznej*<sup>719</sup>. Zarzut o bezpodstawności epistemologicznego ujęcia wiary jako interpretacji zostaje odrzucony dzięki koncepcji „doświadczenia-jako”. Zgodnie z nią każde doświadczenie zawiera w sobie akt interpretacji. Zatem każde doświadczenie posiada cechę, w pewnym stopniu, dowolności. Zdaniem Alstona, jest to silna obrona (epistemicznej) autonomii religijnego doświadczenia jako podstawy dla przeświadczeń religijnych. Krytyk może jednak wciąż utrzymywać, że mimo wszystko doświadczenie świata fizycznego i moralnego jest bardziej akceptowalne niż np. doświadczenie Boga. Ale najcenniejsze w argumentacji Hicka jest to, że *odrzućcie empirycznego wsparcia dla przeświadczenia religijnego na podstawie, że zawiera ono nieugruntowany schemat interpretacyjny, zostało zdyskredytowane*<sup>720</sup>.

Z drugiej jednak strony krytyka Alstona, jak już wspomniano, stawia pod znakiem zapytania samą konieczność mówienia o interpretacji w odniesieniu do doświadczenia<sup>721</sup>.

### § 3. Bråkenhielma krytyka Hicka koncepcji teizmu bez dowodu

Zdaniem Bråkenhielma, koncepcja teizmu bez dowodu wiąże ze sobą dwie rzeczy: koncepcję wiedzy Hicka i jego teorię wiary jako *doświadczenia-jako*<sup>722</sup>. Aby przeanalizować teorię teizmu bez dowodu, Bråkenhielm przywołuje przesłankę dotyczącą określenia, czy czyjeś roszczenie do wiedzy jest uzasadnione: *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*

<sup>717</sup> W.P. Alston, *Perceiving God*, dz. cyt., w: *God, Truth...*, dz. cyt., s. 27.

<sup>718</sup> Tamże.

<sup>719</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, wyd. II, dz. cyt., s. 96-97, za: W.P. Alston, *Perceiving God*, dz. cyt., w: *God, Truth...*, dz. cyt., s. 27.

<sup>720</sup> W.P. Alston, *Perceiving God*, dz. cyt., w: *God, Truth...*, dz. cyt., s. 28.

<sup>721</sup> Tamże, s. 29.

<sup>722</sup> C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 101.

*jest usprawiedliwiony w owej pewności, że p*<sup>723</sup>. Następnie 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*<sup>724</sup>. Hick odnosi jednak ową nieodrzucałość pewności wiary do wielkich postaci religijnych. Dodać tutaj należy, że dla tej specyficznej grupy pewność wiary ma charakter nieodwołalny. 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?*<sup>725</sup>. Pozytywna odpowiedź na to pytanie byłaby ciężkim zarzutem, gdyż teoria religii Hicka mówi właśnie o największej wolności na poziomie doświadczenia religijnego. Po drugie, pyta *czy wszyscy religijni ludzie przyjmują swoją wiarę z nieodpartą pewnością?*<sup>726</sup>. Zdaniem Bråkenhielma tak oczywiście nie jest. To tylko raczej mistycy czy prorocy mają tak silne poczucie nieodwołalności tej pewności. Wówczas jednak *zgodnie z kryterium Hicka większość religijnych ludzi nie jest usprawiedliwiona w roszczeniu do wiedzy o Bogu*<sup>727</sup>. Po trzecie, zastanawia się, *co wynika z faktu, że religijni ludzie są zmuszeni przez ową pewność do wygłaszania sprzecznych twierdzeń o transcendentnej rzeczywistości?*<sup>728</sup>. Jeśli przyjąć, że wszyscy ci ludzie mają racje, które mają gwarantować 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 zawodzi.

Powracając do kwestii analogii między przekonaniem o istnieniu świata zewnętrznego i wiary 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 Boga<sup>729</sup>. Bråkenhielm komentuje tę uwagę stwierdzając, że nasze przekonanie o istnieniu świata zewnętrznego transcenduje nasze bezpośrednie doświadczenie zmysłowe w pewnym istotnym sensie<sup>730</sup>. Natomiast przekonanie religijne o istnieniu boskiej świadomości jest wynikiem drugorzędnego aktu interpretacji.

<sup>723</sup> Tamże.

<sup>724</sup> C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy Shapes Theories of Religion*, CWK Gleerup, University of Uppsala 1975, s. 101.

<sup>725</sup> Tamże, s. 102.

<sup>726</sup> Tamże.

<sup>727</sup> Tamże, s. 102, por. przyp. 166, s. 102.

<sup>728</sup> Tamże, s. 102.

<sup>729</sup> Tamże, por. przyp. 169, s. 103.

<sup>730</sup> Tamże, s. 103.

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*<sup>731</sup>. 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*<sup>732</sup>. Hick zauważa jedynie, że analogia między poznaniem zmysłowym a wiarą w paru miejscach nie jest ścisła<sup>733</sup>. 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.

## 7. Dyskusja wokół problemu sensowności języka religii

### § 1. Zarzuty Bråkenhielma wobec koncepcji weryfikacji Hicka

Odnosząc się do weryfikacji eschatologicznej Bråkenhielm, nawiązuje m.in. do kwestii określenia według Hicka formy twierdzeń, które roszczą sobie prawo do poznawczej sensowności. Mają one formę: (1) *X istnieje*; synonimami są tutaj, według Hicka, *X jest faktem* i *X jest realne*<sup>734</sup>. Hick stwierdza, że *wspólnym rdzeniem pojęcia istnienia, faktu i rzeczywistości jest idea czynienia różnicy*<sup>735</sup>. Zatem istnienie X-a, rozumie w sposób następujący: (2) *jeśli X istnieje, to wszechświat zawierający X-a różni się w doświadczalny sposób od wszechświata niezawierającego X-a*<sup>736</sup>.

---

<sup>731</sup> J. Hick, *Faith and Philosophers*, Macmillan & Co Ltd. London 1964, s. 243, za: C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 103.

<sup>732</sup> C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 103.

<sup>733</sup> J. Hick, *Faith and Philosophers*, dz. cyt., s. 245, za: C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 104.

<sup>734</sup> J. Hick, *Philosophy...*, dz. cyt., s. 105nn, za: C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 74.

<sup>735</sup> J. Hick, *Philosophy...*, dz. cyt., s. 106, za: C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 75.

<sup>736</sup> J. Hick, *Christianity at the Centre*, Macmillan, London 1969, s. 99nn, za: C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 74.

Bråkenhielm stawia pytanie, czy (2) należy rozumieć syntetycznie, czy analitycznie? Jeśli analitycznie, to (2) rozumieć można następująco: (3) *'X istnieje' znaczy to samo, co twierdzenie, że wszechświat, który zawiera X-a, jest odróżnialny w pewien doświadczalny sposób od wszechświata, który nie zawiera X-a*<sup>737</sup>. Gdzie wyrażenie „X istnieje” jest definiowane przez *wszechświat, który zawiera X-a jest odróżnialny w pewien doświadczalny sposób od wszechświata, który nie zawiera X-a*. Jeśli syntetycznie, to należy je rozumieć: (4) *jeśli zachodzi, że X istnieje, to jest to równe takiej sytuacji, że wszechświat, który zawiera X-a, jest różny w pewien doświadczalny sposób, od wszechświata, który nie zawiera X-a*<sup>738</sup>. Na podstawie powyższego, Bråkenhielm stwierdza, że zgodnie z (3) istnieje wewnętrzna sprzeczność w akceptacji twierdzenia „X istnieje” i równoczesnym zanegowaniu, że istnienie X-a stwarza doświadczalną różnicę w świecie, dlatego że istnienie definiowane jest właśnie jako stwarzanie różnicy<sup>739</sup>. Zgodnie z (4) natomiast, jest logicznie możliwe (choć jest to fałszem), że twierdzenie „X istnieje” jest prawdziwe bez implikowania, że czyni to doświadczalną różnicę w zależności od prawdziwości lub fałszywości tego twierdzenia<sup>740</sup>.

Według Bråkenhielma, Hick idzie tak dalece w utożsamieniu istnienia z czynieniem różnicy, że jest prawie zmuszony do uznania interpretacji (3). Jeśli jednak tak, to w koncepcji Hicka pojawia się pewna sprzeczność. Stwierdza on bowiem w innym miejscu, że *wiara w boski nieskończony byt, nie jest uchwytna w obserwacyjnej weryfikacji, ponieważ jest poza zasięgiem ludzkiego doświadczenia*<sup>741</sup>. Zgodnie z (3) byłoby sprzecznością uznawanie istnienia takiego bytu. Jak pisze Bråkenhielm: *wszechświat, który zawiera taki byt, nie byłby doświadczalnie odróżnialny od wszechświata, który tego bytu nie zawiera*<sup>742</sup>. Zgodnie z określeniem istnienia w (3) istnienie takiego bytu jest logicznie niemożliwe. Jeśli natomiast przyjmujemy interpretację (4), to *wiara w nieskończonego i transcendentnego Boga jest fałszywa*<sup>743</sup>, przy jednoczesnym uznaniu niemożliwości weryfikacji „tu i teraz”, gdyż nie można stwierdzić żadnej różnicy w świecie wskazującej na istnienie Boga.

Inną sprzeczność związaną z propozycją weryfikacji eschatologicznej widzi Bråkenhielm w porównaniu z koncepcją wiary jako „doświadczenia-jako”. Koncepcja wiary zakłada u Hicka konieczność istnienia pojęć, których znaczenie pochodzi np. od wspólnoty religijnej, w której przyszło się na świat. Pojęcia te

---

<sup>737</sup> C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 74.

<sup>738</sup> Tamże, s. 75.

<sup>739</sup> Tamże.

<sup>740</sup> Tamże.

<sup>741</sup> J. Hick, *Philosophy...*, dz. cyt., s. 104, za: C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 75.

<sup>742</sup> C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 75.

<sup>743</sup> Tamże.

konstruuja doświadczenie. Zdaniem Bråkenhielma jest to element aprioryzmu. Jednocześnie sama weryfikacja odwołuje się do czysto empirycznego kryterium sensowności, co jest elementem aposterioryzmu<sup>744</sup>. Ponownie więc zauważa się u Hicka sprzeczność wynikająca z dwu różnych koncepcji znaczenia. Problem ich ewentualnego uzgodnienia pojawi się w trzeciej części pracy.

## § 2. Dyskusja wokół natury języka religii

Z kolei L. Gilkey, mimo że podobnie jak Hick przypisuje językowi religii sensowność, nie zgadza się na faktualne jego pojmowanie. Krytykuje więc koncepcję weryfikacji eschatologicznej. Pisze: *Podjęta przez Johna Hicka próba potwierdzenia sensowności stwierdzeń teologicznych w terminach 'eschatologicznej weryfikacji' wydaje mi się niewłaściwa z trzech względów: (1) argumentacja ta mówiąc o eschatologicznej weryfikacji i tym samym sięgając do terminu teologicznego zakłada już to, co chce udowodnić, mianowicie sensowność tego rodzaju języka; (2) ponieważ podaje ona teologiczną, czyli raczej 'niebieską' niż 'ziemską' definicję słów 'weryfikacja' i 'doświadczenie', zmienia przez to znaczenie kryteriów w samym środku argumentacji; (3) zastosowanie zasady weryfikacji, choćby w tym przypadku najbardziej 'niebieskiej', do stwierdzeń religijnych implikuje, że znaczenie stwierdzeń teologicznych zawiera się w twierdzeniach o faktach czy w informacji, jaką nam one przekazują, co świadczy o zupełnym niezrozumieniu tego, co mają do przekazania wypowiedzi teologiczne, i tym samym, co mogą one znaczyć. Dla nas sformułowania teologiczne, podobnie jak metafizyczne, to stwierdzenia o 'tym, co jest'; nie znaczy to jednak, że są to twierdzenia o 'faktach', zdania informujące nas o bezpośrednim i zmiennym charakterze skończonych wydarzeń i relacji w obserwowanym układzie przestrzenno-czasowym. Są to raczej twierdzenia o ostatecznej podstawie i wszechobecnej naturze czy strukturze owego układu. Tak więc, nie są to opisy pewnego rodzaju faktów, ale opisy uniwersalnych relacji każdego faktu do jego źródła i podstawy, a więc wyrażające cechy, które odnoszą się do każdego faktu i które w związku z tym nie mogą być 'obserwowane' czy przejawiane ani też nie podlegają tego rodzaju empirycznej weryfikacji i falsyfikacji. Sprowadzanie ich do rzędu zdań o skończonych wzajemnych relacjach, które podlegają weryfikacji, oznacza przekształcenie ich z twierdzeń o Bogu i Jego wszechobejmującej relacji ze światem na twierdzenia o 'faktach nadnaturalnych'<sup>745</sup>.*

Pierwsze dwa argumenty odnoszą się do innego aspektu niż trzeci. Przeciwstawiają się one, w skrócie, przenoszeniu problemu weryfikacji/falsyfikacji ze sfery poznania zmysłowego do sfery nie podlegającej temu poznaniu. Innymi

<sup>744</sup> Tamże, s. 133.

<sup>745</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wichru*, Instytut Wydawniczy Pax, 1976, s. 274-275.

słowy, weryfikacja eschatologiczna przenosi, w sposób nieuprawniony, moment *experimentum crucis* poza sferę, z której wyrasta pytanie i w której owa weryfikacja powinna się dokonać. Polega to na uprzednim względem argumentacji założeniu tego, co ma poprzez ową argumentację zostać uzasadnione. Dwa pierwsze argumenty dopełniają się i wyrażają to właśnie. Trzeci argument natomiast dotyczy kwestii jeszcze wcześniejszej. Mianowicie statusu wypowiedzi teologicznych. Gilkey sprzeciwia się traktowaniu ich jako odnoszących się do faktów w taki sam sposób, jak wypowiedzi języka naukowego. Można przyjąć, że jest to próba ominięcia zarzutu o bezsensowność języka religii poprzez zdefiniowanie go jako mówiącego o innego rodzaju faktach. Zarzuty Gilkeya wskazują, że weryfikacji eschatologicznej nie można traktować dosłownie. Jest to raczej próba skonstruowania logicznego argumentu przeciw zarzutowi Flewa. Hick przedstawia więc „eksperyment” analogiczny do weryfikujących eksperymentów stosowanych w nauce. Za takim potraktowaniem propozycji omawianego autora przemawia też to, że w nauce, idąc za Popperem, kładzie się nacisk raczej na falsyfikację. Tymczasem u Hicka jest odwrotnie, falsyfikacja jest niemożliwa, gdyż równałaby się stwierdzeniu, że nieistniejąca po śmierci osoba dokonuje falsyfikacji twierdzenia „Istnieje życie wieczne”.

Natomiast L. Dupre potwierdza konieczność weryfikacji jako sprawdzianu sensowności wypowiedzi. Jednakże zauważa, że język religijny z racji swej nieempirycznej natury nie może mieć takich samych weryfikatorów jak język nauk ścisłych. W tym kontekście, propozycja weryfikacji eschatologicznej, przez swoje rozpięcie między twierdzeniami z tu i teraz, a ich weryfikacją po śmierci, najlepiej pokazuje ową niemożliwość<sup>746</sup>.

Z kolei K. Nielsen odnosi się do problemu paraboliczności języka religii. Parabola widoczna jest w takich stwierdzeniach, jak „Bóg jest naszym miłującym Ojcem”, „Bóg gniewa się na grzeszników”. Nasza wiedza o Bogu jest zatem zawarta w parabolach. Jednocześnie, zauważa Nielsen, wiemy, że parabola nie daje nam literalnego opisu stanu rzeczy. Nie wiemy zatem, jak Bóg jest miłośnierny, jak się gniewa, itd. Ale, jak mówi Nielsen, *ufamy biorąc na wiarę, że nasze wyobrażenia ukazane w parabolach są godne wiary*<sup>747</sup>, a to dlatego, że wierzymy źródłu, z którego parabolę się wywodzą. Co więcej, nie tylko wierzymy, że są godne wiary, ale że odnoszą się (i nas) w niezawodny sposób do czegoś, co jest poza naszym doświadczeniem. Na pytanie, dlaczego akceptujemy ten stan rzeczy, Nielsen odpowiada, że czynimy to na podstawie zaufania do autorytetów, które są bohaterami parabol. Chrześcijanie wierzą owym parabolom ze względu na autorytet Jezusa. Jednakże zdaniem Nielsena, pojawia się pewien problem. Na jakiej podstawie możemy przyjąć, że owe autorytety nie mylą się, skoro nie wie-

<sup>746</sup> L. Dupre, *Inny wymiar*, tłum. S. Lewandowska, Znak, Kraków 1991, s. 57-58.

<sup>747</sup> K. Nielsen, *On fixing the reference range of 'God'*, w: *The Logic...*, dz. cyt., s. 331.

my, co jest, w sensie literalnym, poza parabolami. Skąd wiemy, że owe parabole nie są mylące<sup>748</sup>. Jak pisze Nielsen: *Bez pewnego niezależnego sposobu wykazania, o czym mówimy, kiedy mówimy o Bogu, nie możemy zrozumieć, co rozumie się przez stwierdzenie, że dane wyobrażenie lub parabola jest czy też nie jest wiarygodna. Nie możemy zaufać czemuś, czego nie rozumiemy, ponieważ nie możemy wiedzieć, czemu mamy zaufać*<sup>749</sup>. Nielsen przywołuje też uwagi Wittgensteina: *Tak więc zdaje się, że w języku etycznym i religijnym stale używamy porównań. Ale porównanie musi być porównaniem do czegoś. I jeśli mogę opisać fakt za pomocą porównania, to muszę również być w stanie porównanie to opuścić i opisać fakt bez jego pomocy. W naszym zaś przypadku, gdy tylko próbujemy porównanie opuścić i po prostu wyrazić kryjące się za nim fakty, stwierdzamy, że takich faktów nie ma*<sup>750</sup>.

W ten sposób, jeżeli przyjąć tezę Crombiego, że o Bogu możemy mówić tylko w wyobrażeniach, nie możemy w sposób zrozumiały mówić o wiarygodnych i niewiarygodnych wyobrażeniach<sup>751</sup>. Należy zatem, zdaniem Nielsena, stwierdzić, że wyrażenie: *parabole odnoszą się do tego, co poza naszym doświadczeniem*, podobnie jak wyrażenie *nieuświadomione bóle zęba* nie ma zastosowania<sup>752</sup>. Bez względu na to, jak byśmy tego chcieli jedynie wówczas, kiedy możemy zrozumieć znaczenie słowa 'Bóg', możemy coś innego przyjąć o nim na wiarę. *W ten sposób wiara [faith] nie może poprzedzać zrozumienia*<sup>753</sup>. Nielsen przyjmuje, że nawet ateista może wierzyć w nieśmiertelność. Problemem natomiast jest to, że sama nieśmiertelność, nawet z pewnym specyficznym stanem świata *post-mortem*, nie mówią jeszcze nic o pojęciu „Bóg”. W tym miejscu Nielsen wprowadza do wywodu uwagę Crombiego mówiącą, że czymś, co w sposób decydujący przemawiałoby przeciw pojmowaniu Boga jako miłującego, byłoby zupełnie, wiecznie i nieuleczalnie bezcelowe cierpienie<sup>754</sup>. Według Nielsena, nawet jeśli wyobrazimy sobie, że po śmierci znajdziemy się w miejscu, w którym nie będzie takowego cierpienia, nie mówiłoby to nic na temat Boga: *Jak może cierpienie lub jego brak pokazywać cokolwiek na temat możliwego istnienia dyskutowanego obiektu, który jest partykularny, ale którego nie można wskazać? Jeżeli moglibyśmy zrozumieć, co znaczy 'Bóg', uwagi Crombiego pomogłyby nam nadać znaczenie zdaniu 'Bóg jest miłosierny', ale ponieważ nie rozumiemy, co*

<sup>748</sup> K. Nielsen, *On fixing...*, dz. cyt., w: *The Logic...*, dz. cyt., s. 331.

<sup>749</sup> Tamże, s. 332.

<sup>750</sup> L. Wittgenstein, *Wykłady o religii i etyce*, tłum. W. Sady, Znak, Kraków 1995, s. 83, za: K. Nielsen, *On fixing...*, dz. cyt., w: *The Logic...*, dz. cyt., przyp. 4, s. 331.

<sup>751</sup> K. Nielsen, *On fixing...*, dz. cyt., w: *The Logic...*, dz. cyt., s. 332.

<sup>752</sup> Tamże, s. 332.

<sup>753</sup> Tamże, s. 332, por. przyp. 5, s. 332.

<sup>754</sup> I.M. Crombie, *Theology and Falsification*, w: *New Essays in Philosophical Theology*, A. MacIntyre, A. Flew (red.), London 1955, s. 124-125, za: K. Nielsen, *On fixing...*, dz. cyt., w: *The Logic...*, dz. cyt., s. 333.

znaczy 'Bóg', nie możemy zrozumieć zdania 'Bóg jest miłosierny'<sup>755</sup>. Crombie, podobnie jak Hick uznaje, że interpretacje teistyczne i naturalistyczne są równie sensowne, gdyż konstruuje twierdzenia faktualne. Jednak, zdaniem Nielsena, twierdzenia teistyczne nie mają takiego charakteru, zatem owe interpretacje nie posiadają takiego samego statusu faktualnego jak interpretacje naturalistyczne. Nie są *wyraźalne w twierdzeniach faktualnych* gdyż są paraboliczne<sup>756</sup>. Nielsen zauważa, że Crombie wyróżnia dwa rodzaje roszczeń, zawarte pierwotnie w roszczeniu weryfikowalności.

Pierwsze, w ujęciu Nielsena, to żądanie, żeby stwierdzenie faktu *musiało być weryfikowalne w tym sensie, że nie może być żadnej reguły języka, która wykluczałaby sprawdzenie owego twierdzenia*<sup>757</sup>. Owa sprawdzalność nie musi być koniecznie przeprowadzona, ale musi być możliwa. Innymi słowy nie może istnieć żaden logiczny zakaz ich weryfikowania. Z logicznym zakazem mamy do czynienia np. w wypadku twierdzeń o moralności czy twierdzeń analitycznych. Chęć zweryfikowania owych twierdzeń oznaczać będzie brak ich zrozumienia. Jeżeli natomiast coś jest twierdzeniem faktualnym, to nie ma logicznych zakazów weryfikacji<sup>758</sup>. To natomiast czy jest ono weryfikowalne czy nie, stanowi inny problem. Jako niezbędny dla stwierdzenia faktualności twierdzeń okazuje się brak owego logicznego zakazu.

Natomiast drugie roszczenie mówi, że *pełne zrozumienie twierdzenia, dla kogokolwiek oznacza konieczność wiedzy, jaki musiałby być sprawdzian danego twierdzenia*<sup>759</sup>. Jeżeli ktoś nie wie, jak sprawdzić dane twierdzenie, nie wie, co ono oznacza. Obu tych roszczeń nie należy ze sobą mieszać. Jednak, zdaniem Crombiego, to roszczenie nie ma nic wspólnego z logicznym statusem twierdzeń, ale jedynie z „wartością komunikacyjną”. Innymi słowy, możliwość weryfikacji jakiegos twierdzenia nie zakłada konieczności weryfikacji w tym drugim znaczeniu<sup>760</sup>. Według Crombiego, twierdzenia religijne są nieweryfikowalne jedynie w tym drugim znaczeniu, ale ponieważ twierdzenia religijne próbują uchwycić coś tajemniczego, nie można się dziwić, że nie spełniają drugiego roszczenia. Twierdzenia te natomiast są weryfikowalne w pierwszym znaczeniu<sup>761</sup>.

Zdaniem Nielsena, *chrześcijanie argumentują, że nie możemy potwierdzić lub zaprzeczyć [confirm or disconfirm], że 'Bóg miłuje' lub 'Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo' dlatego, że nasze doświadczenie jako takie jest*

---

<sup>755</sup> K. Nielsen, *On fixing...*, dz. cyt., w: *The Logic...*, dz. cyt., s. 334.

<sup>756</sup> Tamże, s. 335.

<sup>757</sup> Tamże.

<sup>758</sup> Tamże.

<sup>759</sup> Tamże, s. 336.

<sup>760</sup> I.M. Crombie, *Theology and Falsification*, dz. cyt., s. 127, za: K. Nielsen, *On fixing...*, dz. cyt., w: *The Logic...*, dz. cyt., s. 336.

<sup>761</sup> Tamże.

ograniczone, nie możemy być w takiej pozycji, aby je zweryfikować. Ale nie ma logicznego zakazu ich weryfikacji. Zasadniczo są one perfekcyjnie weryfikowalne. Są one tego rodzaju, że mają znaczenie faktualne i po śmierci ciała będziemy w sytuacji pozwalającej na ich zweryfikowanie. To jest wystarczające do obrony ich faktualnego statusu<sup>762</sup>. Można więc wykazać, zdaniem Nielsena, że twierdzenia religijne nie są weryfikowalne przy ich interpretacji w myśl pierwszego rozszczenia Crombiego. To znaczy, że istnieje logiczny zakaz ich weryfikacji. Rzecz dotyczy jednak, jak zastrzega Nielsen, nieantropomorficznego języka o Bogu. Zgodnie z uwagami Crombiego, zdania typu: *Istnieje byt nieskończony; byt transcendentny względem wszechświata i nieczaso-przestrzenny a związany ze wszechświatem, kieruje nim w niepojmowalny sposób; Istnieje rzeczywistość, na wszelkie sposoby większa od natury, są integralną częścią nieantropomorficznego teizmu*<sup>763</sup>. Według Nielsena, tam gdzie 'nieskończony byt' zostaje użyty nieantropomorficznie, tam może (logicznie może) nie być zauważalnego nieskończonego bytu. Bowiem zrozumieć ten termin [*infinite being* – dop. wł.] w jedyny sposób nam dostępny, to zrozumieć, że logicznie może nie być sposobu wskazania lub rozpoznania do czego ów termin się odnosi<sup>764</sup>. To samo dotyczy pozostałych twierdzeń cytowanych powyżej. Ten język, jak zauważa Nielsen, jest według Crombiego fundamentem dla wypowiedzi ludzi religijnych, kiedy mówią o Bogu. Jeżeli tak, to 'Bóg' jest właściwą nazwą oznaczającą *nieskończone, nieczaso-przestrzenne, nie dające się wskazać indywiduum, całkowicie transcendentne względem kosmosu*<sup>765</sup>. Jeśli zastanowić się nad znaczeniem owych terminów, rozpoznamy, że jest logicznie niemożliwe zweryfikować, że coś, o czym to orzekamy, istnieje<sup>766</sup>. Według Nielsena, argument zaprezentowany powyżej wykazuje, że istnieje logiczny zakaz weryfikacji tego typu twierdzeń o Bogu. Jasność tego stwierdzenia zaciemniają antropomorficzne użycia słowa *Bóg* typu: „Bóg stworzył niebo i ziemię”, „Bóg rządzi światem” skoro jednak u ich podstaw leżą nieantropomorficzne twierdzenia i one okazują się posiadać logiczny zakaz weryfikacji<sup>767</sup>.

Powyższą krytykę Nielsena jako trafną ocenia Flew. Podkreśla zwłaszcza trafność zarzutu o braku określonego znaczenia pojęć, które służyć mają, zdaniem Hicka, w zweryfikowaniu twierdzeń religii<sup>768</sup>.

---

<sup>762</sup> K. Nielsen, *On fixing...*, dz. cyt., w: *The Logic...*, dz. cyt., s. 336, por. przyp. 10, s. 337.

<sup>763</sup> Tamże, s. 339.

<sup>764</sup> Tamże.

<sup>765</sup> Tamże.

<sup>766</sup> Tamże.

<sup>767</sup> Tamże, s. 340.

<sup>768</sup> A. Flew, „*Theology and falsification*” ..., dz. cyt., w: *The Logic...*, dz. cyt., s. 283.

### § 3. Krytyki kryterium weryfikacji eschatologicznej

Nieco inną krytykę weryfikacji eschatologicznej prezentuje Nielsen, analizując kryterium tej weryfikacji. Jak wspomniano, Hick wymienia dwa doświadczenia, które zachodząc w życiu po śmierci potwierdziłyby istnienie Boga: (1) *doświadczenie zamysłów, jakie Bóg żywi wobec nas samych, zamysłów odsłoniętych w objawieniu chrześcijańskim, oraz* (2) *'doświadczenie łączności z Bogiem, który objawia się w osobie Jezusa Chrystusa'*<sup>769</sup>. Nielsen, w uproszczeniu, zauważa, że możliwość wytłumaczenia, co rozumie się przez (1) i (2), czyli jakie one mają znaczenie, zakłada uprzednie rozumienie: ad (1) – „czym jest istnienie Boga, który stworzył człowieka w pewnym celu” i ad (2) tego, co rozumie się przez słowo „Chrystus”<sup>770</sup>. Ponieważ Chrystus może być tłumaczone jako Syn Boży, Mesjasz itp., to pojawia się konieczność zrozumienia, kim jest Bóg, Mesjasz itp., czyli nadania znaczenia pojęciu, które ma być weryfikowane. Zatem to, co ma być weryfikowane, występuje jako termin w kryterium weryfikacji.

Również Bråkenhielm analizuje kryterium weryfikacji eschatologicznej. Stwierdza, że treść niektórych uwag dotyczących weryfikacji eschatologicznej, można usystematyzować przy pomocy prób udzielenia odpowiedzi na trzy pytania: (1) *Czy zdanie/twierdzenie 'istnieje życie po śmierci' jest teoretycznie sensowne?;* (2) *Czy zdania/twierdzenia o życiu po śmierci, które według Hicka weryfikują teizm chrześcijański, są teoretycznie sensowne?;* (3) *Czy zdania/twierdzenia o doświadczeniu po śmierci, które według Hicka weryfikują teizm, są logicznie wiążącymi argumentami za istnieniem Boga*<sup>771</sup>. Bråkenhielm stwierdza też, że jeżeli odpowiedź na pierwsze jest negatywna, to odpowiedź na następne również będą przecząca. Jeżeli natomiast odpowiedź na pierwsze dwa jest pozytywna, to na trzecie niekoniecznie<sup>772</sup>. Odnośnie do (1) zauważa, że wielu krytyków utrzymuje, iż stwierdzenie „istnieje życie po śmierci” jest równie problematyczne z punktu widzenia teorii znaczenia, jak stwierdzenie „Bóg istnieje”<sup>773</sup>. Co za tym idzie, znalezienie możliwego doświadczenia, które mogłoby weryfikować stwierdzenie „istnieje życie po śmierci”, nie wystarczy. Domagają się owi krytycy dodatkowo wykazania, jak biologicznie i fizycznie jest do pomyślenia możliwe doświadczenie po śmierci. Powstaje zatem pytanie, czy te dodatkowe żądania nie idą zbyt daleko w określeniu warunków sensowności twierdzenia o życiu po śmierci. Zdaniem na przykład Strawsona, na podstawie naszego schematu pojęciowego możemy wyobrazić sobie przeżycie śmierci naszego ciała jako pe-

<sup>769</sup> K. Nielsen, *Weryfikacja eschatologiczna*, w: *Filozofia religii*, dz. cyt., tłum. T. Baszniak, s. 68.

<sup>770</sup> Tamże, s. 69-71.

<sup>771</sup> C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 97.

<sup>772</sup> Tamże.

<sup>773</sup> Tamże, s. 98.

wien typ odcieleśnienia<sup>774</sup>. Ten pogląd krytykuje M. Furberg. Zarzuca ukryte odniesienie do cielesności żywego organizmu. Zastanawia się też, dlaczego nie można by terminowi „percepcja” nadać znaczenia nieodwołującego się do tego odniesienia. Taka definicja, nawet jeśli fałszywa, pozwala sensownie mówić o takim właśnie doświadczeniu po śmierci<sup>775</sup>.

Odnosnie (2) Bråkenhielm przywołuje omówioną powyżej krytykę Nielsena<sup>776</sup>. Natomiast co do punktu (3) Bråkenhielm stwierdza, że uwagi Nielsena można rozumieć zarówno jako zarzut do (2), jak i do (3). W drugim wypadku negują one możliwość istnienia takiego doświadczenia, które konstytuowałoby wiążące i poprawne rozumowanie za istnieniem Boga. Jak pisze: *Nie ma doświadczenia, aktualnego lub wyobraźmalnego, pośmiertnego lub innego, które zarówno zanegowałoby domniemane twierdzenie sceptyków i potwierdziłoby teistów*<sup>777</sup>. Zdaniem Bråkenhielma, można wobec powyższego stwierdzić, że Hick nigdy nie zamierzał *opisać jakiegoś doświadczenia po śmierci, które mogłoby być logicznie nieuzgadnialne [incompatible] ze sceptyczną interpretacją (to jest nigdy nie zamierzał dać pozytywnej odpowiedzi na pytanie 3)*<sup>778</sup>. Bråkenhielm przywołuje stosowny fragment: *Najdalej co można opisać to dowody takiej wagi, że nie pozostawiają miejsca dla racjonalnej wątpliwości; a można stwierdzić, na rzecz chrześcijaństwa, że eschatologiczna weryfikacja implikowana w chrześcijańskiej teologii, może konstytuować taki dowód*<sup>779</sup>.

Zdaniem Bråkenhielma, w drugim wydaniu *Faith and Knowledge* Hick również stwierdza, że nie nadawał opisowi weryfikacji eschatologicznej takich cech, które miałyby wyszczególnić warunki prawdziwości twierdzenia „Bóg istnieje”<sup>780</sup>. Ograniczył się jedynie do opisu stanu rzeczy po śmierci, który pozwoliłby wszystkim osiągnąć pewność, że zdanie „Bóg istnieje” jest prawdziwe. Wydaje się, że Hick chciał przedstawić hipotetyczne warunki prawdziwości zdania „Bóg istnieje” czyli to, jakie zdania znane już tu na Ziemi, musiałyby być zweryfikowane przez doświadczenie po śmierci. Bråkenhielm uważa, że można jednak zapytać, czy twierdzenie, którego warunki prawdziwości nie mogą być dane, jest teoretycznie sensowne. Zauważa, że jeżeli teoria weryfikacji eschatologicznej rozwiązuje problem, to musi spełnić dwa warunki: (a) *przynajmniej pewne warunki prawdziwości zdania ‘Bóg istnieje’ muszą być podane; (b) musi zostać*

---

<sup>774</sup> P.F. Strawson, *Indywidualia*, tłum. B. Chwedeńczuk, PAX 1980, s. 111-112, za: C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy Shapes...*, dz. cyt., przyp. 144 s. 98.

<sup>775</sup> M. Furberg, *Tankar om döden*, Stockholm, Bokförlagen Aldus/Bonniers 1970, za: C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy Shapes...*, dz. cyt., przyp. 145, s. 98.

<sup>776</sup> C.R. Bråkenhielm, *How Philosophy...*, dz. cyt., s. 98.

<sup>777</sup> Tamże, s. 99.

<sup>778</sup> Tamże.

<sup>779</sup> Tamże, przyp. 149, s. 99.

<sup>780</sup> Tamże, przyp. 150, s. 99.

opisane doświadczenie w życiu po śmierci, które pokaże, że te warunki prawdziwości są spełnione<sup>781</sup>.

#### § 4. Rose o weryfikacji eschatologicznej i hipotezie pluralizmu religijnego

W pracy *Death and Eternal Life* Hick wprowadza pojęcia eschatologii i pareschatologii<sup>782</sup>. To, co jest istotą *eschatonu*, jest jego zdaniem niepoznawalne w realiach ziemskich. Religie tworzą więc obrazy tego ostatecznego stanu, które określa jako pareschatologie. Innymi słowy pareschatologie to mitologiczne ekspresje eschatologii<sup>783</sup>. Mity te są ekspresjami eschatologii zaadaptowanymi do ludzkich możliwości poznawczych. Z tej racji tylko pareschatologie są przedmiotem weryfikacji, gdyż tylko między nimi a stanem obecnym występują jakiegokolwiek analogie. Sam Hick stwierdza bowiem, że *przedmiot pareschatologii jest mniej oddalony i być może mniej nieporównywalny z naszym obecnym stanem niż z eschatologicznym*<sup>784</sup>.

Zdaniem Rose'a, można wobec powyższego postawić zarzut niemożliwości poznania przez skończone istoty tego, co nieskończone. Sytuacja jest o tyle trudna w wypadku eschatologii, że to, co twierdzi się o *eschatonie*, musiałoby być wypowiedziane równoznacznym, a nie analogicznym językiem<sup>785</sup>. Stwierdzenie analogiczności języka religii przekreśla propozycję eschatologicznej weryfikacji, bowiem upada przejście od języka do tego, co jest rzeczywistością najwyższą. W ten sposób Hick zostaje popchnięty ku wejściu w „transcendentalny teologiczny agnostycyzm”, co wyraża się we wprowadzeniu rozróżnienia na fenomenalne i noumenalne *the Real*, a przez to dochodzi do hipotezy pluralizmu<sup>786</sup>. Takie ujęcie wprowadza dualizm między najwyższą rzeczywistością a ludzkim doświadczeniem i językiem. Są możliwe dwa ujęcia tego, co niewyraźne: osobowe i nieosobowe. Początkowo Hick próbuje obejść ów dualizm, preferując wersje personalistyczne eschatologii<sup>787</sup>. Zdaniem Rose'a, ten sposób myślenia miał zachować analogię i weryfikację eschatologiczną, a skutkiem tego sensowność języka religii. Ale przy takiej interpretacji Hick zawęziłby pluralizm religijny tylko do religii osobowych, czego nie chciał zrobić. Zatem, zdaniem Rose'a, po-

---

<sup>781</sup> Tamże, s. 99.

<sup>782</sup> J. Hick, *Death and Eternal Life*, Harper & Row, New York 1976, s. 20n.

<sup>783</sup> Tamże, s. 12 i 22.

<sup>784</sup> Tamże, s. 23, za: K. Rose, *Knowing the Real...*, dz. cyt., s. 37-38.

<sup>785</sup> Tamże, s. 38.

<sup>786</sup> Tamże, s. 38; Rose przywołuje tutaj artykuł Hicka, *Mystical Experience as Cognition*, w: *Understanding Mysticism*, R. Woods (red.), Garden City, New York, 1980.

<sup>787</sup> J. Hick, *Death and Eternal...*, dz. cyt., s.429-431, za: K. Rose, *Knowing the Real...*, dz. cyt., s. 38-39.

święca analogiczny charakter języka religii, a jego miejsce zajmuje mit<sup>788</sup>. Tym samym jednak trudno już mówić o faktycznym odniesieniu języka religijnego, skoro ma on charakter mityczny. Według Rose'a, Hick przekracza tutaj granice weryfikacjonizmu, chociaż chce zachować kognitywność języka religii<sup>789</sup>. Mit bowiem ma pobudzać do postaw, do działania<sup>790</sup>. Podlega więc ocenie z pragmatycznego punktu widzenia. Aby uzgodnić nowe określenie wypowiedzi religijnych z tezą o ich kognitywności, Hick podaje nową definicję kognitywności religii. Jak pisze Rose: *Testem jej prawdziwości lub fałszywości nie jest eschatologiczny test mający imitować metodę weryfikacjonistyczną, ale to, czy religia zbawczo ukierunkowuje jej zwolenników ku the Real*<sup>791</sup>. Zdaniem Rose'a, Hick przechodzi od analogii do mitu, aby uchronić kognitywność języka religii przy jednoczesnym zachowaniu pluralizmu. Jak widać, oznacza to jednak odrzucenie utożsamienia weryfikacjonistycznego założenia o identyfikacji kognitywizmu z faktycznością<sup>792</sup>. W ten sposób Hick zmienia w ogóle istotę nie tylko zasady weryfikacji i sensowności weryfikacji eschatologicznej, ale treść tej ostatniej.

---

<sup>788</sup> Tamże, s. 39, por. przyp. 64, s. 39.

<sup>789</sup> Por. K. Rose, *Knowing the Real...*, dz. cyt., przyp. 66, s. 40.

<sup>790</sup> J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 353.

<sup>791</sup> K. Rose, *Knowing the Real...*, dz. cyt., s. 57-58.

<sup>792</sup> Tamże, s. 57.



### III. PROBLEM WOLNOŚCI WIARY

#### 1. PROBLEM PRZYMUSOWOŚCI DOWODU NA ISTNIENIE BOGA W INTERPRETACJI PERRETTA I HENZE

Przeciwko utożsamieniu akceptacji dowodu istnienia Boga z przymusowością wiary wypowiada się Perrett. Wykazuje, że argumentacja racjonalna nie oznacza przymusu w uznaniu zdania, ponieważ człowiek posiada zdolność „ignorowania dowodów”. Stąd konieczność przyjęcia dwuznaczności świata i ukrytości Boga (zatem braku dowodów przekonujących) jako gwarantu wolności wiary, wydaje się nieuzasadniona<sup>793</sup>. Co więcej, z racji nieprzymuszającego charakteru dowodów nie trzeba utrzymywać, że zarówno wiara jak i niewiara są racjonalne. Co najwyżej, że przekonaniem nieracjonalnym jest to, co jest przyjęte bez racjonalnego uzasadnienia. Nie oznacza to jednak, że wiara jest czymś zależnym od woli.

Perrett nie może się zgodzić ze stwierdzeniem Hicka, że dojście do religijnego punktu widzenia jest aktem woli, gdyż oznaczałoby to odłożenie na bok pytania o prawdziwość i fałszywość przekonań tworzących daną wizję świata. Wiara jako przekonanie (a przekonania są zawsze skierowane ku prawdzie) nie może pomijać pytania o prawdę, gdyż przestaje być przekonaniem. Stwierdza zarazem w konkluzji: *nie jest możliwe, aby jakkolwiek rodzaj dowodu lub argumentu potrafił do czegoś zmusić [...] wbrew naszej woli*<sup>794</sup>. Rola woli może co najwyżej być sprowadzona do pascalskiego poddania się działaniom, które mogą indukować wiarę w Boga<sup>795</sup>. Perrett uznaje konieczność propozycjonalnego elementu we wierze.

Brak dowodów i wolicjonalna koncepcja wiary sugeruje, że można kogoś zmusić do przyjęcia lub odrzucenia wiary, skoro jest to zależne tylko od jego woli. Perrett stwierdza, że zdania, w jakich wyrażane są przekonania, służą nie tylko ich komunikowaniu, ale także gotowości wykazania dowodów określających treść owych przekonań. Co więcej, to etyka przeświadczeń wymaga od nas dowodów określających nasze przekonania. Bez tego popaść można w totalitarne pojmowanie Boga jako narzucającego się woli człowieka siłą, bo bez argumentów, co jest nie do przyjęcia dla samego Hicka<sup>796</sup>.

---

<sup>793</sup> R. Perrett, *John Hick...*, dz. cyt., s. 60.

<sup>794</sup> Tamże.

<sup>795</sup> Tamże, s. 60-61.

<sup>796</sup> Tamże, s. 61.

Podążając dalej w konkluzjach nie da się w moralnie czysty sposób czcić Boga, który zmusza do wiary w siebie bez stosownych dowodów. Jeśli przyjąć, że wiara miałaby być wolą, poddaniem się działaniom prowadzącym do wiary w niemoralnego Boga, to samo to poddanie się byłoby czymś niemoralnym<sup>797</sup>. Perrett wykazuje Hickowi też prostszą niekonsekwencję. Zauważa bowiem, że przeczy, jakoby poprawne dowody istnienia Boga mogły zmusić do wiary: *werbalny dowód istnienia Boga nie mógłby sam z siebie złamać naszej ludzkiej wolności; może on jedynie prowadzić do pojęciowego uznania [notional assent], które ma niewielką religijną wartość*<sup>798</sup>. Jak widać Hick w interpretacji Perretta odmawia dowodom roli przymusu, a jednocześnie twierdzi, że taki przymus może wystąpić. Perrett przywołuje też wypowiedź Hicka, która sugeruje, że przymus przypisać można jedynie bezpośrednio doświadczeniu Boga: *Czy werbalny dowód – [pyta powątpiewając – dop. wł.] – wymusiłby uzyskanie świadomości Boga porównywalne z przymusem związanym z bezpośrednią manifestacją jego boskiego majestatu?*<sup>799</sup>. W innym miejscu *Argumentów za istnieniem Boga* Hick przyznaje, że wiara biblijnych proroków, ich doświadczenie obecności Boga były tak nieodparte jak doświadczenie zmysłowe<sup>800</sup>. Gdy tymczasem w *Faith and Knowledge* stwierdził, że takie objawienie się zniszczyłoby ludzką wolność i że *jedynie wówczas, gdy dobrowolnie rozpoznajemy Boga, chcąc wejść w relację z Nim, nasza wiedza o Nim może być dostosowana do naszej wolności i istnienia jako osób*<sup>801</sup>. Perrett zauważa, że wolność wiary ujawnia się, w ujęciu Hicka, na przejściu między pojęciowym przyświadczeniem a realnym, które jest *równoważne żywemu przeświadczeniu i wierze w Boga*<sup>802</sup>. Hick wydaje się bowiem odróżniać wiarę w istnienie Boga i stosowną religijną odpowiedź owej wierze, na przykład kult czy pobożność. Według Perretta, Hick niepotrzebnie łączy obie rzeczy w sposób nierozdzielny. Tymczasem wystarczy wziąć pod uwagę, że uznanie istnienia Boga nie musi oznaczać pobożnego zwrócenia się ku niemu i religijnej wiary w niego. Przykładowo satanizm, będąc zależnym od teizmu, zakłada istnienie Boga, ale do Boga odnosi się jak do czegoś zupełnie wrogiego. Zatem uznanie istnienia Boga nie oznacza zabrania wolności w ustosunkowaniu się do Boga<sup>803</sup>. Co więcej, zdaniem Perretta, *jeśli założyć, że z możliwości pojęciowego uznania teistycznych dowodów wynika ich nieprzymusowy charakter, to manifestacje boskości będą równie nieprzymuszające z tej racji, że również niekoniecznie trzeba uznawać ich realność*<sup>804</sup>.

<sup>797</sup> Tamże.

<sup>798</sup> Tamże, przyp. 13, s. 62.

<sup>799</sup> J. Hick, *Argumenty za...*, dz. cyt., s. 178, za: R. Perrett, *John Hick...*, dz. cyt., s. 62.

<sup>800</sup> R. Perrett, *John Hick...*, dz. cyt., przyp. 20, s. 66.

<sup>801</sup> Tamże, przyp. 18, s. 60.

<sup>802</sup> Tamże, przyp. 15, s. 62.

<sup>803</sup> Tamże, s. 62.

<sup>804</sup> Tamże.

Problem wolności wiary łączy się też z kwestią dowodów na istnienie Boga i racjonalności wiary. D.F. Henze odnosi się do problemu wolności wiary w tym właśnie kontekście. Stwierdza, że doświadczenie religijne, według Hicka, może mieć przymusowy charakter, na przykład u wielkich postaci religii, ale nie ma go, dopóki nie zacznie się tak właśnie doświadczać świata. Innymi słowy, *każdy jest przymuszony do posiadania doświadczeń zmysłowych, a nikt do posiadania doświadczeń religijnych*<sup>805</sup>. Zdaniem Henze, aby móc przyjąć powyższe twierdzenia należałoby najpierw określić sytuacje, w których poznanie zmysłowe nie miałyby przymusowego charakteru. Postawienie takiego zadania każe najpierw zapytać o znaczenie słowa „przymusowy”. Henze zauważa dwie możliwości: (1) „przymusowy” oznacza, że poznanie zmysłowe jest poza możliwością zwątpienia w jego prawdziwość – co sugeruje niepowątpiewalny charakter doświadczenia religijnego; (2) przymusowość ujawnia się w tym, że świat poznawalny zmysłowo działa na nas bez względu na nasze chcenie lub niechcenie. Jednakże, co do pierwszego rozumienia, Henze podał przykład Kartezjusza i jego metodycznego zwątpienia, które dotyczyło również poznania zmysłowego. Zatem poznanie to nie ma charakteru przymusowego w rozumieniu niepowątpiewalności, gdyż można w nie zwątpić<sup>806</sup>. Co do drugiego rozumienia, podobny charakter poznania zmysłowego odnotowali Kartezjusz, Locke, Berkeley i Hume, ale nie nazywali tego przymusowością, a mimowolnością<sup>807</sup>. Mimowolność, z racji swojej nieintencjonalności, jest poza orzekaniem o wolności czy jej braku i stąd nie może oznaczać przymusowości. Kiedy bowiem robimy coś mimowolnie, trudno nazwać to przejawem czy utratą wolności. Henze stwierdza również, że istnieją, jakby na ironię, doświadczenia religijne, które są właśnie mimowolne<sup>808</sup>.

Warto w tym miejscu zauważyć, że uwagi Henze mają konsekwencje dla argumentacji za racjonalnością wiary religijnej. Jeśli bowiem nie można mówić o przymusowym charakterze doświadczenia zmysłowego, a wobec tego o ewentualnym postrzeganiu-jako jako wyrazie wolności, to koncepcja poznania zmysłowego jako interpretacji wydaje się upadać. To z kolei rzutuje na próbę rozciągnięcia „widzenia-jako” na całość naszego doświadczenia, co uderza w jeden z argumentów za zrównaniem wiary i wiedzy w ich statusie epistemologicznym. Zdaniem Henze, wywody Hicka są błędne, a jego argumentacja w obronie teizmu zawodzi.

---

<sup>805</sup> J. Hick, *Sceptics and Believers*, w *Faith and Philosophers*, dz. cyt., p. 246, za: D.F. Henze, *Faith, evidence, and coercion*, w: „Philosophy. The Journal of Royal Institute of Philosophy”, vol. XLII, No. 161, July 1967, s. 80.

<sup>806</sup> D.F. Henze, *Faith, evidence...*, dz. cyt., s. 80.

<sup>807</sup> Tamże, s. 81.

<sup>808</sup> W. James, *Doświadczenie...*, dz. cyt., s. 175-178, za: D.F. Henze, *Faith, evidence...*, dz. cyt., s. 81.

Henze analizuje orzekanie przymusowości lub wolności w stosunku do Boga. Zauważa, że mimo iż Hick prawidłowo przeciwstawia wolność i manipulowanie ludzkimi umysłami, to jednak nie podaje kryteriów, dzięki którym można by usprawiedliwić mówienie o Bogu, który pozostawia nas wolnymi<sup>809</sup>. Mówi też, że jeśli przez przymusowość we wierze mamy rozumieć oddziaływanie na nasze umysły Boga jako osoby, czyli coś w rodzaju boskiej manipulacji, to z przymusowością doświadczenia zmysłowego nie zachodzi analogia z tej racji, że trudno przyjąć twierdzenie, iż świat manipuluje nami za pomocą naszych zmysłów, gdyż oznaczałoby to jego personifikację<sup>810</sup>. W uzasadnieniu konieczności bezdowodowości wiary religijnej Hick odwołuje się również do MacIntyre'a. Stąd Henze przystępuje do analizy twierdzeń tego autora. MacIntyre przywołuje przykład uderzenia piorunu. Otóż Bóg uderza piorunem w niewierzących lub sceptyków. Niewątpliwie po takim wydarzeniu nastąpiłoby mnóstwo konwersji na którąś z form teizmu. Zdaniem MacIntyre'a, nie byłaby to jednak prawdziwa religia, gdyż ludzie nie zachowaliby możliwości odrzucenia Boga<sup>811</sup>. W przykładzie MacIntyre grzmot pełni rolę dowodu, który zmusza do uznania istnienia Boga. Henze zastanawia się jednak, czy MacIntyre faktycznie wykazał, że bezsprzeczny dowód istnienia Boga zniszczyłby możliwość wolnego odpowiedzenia się za lub przeciw Bogu<sup>812</sup>.

Henze przyznaje, że nie do końca rozumie, co mogłoby znaczyć, że dowód czegoś zmusza kogoś do wiary w Boga. Zauważa, że dziwne jest zastosowanie alternatywy zmusza/ nie zmusza do wiedzy o jakimś stanie rzeczy. Co bowiem może znaczyć „Być zmuszonym coś wiedzieć” lub „Nie być zmuszonym czegoś wiedzieć”? Zwroty te nie są sensowne. Natomiast zwroty „Być zmuszonym dowiedzieć/uczyć się czegoś” i „Nie być zmuszonym do dowiedzenia/uczenia się czegoś” tworzą alternatywę sensowną. *Błąd* – jak pisze Henze – *polega być może na utożsamieniu wiedzenia z jakąś aktywnością (np. chodzeniem), do której zaniechania można kogoś zmusić, może wykonać ją dobrowolnie lub można do niej zachęcić*<sup>813</sup>. Wobec tego trudno uznać za sensowne stwierdzenie, że dowód zmusza lub nie zmusza do czegoś. Podobnie jak nieporozumieniem jest stwierdzenie, że przekonania nieoparte dowodami są wolne, niewymuszone. Henze stwierdza też, że przykład z piorunem jako przymuszającym do wiary jest mylący. Piorun bijący w sceptyków i niewierzących, o ile dałoby się go odróżnić od piorunów niekierowanych boską ręką, mógłby nie tyle zmuszać do wiary, co być dowo-

---

<sup>809</sup> D.F. Henze, *Faith, evidence...*, dz. cyt., s. 82.

<sup>810</sup> Tamże.

<sup>811</sup> A. MacIntyre, *Difficulties in Christian Belief*, London 1959, s.77, za: D.F. Henze, *Faith, evidence...*, dz. cyt., s. 83.

<sup>812</sup> D.F. Henze, *Faith, evidence...*, dz. cyt., s. 83.

<sup>813</sup> Tamże.

dem na istnienie Boga. To zaś mogłoby być przyczyną wiary, ale niekoniecznie<sup>814</sup>. Odnośnie do przymuszającego charakteru dowodów, Henze zauważa, że trudno mówić o przymusie czy jego braku tam, gdzie *uznaje się za prawdziwe P i uznaje się 'Jeśli P to Q', ponieważ nie jest kwestią wyboru konkluzja 'uznaje Q'*<sup>815</sup>. Jediną kwestią wyboru jest tutaj przestrzeganie lub nie reguł logiki. W końcowych uwagach Henze zauważa, że stwierdzenia Hicka nie bronią wcale racjonalności wiary religijnej, gdyż posługują się mylnymi wyrażeniami mówiącymi o przymusowości lub wolności we wierze religijnej.

Odpowiadając na zarzuty Henze, Hick stwierdza po pierwsze, że Henze *przez trzy strony próbuje wykazać, że słowa 'przymusowy' nie można używać w zwykłym rozumieniu, które implikuje konflikt z wolą*<sup>816</sup>. Tymczasem przez „przymusowy” charakter poznania zmysłowego Hick rozumie niezależne od nas działanie na naszą świadomość. Stąd ma pretensje do Henze, że buduje swoją argumentację tak jakby „przymusowy” w odniesieniu do świata oznaczał personifikację. Hick odwołuje się do Hume’a, który twierdzi, że mimo logicznej możliwości psychologicznie sceptycyzm nie jest możliwy. W ten sposób Hick chce pokazać, że mówienie o przymusowym charakterze doznań zmysłowych nie jest bezsensowne, gdyż pośrednio mówił to Hume. Wyzwolenie od ich narzucania się jest logicznie możliwe w sceptycyzmie<sup>817</sup>. Hick wspomina o Humie dlatego, że jak mówi, sam wyraził dokładnie to samo co Hume, ale dodatkowo przeciwstawił temu „przymusowi” nieprzymusowy charakter wiary religijnej. Następnie Hick stwierdza: *My nie dokonujemy wyboru, czy świadomie odnieść się do naszego fizycznego otoczenia i dostosować do niego nasze postępowanie, ponieważ oddziałuje na naszą uwagę z taką nieodpartą siłą, że nie możemy poważnie wątpić w jego realność*<sup>818</sup>. W przeciwieństwie do tego poznania, wiara posiada wolność. Po czym Hick zauważa, że krytyce powinno być raczej poddane jego twierdzenie o dystansie poznawczym, w którym Bóg sytuuje człowieka, chroniąc jego wolność i wynikającego z tego twierdzenia o interpretacyjnej naturze wiary. Poza tym, przyznaje rację Henze’mu, że udowodnienie istnienia Boga nie oznacza jeszcze przymusu wiary. Wymusza jedynie pojęciowe uznanie – w terminologii Newmana – które nie oznacza wiary, lecz jedynie uznanie twierdzenia „Bóg istnieje”. Ono zaś nadal może być wzbogacone o stwierdzenie „I co z tego?”. Hick przypomina też, że tak to właśnie przedstawił w *Existence of God*. Jeśli jednak tak, to na czym polega wolność w przejściu do przyświadczenia realnego? I po co w ogóle mówić o wolności wiary, skoro dotyczyć ma

<sup>814</sup> Tamże, s. 84.

<sup>815</sup> Tamże.

<sup>816</sup> J. Hick, *Faith and Coercion*, w: „Philosophy. The Journal of Royal Institute of Philosophy”, vol. XLII, No. 161, July 1967, s. 272.

<sup>817</sup> Tamże, s. 273.

<sup>818</sup> Tamże.

ona raczej aspektu *fiducii*, a nie *fides*, zatem tylko części tego, co określa się mianem wiary religijnej.

## 2. KRYTYKA IDEI UKRYTOŚCI BOGA/THE *REAL AN SICH* PRZEZ MESLE'A

Problemem ukrytości Boga zajął się m.in. Mesle. Jego zdaniem, niektóre elementy ujęcia wiary Hick zapożyczył od W.C. Smitha. Smith stwierdzał na przykład, że w religijności Starego Testamentu przekonanie o istnieniu Boga nie było żadną zasługą ani religijną, ani moralną. Wiara nie była jedynie przekonaniem o Jego istnieniu, gdyż niewiara była brakiem zaufania do Niego, a nie negowaniem Jego istnienia<sup>819</sup>. W tych właśnie elementach widać wpływ Smitha na Hicka, czego z resztą ten drugi nie ukrywa.

Badając natomiast koncepcję Hicka, Mesle stwierdza, że teiści mogą mieć dylemat. Jeśli przyjąć, że wiara religijna jest zaufaniem i zawierzeniem Bogu; i że nie da się, co widać dzięki krytyce dowodów istnienia Boga, udowodnić Jego istnienia; a co za tym idzie stwierdzić, że Jego istnienie jest czymś oczywistym; to niewiara i agnostycyzm okazują się być wolitywnym wyborem – ocenianym przez niektórych teistów jako wyraz grzechu czy złej woli. Tej oceny jednak nie potwierdza potoczna obserwacja. Brak wiary religijnej nie skutkuje z konieczności moralnym złem<sup>820</sup>. Co więcej, przy takim ujęciu genezy niewiary teiści nie mogliby autentycznie rozważać racji przeciwników ich światopoglądu, gdyż posiadaliby jedynie słuszną, prostą i równie nierozumną interpretację niewiary. W konsekwencji nieuchronnie trwaliby w nieracjonalności<sup>821</sup>. Jeśli natomiast odrzuci się biblijne przypuszczenie, że Boże istnienie jest oczywiste, pojawiają się inne trudności. Po pierwsze, część wypowiedzi teistów o winie tych, którzy nie wierzą, okazuje się wówczas nieuzasadniona<sup>822</sup>. Po drugie, powstaje problem wytłumaczenia, dlaczego Bóg się ukrył. W dodatku ten problem łączy się z zagadnieniem zła. Skoro bowiem zbawienie zależy od relacji z Bogiem, a jej początek w postaci oczywistości Jego istnienia jest zanegowany, to dlaczego ktoś niewierzący ma być potępiony. Ukrytość Boga wydaje się być wręcz czymś złym i należy ją wytłumaczyć<sup>823</sup>.

Zdaniem Mesle'a, odpowiedź Hicka wiąże się z jego teodyceą i odrzuceniem możliwości udowodnienia istnienia Boga na drodze tradycyjnego dowodu. Za-

---

<sup>819</sup> C.R. Mesle, *Does God...*, dz. cyt., przyp. 1, s. 95.

<sup>820</sup> Tamże, s. 96.

<sup>821</sup> Tamże.

<sup>822</sup> Tamże, s. 96-97.

<sup>823</sup> Tamże, s. 97.

warta w *Evil and God of Love* odpowiedź na problem zła proponuje rozumieć stworzenie człowieka jako proces, w którym człowiek od obrazu Boga przechodzi do jego podobieństwa<sup>824</sup>. Od nierozwiniętych jeszcze cech upodabniających do Boga, przechodzi do ich dojrzałej postaci. Proces ten jednak, jako dojście do dojrzałości, wymaga wolności. Ta oznacza możliwość czynienia i doświadczania zła. Zło staje się niemalże niezbędne w procesie dochodzenia do podobieństwa Boga. Z drugiej strony występowanie zła jako alternatywy jest konieczne dla wolności wyboru. Bóg nie może narzucać się ze swoim istnieniem jako czymś oczywistym. Stąd Bóg musi pozostawać, zdaniem Hicka, w dystansie wobec ludzkiego poznania. Prowadzi to do dwuznaczności świata. Można w tym kontekście powiedzieć, że możliwość dowiedzenia istnienia Boga spowodowałaby upadek koncepcji *soul making theodicy*, jak swoją koncepcję nazywa Hick. Opowiada się on za akceptacją twierdzenia teologicznego, że zmuszenie człowieka do wiary przy pomocy dowodów logicznych byłoby dla Boga sprzeczne z celem, jakim jest wychowanie osoby dojrzałej do relacji z Bogiem. Mesle zauważa, że skoro czysto racjonalne dowody istnienia Boga nie mogą zmusić do wiary, to upada argument tłumaczący, że Bóg nie daje oczywistych dowodów swojego istnienia, chroniąc w ten sposób ludzką wolność. Zatem Hick niszczy własną próbę wytłumaczenia ukrytości Boga, kiedy akceptuje Newmanowskie rozróżnienie na uznanie pojęciowe i realne, zgodnie z którym uznanie dowodu istnienia Boga nie oznacza jeszcze wiary w niego<sup>825</sup>. Mesle krytykuje również koncepcję dwuznaczności świata. Przyznaje, że nie rozumie co miałyby ona znaczyć. Jeśli bowiem obie interpretacje, naturalistyczna i religijna, są tak samo adekwatne, a co za tym idzie usprawiedliwione, to potencjalny poszukiwacz, badając obie możliwości ostatecznie dojść musi do agnostycyzmu. Skoro obie są równoważne i wykluczają się, to trzymając się racjonalności jako kryterium wyboru, należałoby odrzucić obie<sup>826</sup>.

Powyższe akapity skłaniają do przypisania Hickowi niewyrażonego *expressis verbis* przeświadczenia o moralnym błędzeniu tych, którzy nie wierzą. Mesle uważa też, że powyższe aporie wynikają z teizmu, jaki na wstępie założył Hick. Kwestia bowiem odpowiedzialności Boga za zło i dobro, i powstające stąd próby uzgodnienia Jego miłosierdzia ze złem, a także wolności człowieka z mocą Boga są wynikiem przypisania mu natury osobowej. Bóg wówczas nie jest nieintencjonalnym faktorem, który coś powoduje bez odpowiedzialności. Przeciwnie, jest jak nikt świadom konsekwencji swoich wyborów. Dodać również należy, że oddalanie się Boga jest opisem stosowalnym jedynie w osobowych ujęciach Boga. Stąd pojęcie dystansu poznawczego trudno stosować w hipotezie pluralizmu<sup>827</sup>.

<sup>824</sup> Hick J., *Evil and the God of Love*, Macmillan, London 1966.

<sup>825</sup> C.R. Mesle, *Does God...*, dz. cyt., s. 100-101.

<sup>826</sup> Tamże, s. 106.

<sup>827</sup> Tamże, s. 108.

### 3. KRYTYKI IDEI DWUZNACZNOŚCI ŚWIATA

W opozycji do poglądu Hicka, że religijna dwuznaczność świata ściśle związana jest z ludzką wolnością (i zatem dystansem Boga) stoi wywód T. Penelhum'a. Nie widzi on koniecznego wykluczenia wolności w świecie pozbawionym dwuznaczności: *Wszystko czego trzeba, to odrzucenia podstaw dla racjonalnych wątpliwości, a to nie oznacza bycia przymuszonym. Może się to zdarzyć, kiedy przedstawi się konkluzywny argument, lub kiedy zdarzy się cud [...]. Wydarzenia te nie znoszą wolności tych, którzy są ich świadkami, ponieważ mogą oni odrzucić akceptację tych wydarzeń*<sup>828</sup>. Penelhum zarzuca więc Hickowi, że dwuznaczność świata wcale nie jest warunkiem wolności w interpretacji, dlatego że nawet ścisły dowód istnienia Boga nie stanowi przymusu do wiary.

Inną drogą idzie zarzut C. Sinkinsona. Hick stwierdza, że wielkie postaci życia religijnego, np. Jezus, miały świadomość Boga na zasadzie wręcz bezwolnej (*involuntary*), gdyż była ona bardzo silna. Doświadczenie Boga było tutaj tak przymusowe jak doświadczenie zmysłowe. Z drugiej strony Hick nie może odmówić tym postaciom wolności. Jak zatem godzi te stwierdzenia z tezą, że religijna interpretacja jest aktem wolnym?<sup>829</sup> Podobnie jak Penelhum, proponuje, aby przyjąć, że dwuznaczność nie jest wymogiem *sine qua non* dla wolności<sup>830</sup>. Sinkinson stwierdza też, że *nie ma nic niekoherentnego w przyjęciu wiary przez wolny, etyczny podmiot nawet wówczas, gdy czyni to przymuszony rozumem, objawieniem czy cudem*<sup>831</sup>.

Z kolei Cheetham zbija argumenty Sinkinsona stwierdzając, że *jeżeli religijna wolność jest uzgadnialna ze świadomością Bożej obecności [że On jest na pewno – dop. wł.], to dlaczego Boża obecność nie jest jednoznaczna dla wszystkich?*<sup>832</sup> Przyjmując punkt widzenia Sinkinsona, każdy powinien być jak wielkie postaci religijne i nadal być wolnym. Na płaszczyźnie teodycei natomiast trudno wówczas wytłumaczyć ukrytość Boga. Cheetham zauważa, że ten sam zarzut można postawić Hickowi. Ale ten częściowo się przed nim broni dzięki wprowadzeniu hipotezy pluralizmu religijnego. Hick zauważa przymuszający charakter niektórych doświadczeń religijnych, które jednak nie wymuszają żadnej określonej wiary religijnej, gdyż dostępny jest szeroki zakres interpretacji. Zdaniem Cheethama, *w ten sposób, pomimo przymuszającego charakteru niektórych do-*

---

<sup>828</sup> T. Penelhum, *Reflection on the Ambiguity of the World*, w: *God, Truth...*, dz. cyt., s. 172, za: D. Cheetham, *John Hick...*, dz. cyt., s. 33, przyp. 81, s. 39.

<sup>829</sup> D. Cheetham, *John Hick...*, dz. cyt., s. 34.

<sup>830</sup> Tamże.

<sup>831</sup> C. Sinkinson, *The Universe of Faiths: A Critical Study of John Hick's Religious Pluralism*, Carlisle, Paternoster Press, 2001, s. 61, za: D. Cheetham, *John Hick...*, dz. cyt., s. 34, przyp. 83, s. 39.

<sup>832</sup> D. Cheetham, *John Hick...*, dz. cyt., s. 35.

*świadczeń religijnych świat nadal pozostaje religijnie dwuznaczny zgodnie z wielością religijnych doświadczeń. To zaś nie zachodziłoby, gdyby przymuszające doświadczenie religijne wskazywało na jedną religię<sup>833</sup>.*

Warto zauważyć, że jest to już innego rodzaju dwuznaczność. Przeniesiona jest bowiem z alternatywy naturalistyczne-religijne interpretacje na alternatywę pośród wielu religijnych interpretacji. Zatem Cheetham miałby rację, gdyby faktycznie było tak, że nie ma innych możliwych interpretacji świata jak tylko religijne. W dodatku broniąc Hicka nie wziął pod uwagę jego słów o określającym, determinującym nasze doświadczenie religijne kontekście kulturowym. Poza tym Cheetham mylnie używa pojęcia doświadczenie. Jeżeli w koncepcji Hicka doświadczenie jest interpretacją, to nie może jednocześnie być czymś przymuszającym. Zatem sama interpretacyjność doświadczenia u Hicka wskazuje na konieczność niezdeteminowania<sup>834</sup>. Z kolei różnica między Penelhumem a Hickiem leży, jak się wydaje, w umiejscowieniu wolności w zupełnie innych procesach. Penelhum przyjmuje bowiem możliwość nieakceptowania nawet silnych dowodów. Tymczasem Hick nie widzi takiej możliwości. Stąd wolność musi gwarantować świat w postaci dwuznaczności. Świat w ujęciu Penelhuma mógłby być jednoznaczny, a i tak nie naruszałoby to wolności w uznawaniu twierdzeń na jego temat.

---

<sup>833</sup> Tamże.

<sup>834</sup> Tamże.



## IV. PROBLEM PRZEDMIOTU WIARY RELIGIJNEJ

### 1. RÓŻNE KONCEPCJE PLURALIZMU RELIGIJNEGO

Hipoteza pluralizmu religijnego Johna Hicka próbuje pogodzić różne ujęcia przedmiotu wiary, czyli tego, w co się wierzy. Prezentowana książka dotyczy pojęcia wiary religijnej, a ta z kolei posiada swój przedmiot. Jest nim to, w co się wierzy jako w najwyższą rzeczywistość. Odchodząc od czysto teistycznego stanowiska, w którym Bóg pojęty jest jako Kreator troszczący się i mający wobec człowieka dobre zamiary, Hick poszerza zakres odniesienia „wiary, że” na wszystkie wielkie religie. Dlatego też rozdział poświęcony analizie konsekwencji rozszerzenia zakresu przedmiotu wiary zatytułowano: „Problem przedmiotu wiary religijnej”.

Podstawową klasyfikację pojęć pluralizmu religijnego prezentuje wspomniany już Kondrat. Traktuje on pluralizm religijny jako *nazwę pewnego stanowiska metodologicznego w dziedzinie badań porównawczych głównych religii świata*<sup>835</sup>. Wyróżnia, stosując kryterium formalno-treściowe, sześć znaczeń pluralizmu religijnego: 1. *de facto*, 2. psychologiczno-pragmatyczne, 3. epistemologiczne, 4. metodologiczne, 5. soteriologiczne, 6. teologiczne<sup>836</sup>. Propozycję Hicka zalicza do: 1, 4, 5, 6<sup>837</sup>.

W znaczeniu *de facto* pluralizm religijny *odnosi się do faktu wielości i różnorodności religii*<sup>838</sup>. Kondrat cytuje Hicka, który stwierdza, że pluralizm religijny to pogląd, że *wielkie religie świata obejmują różne wyobrażenia i koncepcje tego, co Rzeczywiste albo Ostateczne i odpowiednio odmienne w stosunku do tego postawy ludzi uwarunkowane odrębnością kultur. W obrębie poszczególnych dróg kulturowych człowieka zachodzi ewidentna przemiana ludzkiego istnienia od egocentryzmu do skoncentrowania się na tym, co Rzeczywiste i Ostateczne*<sup>839</sup>. Podobnie traktuje pojęcie pluralizmu I. Hamnett – pojęcie w znaczeniu *de facto*

---

<sup>835</sup> K. Kondrat, *Filozofia analityczna...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>836</sup> Tamże, s. 14.

<sup>837</sup> Tamże.

<sup>838</sup> Tamże, s. 15.

<sup>839</sup> J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, St. Martin's Press, New York 1985, s. 47, za: K. Kondrat, *Filozofia analityczna...*, dz. cyt., s. 15.

oznacza po prostu stan rzeczy, że w obrębie danego terytorium istnieje więcej niż jeden system religijny<sup>840</sup>. Podobnie też uważa R. Panikkar<sup>841</sup>.

Pluralizm w sensie psychologiczno-pragmatycznym *przybiera postać jednej z dwu dyrektyw zalecających albo przyjęcie określonej postawy w dialogu religijnym, albo określony sposób postępowania naukowego*<sup>842</sup>. Autor powołuje się tutaj m.in. na postulat naukowy Kaufmana budowy *religijnych struktur znaczeń, które w sposób autentyczny wskażą nam drogę rozwiązywania problemów, przed którymi stoimy*<sup>843</sup>. W tym kontekście pojawia się wątek walki o pokój na świecie. Świadomość pluralizmu religijnego i równouprawnienia religii ma wyeliminować możliwość konfliktów na tle religijnym.

Ważną kwestią dla tak pojętego pluralizmu jest prymat praktyki (ortopraksja) nad teorią (ortodoksja)<sup>844</sup>. Pluralizm epistemologicznie ujęty został omówiony już wcześniej. W ujęciu Kondrata pluralizm religijny pojęty metodologicznie *polega na formułowaniu i zalecaniu pewnych sposobów rozpatrywania zjawisk religijnych ze względu na wcześniej przyjęte założenia*<sup>845</sup>. Podstawowym jest tutaj założenie równorzędności religii. Wynika z tego, że wszystkie religie należy badać tak, aby żadnej z nich nie wyróżniać, czyniąc z niej punkt odniesienia dla innych. Jako przedstawiciele takiego stanowiska wymieniani są tutaj np. Hick i W.C. Smith<sup>846</sup>. W znaczeniu soteriologicznym hipoteza głosi dwa twierdzenia. Po pierwsze, że w każdej religii ma miejsce zbawienie człowieka. Po drugie, że *pod tym względem wszystkie religie są równorzędne*<sup>847</sup>. Obok Hicka pogląd taki głoszą m.in. wspomniany Smith, S.J. Samantha i P.F. Knitter<sup>848</sup>. Ostatnie znaczenie hipotezy pluralizmu, to znaczenie teologiczne. Przyjmuje nie tylko znaczenie soteriologiczne hipotezy, ale także przeciwstawia się ekskluzywizmowi i inkluzywizmowi. Ekskluzywizm i inkluzywizm to próby rozwiązania sporu między religiami o prawdziwość ich twierdzeń. Ekskluzywizm każe patrzeć na inne religie jako na nieprawdziwe i w efekcie rości sobie prawo do orzekania, że zbawienie jest możliwe tylko w jednej, wyznawanej właśnie religii. Popularnym wyra-

---

<sup>840</sup> I. Hamnett, *Religious Pluralism*, w: *Religious Pluralism and Unbelief*, tenże (red.), Routledge, London 1990, s. 6, za: K. Kondrat, *Filozofia analityczna...*, dz. cyt., przyp. 4, s.15.

<sup>841</sup> R. Panikkar, *The Jordan, The Tiber, and The Ganges. Three Kairological Moments of Christian Self-Consciousness*, w: J. Hick, P.F. Knitter (red.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll 1987, s. 109-110, za: K. Kondrat, *Filozofia analityczna...*, dz. cyt., przyp. 5 s. 15.

<sup>842</sup> K. Kondrat, *Filozofia analityczna...*, dz. cyt., s. 15.

<sup>843</sup> G.D. Kaufman, *Religious Diversity...*, dz. cyt., w: J. Hick, P. F. Knitter (eds), *The Myth...*, dz. cyt., s. 4, za: K. Kondrat, *Filozofia analityczna...*, dz. cyt., s. 16.

<sup>844</sup> Tamże, s. 17-18.

<sup>845</sup> Tamże, s. 22.

<sup>846</sup> Tamże, s. 23-24.

<sup>847</sup> Tamże, s. 25.

<sup>848</sup> Tamże, s. 25-26.

zem tej postawy jest maksyma „Poza Kościołem nie ma zbawienia” – przynajmniej w najczęstszej, choć niekoniecznie słusznej interpretacji. O alternatywnych ujęciach tego problemu pisze Chrzanowski<sup>849</sup>. W przeciwieństwie do ekskluzywizmu inkluzywizm przyjmuje, że w innych religiach znajduje się częściowa prawda, zatem i one mogą mieć walor zbawczy. Natomiast radykalnie różnym rozwiązaniem jest pluralizm religijny, który przyjmuje, że wszystkie religie są prawdziwe i tak samo zbawcze. Szerzej na temat wymienionych stanowisk piszą Chrzanowski<sup>850</sup> i Kondrat<sup>851</sup>.

Zdaniem Kondrata inkluzywistami są m.in. K. Rahner, H. Kung, i G. D’Costa<sup>852</sup>. Pluralistą w teologicznym znaczeniu jest niewątpliwie Hick. Wobec hipotezy pluralizmu pojawiło się parę krytycznych uwag, które poniżej starano się pogrupować tematycznie.

## 2. KRYTYKI HIPOTEZY PLURALIZMU RELIGIJNEGO HICKA

### § 1. D’Costy zarzut transcendentalnego agnostycyzmu

Pracując nad hipotezą pluralizmu, Hick zmuszony zostaje do rewizji swoich wcześniejszych poglądów, w tym weryfikacji eschatologicznej. Uświadomienie sobie różnych opisów *eschatonu* w różnych religiach i uznanie ich za równoprawne każe mu przemyśleć pierwotnie teistyczny czy wręcz chrześcijański charakter zasady weryfikacji eschatologicznej. Zasada ta miała na celu obronę faktualnego charakteru języka religii. W skrócie mówi ona, że zawarte w Piśmie Świętym opisy postaci Boga i Jego planów wobec ludzi są wypowiedziami o faktach, gdyż można pomyśleć taką sytuację, w której dokona się ich weryfikacja. Sytuacją tą jest stan eschatologiczny, jakim po śmierci będzie życie wieczne<sup>853</sup>. Hick konstruując ów argument stał jeszcze na stanowisku raczej inkluzywistycznym. Przejście do pluralizmu religijnego każe zatem zapytać o rolę owej zasady i faktualność języka religii z uwzględnieniem różnych opisów *the Real*, a zatem twierdzeń, które miałyby być weryfikowane. W artykule *Eschatological Verification Reconsidered*<sup>854</sup> Hick dochodzi do wniosku, że *może być tak, że stan ostateczny okaże się być poza horyzontem siły naszej obecnej wyobraźni, [...] może*

<sup>849</sup> G. Chrzanowski, *Zbawienie...*, dz. cyt., s. 283-291.

<sup>850</sup> Tamże, s. 44-57.

<sup>851</sup> K. Kondrat, *Filozofia analityczna...*, dz. cyt., s. 14-29, 173-189.

<sup>852</sup> Tamże, s. 26.

<sup>853</sup> J. Hick, *Teologia a weryfikacja*, w: *Filozofia religii*, dz. cyt., s. 41-60.

<sup>854</sup> Tenże, *Eschatological Verification Reconsidered*, w: P. Badham (ed), *A J. Hick Reader*, Macmillan 1990, s. 126-144.

być ponad antycypacją jakiegokolwiek ziemskiej religii [...]. Pytaniem zatem nie jest to czy chrześcijańska, muzułmańska, hinduska czy buddyjska interpretacja jest najbardziej weryfikowalna [...], ale czy prawda religijnej interpretacji wszechświata, w opozycji do naturalistycznej jest weryfikowalna<sup>855</sup>. Zdaniem D'Costy, bycie poza horyzontem imaginacji dotyczy w konsekwencji również noumenalnego *the Real*. Właśnie ten aspekt nieokreśloności skłania D'Costę do użycia terminu „transcendentalny agnostycyzm” wobec hipotezy pluralizmu<sup>856</sup>. Zarzut ten jest poważny dlatego, że pojęcie agnostycyzmu jako zawieszenie sądu z racji niemożliwości poznania wyklucza jakąkolwiek wiarę. Nieco szerzej o agnostycyzmie w koncepcji Hicka pisze Chrzanowski<sup>857</sup>.

## § 2. Dyskusje o różnicach między religiami

Chrzanowski zwraca także uwagę na redukcjonistyczny charakter ujęcia podobieństw między religiami. Znalezienie podobieństw było ważne w dojściu do hipotezy pluralizmu religijnego. Jednak Hick poszukuje tych podobieństw na zbyt ogólnym poziomie i dokonuje zbyt łatwych porównań<sup>858</sup>. Przykładem, który przywołuje Chrzanowski, jest pojęcie miłości w chrześcijaństwie i buddyzmie. Według Hicka, buddyzm i chrześcijaństwo łączy nie tylko wspólna koncepcja zbawienia, ale także pojęcie miłości. Chrześcijańskiej *caritas* odpowiada buddyjska *karuna*<sup>859</sup>. Zdaniem natomiast Chrzanowskiego, nie tylko koncepcje zbawienia są inne, ale również owe pojęcia miłości. Czym innym jest *caritas* – miłość miłosierna, a czym innym *karuna* – bezgraniczne współczucie<sup>860</sup>. Cytowany autor powołuje się tutaj na analizy H. de Lubaca i Waldenfelsa<sup>861</sup>. Ten ostatni stwierdza: *Tam, gdzie byt pozbawiony jest owej ontologicznej gęstości [chodzi o buddyzm – Grzegorz Chrzanowski] nadanej mu przez Boga-stwórcę, gdzie napotykamy tylko złożone, płynne struktury, nie ma nic, co domagałoby się i umożliwiałoby ostateczną miłość. Wszelki altruizm, niezależnie od stopnia swej żarliwości i możliwych zabarwień, zredukowany zostaje do techniki wyzbywania się pożądan*<sup>862</sup>. Poza tym, w ujęciu Chrzanowskiego, mimo że Hick głosi odwołanie się do zasad fenomenologii w opisie religii, nie stosuje się do jej podstawowo-

<sup>855</sup> Tamże.

<sup>856</sup> G. D'Costa, *J. Hick's Theology of Religions. A Critical Evaluation*, University Press of America, Lanham 1987, s. 172.

<sup>857</sup> G. Chrzanowski, *Zbawienie...*, dz. cyt., s. 316-318.

<sup>858</sup> Tamże, s. 294.

<sup>859</sup> J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 316-325.

<sup>860</sup> G. Chrzanowski, *Zbawienie...*, dz. cyt., s. 295-296.

<sup>861</sup> H. de Lubac, *Aspekty buddyzmu*, tłum. I. Kania, Kraków 1995, s. 35-88; H. Waldenfels, *Buddyzm a chrześcijaństwo. Francuz-chrześcijanin spogląda na buddyzm*, wstęp w: H. de Lubac, *Aspekty...*, dz. cyt., s. 13, za: G. Chrzanowski, *Zbawienie...*, dz. cyt., s. 297.

<sup>862</sup> H. de Lubac, *Aspekty...*, dz. cyt., s. 72, za: G. Chrzanowski, *Zbawienie...*, dz. cyt., s. 297.

wej zasady: postulatu powrotu do rzeczy. W sformułowaniu Husserla *każda źródłowo prezentująca się naoczność jest źródłem prawomocności poznania, [...] wszystko, co nam się w 'intuicji' źródłowo [...] przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się prezentuje*<sup>863</sup>. Hick tymczasem nie przyjmuje wiary chrześcijan tak, jak ona się źródłowo prezentuje, ale dokonuje znacznej zmiany poprzez odrzucenie boskości Chrystusa. Tym samym opisuje religię chrześcijańską nie taką, jaką sama siebie pojmuje, ale jaką postuluje spójność hipotezy pluralizmu religijnego<sup>864</sup>. D'Costa zauważa niespójność w argumentacji Hicka na rzecz koniecznej zmiany w ocenie postaci Jezusa. Z jednej strony Hick dokonuje opisu Jezusa jako postaci posiadającej m.in. stałą i intensywną świadomość Boga<sup>865</sup>, a jednocześnie z drugiej stwierdza niepewność i niewystarczalność nowotestamentowych opisów Jezusa<sup>866</sup>. Skąd zatem wie, które opisy są autentyczne albo też dlatego inne należy ująć jako mitologiczne, jak sugeruje w cytowanej pracy.

Zdaniem K. Rose'a hipoteza pluralizmu jest redukcjonistyczna, gdyż neguje doktrynalną i opisową różnicę między religiami w takim stopniu, że sugeruje celowe docinanie ich przekazu do wymogów hipotezy pluralizmu. Hick nie odnosi się na przykład do różnic między inkarnacją w hinduizmie (gdzie ich ilość nie ma ograniczeń) a chrześcijańską koncepcją jednego wcielenia danej osoby; podobnie pomija kwestię różnic w żydowskim i indyjsko-greckim ujęciu stworzenia – w pierwszym jest to kreacja *ex nihilo*, a w drugim emanacja<sup>867</sup>. W przeciwieństwie do wczesnych pism, w późniejszych pracach Hick stwierdza wręcz, że różnice są tylko opakowaniem i etykietką, a jedynie ważne jest to, że religie są soteriologicznie żywe<sup>868</sup>. Zdaniem Rose'a następuje tutaj podporządkowanie tego, co indywidualne temu, co ogólne. Taka interpretacja chroni kognitywność języka religii i przekonań religijnych kosztem konkretności i istoty poszczególnych religii. Na tej podstawie Rose stwierdza, że trudno oczekiwać, aby wyznawcy religii przyjęli *Real an sich* jako to, o czym mówią ich religie. Według Rose'a, Hick chce uniknąć kontrowersji wzniesionych przez zwalczające się interpretacje religijne oraz sporów, które prowadzą do wojen religijnych. Hick pragnie też ochronić chrześcijaństwo przed interpretowaniem go jako posiadającego ostateczną prawdę, co w oczach inaczej wierzących, w momencie szerzenia owej prawdy, narażone jest na zarzut imperializmu.

---

<sup>863</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 78-79, za: Chrzanowski, *Zbawienie...*, dz. cyt., s. 299-300.

<sup>864</sup> G. Chrzanowski, *Zbawienie...*, dz. cyt., s. 299-315.

<sup>865</sup> J. Hick, *The Myth...*, dz. cyt., s. 172, za: Chrzanowski, *Zbawienie...*, dz. cyt., s. 310.

<sup>866</sup> G. D'Costa, *J. Hick's Theology...*, dz. cyt., s. 126.

<sup>867</sup> K. Rose, *Knowing the Real...*, dz. cyt., przyp. 6, s. 120-121.

<sup>868</sup> Tamże, s. 99-106, por. przyp. 2, s. 120, przyp. 3, s. 120.

Mimo że istnieje wiele podobieństw w opisie *the Real* dokonany przez religie, jest też sporo różnic. Różnice te podważają wcześniejszą przesłankę absolutyzującą podobieństwa, a tym samym nie pozwalają na wysnucie wniosku, że religie światowe opisują to samo *the Real an sich*. Pod wpływem krytyk początkową koncentrację na podobieństwach między religiami Hick musiał z konieczności zastąpić ustosunkowaniem się do różnic. Jako ważne różnice wymienia następujące atrybuty *the Real*: *bycie osobą i nie-osobą, bycie substancją i nie-substancjalnym procesem; bycie czynnikiem, który interweniuje w ludzką historię i nie bycie takim czynnikiem; wcielenie się w ludzką istotę i nie wcielenie się; bycie trójjedynym i bycie ściśle unitarnym itd.*<sup>869</sup>

Aby ominąć trudność związaną ze sprzecznymi opisami tego, co ostateczne, Hick wprowadza pojęcie transkategorialności. Jak pisze: *Termin 'niewypowiadalne' [ineffable] znaczy: niewyraźalne [inexpressible], przekraczające opis, poza zasięgiem ludzkich pojęć; jest on właściwie użyty pod względem semantycznym, z szacunkiem dla łacińskiej tradycji. [...] Sugeruję jednak, ze względu na współczesną konotację słów, używanie terminu 'transkategorialność' [transcategorical], który znaczy: z zewnątrz lub poza zasięgiem naszych kategorii myślenia; i używać będę tych terminów zamiennie. Mówimy o transkategorialności jako stosowanej do Boga – używając słowa 'Bóg', jako naszego zwykłego zachodniego terminu, dla oznaczenia rzeczywistości ostatecznej, którą wskazują religie. Każda z wielkich tradycji mówi, na swój sposób, że Bóg w swej ostatecznej naturze wykracza poza charakterystykę każdego zakresu pojęć dostępnym ludzkiemu myśleniu i zawartych w naszym języku. Ale równoważą to także, mówiąc o Bogu w relacji do nas, jako posiadającym, w wypadku monoteizmu, po ludzku dające się wyrazić cechy, takie jak bycie osobą, dobroć, miłość, współczucie*<sup>870</sup>. Według Hicka, wszystkie religie mówią na swój sposób o owej transkategorialności *the Real an sich*. Można tutaj dodać, że mówią nie tylko *expressis verbis*, ale również przez to, że tak się różnią w interpretacji *the Real an sich*. Wprowadzenie tego pojęcia ratuje koncepcję Hicka, przynajmniej do pewnego momentu. Ratuje w ten sposób, że wzmacnia rolę pojęć fenomenalnego *the Real* i *the Real noumenalnego*. Dzieje się tak dzięki temu, że tak rozumiana „niewyraźalność” pozwala wnieść się hipotezie pluralizmu religijnego na wyższy poziom abstrakcji, ogólności. Przyjmując zarówno quasikantowskie rozróżnienia, a także specyficzną „niewyraźalność” *the Real an sich*, Hick uznaje hipotezę pluralizmu religijnego za sensowną, tym bardziej, że analiza wiary religijnej, którą przeprowadza, jest koherentna z ową niewyraźalnością. Jak już stwierdzono, Hick nie zgadza się na ujęcie wiary religijnej jako przede wszystkim nastawienia poznawczego wyraża-

---

<sup>869</sup> J. Hick, *Dialogues...*, dz. cyt., s. 91.

<sup>870</sup> Tamże, s. 76.

jącego się w twierdzeniach. Ta cecha wiary zgadza się z wprowadzonym później pojęciem transkategorialności.

Rose zauważa jednak, że przypisana *the Real an sich* niewyraźność, wynikająca z transkategorialności, jest silniejsza od tej, o której mówił Akwinata i Dionizy Areopagita<sup>871</sup>. Powołuje się na prace K. Ward<sup>872</sup>. Stwierdza, że w takim ujęciu o *the Real* noumenalnym nie można nic orzec. Rose uważa też, powołując się na Ward, że taki apofatyzm szkodzi koncepcji Hicka, gdyż w klasycznym apofatyzmie *via negativa* ma swoją komplementarność we *via affirmativa*, a u Hicka *via negativa* nie jest zrównoważona<sup>873</sup>. Brak owej równowagi prowadzi w efekcie do niespójności hipotezy pluralizmu, gdyż poznawaniu czegoś niewyraźnego nie można przypisać kognitywności. W ten sposób koncepcja kognitywności religii upada. Skutkiem tego Hick popada w te poglądy, którym chciał się przeciwstawić<sup>874</sup>.

Niewyraźność *the Real an sich* skutkuje preferowaniem przez hipotezę pluralizmu nieosobowych ujęć ostatecznej rzeczywistości. Autorem tej krytyki jest W. Rowe<sup>875</sup>. Orzeczenie o czymś, że jest osobowe, zawiera więcej treści (jest konkretniejsze) niż stwierdzenie, że jest nieosobowe. Hipoteza pluralizmu religijnego wsparta pojęciem transkategorialności Hicka zmierza w kierunku niekonkretności. Opowiada się ona raczej za nieosobowym ujęciem *the Real*, przez co wyklucza koncepcje osobowe. Nie jest więc już hipotezą pluralizmu religijnego.

### § 3. Krytyka prymatu doświadczenia

Z kolei Chrzanowski prezentuje również zarzuty Alstona, Plantingi i Invagena. W polemice z Hickiem Alston wykazuje, że oparcie się na doświadczeniu religijnym niekoniecznie musi prowadzić do hipotezy pluralizmu<sup>876</sup>. Owszem, doświadczenie to, o ile nie budzi wątpliwości i można na nim opierać działanie w świecie, jest wystarczającym argumentem za budowaniem na nim przeświadczeń. Jednakże przeświadczenia te budowane są w oparciu o nadrzędny system religii, coś, co sam Hick nazwałby elementem kontekstu kultury. Doświadczenie

---

<sup>871</sup> K. Rose, *Knowing the Real...*, dz. cyt., s. 110-111.

<sup>872</sup> Tamże, s. 110-113, przyp. 34 s. 124.

<sup>873</sup> Tamże, s. 111-112, zob. przyp. 37 s. 124.

<sup>874</sup> Tamże, s. 112, przyp. 39; s. 125, przyp. 40; Szerzej stosunek koncepcji Hicka do teologii negatywnej prezentuje Chrzanowski, w: G. Chrzanowski, *Pluralizm religijny i teologia negatywna*, „Logos i Ethos”, 1 (16), 2004, s. 63-78.

<sup>875</sup> W. Rowe, *Religious Pluralism*, „Religious Studies”, vol. 35, no. 2 (1999), s. 146, za: J. Hick, *Dialogues...*, dz. cyt., s. 83-85.

<sup>876</sup> W. Alston, *Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God*, „Faith and Reason”, October 1988, s. 433-45; J. Hick, *Dialogues...*, dz. cyt., s. 25-75, za: G. Chrzanowski, *Zbawienie...*, dz. cyt., s. 275.

nie jest więc jedynym elementem kształtującym przeświadczenia. Zdaniem Alstona, dochodzenie do różnych przeświadczeń nie świadczy jednoznacznie, że są różne doświadczenia, co skutkuje różnicami w religiach. Te ostatnie pochodzą bowiem mogą z błędów zawartych w „nadrzędnych systemach”. Zatem dla wyjaśnienia różnorodności religii, z jednoczesnym oparciem się na doświadczeniu, nie jest konieczne budowanie hipotezy pluralizmu religijnego<sup>877</sup>. Plantinga i Inwagen stwierdzają, że hipoteza pluralizmu jest w swej wymowie ekсклюzywistyczna, gdyż nie bierze pod uwagę faktycznych przekonań ludzi wierzących<sup>878</sup>. Paradoksalnie ekсклюzywizm, jako jedno ze stanowisk w sporze między religiami, każe pojmować jako prawdziwą jedynie własną religię, i jako takie jest zwalczane przez hipotezę pluralizmu<sup>879</sup>.

#### § 4. Chrzanowskiego zarzut sprowadzenia sądów o stanach rzeczy do quasi-sądów

Chrzanowski uważa też, że przekonania wyrażane w sądach, przy założeniu prawdziwości hipotezy pluralizmu, byłyby nie tyle sądami, co quasi-sądami. Autor ten przypomina tutaj dystynkcję R. Ingardena, który sądy zawarte w dziełach literackich czy też z nich wynikające, traktuje jako quasi-twierdzenia. Podczas gdy w normalnej rzeczywistości sądząc, robimy to w dobrej wierze, odpowiedzialnie i jesteśmy gotowi bronić naszych przekonań, o tyle, jeśli chodzi o stwierdzenia zawarte w dziełach literackich, już nie<sup>880</sup>. Innymi słowy, sposób istnienia jednorożca nie pozwala na takie samo uznanie jak sposób istnienia stołu. Sądy stwierdzające istnienie tych przedmiotów będą odpowiednio quasi-sądami i sądami. Chrzanowski zauważa, że *w hipotezie pluralistycznej wszystkie sądy odnoszące się do religijnej sfery fenomenalnej nie dotyczą w żaden sposób Ostatecznej Rzeczywistości [the Real an sich – dop. wł.]. W konsekwencji, wypowiedzi języka religijnego są quasi-sądami, ponieważ muszą być opatrzone swego rodzaju niewidzialnym cudzysłowem*<sup>881</sup>.

W związku z powyższym, w interpretacji autora dysertacji – gdyż wywód Chrzanowskiego jest bardziej złożony – podważona zostaje możliwość budowania roszczeń moralnych na podstawie quasi-sądów. Każda religia niesie ze sobą pewne wymogi etyczne, które domagają się realizacji. Jednakże warunkiem potraktowania ich poważnie jako wymogów, a nie quasi-wymogów, jest uznanie za

<sup>877</sup> G. Chrzanowski, *Zbawienie...*, dz. cyt., s. 275-279.

<sup>878</sup> J. Hick, *Dialogues...*, dz. cyt., s. 52-59.

<sup>879</sup> G. Chrzanowski, *Zbawienie...*, dz. cyt., s. 279-283.

<sup>880</sup> R. Ingarden, *Szkice z filozofii literatury*, Kraków 2000, s. 119-174, za: G. Chrzanowski, *Zbawienie...*, dz. cyt., s. 267.

<sup>881</sup> G. Chrzanowski, *Zbawienie...*, dz. cyt., s. 326.

prawdziwe źródła ich pochodzenia. Tymczasem traktowanie własnych przekonań religijnych jako quasi-sądów nie pozwala na poważne potraktowanie wymagań etycznych<sup>882</sup>. Teoretycznie jednak możliwe wydaje się przyjęcie wymogów etycznych na zasadzie założenia ich prawdziwości, w oparciu o niepewne twierdzenia o *the Real an sich*. Można bowiem najpierw stosować się do etycznych norm, a akceptować je dopiero po ich praktycznym sprawdzeniu jako skutecznych w wyzwaniu ze skoncentrowania na *ego*. Wówczas, zgodnie z koncepcją Hicka, prawdziwość twierdzeń o *the Real an sich* potwierdzana jest częściowo przez skuteczność wymogów etycznych<sup>883</sup>. Stąd zarzut Chrzanowskiego dotyczy tych sytuacji, w których przeprowadza się wnioskowanie i uzasadnienie norm etycznych w oparciu o uzasadnione twierdzenia o Ostatecznej Rzeczywistości. Wydaje się jednak, że w praktyce dzieje się tak raczej rzadko. Zatem teoretycznie Chrzanowski ma rację. Natomiast praktyczne zachodzenie sugerowanej przez niego kolejności uznawania zależy od poszczególnych osób.

Ujęcie twierdzeń religii jako quasi-sądów wyrasta z pragmatycznego kryterium oceny prawdziwości religii. Przyjmując prawdziwość wszystkich religii, z jednoczesnym uznaniem „doświadczenia-jako” za istotę wiary, Hick wskazuje na soteriologiczną skuteczność jako sprawdzian prawdziwości. Jest to kryterium pragmatyczne, które każe przesunąć stopień uznania twierdzeń religii w kierunku quasi-sądów. Chrzanowski krytykuje również takie ujęcie prawdy<sup>884</sup>.

## § 5. Rose’a analiza i krytyka różnicy między kategoriami Hicka i Kanta

Rose formułuje też inny zarzut wobec Hicka teorii *the Real an sich*. Według niego Hick charakteryzuje *Real an sich* jednocześnie w terminach transcendentálnych i przyczynowych. Innymi słowy, noumenalne *the Real* pojmuje jednocześnie jako transcendentálne i przyczynowe. W terminach transcendentálnych *the Real an sich* określone zostaje jako „konieczny postulat” obrony religijnej interpretacji religii przed interpretacjami niereligijnymi, a także przed zarzutem

---

<sup>882</sup> Tamże, s. 330.

<sup>883</sup> Wydaje się, że I. Ziemiński pomija pragmatyczne kryterium prawdy, jakie uznaje Hick kiedy stwierdza, że w hipotezie pluralizmu w ujęciu Hicka „żadna religia nie może sobie rościć pretensji do tego, że poprawnie ujmuje istotę Boga (ten bowiem jest absolutnie transcendentny i niepoznawalny), każda może jednak uważać się za prawdziwą w tym zakresie, w jakim uznaje realne istnienie Boga jako obiektu swojej czci”, w: I. Ziemiński, hasło: Hick, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, PWN, Warszawa 2002, s. 395. Otóż, w myśl Hicka hipotezy pluralizmu, wszystkie religie są prawdziwe w tym sensie, że pomagają uzyskać wyzwolenie z *ja*. Natomiast czy Hick ma rację tak utrzymując, to już osobny problem. Odróżnienie między poglądem Hicka a jego poprawnością wydaje nie zostało przez I. Ziemińskiego wyraźnie zasygnalizowane.

<sup>884</sup> Tamże, s. 326.

niekognitywności (bezsensowności języka religii)<sup>885</sup>. Z drugiej strony, transcendentne *the Real an sich* oddziałuje na ludzi tworzących fenomenalne *the Real*. To jest, zdaniem Rose'a, filozoficzny błąd. Coś ujęte transcendentnie nie może jednocześnie być ujęte jako przyczyna sprawcza, jako oddziałujące na empirię. Z jednej więc strony *the Real an sich* pełni funkcję koniecznego postulatu w hipotezie pluralizmu religijnego i jest tutaj stricte teoretyczne, z drugiej ujęte jest jako coś rzeczywistego, oddziałującego na ludzi. Rose precyzuje, że: *jest niespójne twierdzić o bycie transcendentnym, takim jak the Real an sich, że posiada przejawy, że wywołuje schematyzacje siebie w zgodzie z ludzkim procesem poznawczym i kulturą, w aspekcie rzeczywistości doświadczenia religijnego. Nie ma sensu twierdzenie, że niedoświadczalny transcendentny postulat wpływa na ludzką świadomość*<sup>886</sup>. Założenie wpływu *the Real an sich* na podmioty oznacza, że może być ono doświadczone, co potwierdza Hick<sup>887</sup>. Noumen jednak, jeśli ma być noumenem, nie może być widoczny w fenomenie.

W efekcie, jak pisze Rose, *pluralistyczna hipoteza kończy się niepowodzeniem jako próba obrony religijnej kognitywności. W rzeczy samej – w brew intencjom Hicka – staje się ona ostatecznie kolejną wersją religijnego nonkognitywizmu [...] i niereligijnej, funkcjonalistycznej interpretacji religii*<sup>888</sup>. Rose podkreśla też dalszą trudność związaną z pojęciem *the Real an sich*. Tkwi ona w tym, że kategorie Kanta są uniwersalne i konieczne. Natomiast u Hicka są kulturowo zależne. Co więcej, Hick twierdzi, że człowiek ma wolność wyboru, która kategorią Bóg – osobowe, Absolut – nieosobowe posłuży się do odniesienia siebie do *the Real an sich*. Kategorie Kanta natomiast są stałą strukturą poznania, a nie możliwym wynikiem wyboru<sup>889</sup>. Nieco szerzej o posługiwaniu się kategoriami Kanta przez Hicka pisze Chrzanowski<sup>890</sup>.

Z kolei W.L. Rowe opisuje *the Real an sich* jako *nie posiadające własności substancjalnych, będące ani nieosobowym, ani osobowym, złym lub dobrym, itd. Ale ukazującym się nam (będącym doświadczanym) jako osobowe bóstwo lub nieosobowy absolut*<sup>891</sup>. W tym kontekście Rowe stawia pytanie, jaki jest ontologiczny status zarówno bóstw osobowych (Bóg Izraela, Święta Trójca, Sziwa, Allah, Visznu itd.), jak i nieosobowych absolutów (*Brahman, Nirvana, Sunyata*)? Trudno pomyśleć, że istnieją one tak konkretnie jak drzewa i kamienie. Zdaniem Rowe'a, mimo że Hick tego nie wyraża, *myśli o nich jako o analogicznych do*

<sup>885</sup> J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 249; K. Rose, *Knowing the Real...*, dz. cyt., s. 106.

<sup>886</sup> K. Rose, *Knowing the Real...*, dz. cyt., s. 106-107.

<sup>887</sup> Tamże, s. 109, przyp. 30, s. 124.

<sup>888</sup> Tamże, s. 112.

<sup>889</sup> Tamże, s. 113.

<sup>890</sup> G. Chrzanowski, *Zbawienie...*, dz. cyt., s. 319-322.

<sup>891</sup> W. Rowe, *J. Hick's Contribution to the Philosophy of Religion*, w: *God, Truth...*, dz. cyt., s. 22.

'prawdziwej halucynacji' – żadne takie byty nie istnieją realnie, ale ich 'pojawianie się' jest okazją dla procesu zbawienia/wyzwolenia, w którym ludzkie istoty ulegają transformacji ze skoncentrowania na sobie do skoncentrowania na rzeczywistości<sup>892</sup>. Pojawiają się tutaj dwie trudności. Po pierwsze, ponieważ *the Real* samo w sobie jest nieosobowe, wygląda na to, że te formy hinduizmu i buddyzmu, które utrzymują, że ostateczny punkt odniesienia religii jest nieosobowy, cieszą się intelektualną wyższością nad religiami teistycznymi<sup>893</sup>. Po drugie, pogląd Hicka, że świat jest religijnie dwuznaczny, jako sensowny dla religii teistycznych kłóci się z religiami, które utrzymują, że ostateczny byt jest nieosobowy. Teoria dwuznaczności świata nie miałaby tam zastosowania z tej racji, że nie ma tam Boga, który poprzez ową dwuznaczność chroniłby ludzką wolność w ewolucji ku Bożemu dziecięctwu<sup>894</sup>.

## § 6. Problem zwrotu ku kryterium pragmatycznemu

Kryterium poznania *the Real an sich* jest, zdaniem Hicka, przemiana życia, przejście z koncentracji na sobie do koncentracji na *the Real*<sup>895</sup>. Jest to zgodne z transcendentálním angostycyzmem, który Hick nazywa *doktryną religijną ignorancji*<sup>896</sup>. Przejście do pragmatycznego kryterium oceny prawdziwości religii jest, zdaniem Rose'a, konsekwencją wprowadzenia hipotezy pluralizmu i ma konsekwencje dla kognitywności religii.

Kognitywność języka religii broniona będzie z jednej strony przez koncepcje teoretyczne – *the Real an sich/the Real* fenomenalne – pochodzące z czystego rozumu, z drugiej przez kryterium praktyczne – efekt soteriologiczny – pochodzący z rozumu praktycznego<sup>897</sup>. Również w tym względzie Hick idzie dalej niż Kant, który czystemu rozumowi odmówił prawa wypowiedzania się na temat Boga. Rose uważa, że mimo tego rozszerzenia Hick przywiązuje większą wagę do rozumu praktycznego. Dochodzi jednak tutaj do konfliktu między tymi dwoma drogami uzasadniania kognitywności. W ujęciu Rose'a, Hick redukuje w ten sposób kognitywność religii do mniej lub bardziej ogólnych pragmatycznych, soteriologicznych efektów, co widać w zredukowaniu zbawienia do przejścia od egoizmu ku skupieniu na *the Real*. Broniąc się przed zarzutem religijnego partykularyzmu, Hick zapłacił za nią zbyt wysoką cenę. Obrona kognitywności na drodze teoretycznej upada, gdy zauważy się zbędność i nieistotność *the Real an sich*

---

<sup>892</sup> Tamże.

<sup>893</sup> Tamże.

<sup>894</sup> Tamże.

<sup>895</sup> J. Hick, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 355.

<sup>896</sup> Tamże, s. 343.

<sup>897</sup> K. Rose, *Knowing the Real...*, dz. cyt., s. 114.

– skoro jest ono niewyraźne, to po co jest w ogóle. Natomiast obrona kognitywności na drodze praktycznej upada w momencie, w którym wprowadzając kryterium soteriologiczne, pojęte jako porzucenie własnego ego, Hick czyni z religii zaledwie system etyczny. Na podstawie powyższych uwag Rose dochodzi do wniosku, że koncepcja noumenalnego *the Real* źle funkcjonuje w hipotezie pluralizmu i jest w niej wręcz zbędna<sup>898</sup>.

Warto też zwrócić uwagę, że omawiając koncepcję Tennanta, podobnie do niego Hick stwierdza, że przemiana życia nie może być kryterium prawdziwości twierdzeń religii. Jednakże tworząc hipotezę pluralizmu zmienia ten pogląd i uznaje takie kryterium.

### § 7. Problem mitologizacji języka religii

Przyjęcie prawdziwości orzeczeń wszelkich religii skutkuje koniecznością zweryfikowania natury tychże orzeczeń. Skoro wszystkie są prawdziwe, to nie mogą odnosić się do faktów w sposób bezpośredni, gdyż różnie je opisują. Hick wprowadza więc pojęcie mitu, w miejsce prawdziwości i faktualnego pojmowania języka religii. Ta zamiana dotyczy zwłaszcza twierdzeń chrześcijaństwa o boskości Jezusa z Nazaretu. Dotyczy również innych opowieści religijnych. Zdaniem B. Hebblethwaita, Hick dokonuje tej zmiany w *Truth and Dialog*<sup>899</sup>. Książka ta była wynikiem konferencji w Birmingham w 1970 r., która dotyczyła niezgodnych ze sobą twierdzeń wielkich religii światowych, a bezpośrednio była inspirowana i poświęcona pracom W.C. Smitha. Zdaniem Hebblethwaita, według Smitha prawda religii jest niepropozycjonalna i niekognitywna. Prawda ta jest raczej osobista, przez co rozumie się zmianę życia poprzez bycie szczerym i zaangażowanym dzięki duchowej sile płynącej z przyjęcia danej religii. Hick przyjmuje ten pragmatyczny punkt widzenia, ale jednocześnie stwierdza, że dana religia nie może nie być prawdziwa kognitywnie, jeżeli ma być pragmatycznie prawdziwa, tj. jeżeli ma zmieniać ludzkie życie. Zdaniem Hebblethwaita, Smith z czasem zmienił swoje poglądy na zbieżne w tej kwestii z Hickiem<sup>900</sup>. Odpowiedź Hicka na problem owych stojących w konflikcie twierdzeń religii, to omówiona już hipoteza pluralizmu. Zdaniem Hebblethwaita kluczowe tutaj jest wprowadzenie kantowskiego rozróżnienia na doświadczenie i interpretację<sup>901</sup>. Na tym etapie rozwoju myśli Hick wyraża sugestię o raczej komplementarności niż nieuzgadnialności twierdzeń religii. Na poziomie teoretycznym służy temu pojęcie

<sup>898</sup> K. Rose, *Knowing the Real...*, dz. cyt., s. 112-113.

<sup>899</sup> J. Hick, *Truth and Dialog*, Sheldon Press, London, 1974.

<sup>900</sup> B. Hebblethwaite, *John Hick and the Question of Truth In Religion*, w: *God, Truth...*, dz. cyt., przyp. 15, s. 33.

<sup>901</sup> Tamże, s. 128.

mitu. Staje się ono bardzo ważne w pracach Hicka z lat '70 i '80 XX wieku. Definiuje tam mit jako *opowieść, która jest opowiadana, ale która nie jest literalnie prawdziwa, lub idea, wyobrażenie, które jest zastosowane do czegoś lub kogoś, ale nie literalnie, które zachęca słuchaczy do pewnych postaw*<sup>902</sup>. W tym okresie Hick, zdaniem Hebblethwaita, stosuje pojęcie mitu do wybranych twierdzeń religii. Później natomiast, w *An Interpretation of Religion*, w przedostatnim rozdziale Hick sugeruje, że pojęcie mitu należy stosować do wszelkich wypowiedzi religijnych. Natomiast w ostatnim rozdziale powraca do częściowego stosowania pojęcia mitu (aplikuje je tutaj do takich pojęć, jak stworzenie, wcielenie, życie wieczne)<sup>903</sup>. Zmienia się też samo pojęcie mitu. Jest to wyraz poprawnego nastawienia i odpowiedzi, które umożliwiają zbawczą relację z *the Real*<sup>904</sup>. Zdaniem Hebblethwaita, główną myślą *An Interpretation of Religion* jest *rozszerzenie kategorii mitu aż do pokrycia się z wszelkimi fenomenalnymi manifestacjami the Real. Osobowe i nieosobowe są tak samo fenomenalne, i cokolwiek o nich mówimy, jest zatem mitologicznym vis-à-vis the Real. Innymi słowy, Hick staje się mniej optymistyczny co do kognitywnej komplementarności i zmierza do wycofania się ku zbawczej skuteczności*<sup>905</sup>. Zdaniem Hebblethwaita jedynie zbawcza transformacja pozostaje kryterium adekwatnego opisu *the Real*.

## § 8. Podsumowanie

Powyższa prezentacja zawiera najważniejsze zarzuty, jakie wysunięto przeciw hipotezie Hicka i opisuje dyskusje toczone wokół jego koncepcji. Zreferowano je w sposób skrótowy i pobieżny. Szczegółowa analiza argumentów wymaga osobnej monografii. W tym więc miejscu wypada jedynie zauważyć, że takie zarzuty, jak quasi-sądy, agnostycyzm czy sprzeczność w wyrażalności/niewyraźalności *the Real an sich* dotyczą konsekwencji i logicznej spójności hipotezy pluralizmu. Zarzuty redukcjonizmu w opisie religii, niestosowania się do podstawowej zasady fenomenologii, oraz błędne rozumowanie z doświadczenia religijnego do pluralizmu dotyczą przesłanek hipotezy Hicka. W obu grupach znajdują się argumenty na tyle silne, że trudno jest uznać hipotezę pluralizmu Hicka nie tylko za spójną, ale trafną i konieczną.

W przemianach pojęcia mitu widać też próbę walki o kognitywność i prawdziwość języka poszczególnych religii z jednoczesną próbą zachowania prawdzi-

---

<sup>902</sup> J. Hick (red.), *The Myth...*, dz. cyt., s. 178, za: B. Hebblethwaite, *John Hick and the Question...*, dz. cyt., w: *God, Truth...*, dz. cyt., 129.

<sup>903</sup> B. Hebblethwaite, *John Hick and the Question...*, dz. cyt., w: *God, Truth...*, dz. cyt., s. 129.

<sup>904</sup> Tamże.

<sup>905</sup> Tamże, s. 130.

wości i kognitywności wszystkich tych wypowiedzi jako takich. Co więcej, rozszerzenie zakresu pojęcia przedmiotu wiary, co zachodzi w hipotezie pluralizmu, prowadzi do zmiany treści kryterium weryfikacji eschatologicznej. Potraktowanie treści wypowiedzi o eschatonie jako mitologicznych zaciera jednak konkretność tych kryteriów. To z kolei uderza w koncepcję weryfikacji i podważa jej skuteczność w obronie sensowności języka religii i racjonalności przekonań religijnych. Wprowadzenie hipotezy pluralizmu skutkuje też osłabieniem uzasadnienia dwuznaczności wszechświata. Jej zależność od oddalenia się bóstwa odpowiada raczej koncepcjom osobowym *the Real*.

Część trzecia

PODSUMOWANIE ANALIZ  
I KRYTYK KONCEPCJI HICKA



# I. SPÓJNOŚĆ KONCEPCJI TEISTYCZNEJ WIARY RELIGIJNEJ HICKA

## 1. KONCEPCJA WIEDZY NIE-NIEOMYLNIEJ

Kończącą część rozważań poświęcimy analizie treści i spójności koncepcji wiary teistycznej, ocenie dokonanej przez Hicka krytyki innych koncepcji wiary i wreszcie przebadaniu wpływu koncepcji wiary teistycznej na ujęcie wiary religijnej *in genere*.

Warto jeszcze raz podkreślić, że krytyka nieomylnej koncepcji wiedzy otwiera przynajmniej dwie możliwości: po pierwsze, zrównania wiary z wiedzą, co służy obronie racjonalności wiary; po drugie, pozwala na swobodniejsze traktowanie wymogów racjonalności uznawania zdań. Dzięki temu oparcie się na własnym doświadczeniu ma być godne zaufania. Wiara, jak wykazano, zostaje przez Hicka zrównana z wiedzą w aspekcie pewności i natury poznania. Obie opierają się na pewności podmiotowej, mają takie same kryteria racjonalności, a co do natury polegają na „doświadczeniu-jako”. W poprzedniej części pojawiły się jednak pewne wątpliwości, czy można u Hicka mówić o koncepcji wiedzy czy raczej koncepcji warunków roszczeń do wiedzy. Po drugie, pojawił się problem pojmowania wiedzy jako *diploma word* lub też jako spełniającej warunek „wie, że wie”. W ujęciu Gilla koncepcja „wie, że wie” zdaje się być przeciwstawiona koncepcji wiedzy jako „słowa świadectwa”.

Czy rozstrzygnięcie tych wątpliwości ma jakieś znaczenie dla koncepcji wiary teistycznej? Wydaje się, że co najwyżej dla postulatu zrównania wiedzy i wiary. Jeśli przyjąć interpretację Bråkenhielma i postulat Hicka zrównania wiedzy i wiary, to wówczas koncepcja wiary okazać by się musiała, po owym zrównaniu, co najwyżej koncepcją tego, co do wiary pretenduje. Trudno jednak byłoby określić, co to jest to coś, co pretenduje do bycia wiarą religijną. Tutaj uwagi Gilla i Bråkenhielma spotykają się, ukazując słabe strony koncepcji wiedzy u Hicka.

Warto też zwrócić uwagę, że kryteria racjonalności przekonań zawierają, zdaniem krytyków, zbyt dużą dawkę odwołań do podmiotowości. Zarówno w racjonalności wiary jak i wiedzy, Hick podkreśla rolę pewności psychologicznej, czyli podmiotowej i skuteczności działania wynikającego z danego przeświadczenia. Jak pokazano, spotkało się to z krytyką. Owszem, można zgodzić się ze stwierdzeniem, że pewność obiektywna nigdy nie występuje bez pewności podmiotowej, ale nie wynika z tego, że obydwie są tym samym i że mają taką samą rolę do spełnienia. Hick właśnie ową subiektywną pewność chce wprowadzić do

koncepcji wiedzy w miejsce pewności obiektywnej, a takie przesunięcie akcentów słusznie może być ocenione jako zbyt niebezpieczne dla oczekiwanej skądinąd adekwatności wiedzy względem rzeczywistości. Pogląd Ayera, że stanom wiedzy nie musi towarzyszyć żaden szczególny stan pewności, uderza zdecydowanie mocniej w koncepcję Hicka. Mimo że i Chisholm, i Ayer w swoich określeniach wiedzy wspominają o pewności, to jednak nie kładą nacisku na pewność psychologiczną. Stąd uwagi Ayera raczej negują konieczność odczuwania pewności w momencie wyrażania wiedzy. Koncepcja Hicka natomiast wydaje się coś takiego wprowadzać, bo trudno wyobrazić sobie pewność psychologiczną bez specjalnego stanu umysłu. Owszem Hick próbuje tutaj mówić o habitualnej i aktualnej pewności, ale jeśli wymogiem wiedzy jest pewność psychologiczna, to rozróżnienie to co najwyżej mówi o niekonieczności teraźniejszego odczucia pewności. Ayer mówi natomiast o logicznej niekonieczności pewności psychologicznej.

Natomiast uwagi Cheethama o niemożności przypisania wierze pewności (co wynikałoby z takiego samego statusu wiary i wiedzy) z tej racji, że wiara traci charakter zasługi, wydają się kompletnie błędne. Myli się tutaj aspekt zasługi moralnej (z racji spełniania przykazań i zdolności do zaufania Bogu) z aspektem poznawczym (uznanie za prawdziwe zdania „Bóg jest” i/lub następnych, typu „Bóg jest miłością” itp.). Innymi słowy, w przypadku twierdzeń o istnieniu Boga, które nie są dostatecznie uzasadnione, zarzuty natury moralnej są zupełnie bezpodstawne.

Utożsamienie epistemicznego statusu wiary i wiedzy ma konsekwencje dla koncepcji wiedzy. Jeden z poruszanych wątków dotyczył przecież doświadczenia mistycznego, które może być niewyrażalne. Stąd powstało pytanie o możliwość niewyrażalnej, niepropozycjonalnej wiedzy, czy może szerzej – poznania. Hick przyjmuje, zwłaszcza w okresie konstruowania hipotezy pluralizmu, niewyrażalność, transkategorialność przedmiotu wiary. Jednocześnie nie wyklucza poznania przez znajomość (uwagi Bråkenhielma dotyczą tutaj raczej nazewnictwa). Ponieważ jednak i tym doświadczeniom Hick nie odmawia racjonalności, trudno nie wysunąć wniosku, że poznanie mistyczne będzie prowadzić do wiedzy, ale tym razem niepropozycjonalnej. To jest z kolei trudne do przyjęcia w momencie, gdy zaakceptuje się choćby ten wymóg wobec wiedzy, by była intersubiektywnie komunikowalna. Zrównanie wiedzy (jako poznania) z wiarą religijną krytykuje Ayer, gdyż neguje on poznawczy charakter wiary. Podobnie, ale z nieco innej perspektywy, według Chwedeńczuka, zdania wiary nie wyrażają sądów o faktach, a jedynie pragnienia, postawy itp. Hick nie może jednak godzić się na tak jednostronną interpretację, gdyż zakłada on, zgodnie z religijną interpretacją religii, poznawczy charakter wiary.

## 2. KONCEPCJA SEEING-AS

Kluczową dla ujęcia wiary jako „doświadczenia-jako” jest koncepcja „widzenia-jako” i jej rozszerzenie na doświadczenie w ogóle. Rozszerzenie to stanowi przejście do pojęcia „doświadczenia-jako” i w efekcie tego, do koncepcji wiary jako „doświadczenia-jako”.

Jak pokazano, rozszerzenie „widzenia-jako” spotkało się z obszerną krytyką. Po pierwsze, odrzucono jako niezgodne z intencją Wittgensteina utożsamienie „widzenia-jako” z wszelkim widzeniem. Po drugie, „widzenie-jako” jest w koncepcji Wittgensteina raczej rodzajem widzenia w ogóle. Powyższe uwagi Kellinga i Morelliego można jeszcze zadowolić stwierdzeniem Hicka, że zdaje on sobie sprawę z umownego zapożyczenia od Wittgensteina i co najwyżej można postulować zmianę terminologii w koncepcji Hicka. Po trzecie, zauważono jednak, że pojęcie „widzenia-jako” nie może mieć takiego zastosowania, jakie sugeruje Hick, gdyż umyka ono określeniom epistemologicznym: prawda/fałsz. W efekcie przejście poprzez „doświadczenie-jako” do wiary religijnej powoduje, że ta gubi swój przekonaniowy charakter. Ponieważ, po początkowej ostrej krytyce, Hick przyjmuje jednak niezbedność propozycjonalnego, zatem przekonaniowego charakteru wiary, pojawiłaby się tutaj niemożliwość jednoczesnego mówienia o jej przekonaniowym i nieprzekonaniowym, bo opartym na „doświadczeniu-jako” charakterze.

Wreszcie uwagi Slatera, Mathisa, Austina, którzy krytykują koncepcję danych zmysłowych i wynikającą z niej koncepcję *double aspect*, wydają się na tyle mocne, że uderzają w podwaliny konstrukcji Hicka. Jeśli bowiem wspomniane koncepcje są nie do utrzymania, upada nie tylko rozszerzenie „widzenia-jako” na wszelkie doświadczenie, ale także sensowność mówienia o wierze jako „doświadczeniu-jako”, poznawczy walor wiary jako „doświadczenia-jako” i w końcu obrona jej racjonalności.

W tym kontekście przywołać można uwagi Cheethama o teoretycznym i praktycznym rozumieniu koncepcji „doświadczenia-jako”. W sensie praktycznym nie zachodzi coś takiego jak „doświadczenie-jako”. Innymi słowy, gdy ktoś doświadcza czegoś jako czegoś, to nie doświadcza tego jednocześnie jako czegoś innego. Natomiast tworząc teorię, Hick wychodzi od poziomu poznania pojedynczego podmiotu i wobec różnych interpretacji tych samych danych, praktycznie tak samo zgodnych z rzeczywistością, proponuje wyjaśnienie w postaci koncepcji „doświadczenia-jako”. Można powyższe uwagi przyjąć jako znoszące zarzuty samego Cheethama o niezastępującym charakterze wiary, czy uwagi o koniecznym propozycjonalnym charakterze wiary, które wobec koncepcji „doświadczenia-jako” (przy rozumieniu jej jako praktycznej tylko) byłyby nietrafne. Ale nie można ominąć krytyki teorii danych zmysłowych i *double aspect*, przeprowadzonej przez Austina wobec koncepcji Ayera, a stosującej się też do teorii Hicka.

Dokładniej rzecz biorąc Hick mówi nie tyle o praktycznym i teoretycznym, ale o rodzajowym użyciu wyrażenia „doświadczenie-jako” – podobnie jak o moralnych i niemoralnych zachowaniach mówi się, że są *zachowaniami moralnymi*<sup>906</sup>. Przez analogię nawet błędne interpretacje są interpretacjami. Jak się wydaje Hick sugeruje, że zarzut, jakoby „doświadczenie-jako” wiązało się z wątpliwościami (które nie odpowiadają naturze wiary religijnej), jest o tyle chybiony, że wszelkie poznanie jest właśnie mniej lub bardziej świadomym „doświadczeniem-jako”. Zatem ewentualne wątpliwości co do własnego poznania mogą pojawić się dopiero tam, gdzie zaistnieje świadomość możliwości innej interpretacji.

Inny problem sprawia zaznaczona przez Hicka asymetria między dowodami za istnieniem Boga jako wyraźnie nieprzekonującymi, a dowodami przeciw istnieniu Boga, w tym wypadku ze zła we wszechświecie, jako nieklóącymi się z istnieniem Boga. Dowód przeciw istnieniu Boga odrzucony jest przez dopasowanie doń pojmowania zła, a dowód za istnieniem Boga sam w sobie okazuje się wadliwy. Łatwiej więc uzasadnić nieistnienie Boga niż jego istnienie. Zatem, przynajmniej w ujęciu samego Hicka jego krytyka dowodów za i przeciw nie wykazuje równoważności wizji religijnej i naturalistycznej. Ta druga jest bardziej prawdopodobna. Zatem ambiwalencja świata również zostaje podważona.

### 3. „DOŚWIADCZANIE-JAKO” I DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE

Uprzednia wiedza jako formująca możliwe interpretacje może być postrzegana jako ograniczająca owe możliwości, gdyż dając pewne ramy pojęciowe zabiera inne. Z drugiej strony, jeśli założyć koncepcję „czystej karty”, to brak jakiegokolwiek uprzedniej wiedzy uniemożliwia dokonanie interpretacji w ogóle. Można więc przyjąć, że uprzednia wiedza raczej umożliwia „doświadczenie-jako”, ale równocześnie może ograniczać zakres i jakość interpretacji. Przykładowi tubylcy z niektórych rejonów Afryki, widząc widelec interpretują go jako grzebień, przedmiot magiczny czy też zabawkę<sup>907</sup>. Dokonują rozpoznania dzięki posiadanej już wiedzy. Jednocześnie jednak nie jest to interpretacja wyczerpująca wszystkie możliwości, a przy przedmiotach o bardziej wyspecjalizowanej budowie niż widelec może uniemożliwić adekwatne rozpoznanie pojęte jako dyspozycja do skutecznego działania. Tak więc zarzuty mówiące o ograniczeniu wolności wiary w koncepcji Hicka przez wprowadzenie idei „doświadczenia-jako” i kontekstu kultury są tylko częściowo trafne, gdyż uprzednia wiedza może być pojęta jako umożliwiająca w ogóle interpretację. O ile zrówna się możliwość

<sup>906</sup> J. Hick, *Wiara chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 71.

<sup>907</sup> Tenże, *An Interpretation...*, dz. cyt., s. 140-141.

z wolnością, to uprzednia wiedza daje wolność interpretowania, ale z ograniczeniem.

Zostawiając jako zbyt skrajne uwagi Daviesa o sensowności mówienia o doświadczeniu religijnym, warto zwrócić uwagę na krytyki pozostałych autorów, a także na konsekwencje powyższych analiz. Zauważyć należy więc, że Eliade, Barbour, a także Chwedeńczuk wspierają interpretacyjne ujęcie doświadczenia religijnego. Przeciwno, idąc za krytyką koncepcji danych zmysłowych, są Alston, Austin, Mathis i inni. Jak widać, przyjęte poglądy epistemologiczne warunkują w efekcie opowiedzenie się przeciw pojmowaniu doświadczenia religijnego jako „doświadczenia-jako”.

Z kolei krytyki m.in. Mathisa i Perretta nie pozwalają na przyjęcie koncepcji „doświadczenia-jako” i ma to swoje konsekwencje dla całej koncepcji wiary, nie tylko teistycznej, ale i religijnej *in genere*.

W aspekcie już bardziej praktycznym problem dwuaspektowości doświadczenia religijnego zaznacza Gill i Davies. Zdaniem Gilla, przyjmując koncepcję „doświadczenia-jako” zgodzić się trzeba na możliwość, że doświadczeniem religijnym może być cokolwiek. Davies podobnie odczytuje pomysł Hicka i dodaje, że przy takim rozumieniu trudno byłoby mówić o błędnym rozpoznaniu i o wskazywaniu błędów w rozpoznaniu. Można to przenieść również na płaszczyznę doświadczenia religijnego. Tutaj jednak Hick broniłby swojej teorii, przypominając uwagi o wolności rozpoznania/interpretacji różnej na różnych poziomach „doświadczenia-jako”. Tak więc zgodziłby się z Daviesem, że na płaszczyźnie zmysłowego doświadczenia niemożliwe jest niemówienie o błędnym rozpoznaniu – rzeczywistość wręcz zmusza do poprawnego interpretowania, natomiast na płaszczyźnie rozpoznania/interpretacji doświadczenia religijnego raczej niemożliwe jest mówienie o błędnym rozpoznaniu. Jak zauważa Mathis, w koncepcji Hicka nie wiadomo, co mogłoby nie być doświadczeniem religijnym. Proponowane przez Hicka warunki prawdziwości doświadczenia mówią o zgodności z przekazem kultury i przemianie skoncentrowania na sobie na skoncentrowanie na tym, co transcendentne. Innymi słowy, doświadczeniem religijnym będzie cokolwiek, co spełni owe warunki. Rację ma zatem Mathis, że jest to może nie dowolny, ale szeroki zakres możliwych doświadczeń. Do wspomnianych powyżej konsekwencji krytyki Mathisa i Perretta zaliczyć należy też tę, która neguje argumenty Hicka za interpretacyjnym pojmowaniem doświadczenia religijnego. Oznacza to m.in., że pozostają nieuzasadnione przez Hicka określenia „interpretacja”, „nadawanie/odkrywanie znaczenia” czy „interpretacja totalna” i „nietotalna” wobec wiary religijnej. W konsekwencji trudno mówić o wolności wiary pojętej jako wolność interpretacji i o racjonalności wiary pojętej jako analogia do racjonalności działań opartych na doświadczeniu zmysłowym. Zatem krytyka proponowanej przez Hicka analogii z doświadczeniem zmysłowym uderza również w obronę racjonalności wiary w postaci koncepcji bez-

dowodowego racjonalnego przeświadczenia teistycznego. Należy tutaj jednak zwrócić uwagę, że Perrett nie neguje faktu, że doświadczenie religijne może być interpretacją, mieć wolność i być racjonalne. Perrett sygnalizuje jedynie, że Hick tych elementów nie uzasadnia. Natomiast krytyka Mathisa uderza już nie w uzasadnienie, ale w samą treść propozycji Hicka. Powołując się na krytykę koncepcji danych zmysłowych Austina, podważa sensowność mówienia o doświadczeniu-jako. Tym samym już nie podważa, ale obala argumentację Hicka za interpretacyjnym charakterem wiary, jej racjonalnością, a wolność wiary religijnej pozbawia podstaw epistemologicznych. Tym razem również warto zauważyć, że bynajmniej nie neguje to wolności wiary, jej interpretacyjnego charakteru czy racjonalności. Dla uzasadnienia tych elementów Hick musiałby znaleźć po prostu inną podstawę niż koncepcja „doświadczenia-jako”.

Podobne zastrzeżenia formułuje Bråkenhielm, ale uzasadnia je raczej mówiąc o różnicy między interpretacją pierwszego rzędu (doświadczenie zmysłowe) a interpretacją drugiego rzędu (doświadczenie religijne). Doświadczenie religijne nie interpretuje danych zmysłowych, ale wynik takiej interpretacji w postaci treści doświadczenia zmysłowego. Dla Bråkenhielma jest to różnica wystarczająca do podważenia analogiczności między doświadczeniem religijnym i zmysłowym. Bråkenhielma przekonuje też brak analogii między doświadczeniem zmysłowym a religijnym w aspekcie przymusowości. To pierwsze jest wręcz nieuniknione, mimowolne, podczas gdy drugie można pominąć, przynajmniej u zwykłych wierzących.

#### 4. INTENCJONALNE I NIEINTENCJONALNE DOŚWIADCZENIE

Jak wzmiankowano, przez intencjonalne doświadczenie (*intentional experience*) Bråkenhielm rozumie *doświadczenie, które wskazuje poza siebie na coś, co istnieje niezależnie od doświadczenia*<sup>908</sup>. Przykładem może być doświadczenie drzewa rosnącego za oknem, jak i występujące u wielu ludzi doświadczenie obecności Boga. Przykładem natomiast doświadczenia nieintencjonalnego może być uczucie radości czy smutku, a nawet poczucie pokoju i rozkoszy. Te dwa ostatnie, zgodnie z kontekstem, mogą być innym sposobem doświadczenia Boga, ale również nieintencjonalnym<sup>909</sup>. Zdaniem Bråkenhielma, mimo że pewne doświadczenia nie są intencjonalne, to nie oznacza to, że owe doświadczenia nie dają nam wiedzy. Z pewnymi zastrzeżeniami Bråkenhielm przywołuje tutaj uwagi Kierkegaarda i Heideggera o poczuciu trwogi, która wskazuje na wolność

---

<sup>908</sup> C.R. Bråkenhielm, *Problems of Religious...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>909</sup> Tamże.

podmiotu trwogę czującego<sup>910</sup>. Przechodząc do propozycjonalnych i niepropozycjonalnych doświadczeń, Bråkenhielm nawiązuje do teorii terminów R. Chisholma, wyrażających doświadczenia. Według tego rozróżnienia: *Kiedy używamy doświadczalnych terminów [experiential term] – (takich jak ‘obserwować’, ‘słyszeć’, ‘czuć’, ect.) – na sposób propozycjonalny, wówczas można również powiedzieć, że mamy pewien rodzaj ‘wiedzy że’. Kiedy natomiast używamy doświadczalnych terminów w sposób niepropozycjonalny, jest to niemożliwe*<sup>911</sup>.

Bråkenhielm utożsamia rozróżnienie Chisholma z posiadaniem lub nieposiadaniem sądu na temat przedmiotu doświadczanego: *[...] propozycjonalne doświadczenie religijne to takie doświadczenie, które podmiot osądza jako doświadczenie Boga, etc.*<sup>912</sup>. Wśród doświadczeń religijnych są takie, które nie mają charakteru propozycjonalnego. Zdaniem Bråkenhielma, umykają one wszelkim sądom. Natomiast w propozycjonalnych doświadczeniach religijnych, czy szerzej we wszystkich doświadczeniach propozycjonalnych, występują dwa podstawowe rodzaje sądów. Pierwsze to te, które nie wykraczają poza zawartość doświadczenia, a drugie to te, które poza ową zawartość wychodzą. Pierwszy typ nazywa Bråkenhielm nieinterpretującymi sądami (*noninterpretative judgements*). Odpowiednio, doświadczenia zawierające takie sądy nazywa nieinterpretującymi doświadczeniami. Drugi typ to sądy interpretujące (*interpretative judgements*)<sup>913</sup>. W tym kontekście Bråkenhielm czyni uwagę, że wiele nieinterpretujących doświadczeń jest doświadczeniami intencjonalnymi. Według Bråkenhielma, oba te doświadczenia mogą być błędne, ale jest możliwe, że doświadczenie interpretujące jest błędne w taki sposób, w jaki nieinterpretujące być nie może. Bråkenhielm posługuje się tutaj przykładem: *W rozpoznawaniu drzewa za oknem jako kasztanowca mogą się pomylić. Ujawni się to wówczas, gdy ktoś znajdujący się na drzewach powie mi, że to jest drzewo cytrynowe. Moja interpretacja okaże się błędna. Natomiast, jeżeli doświadczam drzewa za oknem po prostu jako drzewa, czyli w wypadku doświadczenia nieinterpretującego, taka pomyłka nie jest możliwa*<sup>914</sup>.

Podział proponowany przez Hicka jest zatem prostszy niż Bråkenhielma, ale istotniejsze jest to, że każde doświadczenie traktuje się w nim jako interpretujące. Zdaniem Bråkenhielma, powodem takiego ujęcia jest wstępne założenie o poznaniu jako dotyczącym danych zmysłowych<sup>915</sup>. Koncepcja „doświadczenia-jako” związana jest nie tylko z pojęciami interpretacji, ale także intencjonalności

---

<sup>910</sup> Tamże.

<sup>911</sup> Tamże.

<sup>912</sup> Tamże, s. 25.

<sup>913</sup> Tamże, s. 19.

<sup>914</sup> Tamże.

<sup>915</sup> Tamże, s. 18.

i znaczenia. Bråkenhielm zauważa niespójność w koncepcji znaczenia. Otóż w koncepcji „doświadczenia-jako” znaczenie ma charakter aprioryczny, gdyż kryterium i źródło ma w kontekście kultury. Jednocześnie w koncepcji weryfikacji eschatologicznej musi mieć ono charakter aposterioryczny, gdyż kryterium i źródłem znaczenia jest weryfikacja. Jest to dosyć poważny zarzut. Można spróbować bronić Hicka, traktując jego koncepcję jako mieszaną. Wtedy jednak źródło i kryterium znaczenia musiałyby być albo aposterioryczne, albo aprioryczne; np. kryterium – weryfikacja; a źródło – kontekst kultury. Taka interpretacja zgadzałaby się z koncepcją Hicka, w której źródłem znaczenia pojęć jest kontekst kultury, ale kryterium sensowności jest weryfikacja.

Koncepcja „doświadczenia-jako” daje Hickowi możliwość wprowadzenia pojęcia wolności poznawczej, zarówno na poziomie interpretacji zmysłowych, jak i w dużo większym zakresie, interpretacji religijnych. Wolność religijna umocowana jest epistemicznie. Jak wskazują analizy poprzedniej części pracy, jest to jednak umocowanie słabe. Najpierw na poziomie interpretacji zmysłowej okazuje się, że nieadekwatnie jest w ogóle użycie słowa „wolność”, gdyż tam, gdzie nie można czegoś uniknąć, lepiej jest, jak stwierdza Henze, mówić o mimowolności, czyli, wręcz o pominięciu wolności. Uwagi Henzego są przekonujące. W ich konsekwencji trudno mówić o wolności interpretacji na poziomie poznania zmysłowego.

Również na poziomie interpretacji religijnych wolność okazuje się problematyczna lub też problematycznie uzasadniona. Argumenty Hicka za ukrytością Boga jako gwarancją wolności wiary, nie przekonują. Kluczowe jest tutaj przeswiadczenie Hicka, że udowodnienie istnienia Boga skutkowałoby natychmiastową wiarą. Stąd ukrytość jako wycofanie się Boga, jako nienarzucanie się, niepozwolenie na udowodnienie swego istnienia. Tymczasem uwagi Henzego i Perretta trafnie uzasadniają, że dowód czegoś nie jest przymusem do uznania tego czegoś. To po pierwsze. Po drugie, można też powiedzieć, że dowód istnienia Boga, zatem element wiary, że *fides* nie oznacza konieczności wiary *w/ffiducia*. Można sobie przynajmniej wyobrazić, że przymus nie występuje tutaj powszechnie. Może, ale nie musi.

Pogląd o konieczności braku dowodu istnienia Boga i poszukiwanie uzasadnienia wolności wiary prowadzą Hicka również do sprzeczności, które wykazali Mesle, Sinkinson i Perrett. Pierwsza sprzeczność polega na akceptowaniu przez Hicka Newmanowskiego podziału na *notional* i *real assent*, przy jednoczesnym zanegowaniu możliwości czysto pojęciowego zaakceptowania istnienia Boga pod wpływem dowodu, co odpowiadałoby pojęciowemu uznaniu bez uznania realnego. Druga natomiast polega na przyznaniu przez Hicka, że wolność wiary zostaje zanegowana w wypadku wielkich postaci religijnych, które wręcz odczuwają i opisują przymus wiary w postaci jej oczywistości. Wolność wiary ma, jak wspomniano, fundament w wolności percepcji zmysłowej. Jednak krytycy wykazali,

że trudno w tym kontekście mówić o wolności. Religijne uzasadnienie konieczności wolności wiary również zawodzi, gdyż okazuje się, że Bóg niepotrzebnie się ukrywa, gdyż niekoniecznie swoją obecnością, choćby intelektualnie udowodnioną, zniósłby wolność.

Powyższe uwagi dotyczyły przede wszystkim wolności wiary w aspekcie indywidualnej decyzji dotyczącej tego, czy wierzyć, czy nie. Tymczasem jest jeszcze dodatkowy aspekt wolności religijnej, mianowicie braku przymusu do wyznawania konkretnej religii. Jednak również wobec tego sensu wolności wiary pojawiają się pewne wątpliwości. Otóż, przyjmując rolę kontekstu kultury w kształtowaniu się „doświadczenia-jako”, Hick przyznać musi, że wpływ ten jest na tyle dominujący, że trudno nieraz się z niego wyzwolić. W efekcie trudno jest zmienić wyznawaną od dzieciństwa wiarę, gdyż warunkowanie pierwotnym kontekstem kultury i więzią społeczną może to uniemożliwiać. Nie można więc mówić o absolutnej wolności każdego podmiotu, również w tym aspekcie wiary. Być może jedynym sensownym aspektem, wobec którego można mówić o wolności wiary, jest czysto społeczny aspekt, czyli nieprzymuszanie kogoś do jakiegokolwiek wiary religijnej przez wyznawców innej religii, zwłaszcza wbrew jego woli. To radykalne stanowisko kazałoby odrzucić pojęcie wolności wiary w odniesieniu do indywidualnej decyzji, sposobu przeżywania wiary i wpływu kontekstu kultury. Przeczyłoby jednak pewnemu przemożnemu odczuciu możliwości zgody lub niezgody, jakie towarzyszy jakiegokolwiek decyzji człowieka. Chociaż argument ze samoświadomości nie oznacza konieczności realnego istnienia czegoś takiego jak wolność danej osoby, to jednak trudno pozbyć się tego odczucia i należy brać je pod uwagę.

Warto w tym miejscu zauważyć, że – za wyjątkiem twierdzenia o bezsensie mówienia o wolności wobec wyrażeń epistemicznych typu „jestem przekonany”, „wierzę” – krytycy Hicka podważają sposób, w jaki uzasadnia on wolność wiary. Czyni to przy pomocy koncepcji wycofania się Boga, w konsekwencji nieoczywistością Jego istnienia oraz interpretacyjnym charakterem poznania. Uwagi krytyków wydają się przekonujące. Co one oznaczają dla koncepcji wiary teistycznej? Otóż nie da się w ten sposób uzasadnić konieczności wycofania się Boga i jego przyzwolenia na zło jako warunku wolności człowieka. Dowód istnienia Boga nie zmuszałby wcale do wiary. Koncepcja „doświadczenia-jako” z kolei przestaje być uzasadnieniem wolności wiary, dlatego że trudno wobec „doświadczenia-jako” na poziomie zmysłowym mówić o wolności, a krytyka dwuaspektowości poznania nie pozwala na jednoznaczne mówienie o interpretacji w poznaniu, zatem o jakiegokolwiek wolności.

## 5. DWUZNACZNOŚĆ ŚWIATA

Koncepcja ambiwalencji, dwuznaczności świata wynika przede wszystkim z przyjętych rozstrzygnięć epistemologicznych dotyczących natury poznania. Jest ono, jak wiadomo, „doświadczeniem-jako”. Zatem sama natura poznania wprowadza w postrzegany obraz świata niejednoznaczność, gdyż z definicji jest interpretacją. Idea dwuznaczności zgadza się jednak z teologicznym pojęciem ukrytego Boga, który nie chce narzucać się wierze człowieka. Dwuznaczność z poziomu epistemicznego spotkała się z zarzutem Mesle’a, który mówi, że przy braku rozstrzygnięcia która interpretacja jest właściwa, powinno się na dobrą sprawę przyjąć agnostycyzm poznawczy. Ma to oczywiście również skutki dla wiary pojętej jako „doświadczenie-jako”. Agnostycyzm ujawni się przecież przede wszystkim wobec niej. Uwagi Mesle’a są trafne, o ile założy się, że wierzący ma świadomość dokonywania interpretacji w każdym akcie wiary. Jeśli przyjąć, że każdy akt wiary jest „doświadczeniem-jako” i założyć świadomość tego u wierzącego, to faktycznie konsekwentnie powinien on nie móc wyjść z agnostycyzmu, czyli nie mógłby być wierzącym. Mesle jednak przyjmuje dodatkowe założenie, że wiara nie może mieć wątpliwości. Otóż z tym Hick nie może się zgodzić. Wątpliwości wydają się czymś naturalnym przy dosyć nieoczywistym przedmiocie odniesienia, jakim jest Bóg. Założenie, że mogą zaistnieć wątpliwości zgadzałoby się też przede wszystkim z niepropozycjonalnym charakterem wiary, jaki postuluje Hick. Skoro unika się wyrażania wiary w sądach, znika konieczność pewności, przynajmniej logicznej. Jednakże w koncepcji Hicka, pojawia się postulat racjonalności wiary religijnej. Jednym z warunków racjonalności jest uzasadniona pewność. Owszem, jest to pewność psychologiczna, ale zdobywa się ją, widząc podobne rozumienie u innych racjonalnych podmiotów i przez dalsze skuteczne działanie na jej podstawie. Jeśli więc przyjąć konieczność pewności psychologicznej, a zatem konieczność sprawdzenia racjonalności innych i działania na podstawie pewnych przekonań, to: po pierwsze, element przekonania okazuje się konieczny, trudno bez niego się komunikować; po drugie, sprawdzenie racjonalności innych bez odwołania do przekonań jest wysoce problematyczne, nawet gdyby miały być to tylko przekonania wyrażone w dyspozycjach do działania. Zatem Hick nie może poprzestać tylko na niepropozycjonalnym elemencie wiary i ewentualna obrona korelacji wątpliwości z niepropozycjonalnym charakterem wiary upada.

Same wątpliwości również nie mogą nie mieć propozycjonalnego charakteru i dotyczyć muszą właśnie prawd wiary. Dlatego wydaje się, że Mesle ma rację przy założeniu, że wierzący zdaje sobie sprawę z tego, że jego wiara jest interpretacją i że inne interpretacje są równie dobrze uzasadnione. Wówczas, stosując zasadę racjonalności w uznawaniu sądów i przy braku rozstrzygnięcia między wspomnianymi interpretacjami, powinno się przyjąć agnostycyzm. Chyba że roz-

strzygnięcie między interpretacjami nie będzie odbywać się w oparciu o dane propozycjonalnie wyrażalne, ale opierając się np. na performatywnej sile konsekwencji interpretacji, jej walorach estetycznych, psychicznych, etycznych, społecznych itd. Wówczas jednak w grę, w koncepcji Hicka, wchodziłoby dodatkowe pojęcie racjonalności. Chodzi mianowicie o szersze pojęcie niż związane z uzasadnieniem racji, a bliskie bardziej psychologicznym modelom podejmowania decyzji<sup>916</sup>.

Poza tym epistemologicznym problemem dwuznaczności pojawia się też spór o możliwość naturalistycznej interpretacji świata. Zdaniem Eliadego, jak wspomniano, w naturalnej interpretacji zawsze jest element religijnego sacrum. Schaeffler idzie jeszcze dalej i mówi o niemożliwości czysto naturalistycznej interpretacji świata. Natomiast Woleński, Russell czy Witwicki bronić będą autonomii wizji naturalistycznej, a religijna interpretacja będzie raczej czymś dodatkowym i zbędnym. Na tym tle koncepcja Hicka jest czymś umiarkowanym i niezamykającym się w jednej z możliwości.

## 6. PROPOZYCJONALNOŚĆ

Jak próbowano powyżej pokazać, stosowane przez Hicka pojęcie propozycjonalności jest niejasne. Nie można też zgodzić się z początkowym stanowiskiem Hicka całkowicie odrzucającym element propozycjonalny w wierze. Argumenty Perretta, Schaefflera, Bråkenhielma i Chwedeńczuka uzasadniają pogląd, że wiary w aspekcie czysto niepropozycjonalnym być nie może. Jeśli jest tak, a co przecież Hick przyjmuje w momencie częściowego odejścia od krytyki koncepcji Tomasza z Akwinu, to powstaje pytanie, dlaczego nadal preferuje niepropozycjonalne rozumienie wiary jako dominujące. Jak się wydaje, Hick chce w ten sposób podkreślić doświadczalny charakter wiary religijnej, przeciwstawiony wierze pojmowanej jako wyrecytowanie formułek i zgodność przeżyć z treścią tych formułek. Wiara jako doświadczenie staje w opozycji do nieautentyczności wiary. Jak wspomniano, Hick używa pojęć propozycjonalne/niepropozycjonalne odmiennie niż w rozumieniu tradycyjnym. Wyraża nimi różnicę między bezpośredniością i pośredniością poznania Boga, między właśnie autentycznością przeżycia i sztucznością wyuczonej formułki.

Problem związany z niejasnością rozumienia propozycjonalności ujawnia się również w kontekście krytyk m.in. Flewa, Ayera, Chwedeńczuka, a także zwolenników pojmowania języka religii jako swoistej gry językowej. W obu wypad-

---

<sup>916</sup> Por. Z. Kroplewski, *Racjonalność rozumowania religijnego. Model poznawczy*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002.

kach neguje się propozycjonalny charakter wypowiedzi języka religii. Hick, zakładając religijną interpretację religii, przyjmuje również sensowność języka religii jako rzecz pewną. Próbuje ją uzasadnić, odwołując się do weryfikacjonizmu. Zatem nie może nie mówić o propozycjonalnym charakterze wiary religijnej i nie może propozycjonalności nie nadać znaczenia „sąd logiczny/zdanie”, gdyż w ogóle nie wszedłby w ten sposób w dyskusję z Flew'em i innymi zwolennikami weryfikacjonizmu. Co najwyżej potwierdziłby poglądy wspomnianych krytków o niefaktualnym charakterze zdań religijnych. Zatem konieczność ściśle propozycjonalnego pojęcia propozycjonalności wskazuje na dziwność przeciwstawienia niepropozycjonalne/propozycjonalne rozumienie wiary, jakiego dokonuje Hick. Aby nie zarzucać Hickowi sprzeczności, trzeba termin „propozycjonalność” w jego użyciu rozumieć raczej jako bezpośredniość/autentyczność. Wówczas opozycję propozycjonalne *versus* niepropozycjonalne rozumieć należy jako pośrednie/nieautentyczne *versus* bezpośrednio/autentyczne poznanie Boga, z założeniem jednak, że bezpośredniość rozumie się umownie jako „własne przeżycie”. Wynika z tego, że Hick nie może negować propozycjonalności języka religii, a jedynie odrzuca propozycjonalność natury wiary. Chcąc to jednak ukazać, w sposób nieściśły i umowny, a przez to mylący, używa terminu „propozycjonalność”.

Za innym, niż sugeruje przyjęta w filozofii treść tego pojęcia, rozumieniem propozycjonalności u Hicka przemawia również analiza przeświadczeń, jakiej autor ten dokonuje. Stwierdza, że wiara religijna pojmowana jako przeświadczenie posiada elementy zarówno „wiary że”, jak i „wiary w”. Co więcej, przyznaje, że między oboma typami wiary zachodzi ścisła korelacja – „wiara w” nie może się inaczej wyrazić jak we „wierze, że”. Jednoznacznie więc Hick stwierdza, że wiara jako „doświadczenie-jako” posiada element przekonaniowy, propozycjonalny (*fides*) i element zaufania (*fiducia*), zespolone ze sobą na płaszczyźnie przekonania. Po co więc miałby jednocześnie utrzymywać, że element propozycjonalny nie jest najważniejszy we wierze? Samo wprowadzenie wartościowania, co jest tutaj najważniejsze, wymyka się epistemologii i wkracza raczej w rozważania z zakresu duchowości. Hick faktycznie wchodzi w tym miejscu na teren pobożności i przechodzi do innego rozumienia propozycjonalności. Chodzi o wspomniane pojęcia pośredniości i bezpośredniości. Przy czym nie rozumie się tutaj pośredniości/bezpośredniości jako pojęć epistemologicznych, a raczej jako wyraz braku przeżycia intencjonalnej bliskości z Bogiem (pośredniość, propozycjonalność) i przeżycia tejże bliskości (bezpośredniość, niepropozycjonalność). Takie rozumienie propozycjonalności i niepropozycjonalności we wierze wynika ze spojrzenia z innej perspektywy, jaką w tym wypadku jest teologia duchowości. Innymi słowy Hick używa dwóch znaczeń propozycjonalności, miesza ich odniesienia i w dodatku, nadając znaczenie z zakresu duchowości, przekracza konwencję językową, gdyż dosyć dowolnie nadaje znaczenie „pośredniość” słowu „propozycjonalność”.

## 7. BEZDOWODOWE RACJONALNE PRZEŚWIADCZENIE TEISTYCZNE

Wbrew poglądom Hicka, zarówno Ayer, Chwedeńczuk jak i Bråkenhielm podważają możliwość obrony racjonalności wiary w oparciu o doświadczenie religijne. Uzasadnienie oparte na doświadczeniu jest podmiotowe, czyli pochodzące od i skierowane do osoby owo doświadczenie przeżywającej. Mocniejsze argumenty przedstawia Chwedeńczuk w momencie uzasadniania, że poznanie oparte na doświadczeniu religijnym zwracać się musi do uprzednio funkcjonujących pojęć, aby móc w ogóle ukonstytuować się jako doświadczenie. Stąd nie może obyć się bez rozstrzygnięć propozycyjalnych lub też konwencjonalnych. W pierwszym wypadku ponownie pojawia się kwestia uzasadnienia, a w drugim uzasadnienie jest relatywne do konwencji. Ciąg argumentu Chwedeńczuka przewałoby ewentualne przyjęcie przekonań wrodzonych, które dostarczając elementów stałych i niezależnych od kultury, pozwalałyby jednocześnie odczytywać dane doświadczenie tak, a nie inaczej. Wydaje się jednak, że Hick nie chce się zgodzić na takie stałe elementy, gdyż opiera się na doświadczeniu jako podstawie poznania.

Z kolei za odrzuceniem poprawności uzasadnienia koncepcji bezdowodowego przeświadczenia teistycznego przemawia wspomniany ciąg uwag Mathisa. Autor ten skutecznie krytykuje analogię między poznaniem zmysłowym i religijnym, podobnie jak Perrett i Slater. W efekcie podważa uzasadnienie dla koncepcji bezdowodowego przeświadczenia teistycznego, które opiera się na poczuciu oczywistości, wręcz przymusowości, analogicznym w doświadczeniu religijnym do doświadczenia zmysłowego. Warto i w tym miejscu zwrócić uwagę, że Mathis skrytykował taką właśnie drogę uzasadnienia racjonalności wiary. Nie oznacza to, że wykazał nieracjonalność wiary teistycznej, ale co najwyżej odrzucił jedną z propozycji uzasadnienia owej racjonalności.

## 8. WERYFIKACJA ESCHATOLOGICZNA

Krytyka skierowana przeciw weryfikacji eschatologicznej skoncentrowała się zasadniczo wokół dwóch kwestii. W wypadku Nielsena i Flewa jest nią kolejność weryfikowania. Zdaniem tych filozofów Hick proponuje weryfikowanie twierdzeń, które zawierają pojęcia mające dopiero być zweryfikowane. Wpada więc Hick w swego rodzaju błędne koło. Hick próbuje bronić się przed tym zarzutem, opowiadając się za czymś w rodzaju koła hermeneutycznego (analogia z dorastającym dzieckiem). Pojęcia o pierwotnie niepełnym znaczeniu, w trakcie weryfikacji sądów na nich opartych, miałyby być dookreślane. Gill jednak atakuje w tym miejscu konieczność operowania analogią, gdyż weryfikacja wymaga pojęć/nazw jednoznacznych, a nie analogicznych.

Innego rodzaju zarzuty sformułowali Barbour, Doupre i Gilkey. Ich zdaniem weryfikacja eschatologiczna, odnosząc się do czegoś, co jest poza obecną rzeczywistością lub co jest nierzeczywiste, w sensie nierealne, wykracza poza weryfikacjonizm. Jest to zarzut przekonujący, jeśli faktycznie ograniczy się weryfikacjonistyczne kryterium sensu do czasu i przestrzeni tej rzeczywistości. Co przemawia za takim ograniczeniem? Nawet w słabym sformułowaniu zasady weryfikacji mówi się o możliwym eksperymencie, doświadczeniu, które poprzez swoją teoretyczną możliwość są teoretycznie weryfikowalne. Czy zatem życie po śmierci spełnia takie kryterium? Otóż wydaje się, że nie tyle spełnia czy nie spełnia, co w ogóle wymyka się weryfikacjonizmowi, ponieważ eschatologie nie są budowane na podstawie danych obserwacyjnych, gdyż dotyczą poza-czasu i poza-przestrzeni. Takie postawienie sprawy jest wynikiem nie tylko natury twierdzeń religijnych o życiu przyszłym, ale także ograniczenia się weryfikacjonizmu do danych empirycznych. Zatem weryfikację eschatologiczną, jak już wzmiankowano, traktować należy jako czysto logiczny argument za sensownością języka religii.

W tym jednak kontekście, z drugiej strony patrząc, zarzuty Flewa, Nielsena, Chwedeńczuka i innych o bezsensowności twierdzeń religii również okazują się nietrafne, gdyż przy określeniu kryterium sensu w oparciu o dane obserwacyjne nie spełni ich jakiegokolwiek twierdzenie na danych takich nie oparte, nie tylko religijne. Jeśli jednak założyć konieczność danych obserwacyjnych, to weryfikacji eschatologicznej nie można traktować jako spełniającej kryterium weryfikacji, gdyż na takich danych zbudowana nie jest. Rozdarcie koncepcji Hicka między obie rzeczywistości wyraża najdobitniej Bråkenhielm, wykazując sprzeczność w pojmowaniu kryterium istnienia i jednoczesnym zastosowaniu go do twierdzenia „Istnieje Bóg”. Kryterium tym jest dla Hicka wystąpienie różnicy w świecie, w zależności od tego, czy Bóg w nim jest, czy też nie. Jednocześnie stwierdza on, że wiara w Boga z racji jego natury jest poza weryfikacją obserwacyjną, gdyż Bóg jest poza ludzkim doświadczeniem. Gdyby zatem Hick chciał budować weryfikację działającą w tym świecie, okazałoby się, że proponuje weryfikowanie czegoś, czego zweryfikować się nie da. Wpadłby w sprzeczność. Ale Hick proponuje weryfikowanie czegoś poza tym światem. Jednocześnie jako kryterium proponuje twierdzenia, które głoszą istnienie Boga w świecie. Skoro jednak nie można ich zweryfikować tu i teraz, choćby teoretycznie, to na jakiej podstawie można nadać im weryfikowalny sens?

Poza tym, warunkiem weryfikacji w życiu przyszłym byłaby konieczność zmiany sposobu poznawania przy założeniu, że Bóg daje się w ogóle poznać w życiu po śmierci. W tym kontekście uwagi Crombiego w ujęciu Nielsena wskazują, że nie ma takiej reguły języka, która wykluczałaby możliwość sprawdzenia twierdzeń religii. Zatem weryfikacja eschatologiczna spełnia pierwsze z dwóch kryteriów weryfikacji; i Crombiemu wystarcza to do uznania koncepcji Hicka za

trafną. Tymczasem Nielsen wykazuje, że również w tym rozumieniu weryfikacja eschatologiczna nie spełnia wymogów z tej racji, że używane przez nią wyrażenia odnoszące się do Boga są antropomorficzne. Tracą one zatem konieczną pewność co do związku z przedmiotem wiary, gdyż nie wiadomo, jak bardzo antropomorficzne nie są.

Inny rodzaj zarzutów formułuje Cheethama. Autor ten nie zgadza się na pewność we wierze, gdyż w ten sposób straciłaby ona charakter wiary. Problem jednak w tym, że weryfikacja eschatologiczna nie rości sobie pretensji do określenia prawdziwości lub fałszywości twierdzeń religijnych, a jedynie broni ich sensowności, czyli odniesienia do faktów. Dodatkowo, co już wskazywano powyżej, Cheetham nie odróżnia aspektów wiary pojętej jako *fiducia*, zaufanie, oddanie się i wierność przykazaniom Boga, od wiary w znaczeniu *fides*. Ta ostatnia może być pewnością, gdyż dotyczy faktu istnienia Boga i Jego cech, a nie wierności Jego pouczeniom i woli. Jeżeli nie wprowadzi się tego rozróżnienia, można wpaść w dosyć absurdalną konsekwencję, że wierzący tym bardziej zasługuje na nagrodę, im silniej jest przekonany o tym, że istnienie Boga jest nieuzasadnione.

Podsumowując rozdział poświęcony ocenie epistemicznej koncepcji wiary Hicka, zauważyć trzeba, że:

1. Koncepcja wiedzy jako *diploma word* jest akceptowalna. Niemniej zrównanie wiary z wiedzą nastęrcza trudności dotyczące roli pewności i ewentualnego niepropozycjonalnego charakteru poznania.

2. Ze zdecydowaną i przekonującą krytyką spotkało się rozszerzenie „widzenia-jako” na „doświadczenie-jako”, a także Hicka ujęcie koncepcji danych zmysłowych, którą Hick zakłada, mówiąc o „doświadczeniu-jako”. W efekcie koncepcja wiary teistycznej jako „doświadczenia-jako” nie jest uzasadniona.

3. Doświadczenie religijne pojęte jako „doświadczenie-jako” nie ma zadawalającego uzasadnienia z tej racji, że opiera się na wątpliwej koncepcji danych zmysłowych. Co więcej, uzasadnienie racjonalności tak pojętej wiary religijnej nie jest skuteczne z racji oparcia jej na wadliwej analogii z poznaniem zmysłowym.

4. Z poprzednich krytyk wynika brak uzasadnienia epistemicznego dla stwierdzenia wolności wiary, mającej ujawnić się w interpretacji. Z innych względów nie da się też tej wiary uzasadnić teologicznie jako wyniku ukrycia się Boga/dystansu poznawczego. W efekcie uzasadnienie ambiwalencji wszechświata również jest wątpliwe.

5. Stosowanie pojęć propozycjonalne/niepropozycjonalne jest niejednoznaczne, gdyż oprócz treści „sąd/zdanie”, Hick nadaje tym terminom treść „pośrednie/bezpośrednie doświadczenie obecności Boga”.

6. W oparciu o krytykę wiary jako „doświadczenia-jako” i analogii doświadczenie religijne – doświadczenie zmysłowe, uzasadnienie racjonalności wiary

w postaci koncepcji „bezdowodowego racjonalnego przeświadczenia teistycznego” jest niesatysfakcjonujące.

7. Weryfikacja eschatologiczna jako próba obrony sensowności wypowiedzi religijnych obarczona jest poważnymi słabościami: (a) zakłada sensowność pojęć, których znaczenie ma dopiero być potwierdzone lub obalone; (b) przenosząc weryfikację poza życie, wykracza też poza to, co zmysłowo poznawalne, tak że trudno jest usprawiedliwić związek terminów sprawdzanych z poznaniem opartym na danych zmysłowych; (c) wymaga dwóch rodzajów poznania – wyrażalnego w sądach (propozycjonalnego) i mistycznego (nie dającego się wyrazić w sądach), z których to drugie trudno zakwalifikować do wiedzy.

## 9. OCENA ZARZUTÓW HICKA WOBEC INNYCH KONCEPCJI WIARY

Podstawową koncepcją wiary, wobec której młody Hick opowiada się krytycznie, jest propozycjonalne pojmowanie wiary. Można powiedzieć, że to, co dla zwolenników propozycjonalności stanowić będzie świadectwo wiary, czyli przyznanie, że uznaje się daną prawdę, dla Hicka będzie co najwyżej potrzebnym elementem w konstruowaniu i komunikacji doświadczenia religijnego. Z drugiej strony zwolennicy tzw. propozycjonalnej koncepcji wiary niewątpliwie również doceniają walor konstruowania i komunikacji wiary, ale nie są też pozbawieni rozsądku, który każe rozpoznawać wiarę raczej po dyspozycjach do czynu, co podkreśla Hick, niż po werbalnej wypowiedzi. Można więc dystynkcjom Hicka przypisać dodatkowe znaczenie: propozycjonalne – wyraz wiary jest przede wszystkim werbalny; niepropozycjonalne – wyraz wiary jest przede wszystkim dyspozycją do działania.

Krytykowanymi przez Hicka autorami są m.in. Kant, Baillie i Tennant. Hick krytykuje przejście od postulatów moralnych do prawdy o istnieniu Boga. Można się z tym zgodzić. Niemniej dodać trzeba, że pragmatyczne kryterium prawdziwości religii, jakie proponuje Hick – najpierw w postaci kryterium hierarchizacji religii<sup>917</sup> – nie odbiega wiele od krytykowanych przez Hicka poglądów. Owszem, nie uzasadnia się tutaj istnienia Boga, ale prawdziwość religii. Co to jednak oznacza? Jeżeli miałyby to być tylko potwierdzenie, że dane praktyki wyzwalały ze skoncentrowania na sobie, to niekoniecznie oznacza to, że dana religia jest prawdziwa. Być może wypracowała ona jedynie skuteczne praktyki duchowe i psychologiczne, prowadzące do takiego wyzwolenia. Prawdziwość religii, jeśli chceć zachować jej transcendentny charakter i nie redukować jej do

---

<sup>917</sup> J. Hick. *O hierarchizacji...*, dz. cyt.

psychologii, oznaczać musi prawdziwość przede wszystkim twierdzeń o transcendencji, czyli m.in. o istnieniu Boga/*the Real an sich*.

Zatem pragmatyczne kryterium prawdziwości religii miałyby wskazywać na prawdziwość twierdzeń o istnieniu Boga, stanowi zatem próbę przejścia od etycyzności ku istnieniu. Hick popełnia więc ten sam błąd, który zarzuca Kantowi i Bailliemu.

W odniesieniu do Newmana krytyka Hicka jest ambiwalentna. Hick utrzymuje, że Newman jest nadal w propozycjonalnym paradygmacie rozumienia wiary. Przemawia za tym, zdaniem Hicka, odwołanie się do wnioskowania i rola pojęciowego uznania. Z drugiej strony, dystynkcja pojęciowe/realne uznanie służy Hickowi do ukazania nieprzymuszającej roli dowodów za istnieniem Boga. Co więcej, zauważone u Newmana zrównanie wnioskowania formalnego i nieformalnego ocenia Hick jako argument za rozszerzeniem pojęcia wiedzy. Rozumowanie Hicka idzie w kierunku zrównania wiary i wiedzy poprzez oparcie ich na „doświadczeniu-jako”. To samo wnioskowanie nieformalne jako złączone z prawdopodobieństwem odsyła do procesu interpretacji, jaki zachodzi w tychże wnioskowaniach. Newman, podobnie jak Hick, dostrzega interpretacyjną naturę przeświadczeń<sup>918</sup>. Wydaje się więc, że Hick mógł być przez Newmana inspirowany. Być może Hick wykorzystuje też elementy koncepcji Newmana. W dodatku elementów tych używa po to, by wykazać, że samo wywnioskowanie istnienia Boga nie jest jeszcze wiarą. Podobnie uważa Newman, a jego *illative sense* jest właśnie czymś innym niż czysto logiczne wnioskowanie. Co więcej, zdaniem Kłosa Newman nie wierzy w siłę argumentu w sprawach wiary<sup>919</sup>. Jeśli Hick chciałby całkowicie wyrzucić wnioskowanie z wiary, nie mógłby mówić o jakimkolwiek interpretacyjnym, intencjonalnym „doświadczeniu-jako”, gdyż przynajmniej część tych doświadczeń zawiera mniejszą lub większą dawkę wnioskowania, choćby w postaci intuicji pojętej jako nieuświadomione, natychmiastowe wnioskowanie. Wydaje się więc, że krytyka Hicka jest nietrafna.

Przechodząc do koncepcji wolitywnych spostrzec można, że są one krytykowane przez Hicka przede wszystkim za akcentowanie wolitywnego charakteru wiary lub dowolność. Ten ostatni zarzut dotyczy Jamesa i Tillicha. Zdaniem Hicka przedmiotem troski ostatecznej może być cokolwiek, podobnie cokolwiek może stać się opcją autentyczną. W dodatku koncepcji Jamesa zarzucone zostaje niedowartościowanie wiary pojętej jako *fides*. Hick stwierdza, że wiara nie może być prezentowana jako tylko akt woli, gdyż jest działaniem całego człowieka. Z ostatnim zarzutem Hicka można się zgodzić. W myśl koncepcji „do-

---

<sup>918</sup> J. Kłos, *John Henry Newman i filozofia. Rozum – przyświadczenie – wiara*, TN KUL, Lublin 1999, s. 189.

<sup>919</sup> Tamże, przyp. 12, s. 75.

świadczenia-jako” religijnym doświadczeniem może być cokolwiek. Podobnie brak określeń dla *the Real an sich* również może sugerować dowolność tego, co owym *the Real an sich* jest. Zatem stwierdzenie Hicka o różnicy między woli-tywnymi ujęciami a jego propozycją jako różnicy między arbitralnością a decy-zją popartą argumentami, jest stwierdzeniem na wyrost. Co do zarzutu o niedo-cenianie elementu *fides* trudno zrozumieć, kiedy element ten jest, a kiedy nie jest doceniany, skoro propozycja samego Hicka element *fides* podporządkowuje *fi-ducii*. Brakuje tutaj jasnych kryteriów oddzielających niedoceniecie od docenie-nia elementu *fides*.

Podobnie w krytyce analogii wiary religijnej do tzw. „wiary uprzedzającej” Hick wydaje się nieprecyzyjny, mianowicie przypisuje Jamesowi chęć dowodze-nia istnienia Boga na podstawie owej analogii. Tymczasem James chce raczej pokazać, że w ogóle opieranie się na wierze komuś czy wierze w coś samo w sobie nie jest nieracjonalne, gdyż czynimy tak na co dzień. James broni samej wiary jako postawy epistemicznej, a dopiero później przechodzi do próby wyka-zania racji, dla których wiara religijna, jako szczególny przypadek wiary, może zostać uznana za racjonalną.

Podobny brak precyzji przejawia Hick, oceniając „Zakład Pascala”. Porów-nując obraz Boga, jakoby wynikający z „Zakładu”, do postaci humorzastego miliardera, Hick mija się z istotą „Zakładu”. Propozycja Pascala nie przedstawia obrazu Boga w ogóle. Po pierwsze, jak stwierdza Pascal, nieskończenie wiele oddziela nas od Boga, aby móc śnić o poznaniu Go<sup>920</sup>. Po drugie, „Zakład” jest skierowany nie do wąpiącego w to, czy Bóg jest i jaki jest, ale do wąpiącego w sens życia zgodnego z boskimi przykazaniami. Powracając do koncepcji „wia-ry uprzedzającej” Jamesa, Hick w podobny sposób próbuje bronić racjonalności wiary przez odwołanie się do analogii z doświadczeniem zmysłowym. W obu więc wypadkach zachodzi próba obrony racjonalności poprzez analogię do epi-semanticznych aspektów codziennego doświadczenia.

Podobieństwa koncepcji Hicka do filozofii Jamesa sięgają zresztą głębiej i są na tyle ważne, że trudno tu nie mówić o inspiracji. Dotyczy to zwłaszcza empiryzmu radykalnego i pluralizmu. H. Buczyńska-Garewicz przypisuje Jame-sowi ujęcie doświadczenia jako interpretacji: *Dane doświadczenia uzyskują sens, czyli stają się poznaniem dzięki temu, że zostają wchłonięte przez całość przeżyć świadomości, nadającą im interpretację. Całość taka nie jest jednak apriorycz-na, niezależna od doświadczenia, lecz sama jest jego wytworem. Jest tyle tych całości, ile jest jaźni*<sup>921</sup>. Co ciekawe, pluralizm, zdaniem Garewicz jest *świadomą zgodą na ograniczoność subiektywizmu*. Uzasadnia to tak: *Świat, w którym żyję*

<sup>920</sup> B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 233, 91-92.

<sup>921</sup> H. Buczyńska-Garewicz, *James*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2001, s. 103.

*i który poznaję, subiektywny świat mojej świadomości nie jest uniwersalny – już w samej jego definicji zawarte jest określenie jego granic. Wiadomo, że jest to tylko jeden z wielu światów, że obok niego istnieją inne. Absolutyzacja takiego świata nie jest więc możliwa. [...] Koncepcja Jamesa broni się przed złudzeniem, polegającym na tym, by przyjąć świat subiektywny za świat uniwersalny. Subiektywność świata łączy się dlań nierozdzielnie z wielością światów*<sup>922</sup>.

James próbuje bronić się nie tylko przed subiektywizmem, ale także solipsyzmem. Zdaniem Garewicz, wprowadzenie szeroko rozumianego doświadczenia pozwala uniknąć solipsyzmu, którym obarczony był empiryzm redukujący poznanie tylko do danych zmysłowych. Garewicz stwierdza, że *doświadczenie nie jest bowiem zbiorem jednolitych danych, lecz jest różnorodne (tzn. składa się z różnego typu przeżyć, a nie tylko z wielu jednorodnych wrażeń zmysłowych) i dzięki temu jedne jego elementy mogą potwierdzać lub dezawuować inne. Różnorodność przeżyć świadomości jest czymś innym niż zbiór różnych, ale jednorodnych obserwacji-wrażeń. Już więc tylko poprzez wprowadzenie rozumienia doświadczenia jako zjawiska szerszego niż jedynie wrażenia zmysłowe – wyzwolił się James od solipsystycznych kłopotów empiryzmu*<sup>923</sup>. Poglądy Hicka wykazują dużą zbieżność z poglądami Jamesa. Rozszerzenie przez Jamesa pojęcia doświadczenia i potraktowanie go jako nie tylko źródła, ale i metody poznania, ma swój odpowiednik w koncepcji Hicka. Autor ten podobnie traktuje „doświadczanie-jako”, staje się ono wszechobecnym sposobem poznawania, za wyjątkiem może tych elementów kultury, które jako propozycjonalne elementy są niezbędne dla interpretacji, zatem warunkują doświadczenie.

Podobieństwo w ujęciu interpretacyjnego charakteru doświadczenia jest bardzo wyraźne. Podobnie pluralizm ontologiczny Jamesa przez Hicka zostaje niejako przeniesiony na sferę doświadczenia religijnego, co wyraźnie widać w hipotezie pluralizmu religijnego. Zabezpieczenie przed subiektywizmem, które proponuje James, ma podobną strukturę u Hicka, który proponuje odwoływać się do racjonalności innych osób. Obaj filozofowie unikają więc porównania wiedzy potocznej i wiary do wiedzy pewnej. Narzuca się też podobieństwo w potraktowaniu pragmatyczności jako kryterium prawdy. Jak pisze James: *Określam jako prawdę to, co daje nam maksymalną kombinację zadowolenia, i powiadam, że zadowolenie to jest pojęciem wielowymiarowym, które może być zrealizowane na bardzo wiele sposobów*<sup>924</sup>. Prawda w pragmatyzmie nie jest więc celem samym w sobie, ale środkiem do uzyskania dobra.

---

<sup>922</sup> Tamże, s. 104.

<sup>923</sup> Tamże, s. 105.

<sup>924</sup> W. James, *Essays in Radical Empiricism*, New York 1912, s. 260, za: H. Buczyńska-Garewicz, *James*, dz. cyt., s. 96.

Jeszcze przed wykrystalizowaniem się hipotezy pluralizmu religijnego, Hick podaje jako kryterium prawdziwości religii zbawczą skuteczność. Takie kryterium ma naturę pragmatyczną. Wydaje się więc, że i tutaj jest wyraźne podobieństwo z koncepcją Jamesa. Korzyścią jest kryterium rozpoznania lub nazwania, co jest prawdziwe. Powyższe kryteria prawdziwości i pluralizm poznawczy prowadzą u obu do relatywizmu poznawczego. W filozofii Hicka widać to zwłaszcza w okresie po skonstruowaniu hipotezy pluralizmu. Jak zauważa Kondrat, pluraliści jednoznacznie przyjmują relatywizm poznawczy. Problem natomiast stanowi obrona przed solipsyzmem. Proponowane przez Jamesa odejście od koncepcji danych zmysłowych jest skuteczną taktyką, gdyż nie pozwala mu na wzniesie muru między poznającym podmiotem a rzeczywistością. W wypadku natomiast Hicka, jak wykazały powyższe analizy, taka metoda obrony jest niemożliwa, gdyż Hick traktuje poznanie jako dotyczące właśnie danych zmysłowych. W tym miejscu więc obaj filozofowie różnią się zdecydowanie.

Podsumowując części epistemologiczną i porównawczą można dojść do wniosku, że Hick próbuje skonstruować koncepcję wiary teistycznej, starając się jednocześnie sprostać bardzo trudnym wyzwaniom. Koncepcja ta ma zagwarantować obronę sensowności i racjonalności wiary. Jednocześnie, jak wynika z przywoływanych przez Hicka porównań, powinna odpowiadać raczej pobożności ludowej („niepropozycjonalność”) z jej bezpośredniością niż suchej wymowie zdań i sądów („propozycjonalność”). Równocześnie, aby sprostać wymogowi weryfikacjonizmu, musi związać się z empiryzmem i wiarę pojmować jako doświadczenie (aposterioryczna semantyka), a w tym samym momencie usprawiedliwiając element interpretacji w „doświadczeniu-jako” odwołuje się do kontekstu społecznego jako źródła znaczenia pojęć (semantyka aprioryczna). Pojmując Boga jako osobę, fenomen zła i brak dowodów istnienia Boga tłumaczy wycofaniem się tej osoby w celu ochrony ludzkiej wolności. Pasuje to do koncepcji „doświadczenia-jako” lub też koncepcja ta pozwala na stosowanie wspomnianych pojęć. To wszystko, w zamyśle Hicka, ma chronić wolność wiary. Jednakże okazuje się, że wolności tej w ogóle nie trzeba chronić – gdyż dowód nie zniewała do posłuszeństwa; co więcej – koncepcją „doświadczenia-jako” nie da się tego zrobić, gdyż jest ona oparta na błędnej koncepcji danych zmysłowych.

## II. KWESTIA WPŁYWU KONCEPCJI WIARY TEISTYCZNEJ HICKA NA HIPOTEZĘ PLURALIZMU RELIGIJNEGO

Przejdźmy teraz do wpływu koncepcji wiary teistycznej na rozwój i treść pojmowania wiary religijnej *in genere* w hipotezie pluralizmu religijnego. Wyżej wymienione elementy epistemologiczne i nieepistemologiczne ujęcia wiary zostają przez Hicka zaaplikowane w analizach wiary *in genere*, poza podziałem na propozycjonalne i niepropozycjonalne ujęcia wiary, który to w *An Interpretation of Religion*, jako dojrzałym wyrazie hipotezy pluralizmu, już nie występuje. Wiara nadal jest „doświadczeniem-jako”, nadal podlega weryfikacji eschatologicznej. Co więcej, niepoznawalność *the Real an sich* zgadza się z wcześniejszymi pojęciami dystansu poznawczego i wycofania się Boga. Czy można wobec tego mówić o zależności przyczynowej między koncepcją teistyczną i pluralistyczną, to znaczy, czy z pojęcia wiary teistycznej Hicka koniecznie trzeba dojść do hipotezy pluralizmu religijnego?

Jak zauważa Rose, koncepcje *seeing-as*, „doświadczenia-jako” i wreszcie wiary jako „doświadczenia-jako” stanowią fundament hipotezy pluralizmu. Skoro bowiem każde „doświadczenie-jako” jest uprawnione, każde jest interpretacją, i wiara religijna jest taką interpretacją, to treść każdej wiary religijnej jest wynikiem takiego, a nie innego doświadczenia w danym kontekście kultury. Innymi słowy koncepcja „doświadczenia-jako” wyklucza ekskluzywizm religijny. Stąd wniosek, że wiara religijna, dokładnie *fides qua creditur*, ma taki sam status epistemiczny bez względu na treść *fides quae creditur*. Co więcej, od strony epistemicznej są one równie racjonalne, o ile wyznawca zachowuje reguły racjonalności wskazane przez Hicka.

Patrząc z perspektywy pogodzenia różnych treści wiary w celu wykazania racjonalności religii *in genere* i stworzenia teoretycznych podstaw dla tolerancji religijnej, to koncepcja „doświadczenia-jako”, weryfikacji eschatologicznej, ukrytości Boga i Jego wpływu na ludzką świadomość poprzez kontekst kultury mają pomóc w osiągnięciu tego celu. Koncepcje „doświadczenia-jako”, ambiwalencji świata jako wyniku skrytości *the Real an sich* i wreszcie wynikający z tego dystans poznawczy tłumaczyć mają wielość religii, czyli wielość *fides quae creditur*. Przy czym treści te są prawdziwe, o ile zmieniają ludzkie nastawienie wobec własnego ego.

Można przyjąć, że koncepcje wypracowane przez Hicka w okresie „teistycznym” pozwalają wyprowadzić wnioski w postaci hipotezy pluralizmu. Dzieje się

tak dlatego, że koncepcje początkowe nie są zamknięte. Gdyby Hick przyjął propozycjonalną koncepcję wiary, a doświadczenie pojął nie jako interpretację ambiwalencji, ale jako poprawne lub niepoprawne jednoznaczne doznania, wtedy nie mógłby mówić o pluralizmie interpretacji. Co więcej, wiara miałaby być zgodna z twierdzeniami objawienia pojętego jako zbiór prawd przez Boga podanych. Przy takim rozumieniu niemożliwe byłoby pojęcie innych religii jako równie prawdziwych, dlatego że kryterium prawdziwości leżałoby w zgodności z prawdami objawionymi w pismach, a nie w zgodności z doświadczeniem.

W tym sensie Hicka koncepcja wiary teistycznej warunkuje możliwość wypracowania hipotezy pluralizmu. Znajdują się w owej początkowej koncepcji elementy pozwalające na rozszerzenie jej zakresu na wszystkie treści wiary religijnej. Przynajmniej tak sądzi Hick, budując na jej podstawie hipotezę pluralizmu. Jednak wyjście od wiary teistycznej pociąga za sobą spore trudności. Jak wskazuje D'Costa i Chrzanowski, Hick jest zmuszony zmienić postrzeganie postaci Jezusa Chrystusa i dopasować ją do hipotezy pluralizmu. Dzieje się to przez zanegowanie bóstwa Jezusa. Jednocześnie Hick wystawia się na zarzut zbyt dużego dopasowywania możliwych interpretacji do swojej hipotezy. W jego ujęciu chrześcijaństwo przestaje więc być chrześcijaństwem. Mesle i Rose zauważają z kolei, że wolność wiary widziana jest przez Hicka w aspekcie teistycznym. Jak w teizmie, tak i w hipotezie pluralizmu wiąże się ona z koniecznością wycofania się *the Real an sich*. Tego nie da się pogodzić z nieosobowymi ujęciami *the Real*, ponieważ tam nie ma kto się wycofywać. W związku z tym takie pojmowanie wolności jest jednostronne.

Powyższe uwagi prezentują tylko jedną część problemów. Druga natomiast związana jest z trudnościami, jakie nękają epistemiczne ujęcie wiary teistycznej. Skoro w hipotezie pluralizmu owo ujęcie nie zmienia się poza porzuceniem krytyki propozycjonalności, to krytyka tych elementów nie znika wraz z przejściem do hipotezy pluralizmu. Zatem i tutaj krytyka oparcia się na danych zmysłowych, rozszerzenia pojęcia *seeing-as*, krytyka koncepcji „doświadczenia-jako”, konieczności braku dowodu jako warunku wolności wiary będą uderzać w hipotezę pluralizmu. Skoro bowiem jest ona oparta na koncepcji „doświadczenia-jako”, ukrytości *the Real an sich* i wolności wiary, a te zostały poważnie skrytykowane jako niemożliwe do zaakceptowania, to i sama hipoteza pluralizmu w takim wydaniu okazuje się być słabo uzasadniona.

W dodatku próba uzgodnienia różnych *fides quae creditur* owocuje wejściem w coraz większą niedookreśloność przedmiotu wiary. Wprowadzenie kategorii quasikantowskich i pojęcia transkategorialności powoduje nie tylko zmianę w pojmowaniu natury języka religii – staje się on coraz bardziej mityczny i metaforyczny, co prowadzi do zarzutu o niepodleganie już weryfikacji, mimo jej postulowania – ale także niewyraźność *the Real an sich*, co spotyka się z zarzutem przekroczenia granic apofatyizmu chrześcijańskiego i wejście w „transcen-

dentalny agnostycyzm”. Uwagi powyższe opierały się przede wszystkim na epistemicznej treści koncepcji Hicka. Należy jednak postawić pytanie, czy sama treść wiary teistycznej mogła wpłynąć na rozwój koncepcji hipotezy pluralizmu? Otóż wydaje się, że pośrednio tak, poprzez omówione już elementy epistemiczne. Sugeruje się tutaj, że epistemiczne elementy zostały w fazie kształtowania się koncepcji „teistycznej” uformowane na podstawie treści przekazu teistycznego. Tak więc koncepcja „doświadczenia-jako” oparta na *seeing-as*, i krytyka ujęć propozycjonalnych są inspirowane doświadczeniami religijnymi opisanymi w Starym i Nowym Testamencie, w których wierzący styka się niejako bezpośrednio z Bogiem. To ostatnie powiązanie podkreśla Hick w pracach z okresu teistycznego. Opiera się tam na stwierdzeniu doświadczalnego charakteru spotkania z Jahwe i Chrystusem<sup>925</sup>. Gdyby więc epistemiczne ujęcie wiary jako „doświadczenia-jako” wynikało z przekazu teistycznego, wówczas pośrednio można by mówić, przyjmując związek takiej epistemologii z pluralizmem, o wpływie koncepcji teistycznej na koncepcję pluralistyczną. Problem jednak w tym, że pojmowanie spotkania z Transcendencją jako doświadczenia nie jest charakterystyczne tylko dla teizmu. Oświecenie Buddy chociażby również może być opisane jako „doświadczenie-jako”. Zatem na płaszczyźnie stricte religijnej również trudno mówić o przyczynowym związku między teizmem a hipotezą pluralizmu. Aczkolwiek ograniczając się do koncepcji Hicka i jej rozwoju, taki związek jest zauważalny.

Ostatnią omawianą kwestią będzie możliwość pojmowania hipotezy pluralizmu religijnego jako religii. Hick, jak wspomiano, możliwość taką zauważa.

---

<sup>925</sup> J. Hick, *Wiara chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 77-78.



### III. HIPOTEZA PLURALIZMU RELIGIJNEGO – RELIGIA CZY WYPOWIEDŹ Z METAPOZIOMU?

Mimo że Hick mówi o hipotezie pluralizmu jako wypowiedzi z metapoziomu, to jednak zdecydowanie nie wyklucza jej przemiany w religię. Powstaje więc alternatywa, czy hipoteza pluralizmu może być religią czy też tylko hipotezą na metapoziomie refleksji. W pierwszym wypadku wierzący miałby wierzyć przynajmniej w istnienie niewyraźnego *the Real an sich*, które daje się poznać jako *the Real*. Ale jednocześnie nie mógłby wierzyć w samo *the Real an sich*, gdyż nie wiadomo, co oprócz jego istnienia i dobroci byłoby do przyjęcia na jego temat. Musiałby wierzyć w jakąś schematyzację, w jakieś *the Real* i jednocześnie wiedzieć, że jest to tylko schematyzacja, czy też pewna aproksymacja transcendencji. Przyjmowałby zatem, że to, w co wierzy jest takie a takie, ale jednocześnie na metapoziomie nie wiadomo, czy jest takie, czy inne. Tym samym nie byłoby tutaj paradoksu (antynomii), charakterystycznego narzędzia teologii apofatycznej. W teologii apofatycznej Dionizego, na którą powołuje się Hick, występuje sprzeczność między twierdzeniami o Bogu i twierdzeniami o tych twierdzeniach, czyli między zdaniami języka i metajęzyka<sup>926</sup>. Sprzeczność ta jednak zakłada: (a) że każde ze zdań uważa się za tak samo prawdziwe; (b) że dopiero uznanie obu owych zdań doprowadza do ekstazy, która neguje to, co przedtem uznane i pozwala poznać niepropozycjonalnie to, co Transcendentne.

W wypadku przekształcenia hipotezy pluralizmu w religię nie byłoby ani sprzeczności, ani ekstazy z tej prostej przyczyny, że *the Real an sich* jako niewyraźne nie buduje sprzeczności ze swoimi schematyzacjami (*the Real* w poszczególnych religiach), gdyż nie wiadomo, jakie jest *the Real an sich*, mimo że wiadomo jakie są schematyzacje. Ekstazę pojmuje Dionizy jako przekroczenie poznawcze napięcia wywołanego sprzecznością<sup>927</sup>.

Ta niemożliwość naprowadza na konieczność korekty opisu omawianej hipotezy jako religii. Mianowicie wymagałaby ona, aby sprzeczność jako prowadząca do ekstazy wystąpiła między schematyzacjami, a nie między schematyzacją a *the Real an sich*. Wówczas poznanie *the Real an sich* byłoby odpowiednikiem dostąpienia ekstazy i poznania niewyraźnego u Pseudo-Dionizego. Należałoby jednak dokonać operacji ujęcia wszystkich schematyzacji jako mówiących faktycznie o jednym Transcendentnym. Sprzeczności między nimi do-

<sup>926</sup> W. Hryniewicz, *Apofatyczna teologia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. I, Lublin 1985.

<sup>927</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, t. I, 997 B-1000A, za: A. Louth, *Początki mistyk...*, dz. cyt., s. 211.

prowadziłyby wierzącego do ekstazy, czyli przekroczenia kategorii religii, w jakie wierzy. Własna religia spełniałaby funkcję teologii katafatycznej, a inne religie poprzez negację owej pierwotnej doprowadzałyby do apofatycznego zanegowania i ekstazy tak powstałych antynomii. Jednakże wprawdzie koniecznym wydaje się, by wyznawca uwierzył w każdą z religii, czyli w każdą schematyzację *the Real an sich*. Aby tego dokonać, musiałby wprawdzie uwierzyć w istnienie niewyrażalnego *the Real noumenalnego*, bo inaczej nie miałby punktu oparcia dla wiary w każdą z religii. W tym momencie zauważyłby, że popada w sprzeczność, co skutkowałoby sceptycznym zawieszeniem sądu o Transcendencji. Jeżeli więc przyjąłby hipotezę pluralizmu i istnienie *the Real an sich*, punkt dojścia poprzez ekstazę byłby zakładany jako warunek możliwości ekstazy. Innymi słowy to, co niewyrażalne byłoby warunkiem poznania tego, co niewyrażalne. U Dionizego rzecz ma się odwrotnie. Uznanie prawd o Bogu poprzez dalsze ich poznawanie aż do negacji prowadzi do ekstazy i poznania tego, co niewyrażalne.

Gdyby z kolei potraktować propozycję Hicka jako hipotezę na metapozio-  
mie, to byłaby ona wówczas nie tyle materiałem na wiarę, co hipotezą tłumaczą-  
cą różnice między religiami i próbą obrony kognitywnego charakteru wypowie-  
dzi języka religijnego. Jednocześnie jednak wierzący wiedziałby, że schematyzacja,  
w jaką wierzy, nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa, bo nie wiadomo jakie  
jest *the Real an sich*. Zatem powstałoby pytanie, jakie *the Real* faktycznie jest.  
Próba odpowiedzi przy pomocy hipotezy pluralizmu zepchnęłaby wierzącego  
w sceptycyzm. Co więcej, trudno byłoby też jemu przyjąć istnienie czegoś, co  
nie ma cech albo dokładniej, ma zmienne cechy w zależności od kultury. W efek-  
cie trudno byłoby wierzyć w istnienie *the Real* i *the Real an sich*. Chyba, że uwie-  
rzyłby on, że *the Real an sich* oddziałuje, zgodnie z hipotezą Hicka, na każdego  
przez każdą religię, a kryterium, jaką religię ma wybrać, jest kontekst kulturowy,  
w jakim przyszło mu żyć i siła zbawcza tej religii. Wówczas jednak musiałby  
założyć tezę, że wypowiedzi religii na temat *the Real an sich* mają tylko pragma-  
tyczne znaczenie. To znaczy, że ważne jest tylko to, w jakim stopniu pomagają  
przejść od egocentryzmu do skoncentrowania na *the Real*.

Jak wzmiankowano wcześniej, możliwe jest częściowe uznanie prawdziwości  
wyznawanej religii w oparciu o uprzednią, warunkową akceptację norm etycznych,  
potwierdzoną potem w działaniu. Wówczas jednak pojawić się może zarzut, że  
religię sprowadza się do uzdrawiających praktyk, które częściowo tylko różnią się  
od terapii psychologicznej. Religia natomiast zawiera też inne elementy niż tylko  
normy etyczne. Jest również pewną wizją świata i człowieka w tym świecie. Ten  
światopoglądowy element opiera się na twierdzeniach, które uznaje się za mówią-  
ce prawdę o świecie i człowieku. Z kolei te twierdzenia wywodzą się z twierdzeń  
o naturze Ostatecznej Rzeczywistości. Bez uznania ich jako prawdziwych nie moż-  
na budować danej wizji Ostatecznej Rzeczywistości, siebie i świata. Stąd nie tyle  
aspekt praktyczny, co światopoglądowy wskazuje na, przynajmniej psychologicz-  
ny, wymóg uznawania twierdzeń wyznawanej religii za prawdziwe.

## ZAKOŃCZENIE

Podsumowując wyniki badań w zaznaczonych we wstępie obszarach, stwierdzić można, co następuje. W pierwszym obszarze dokonano prezentacji teistycznej koncepcji wiary religijnej z uwzględnieniem jej epistemicznego statusu. Przedstawiono też ważniejsze krytyki tego ujęcia, jakie pojawiły się w literaturze przedmiotu. Przebadano również spójność koncepcji Hicka, a także wpływ krytyki na wartość koncepcji wiary religijnej *in genere*. W obszarze drugim przedstawiono zmiany w ujęciu przedmiotu wiary, krytykę tego rozszerzenia, a także wpływ krytyki na spójność koncepcji wiary religijnej *in genere*.

Z przedstawionych tekstów źródłowych i ich krytyki można wyciągnąć następujące wnioski:

1. Koncepcja wiedzy Hicka jest niesprecyzowana i odbiega od ujęć w filozofii analitycznej, zwłaszcza co do wymogu „wiedzy, że się wie”. W aspekcie uzasadnienia przekonań, w tym religijnych, zbyt mocno podkreśla się element subiektywny, a podstawowym kryterium uznania pozostaje kryterium pragmatyczne.

2. Koncepcja wiary jako „doświadczenia-jako” w ujęciu Hicka opiera się koncepcji danych zmysłowych Ayera. Ta ostatnia została jednak skrytykowana. Zatem trudno uzasadnić pojmowanie wiary jako „doświadczenia-jako”. Ma to wpływ na możliwość wykazania racjonalności wiary w momencie oparcia argumentu na analogii poznania zmysłowego z religijnym.

3. Pojęcie wiary religijnej okazuje się być budowane na założeniu konieczności braku pewności intelektualnej co do istnienia Boga/*the Real an sich*. Krytycy wykazali jednak, że konieczności takiej nie ma. Co więcej, sam Hick w niektórych wypowiedziach przeczy przyjętej przez siebie konieczności. Z kolei, uzasadnienie wolności wiary religijnej w oparciu o epistemologiczną koncepcję „doświadczenia-jako” w momencie krytyki tejże koncepcji traci moc.

4. Koncepcja znaczenia ma dwa ujęcia: aprioryczne i aposterioryczne. O ile więc da się połączyć semantykę aprioryczną z aposterioryczną, to nie zachodzi tutaj wykluczanie się. Proponowane w książce połączenie w postaci rozróżnienia genezy znaczenia od kryterium znaczenia, ma pewną słabość. Element aprioryczny zawiera u Hicka dwie składowe: pochodzenie pojęć od społeczeństwa i pojmowanie znaczenia jako użycie nazw. Druga składowa stanowi również kryterium nazwy, a jeśli tak, to w koncepcji Hicka byłyby dwa kryteria znaczenia:

jedno aprioryczne, a drugie aposterioryczne, na co nie można się zgodzić. W tym miejscu uwagi o wykluczaniu się koncepcji znaczenia okazują się trafne.

5. Rozszerzenie przedmiotu wiary dokonane w hipotezie pluralizmu religijnego jest mało uzasadnione; w wypadku chrześcijaństwa doprowadza do redukcji treści wiary. Próbując ratować prawdziwość religii, racjonalność przekonań religijnych i sensowność języka religii popada w „transcendentalny agnostycyzm”, co inaczej można nazwać hiperapofatyzmem. W efekcie trudno już mówić o jakimkolwiek propozycjonalnym poznaniu przedmiotu wiary, co w efekcie kłóci się z ujęciem wiary jako epistemicznie równej wiedzy. Wszak ta ostatnia musi być propozycjonalna.

6. Mimo epistemologicznie tej samej natury wiary teistycznej i wiary *in genere*, nie da się wykazać jednoznacznej relacji zależności przyczynowej między teistycznym ujęciem a hipotezą pluralizmu. Innymi słowy, epistemiczne koncepcje stosowane przez Hicka mogłyby równie dobrze być zastosowane najpierw w ujęciu wiary np. hinduistycznej, a potem dopiero teistycznej. Można co najwyżej powiedzieć, że pewne, wybrane przez Hicka teistyczne koncepcje teologiczne – np. wolności wiary, wycofania się Boga, wynikającej z tego niejednoznaczności świata, osobowego ujęcia bóstwa, wiary jako przede wszystkim *fiducia*, rozpoznawalnego stanu eschatycznego – stanowią tło, do którego dopasowane zostają koncepcje filozoficzne: „doświadczenia-jako”, ambiwalencji wszechświata, znaczenia jako użycia i jako weryfikacji, weryfikacji eschatologicznej, uzasadnienia jako pewności psychologicznej opartej na działaniu. Miały one wpływ pośredni na treść hipotezy pluralizmu. W momencie bowiem przejścia do tejże hipotezy przy niezmiennych pojęciach epistemologicznych zauważyć można wpływ wspomnianego tła na wprowadzenie pojęć noumen/fenomen i transkategorialności. Są one konsekwencjami koncepcji ukrytości, wolności wiary, wiary jako przede wszystkim *fiducii* z teologicznego tła teistycznego. Jednakże w wypadku koncepcji ukrytości jako gwarancji wolności wiary ma to swoją konsekwencję w postaci zarzutu o preferowaniu osobowego ujęcia *the Real an sich*. Ukrywać się może jedynie coś osobowego.

Podsumowując, dojść można do wniosku, że po pierwsze, Hicka koncepcja wiary teistycznej zawiera elementy słabo uzasadnione i niespójne. Po drugie, rozszerzenie przedmiotu wiary religijnej w hipotezie pluralizmu w swej genezie wykazuje pewną arbitralność w dopasowaniu treści wiary do wymogów hipotezy; i mimo pośredniego wpływu pewnych teologicznych rozwiązań teistycznych popada, przy ich zaaplikowaniu, w sprzeczność. Po trzecie, koncepcja wiary religijnej zarówno teistycznej, jak *in genere*, stanowi swoisty intelektualny kolaż. Co przemawia za taką oceną? Z jednej strony, zapożyczenia od Wittgensteina, Kanta, wkomponowane w inspiracje Jamesem, Newmanem, Cantwell Smithem, przy głębszej analizie okazują się zmieniać treść pojęć oryginalnych. Mowa tu

o pojęciach *seeing-as*, *noumenu*, *fenomenu*, niewyraźności/transkategorialności a także idei transcendentalności. W efekcie stworzona została koncepcja niespójna. Z drugiej strony nadanie nowego znaczenia powyższym pojęciom w momencie zmiany zakresu przedmiotu wiary w hipotezie pluralizmu czyni koncepcję nazbyt ogólną. W efekcie owej ogólności propozycja Hicka podpada pod zarzut Flewa o „mnożeniu tysięcznych zastrzeżeń” skierowanym przeciwko dodawaniu kolejnych warunków do twierdzeń teizmu, co w efekcie rozmywa ich znaczenie. W takim ujęciu hipoteza pluralizmu traci sens, bo trudno znaleźć takie twierdzenie, które by ją negowało. Stanowi więc kolejne metapiętro teorii wiary religijnej i teorii religii. Jak można bowiem zaprzeczyć twierdzeniu, że istnieje niewyraźne *the Real an sich*, które w jakiś sposób wpływa na ludzką świadomość tak, że tworzone są różne schematyzacje w postaci odmiennych *the Real*.

Trzeba jednak zwrócić uwagę, że owa ogólnikowość okazać się też może siłą koncepcji Hicka. Dla niekrytycznego odbiorcy może być atrakcyjną formą wytłumaczenia różnic między religiami, przy jednoczesnym zachowaniu prawdziwości każdej z nich.

Krytyki scharakteryzowane w części II zawierają wiele słusznych tez. Jednakże nie można na ich podstawie całkowicie odrzucić czy zlekceważyć walorów koncepcji Hicka. Autor ten, jak wspomniano, podjął się wysiłku odpowiedzi na ważne przecież zarzuty wobec religii i wyzwania współczesności. Balansując między popadnięciem w nieracjonalność i propozycjonalnym ujęciem wiary, próbuje nadać jej uzasadnialność poprzez oparcie na doświadczeniu, które bliskie jest potocznemu przeżywaniu wiary. Wydaje się bowiem, że owo potoczne ujęcie odwołuje się właśnie przede wszystkim do poszukiwania działania bóstwa w konkretnych doświadczeniach życiowych i historycznych, a mniej zważa na oderwane od życia spekulacje filozoficzne i teologiczne. Owszem, Hick ma w tym ujęciu swoich antenatów (Tennanta, Jamesa i Smitha), ale jego oryginalnym wkładem jest oparcie koncepcji wiary na „doświadczeniu-jako”. Słabym punktem jest wystawienie się na zarzut przyjęcia krytykowanej koncepcji danych zmysłowych. Z drugiej strony jednak Hick odwołuje się do filozofii Kanta, która umożliwiłaby oparcie „doświadczenia-jako” na innych mniej kontrowersyjnych podstawach niż dane zmysłowe. Głębsze oparcie koncepcji wiary na postkantyzmie zostaje wymuszone wprowadzeniem hipotezy pluralizmu religijnego. Konsekwencją takiego ujęcia jest między innymi potraktowanie języka religii jako mitycznego. Jak się wydaje, jest to bliskie poglądom Cassirera. Być może więc pójsicie za poglądami tego filozofa pozwoliłoby lepiej uzasadnić nie tylko wiarę jako „doświadczenie-jako”, ale także mityczny charakter języka i propozycjonalną niewyraźność *the Real an sich*. Inymi słowy, gdyby przesunąć akcenty w omawianej koncepcji, czyli oprzeć ją nie na teorii danych zmysłowych, ale na filozofii postkantowskich (np. Cassirera) możliwe, że ujęcie wiary religijnej przez Hicka byłoby mniej narażone na krytykę, gdyż nie opierałoby się na doświadczeniu, a na immanetnych, ludzkich strukturach poznania.

Do zalet propozycji Hicka należy również postawienie hipotezy pluralizmu religijnego jako próby rozwiązania napięcia między inkluzywizmem i ekskluzywizmem. Przedstawiona jest ona jako posiadająca swoje przesłanki (podobieństwa między religiami) i „konsekwencje obserwacyjne” (skuteczność zbawcza). Stanowi więc próbę zmierzenia się z problemem wielości religii przy zachowaniu założenia o ich prawdziwości i równości. Mimo że spotkała się ona z krytyką, nie można odmówić jej oryginalności. Jest prawdopodobne, że następcy i uczniowie Hicka próbować będą poprawić ową hipotezę. Problemem trudnym będzie jednak pogodzenie przyjęcia hipotezy pluralizmu i pozostanie wiernym danej religii. Jeśli jednak przesunie się rozumienie języka wiary religijnej z kontekstu propozycjonalność/niepropozycjonalność, to doprowadzi to do nowych rozwiązań. Potraktowanie twierdzeń danej religii najpierw jako twierdzeń o „prawdzie bytu”, a docelowo jako mówiących o „prawdzie bycia”, ukaże prawdziwość religii w innym świetle. Staną się one różnymi w treści mitami, konstruującymi jednak wspólne doświadczenie religijne. Wspólnym elementem owych doświadczeń byłoby m.in. wychodzenie ze skoncentrowania na sobie ku skoncentrowaniu na *the Real*. Takie rozwiązanie zakłada jednak bardziej dynamiczne potraktowanie języka religii. Dynamika ujawni się właśnie po odrzuceniu opozycji propozycjonalne/niepropozycjonalne.

Z kolei koncepcja weryfikacji eschatologicznej, mimo przekonującej krytyki, posiada też swoisty walor. Otóż nie można jej całkowicie wykluczyć jako logicznie niemożliwej. Dlatego właśnie, że wykracza poza tradycyjnie pojętą weryfikowalność. W tym miejscu zresztą ujawnia się nie tylko religijna interpretacja religii Hicka, ale i swoista przepaść między klasyczną weryfikacją a koncepcją weryfikacji eschatologicznej. Zdaniem Hicka treść prawd wiary nie może być całkowicie znana i wyrażana w pojęciach z życia ziemskiego. Stąd próbuje on bronić się przed zarzutami Nielsena, wprowadzając elementy hermeneutyki w postaci analogii między byciem dzieckiem i dorosłym. Zwolennicy weryfikacji w naukowym rozumieniu tego słowa zanegowałiby jednak możliwość istnienia pojęć i poznania innego niż te dotyczące tu i teraz. Od samego początku koncepcje te nie mają punktu styczności i nie mogą się spotkać, co jednak nie oznacza, że koncepcja ta nie może być atrakcyjną w swej logicznej możliwości.

Parokrotnie podkreślono już odniesienie koncepcji Hicka do potocznego rozumowania. Z punktu widzenia filozofii nie jest to cecha atrakcyjna. Niemniej dla szerokiego kręgu odbiorców może się taką okazać. Książki Hicka sprawiają takie właśnie wrażenie, że pisane były dla szerokiego grona zainteresowanych. Podobnie odwołanie się do potocznego uzasadniania zdań wskazuje na taki właśnie charakter propozycji Hicka. Z powyższym związana jest kolejna pozytywna cecha filozofii Hicka. Początkowa szerokość odniesień może zaowocować dalszymi, bardziej już precyzyjnymi koncepcjami wiary religijnej, które opierać się

będą na założeniu religijnej interpretacji religii, pojmowaniu wiary jako doświadczenia i prawdziwości oraz równości wszystkich religii w mocy zbawczej.

Niewątpliwą zaletą twórczości Hicka jest też jej aktualność. Odnosi się do współczesnych dyskusji. Dotyczy to nie tylko weryfikacji zdań języka religii, hipotezy pluralizmu religijnego, próby wypracowania filozoficznej podstawy dla wykluczenia konfliktów religijnych (taką rolę pełnić ma hipoteza pluralizmu), ale także odniesienia się do neurologicznych badań nad doświadczeniami religijnymi. W ostatnio wydanej książce *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience, and the Transcendent*<sup>928</sup> Hick podejmuje dyskusję z teoriami interpretującymi doświadczenia religijne w kategoriach czynności mózgu. Wykazując jednostronność takiego ujęcia, przy jednoczesnym uznaniu faktów empirycznych, próbuje wykazać, że nie da się zredukować Transcendencji do czynności mózgu. Zdaniem Hicka, doświadczenia religijnego nie można zredukować do czynności mózgu z tej racji, że przynosi ono moralny i duchowy owoc w życiu ludzi wierzących, co wykracza poza elementy biologiczne<sup>929</sup>. Co więcej, postulat redukcji oparty jest co najwyżej na korelacji działania świadomości i mózgu. Korelacja nie jest jednak tożsamością. Zatem nie można sprowadzić świadomości, a w tym doświadczeń religijnych do biochemii mózgu<sup>930</sup>. Hick proponuje więc, krytykując Searle'a koncepcję „biologicznego naturalizmu”, przyjąć nie-Kartezjański dualizm, który uznaje realne istnienie świadomości i mózgu oraz ich interakcje. Píše: *Każdy moment świadomości ma swój neuronalny odpowiednik*<sup>931</sup>. Redukcja umysłu, świadomości do mózgu, a zatem też uznanie Transcendencji za nie istniejącą realnie, uważa Hick za współczesną wersję naturalizmu. Konsekwentnie traktuje ją, tak samo jak naturalistyczne ujęcia religii autorstwa Feuerbacha, Marksa i Freuda, jako jedną z możliwych, obok religijnej, interpretacji świata.

Odpowiedź na redukcjonizm opiera się na wcześniejszym założeniu niewykluczania się (w ujęciu Hicka) naturalistycznej i religijnej wizji świata jako odmiennych jego interpretacji. To z kolei ma swój fundament w koncepcji „doświadczenia-jako” i ambiwalencji świata. Faktem jest, że interpretacje te nie wykluczają się, o ile poglądom naturalistycznym przypisze się słabszą moc niż ta, którą nadają im ich autorzy. Zdaniem tych ostatnich, na świat nie można w rozumny sposób patrzeć inaczej jak naturalistycznie. Pomijając rozstrzygnięcie kto ma rację, warto zauważyć, że koncepcje wypracowane przez Hicka na po-

---

<sup>928</sup> J. Hick, *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience, and the Transcendent*, Macmillan/Palgrave Press, London 2006.

<sup>929</sup> Tamże, s. 51.

<sup>930</sup> Tamże, s. 106.

<sup>931</sup> Tamże, s. 112.

czątku jego twórczości konsekwentnie służą mu do zmierzenia się ze współczesnymi problemami, co pokazuje nie tylko konsekwencje przynajmniej w ważniejszych kwestiach, ale także potencjalną moc wyjaśniającą jego koncepcji. Ową konsekwencję prezentuje też wspomiana ostatnia praca Hicka. Potwierdza w niej ujęcie wiary jako interpretacyjnego elementu w „doświadczeniu -jako”, hipotezę pluralizmu religijnego, racjonalność przekonań religijnych i odrzucenie naturalistycznego redukcjonizmu<sup>932</sup>.

---

<sup>932</sup> J. Hick, *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience, and the Transcendent*, Macmillan/Palgrave Press, London 2006.

## BIBLIOGRAFIA

### I. LITERATURA ŹRÓDŁOWA

- Hick J., *Faith and Knowledge*, wyd. I, Cornell University Press, Ithaca, New York 1957.
- Hick J., *Theology and Verification*, „Theology Today” 27/2, 1960.
- Hick J., *Philosophy of Religion*, Oxford University Press, London 1961.
- Hick J., *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, INC., Englewood Cliffs, N. J., 1963.
- Hick J. (red.), *The Existence of God*, The Macmillan Company, New York 1964.
- Hick J., *Faith and Philosophers*, Macmillan & Co Ltd. London 1964.
- Hick J., *Sceptics and Believers*, w: *Faith and Philosophers*, J. Hick (red.), N.Y. 1964.
- Hick J., *Faith and Knowledge*, wyd. II, Cornell University Press, Ithaca, Cornell University Press, Ithaca, New York 1966.
- Hick J., *Evil and the God of Love*, Macmillan, London 1966.
- Hick J., *Faith and Coercion*, w: „Philosophy. The Journal of Royal Institute of Philosophy”, vol. XLII, No. 161, July 1967.
- Hick J., A.C. McGill (red.), *The Many-Faced Argument. Recent Studies on the Ontological Argument for Existence of God*, Macmillan, London-Melbourne 1968.
- Hick J., *Christianity at the Centre*, Macmillan, London 1969.
- Hick J., *The Arguments for Existence of God*, Macmillan Press Ltd., 1970.
- Hick J., *Truth and Dialog*, Sheldon Press, London, 1974.
- Hick J., *Death and Eternal Life*, Harper & Row, New York 1976.
- Hick J. (red.), *The Myth of God Incarnate*, SCM Press, London 1977.
- Hick J., *God Has Many Names. Britain's New Religious Pluralism*, The Macmillan Press Ltd, London 1980.
- Hick J., *Mystical Experience as Cognition*, w: *Understanding Mysticism*, R. Woods (red.), Garden City, New York, 1980.
- Hick J., *Problems of Religious Pluralism*, St. Martin's Press, New York 1985.
- Hick J., P.F. Knitter (red.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll 1987.

- Hick J., *An Interpretation of Religion*, Macmillan, New York 1989.
- Hick J., *Eschatological Verification Reconsidered*, w: P. Badham (red.), *A J. Hick Reader*, Macmillan 1990.
- Hick J., *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Znak, Kraków 1994.
- Hick J., *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji „doświadczenia-jako”*, tłum. E. Wolicka, „Znak”, XLVI, nr 464, (1) 1994.
- Hick J., *The Rainbow of Faith. Critical Dialogues on Religious Pluralism*, SCM Press, London 1995.
- Hick J., *O hierarchizacji religii*, tłum. M. Kuniński, „Znak”, XLVIII, nr 495, (8) 1996.
- Hick J., *Teologia a weryfikacja*, w: *Filozofia religii*, B. Chwedeńczuk (red.), tłum. P. Dzieliński, Spacja-Aletheia, Warszawa 1997.
- Hick J., *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Palgrave, Hampshire 2001.
- Hick J., *Piąty wymiar*, tłum. J. Grzegorzczak, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2005.
- Hick J., *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience, and the Transcendent*, Macmillan/Palgrave Press, London 2006.
- Badham P. (red.), *A John Hick Reader*, Macmillan 1990.

## II. LITERATURA POMOCNICZA

- Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, przekł. o. P. Belch O.P., Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, London 1966, tom 15.
- Alston W., *Perceiving God*, Cornell University Press, Ithaca, London 1991.
- Alston W., *Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God*, „Faith and Reason”, October 1988M.
- D’Arcy M.C., *The Nature of Belief*, wyd. II, London, 1945.
- Areopagita Pseudo-Dionizy, *Teologia mistyczna*, I, 3, 1000 B 1001 A; za: A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej. Od Platona do Pseudo-Dionizego*, tłum. H. Bednarek, Wydawnictwo M, Kraków 1997
- Arnobiusz, *Contra nationes*.
- Arystoteles, *Metafizyka*
- Ayer A.J., *Problem poznania*, tłum. E. König-Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1965.
- Balfour A.J., *The Foundations of Belief*, wyd.V, London 1895.
- Barbour I.G., *Mity, modele, paradygmaty*, tłum. M. Krośniak, Znak, Kraków 1984.

- Bennett C.A., *The Dilemma of Religious Knowledge*, New Haven, 1931.
- Berkeley G., *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem a Filonusem*, tłum. J. Leszczyński, PWN, Warszawa 1956.
- Biblia Tysiąclecia*, wyd. IV, Pallottinum, Poznań 1991.
- Braithwaite R.B., *The Nature of Believing*, "Proceedings of the Aristotelian Society", 1932-1933.
- Bråkenhielm C.R., *How Philosophy Shapes Theories of Religion*, CWK Gleerup, University of Uppsala 1975.
- Bråkenhielm C.R., *Problems of Religious Experience*, University of Uppsala 1985.
- Buber M., *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1995.
- Buczyńska-Garewicz H., *James*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2001.
- Cheetham D., *John Hick, A critical Introduction and Reflection*, Ashgate Publishing Ltd., Aldershot 2003.
- Chisholm R.M., *Teoria poznania*, tłum. R. Ziemińska, Daimonion, Lublin 1994.
- Chrzanowski G., *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hick*, W drodze, Poznań 2005.
- Chwedeńczuk B. (red.), *Filozofia religii*, tłum. T. Baszniak, B. Chwedeńczuk, P. Dziliński, M. Szczubiałka, B. Stanosz, M. Wiśniewski, Spacja-Aletheia, Warszawa 1997.
- Chwedeńczuk B., *Przekonania religijne*, Aletheia, Warszawa 2000.
- Cook-Wilson J., *Statement and Inference*, London 1926, t. I.
- Coreth E., *Grundlegung der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*. Freiburg, Herder 1969.
- D'Costa G., *J. Hick's Theology of Religions. A Critical Evaluation*, University Press of America, Lanham 1987.
- Crombie I.M., *Theology and Falsification*, w: *New Essays in Philosophical Theology*, A. MacIntyre, A. Flew (red.), London 1955.
- Davies B., *Wprowadzenie do filozofii religii*, tłum. W. J. Popowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006.
- Diamond M.L., Th.V. Litzenburg (red.) *The Logic of God. Theology and Verification*, Bobbs-Merrill Company, Indianapolis 1975.
- Dupre L., *Inny wymiar*, tłum. S. Lewandowska, Znak, Kraków 1991.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, tłum. A. Tatarkiewicz, wyd. III, PIW, Warszawa 1993.
- Flew A., Hare R.M., Mitchell B., *Teologia a falsyfikacja*, w: *Filozofia religii*, B. Chwedeńczuk (red.), tłum. M. Szczubiałka, Spacja-Aletheia, Warszawa 1997.

- Flew A., „*Theology and falsification*” in retrospect, w: M. L. Diamond, Th. V. Litzenburg (red.) *The Logic of God. Theology and Verification*, Bobbs-Merrill Company, Indianapolis 1975.
- Fluser D., *Posłowie*, w: M. Buber, *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1995. Furberg M., *Tankar om döden*, Stockholm, Bokförlagen Aldus/Bonniers 1970.
- Gilkey L., *Nazywanie wichru*, Instytut Wydawniczy Pax, 1976.
- Gill J.H., *John Hick and religious knowledge*, „International Journal for Philosophy of Religion”, Volume 2, Number 3 / September, 1971.
- Gwatkin H.M., *The Knowledge of God*, Edinburgh 1907.
- Hamnett I., *Religious Pluralism*, w: *Religious Pluralism and Unbelief*, tenże (red.), Routledge, London 1990.
- Hebblethwaite B., *John Hick and the Question of Truth In Religion*, w: *God, Truth and Reality. Essays in Honour of John Hick*, A. Sharma (red.), St. Martin's Press, New York, 1995.
- Hegel G. W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990.
- Helm P., *Varieties of Belief*, George Allen & Unwin, London 1973.
- Henze D.F., *Faith, evidence, and coercion*, w: „Philosophy. The Journal of Royal Institute of Philosophy”, vol. XLII, No. 161, July 1967.
- Hospers J., *An Introduction to Philosophical Analysis*, wyd. II, Prentice-Hall Inc., N. J. 1967.
- Hospers J., *Wprowadzenie do analizy filozoficznej*, tłum. B. Chwedeńczuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Hryniewicz W., *Apatyczna teologia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. I, Lublin 1985.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. D. Misztal, T. Sieczkowski, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967.
- Ingarden R., *Szkice z filozofii literatury*, Kraków 2000.
- MacIntyre A., *Difficulties in Christian Belief*, London 1959.
- MacIntyre A., *Faith and the Verification Principle*, w: A. MacIntyre, R. G. Smith (red.), *Metaphysical Beliefs*, SCM Press, London 1957.
- MacIntyre A., Ricoeur P., *The Religious Significance of Atheism*, Columbia University Press, New York 1969.
- James W., *Doświadczenie religijne*, tłum. J. Hempel, Nomos, Kraków 2001.
- James W., *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Znak, Kraków 1996.
- James W., *Essays in Radical Empiricism*, New York 1912.

- James W., *Wola wiary, Poczucie racjonalności*, w: W. James, *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Znak, Kraków 1996.
- Jeffner A., *The Study of Religious Language*, SCM Press 1972.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. II, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. Jerzy Gałeccki, PWN, Warszawa 1984.
- Kaufman G.D., *Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology*, w: J. Hick, P.F. Knitter (red.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll 1987.
- Keeling B.L., Morelli M.F., *Beyond Wittgenstein Fideism: an examination of John Hick's analysis of religious faith*, w: „International Journal for Philosophy of Religion”, Vol. 8, No 4, December 1977.
- Ker I., *Newman J. Henry*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982.
- Kiliszek M., *Lingwistyczna filozofia religii*, RW KUL, Lublin 1983.
- Kłós J., *John Henry Newman i filozofia. Rozum – przyświadczenie – wiara*, TN KUL, Lublin 1999.
- Knitter P.F., *No Other Name?: A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the Word Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1985.
- Kołakowski L., *Religia. Jeśli Bóg nie istnieje. O Bogu, diable, grzechu i innych zmarwieniach tak zwanej filozofii religii*, wyd. X, Kraków 1987.
- Kondrat K., *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*, Wyd. Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2000.
- Kropiewski Z., *Racjonalność rozumowania religijnego. Model poznawczy*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. Gawęcki, PWN Warszawa 1955.
- Louth A., *Początki mistyki chrześcijańskiej. Od Platona do Pseudo-Dionizego*, tłum. H. Bednarek, Wydawnictwo M, Kraków 1997.
- Lubac H. de, *Aspekty buddyźmu*, tłum. I. Kania, Kraków 1995.
- Luther M., *De servo arbitrio*, 1525.
- Luthers D. Martin Werke*, t. 10, Weimar 1907.
- Mascall E.I., *He Who Is. A Study in Traditional Theism*, Longmans, Green & Co., London 1958.
- Mathis T.R., *Against John Hick. An Examination of His Philosophy of Religion*, University Press of America 1985.

- Mesle C.R., *Does God hide from us? John Hick and process theology on faith, freedom and theodicy*, „Philosophy of Religion”, 24 (1988), Kluwer Academic Publishers.
- Newman J.H., *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, PAX, Warszawa 1989.
- Nielsen K., *On fixing the reference range of 'God'*, w: *The Logic of God/Theology and verification*, M. L. Diamond, Th.V. Litzenburg Jr. (red.), The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis 1975.
- Nielsen K., *Weryfikacja eschatologiczna*, w: *Filozofia religii*, B. Chwedeńczuk (red.), Wyd. Spacja-Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Orygenes, *Contra Celsum*, tłum. S. Kalinkowski, ATK, Warszawa 1986.
- Owen H. P., *The Christian Knowledge of God*, London 1969.
- Panikkar R., *The Jordan, The Tiber, and The Ganges. Three Kairological Moments of Christian Self-Consciousness*, w: J. Hick, P. F. Knitter (red.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll 1987.
- Pannenberg W., *Jesus: God and Man*, SCM Press, London 1968.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), PAX, Warszawa 1953.
- Pennelhum T., *Reflection on the Ambiguity of the World*, w: A. Sharma (red.), *God, Truth and Reality*, Macmillan, London 1993.
- Perrett R. W., *John Hick on Faith: A Critique*, „International Journal for Philosophy of Religion”, 15 (1984).
- Perrett R.W., *Solipsism and Religious Belief*, „Sophia”, vol. 20, No. 3, October 1981.
- Plantinga A., *Religion and epistemology*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, Routledge, London 1998.
- Price H.H., *Thinking and Meaning*, „Philosophy”, July, 1948.
- Rose K., *Knowing the Real. John Hick on the Cognitivity of Religions and Religious Pluralism*, Peter Lang, New York 1996.
- Rowe W., *J. Hick's Contribution to the Philosophy of Religion*, w: *God, Truth and Reality. Essays in Honour of J. Hick*, A. Sharma (red.), St. Martin's Press, New York 1993.
- Rowe W., *Religious Pluralism*, w: „Religious Studies”, vol. 35, no. 2 (1999).
- Russell B., *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem*, tłum. A. Kurlandzka, KIW Warszawa 1957.
- Russell B., *Human Knowledge*, London 1948.
- Russell B., *Why I am not a Christian*, George Allen and Unwin, London 1957.
- Ryle. G., *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1970.
- Santayana G., *Character and Opinion in the United States*, New York, Doubleday Anchor Books, 1958.

- Schaeffler R., *Filozofia religii*, Częstochowskie Wydawnictwo Diecezjalne, Regina Poloniae, Częstochowa 1989.
- Scheller M., *Wolność, miłość, świętość*, tłum. G. Sowińska, Kraków 2004.
- Scheller M., *Fenomenologia wiary*, tłum. J. Garewicz, „Znak”, 1994, nr 464.
- Sharma A. (red.), *God, Truth and Reality. Essays in Honour of J. Hick*, St. Martin's Press, New York 1993.
- Shinran, *Notes on 'Essentials of Faith Alone'*, tłum. D. Hirota i inni, Hongwanji International Center, Kyoto 1979.
- Sinkinson C., *The Universe of Faiths: A Critical Study of John Hick's Religious Pluralism*, Carlisle, Paternoster Press, 2001.
- Slater P., *Seeing as, seeing in and seeing through*, „Sophia”, 19/3, (1980).
- Smith W.C., *Faith and Belief*, Princeton, NJ, 1979.
- Smith N.K., *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London 1941.
- Strawson P., *Indywidualność*, tłum. B. Chwedeńczuk, PAX 1980.
- Stróżewski W., *Płaszczyzny sensu, w: tenże, Istnienie i sens*, Kraków 1994.
- Suzuki D.T., *Zen Buddhism*, W. Barrett (red.), Garden City N.Y., 1956.
- Tarnowski K., *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2005.
- Temple W., *Nature, Man and God*, Macmillan, London 1934.
- Tennant F.R., *The Nature of Belief*, The Centenary Press, London 1943.
- Tennant F.R., *Philosophical Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1928.
- Tillich P., *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, W drodze, Poznań 1987.
- Tillich P., *Systematic Theology*, Chicago 1951, t. I.
- Waardenburg J., *Religia i religie. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1991.
- Waldenfels H., *Buddyzm a chrześcijaństwo. Francuz-chrześcijanin spogląda na buddyzm*, wstęp w: H. de Lubac, *Aspekty buddyzmu*, tłum. I. Kania, Kraków 1995.
- Waldenfels H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele Dzisiaj, Teologia Fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, tłum. A. Paciorek, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 1993.
- Watykański Sobór I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej; za: Breviarium Fidei*, Poznań 1988.
- Weathley J., *Prolegomena to Philosophy*, Belmont, California: Wadsworth 1970.
- Welte B., *Czym jest wiara?*, Instytut Wydawniczy PAX 2000.

- White A.R., *On Claiming to Know*, „Philosophical Review”, 66 (1957).
- Wiebe D., *The Religious Experience Argument*, w: „Sophia”, Vol. 14, No 1, March 1975.
- Wisdom J., *Bogowie*, w: *Filozofia religii*, B. Chwedeńczuk (red.), tłum. T. Baszniak, Spacja-Aletheia, Warszawa 1997.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000.
- Wittgenstein L., *Wykłady o religii i etyce*, tłum. W. Sady, Znak, Kraków 1995.
- Witwicki W., *Wiara oświeconych*, Iskry, Warszawa 1980; B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, Aletheia, Warszawa 2000.
- Woleński J., *Epistemologia*, Aureus, Kraków 2000, t. I.
- Woleński J., *Epistemologia*, Aureus, Kraków 2003, t. III.
- Woleński J., *Granice niewiary*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.
- Wolterstorff N.P., *Faith*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, Routledge, London 1998.
- Woozley A.D., *Knowing and not Knowing*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, 53, (1952-1953).
- Ziemiński I., w: J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Znak, Kraków 1994.
- J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, Znak, Kraków, t. I, 1985, t. II. 1988.

### III. ENCYKLOPEDIA I SŁOWNIKI:

- Encyklopedia Katolicka*, t. I, Lublin 1985.
- Mała Encyklopedia Logiki*, W. Marciszewski (red.), Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970.
- <http://www.giffordlectures.org/>, 28 marca 2008 r.
- Mały Słownik Teologiczny*, K. Rahner, H. Vorgrimler, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Pax, Warszawa 1987.
- Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, A. Podsiad, Z. Więckowski, Pax, Warszawa 1983.
- Oksfordzki Słownik Filozoficzny*, S. Blackburn, tłum. J. Woleński, C. Cieśliński i inni, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.
- Random House Webster's, Electronic Dictionary and Thesaurus*, College Edition, Version 1.0, Copyright 1992 References Software International.
- Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, Routledge, London 1998.

## STRESZCZENIE

Książka – *Pojęcie wiary teistycznej w filozofii religii Johna Hicka* – zawiera trzy części. Pierwsza prezentuje filozofię Hicka od 1957 do 2005 roku. Zdaniem Hicka, każde ludzkie poznanie jest „doświadczeniem-jako”, czyli nadawaniem/rozpoznaniem znaczenia, jest interpretacją. Stąd na poziomie fizycznym, moralnym/estetycznym i religijnym dokonuje się poznanie jako interpretacja. Idea ta jest rozszerzeniem koncepcji „widzenia-jako” Wittgensteina. Wiara jest niepropozycjonalna. Początkiem wiary jest doświadczenie, a nie uznanie za prawdę jakieś doktryny religijnej. Pod wpływem krytyki Hick zauważa jednak konieczność istnienia elementu propozycjonalnego we wierze. Hick konstruuje też hipotezę pluralizmu religijnego. W części drugiej przedstawiono m.in. krytyki pojęcia poznania jako „doświadczenia-jako” (krytyka koncepcji danych zmysłowych). Ostatnia część prezentuje podsumowanie analiz i krytyk. Stwierdza się tam m.in., że koncepcja Hicka zawiera elementy sprzeczne i słabo uzasadnione.

### Słowa kluczowe

Hick John, analityczna filozofia religii, widzenie-jako, Wittgenstein, wiara teistyczna, Bóg, hipoteza pluralizmu religijnego, propozycjonalność, niepropozycjonalność, interpretacja, doświadczenie-jako

## SUMMARY

The book titled „*The Concept of Theistic Faith in the Philosophy of Religion of John Hick*” concerns the main ideas connected with the idea of faith. This book has three parts. The first presents Hick’s philosophy of faith from 1957 to 2005. All human cognition is some kind of “experiencing-as”, recognizing the meaning/significance, in other words, an interpretation. This idea comes from the “seeing-as” concept of Wittgenstein. Faith, from that point of view, is nonpropositional. So, Hick now claims that the cultural context has an influence on the way of grasping the Transcendent. The consequence is the pluralistic hypothesis of religions. All of them are true and have equal soteriological power.

The second part discusses those ideas, both in analytical and critical manner.

Critics point out, that the sense data concept is incorrect. So the main idea of cognition as experiencing-as is badly proved. The pluralistic hypothesis of religion also met with another challenge. The main difficulty is that of grasping something as a God, who is uncognisable. The last part tries to sum up the analyses and criticisms.

### Key words

Hick John, analytical philosophy of religion, seeing-as, Wittgenstein, theistic faith, God, pluralistic hypothesis of religions, propositional, nonpropositional, interpretation, experiencing-as

*Książka powstała w oparciu o rozprawę doktorską zredagowaną pod kierunkiem prof. dr hab. Tadeusza Buksińskiego i obronioną w Instytucie Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Chciałbym bardzo serdecznie podziękować panu prof. Tadeuszowi Buksińskiemu za cenne rady i trud, a przede wszystkim za niezmienną cierpliwość, jakie towarzyszyły powstawaniu wspomnianej rozprawy. Dziękuję też recenzentom: księdzu prof. bp. Markowi Jędraszewskiemu i panu prof. dr hab. Markowi Szualkiewiczowi za życzliwość i pozytywne recenzje. Do księdza Biskupa kieruję wyrazy wdzięczności za trud i czas, jaki poświęcił, pomagając przygotować tekst do druku.*

*Książka zawiera niewątpliwe braki, których nie zdołałem poprawić z racji naglących terminów. Z góry za nie przepraszam. Prosząc Czytelników o życzliwe podejście, jeszcze bardziej proszę, aby ewentualne błędy zaliczyli jedynie na konto autora. Za konsultacje językowe, niezbędne w tłumaczeniu tekstów oryginalnych, słowa wdzięczności kieruję do państwa Anny Perz, Anny Dorożalskiej, Małgorzaty Wiertlewskiej i Pawła Długosza. Przekształcając rozprawę doktorską w publikację książkową poprosiłem o uwagi moich studentów z Wydziału Teologicznego UAM. Bardzo serdecznie im tutaj dziękuję za nieskąpienie wysiłku w przebrnięciu przez zawilości tekstu i cenne uwagi, pozwalające w paru miejscach uczynić go nieco czytelniejszym.*

*Książkę dedykuję moim Rodzicom z podziękowaniem za ich dobroć.*