

KS. ZDZISŁAW KROPLEWSKI

PROBLEM RACJONALNOŚCI RELIGII¹

Gdy rozpoczęto badania naukowe nad religią, zainicjowano też debatę nad jej racjonalnością. Po dzień dzisiejszy nie przyniosło to jednak ostatecznego rozstrzygnięcia, jak też nie przyniosła rozwiązania debata nad racjonalnością człowieka jako takiego². Artykuł niniejszy jest więc jedną z prób analizy dotyczącej tego problemu. Opracowanie to ma charakter interdyscyplinarny. Będę poruszał się w obrębie filozofii, psychologii i religiologii. Będę się też starał mówić o religii jako takiej, nie konkretyzując jej, chociaż zdaję sobie sprawę, że w różnych religiach problem racjonalności stawiany jest niejednakowo.

Celem moich analiz nie jest danie odpowiedzi na pytanie: czy i w jakim sensie religia jest racjonalna. Moim celem jest raczej zwrócenie uwagi na problemy, które stają przed badaczami podejmującymi problematykę racjonalności religii. Dlatego też opracowanie niniejsze zatytułowałem: problem racjonalności religii.

Dla zrealizowania przedstawionego celu, we wstępie przeanalizuję najpierw, co rozumiem pod pojęciami: racjonalność i religia. Terminy te są bowiem bardzo niejednoznaczne. Trudności dodatkowo przysparza fakt, że pojęcia te mają zarówno charakter terminów naukowych, jak i potocznych. Trzy poniżej przedstawione paragrafy zawierają następujące zagadnienia: metodologiczny problem obiektywności badań nad religią w aspekcie racjonalności z wewnątrz i z zewnątrz religii, problemy natury epistemologicznej, związane zwłaszcza ze statusem zdań religijnych oraz psychologiczne podejście do racjonalności w perspektywie systemu przekonań religijnych i decyzji o wyborze Boga.

¹ Część materiału zawartego w tym opracowaniu znajduje się, jednak w zupełnie innym kontekście, we wcześniejszym moim opracowaniu: Z. Kroplewski, *Racjonalność rozumowania religijnego. Model poznawczy*, Poznań 2002.

² Por. E. Stein, *Without Good Reason. The Rationality Debate in Philosophy and Cognitive Science*, Oxford 1996; Z. Kroplewski, *Racjonalność rozumowania...*, dz. cyt., s. 46-57.

Pierwszym domagającym się wyjaśnienia pojęciem jest racjonalność. W opracowaniu niniejszym nie podejmuję się wyczerpującej analizy tego skomplikowanego zagadnienia³ W całej różnorodności możliwych rozwiązań pokażę jedynie, jak będę rozumiał termin racjonalność. Po pierwsze, racjonalność jest pewnym arbitralnym wyborem: określenie tego, czy dane zachowanie jest racjonalne, czy nie, zależy od apriorycznych kryteriów przyjętych przez badacza⁴ Po drugie, pomocne jest rozróżnienie pomiędzy dwoma modelami racjonalności: modelem normatywnym (formalnym) a deskryptywnym (empirycznym, faktycznym, opisowym)⁵ Model normatywny pokazuje formalny ideał, do którego człowiek dąży, aby mógł być uznany za racjonalnego. Tego typu ideał jest jednak trudny do spełnienia. Dlatego też badacze wprowadzili pojęcie deskryptywnej racjonalności. Zwraca ono uwagę na realne możliwości i osiągnięcia człowieka. Deskryptywne pojęcie racjonalności dostosowuje kryteria do rzeczywistych możliwości człowieka. Przez racjonalność będę więc rozumiał tę cechę systemu, która jest sprawdzana przez przyjęte, deskryptywne kryteria. Postawione kryteria nie mogą być zupełnie dowolne – muszą spełniać podstawowe wymogi formalne. Jednak, bardzo dokładne określenie kryteriów dla racjonalności religii nie jest możliwe.

Racjonalność dotyczy zawsze czegoś, jest ona cechą rzeczywistości. W moim opracowaniu chodzi mi o racjonalność religii. I tu pojawia się następna trudność. Zarówno bowiem pojęcie, jak i samo zjawisko „religii” jest wieloznaczne i wielowymiarowe. Warto wspomnieć o rozróżnieniu pomiędzy „religią per se” a „religią jako systemem” zachowań, motywacji, percepcji, poznawania związanego z religią. Celem mojego opracowania nie jest „religia per se” Bardziej będzie mnie interesować religia jako system przekonań uznawanych przez człowieka. Na system przekonań składa się doktryna, system prawd, w które ludzie wierzą, dlatego też religię będę rozumiał jako system prawd religijnych, akceptowanych przez człowieka.

³ Obszerne rozważania dotyczące rozumienia racjonalności są zawarte w: Z. Kroplewski, *Racjonalność rozumowania...*, dz. cyt., s. 21-61.

⁴ Por. np. G. Harman, *Reasoning, Meaning and Mind*, Oxford 1999, s. 9-45; K. Szaniawski, *O nauce, rozumowaniu i wartościach. Pisma wybrane*, (wybór i opracowanie Jan Woleński), Warszawa 1994, s. 523-539.

⁵ Por. J. Baron, *Thinking and Deciding*, Cambridge 1998, s.16-27; E.Shafir, *Intuitions and rationality and cognition*, w: K. I. Manktelow, D. E. Over (red.), *Rationality. Psychological and Philosophical Perspectives*, London-New York, Routledge 1993, s. 260-261; K. E. Stanovich, *Who Is Rational? Studies of Individual Differences in Reasoning*, Mahwah-London 1999, s. 3-4; K. Szaniawski, *O nauce...* dz. cyt., s. 88-89.

1. Badania nad racjonalnością z wewnątrz i z zewnątrz religii

Jednym z ważniejszych zagadnień przy ocenie racjonalności religii, jest kwestia rozróżnienia badań nad religią od wewnątrz i z zewnątrz. Przez długi czas ideałem badań nad religijnością było dla wielu zewnętrzne badanie religii. Jest tak w dużej mierze po dzień dzisiejszy, gdyż taki jest wymóg racjonalności nauki⁶. Jednakże współczesna metodologia i epistemologia badań naukowych poddała w wątpliwość przekonanie o ich pełnej zewnętrzności i obiektywności. Problem zewnętrzności i wewnętrzności badań nad religią dotyczy sprawy dla nauki kluczowej, a mianowicie obiektywności i subiektywności tych badań.

Z punktu widzenia nauki można mówić o badaniach nad religią (z zewnątrz) oraz o badaniach zawierających własne przekonania człowieka (od wewnątrz religii). Problem umiejscowienia badacza jest często stawiany w filozoficznych badaniach nad religią. Już z tego rozróżnienia – związanego z badaniami nad religią – widać, że inna będzie ocena oraz kryteria oceny racjonalności religii w zależności od tego, czy stawiamy problem z zewnątrz, czy od wewnątrz religii. To, co będzie racjonalne dla obiektywnego badacza, podchodzącego z dystansem do religii, nie musi być racjonalne dla człowieka zaangażowanego w religię, jak też odwrotnie.

Problem obiektywności badań naukowych w ogóle, a tym samym badań nad religią, jest jednak w dzisiejszych czasach bardziej skomplikowany niż był kiedyś, przy pozytywistycznym podejściu do nauki. W badaniach nad religią bowiem, przez długi okres czasu istniał swoistego rodzaju paradygmat ogromnej różnicy pomiędzy wiarą a nauką. Uważano, że nauka daje szansę obiektywnego badania świata i praw nim rządzących, religia natomiast porusza się w obszarze „nieznanym”, „niepewnym”, którego nie można obiektywnie zbadać. Jednak współcześnie ten stan rzeczy uległ zmianie, co dało szansę nowego spojrzenia na racjonalność wiary religijnej. Wraz z pracami Kuhna zmieniło się podejście do samej nauki⁷. Wielu metodologów nie patrzy już na naukę, także w jej stricte empirycznym rozumieniu, jak na obiektywną i pewną wiedzę. Nauka bowiem zawiera w sobie wiele paradygmatów (konceptualnych, metodologicznych, metafizycznych), które ukierunkowują wyniki badań. Wyniki badań naukowych są więc w jakimś sensie zależne od teoretycznych założeń, a nawet od własnych poglądów badacza.

Dzisiejsze podejście do nauki – w sensie jej obiektywności, niezależności, czy też autonomii – można podsumować następująco:

⁶ Por. R. Trigg, *Rationality and Religion. Does Faith Need Reason?*, Oxford-Malden 1998, s. 29-41.

⁷ Por. T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1968.

obserwacje, eksperymenty są interpretowane pod wpływem innych teorii; naukowe teorie nie zawsze są zdeterminowane jedynie przez same fakty (często można znaleźć kilka różnych teorii, które interpretują te same zestawy wyników badań); zweryfikowanie i sfalsyfikowanie teorii jest o wiele bardziej złożonym procesem niż o tym myślano w epoce pozytywizmu; założenia uczynione jeszcze przed rozpoczęciem badań mają duży wpływ na hermeneutyczny kontekst badań⁸. Na tym tle widać także problem metodologii badań nad religią.

Jako przykład niech posłuży sytuacja w psychologii religii. Wymienia się tutaj, chociaż jest to pewnym uproszczeniem, cztery typy badaczy zajmujących się religijnością ze względu na ich stosunek do transcendencji: *ancilla*, *critica*, *scientia* oraz *arbiter elegantiae*. Badacz typu *ancilla* służy religii używając metod psychologii; psychologia służy mu do utwierdzenia wiary człowieka. Badaczowi typu *critica* psychologia służy do krytyki religii, ma mu pomóc pokazać błędy i nieracjonalność w religijnym zachowaniu człowieka. Badacz typu *scientia* chce być jak najbardziej niezależny od swoich przekonań, stara się nie ulegać tendencjom związanym z własnymi sądami, stosuje też obiektywne metody do pomiaru zachowań religijnych. W końcu badacz religijności typu *arbiter elegantiae* próbuje ustalić o co w religii rzeczywiście chodzi, nie odrzuca całkowicie własnych przekonań, lecz mimo to, w sposób obiektywny chce oddać rzeczywistość religijną. Do badań nad religią potrzebna jest mu w miarę obiektywna wiedza, jednakże całkowite odcinanie się od swoich poglądów nie jest ani możliwe, ani potrzebne dla obiektywności badań⁹.

Trudno jest – nawet naukowcowi – zawiesić swoje przekonania w badaniach nad tym, w co sam wierzy. Badacz religii ma bowiem zawsze wobec przedmiotu swoich badań jakieś własne nastawienie – pozytywne bądź negatywne. Z tego też powodu trudno jest zastosować jednoznaczne kryterium do oceny racjonalności wiary religijnej, będzie ono bowiem zawsze w jakiś sposób uzależnione od subiektywnych poglądów i przeżyć danego człowieka i od tego, kto to kryterium tworzy. Ciekawy zestaw trudności i możliwych rozwiązań zależności pomiędzy nauką a wiarą (osobistymi przekonaniem

⁸ Por. S. L. Jones, *A constructive relationship for religion with science and profession of psychology: perhaps the boldest model yet*, „American Psychologist” 3(1994), s. 184-199; K. H. Reich, *Scientist vs. believer?: On navigating between the Scilla of scientific norms and the Charybdis of personal experience*, „Journal of Psychology and Theology” 3(2000), s. 190-200.

⁹ Por. J. A. Belzen, *Sketches for a family portrait of psychology of religion at the end of modernity*, „The Journal of Psychology of Religion” 4-5(1995), s. 89-122; K. H. Reich, *Scientist...*, dz. cyt.

badacza) został przedstawiony przez Reicha¹⁰. Wydaje się jednak, że najbardziej pożądanym podejściem do badań nad religią byłyby badania obiektywizujące wyniki w ten sposób, że na ich podstawie nie można by było przekonać się, jakiego typu przekonania ma sam badacz¹¹. Postulat ten, chociaż słuszny, nie zawsze wydaje się możliwy do zrealizowania.

Z wewnętrznego punktu widzenia zatem, religia jest oceniana przez kogoś, kto jest jej wyznawcą. Przy zaangażowaniu religijnym nie jest do końca możliwa obiektywna ocena tego, w co się wierzy. Trudno jest o nią bowiem nawet bez zaangażowania, czy też przy nastawieniu negatywnym wobec religii. Wiara kieruje się innymi kategoriami niż same obiektywne, neutralne, pozbawione emocjonalnej oceny, procesy. W ludzkich zachowaniach nie da się bowiem zbyt precyzyjnie oddzielić własnych przekonań od procesów poznawczych, od badań naukowych, które ktoś prowadzi. Dlatego zauważa się inne spojrzenie na religię u tych, którzy jej nie wyznają, i tych, którzy ją uznają i praktykują.

Religia – w przypadku patrzenia na nią z jej wnętrza – jest systemem akceptowanym przez danego człowieka. Gdy człowiek przeprowadza analizy w takiej sytuacji, czyni to w ramach swojego systemu przekonań, jako treści analiz używa sądów, czyli zdań, co do których ma swój własny emocjonalny i oceniający stosunek. Aby model oceny racjonalności takiego procesu był pełny, musi uwzględniać wiele poziomów, np. poziom racjonalności przyjętych przekonań, rolę akceptowanych przekonań w procesie badań naukowych, poziom czystej logiki stosowanej przez człowieka, a także jej rodzaj.

Z tego przeglądu wyłania się myśl, że badania nad racjonalnością religii są nacechowane trudnością w ich obiektywizacji. Religia jest zbyt angażująca człowieka rzeczywistością, aby w badaniach nad nią dojść do pełnej obiektywizacji. Trudno jest zwłaszcza analizować zagadnienie racjonalności religii, gdyż nakłada się na nie forma bądź apologetycznej obrony, bądź też ataku na religię.

2. Epistemologiczne podejście do racjonalności religii

W niniejszym paragrafie zwrócę uwagę na epistemologiczne podejście do badań nad racjonalnością religii i wskażę na trudności, które w tym względzie mogą występować. Epistemologia – jako dziedzina filozoficzna zajmująca się podstawami procesu poznania ludzkiego, a więc jego źródłem,

¹⁰ Por. K. H. Reich, *Scientist...*, dz. cyt.

¹¹ Por. Z. Chlewiński, *Przedmowa*, w: Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii*, Lublin 1982, s. 6-7.

ograniczeniami, prawdziwością, jak również oceną racjonalności poznania – jest bardzo użyteczna w badaniach nad racjonalnością religii. Daje ona – w ogólnym, metanaukowym sensie – podstawę do badań poznawczych w ramach wielopoziomowych badań nad religią.

Od strony epistemologicznej, istotnym zagadnieniem dla oceny racjonalności religii jest status zdań zawierających treści religijne, czy też – innymi słowy – status zdań religijnych. Twierdzi się bowiem, że akceptacja zdań, które są prawdziwe, jest zawsze racjonalna. Natomiast, gdy chodzi o zdania religijne istnieje problem, jak ocenić ich prawdziwość. Gdyby istniały kryteria oceny prawdziwości zdań religijnych, akceptowalne przez wszystkich ludzi, nie istniałby problem ateizmu. Zdania religijne są przyjmowane na zasadzie wiary, stąd też ocena ich epistemologicznego charakteru jest trudna. Ocena ta musi mieć inny charakter niż ocena prawdziwości zdań, dotyczących istnienia i cech rzeczywistości naturalnej, czy też zdań nauk szczegółowych.

Kołąkowski próbuje rozwiązać kwestię statusu zdań religijnych poprzez pokazanie paradoksu tkwiącego w tego typu zdaniach. Według niego, w wyrażeniach religijnych ludzie starają się mówić o tym, co jest niewypowiadalne. Nie ma bowiem możliwości, aby język wiary sprostał standardom stawianym zdaniom empirycznym czy analitycznym. Nie taki bowiem status mają zdania wyrażające rzeczywistość religijną. Język wiary nie jest bowiem falsyfikowalny w znaczeniu empirycznym, ani też sens wyrażen religijnych nie jest wyprowadzalny poprzez dowody analityczne. Na tej podstawie powstał skrajny pogląd neopozytywistów, że zdania religijne są empirycznie puste, a zatem pozbawione są sensu. Jednakże pogląd ten nie znajduje uzasadnienia, gdyż nie ma powodów, aby to, co sensowne, utożsamiać z tym, co empiryczne. Nawet współcześnie sami empiryści tego typu poglądu nie wypowiadają w sposób skrajny¹²

Należy zadać sobie zatem pytanie, czy istnieje szansa nadania jakiegoś epistemologicznego statusu zdaniom religijnym, jeżeli nie można dla nich znaleźć sensu w empirii i analitycznych dowodach. Tym, co może im nadać sens jest rzeczywistość, do której się odnoszą. Zdania bowiem, które nie są puste, odnoszą się zawsze do jakiejś rzeczywistości. Rzeczywistość opisywana zdaniem religijnym jest określana wyrażeniem *sacrum*. Oznacza to, że poza kontekstem religii, a więc tym, co nazywamy *sacrum*, wyrażenia typowo religijne są niezrozumiałe lub sprawiające wrażenie bezsensowności. Ich sens wynika bowiem z odniesienia do rzeczywistości transcendentnej, nieopisywalnej znanym człowiekowi językiem empirii. W zachowaniach rzeczywistość ta ujawnia się w kulcie religijnym, który pozwala na ekspresję

¹² Por. L. Kołąkowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 175-178.

człowieka wobec *sacrum*. Nie oznacza to, że między prawdami wyrażanymi językiem wiary nie ma koherencji, jednakże spoistość ta jest sprawdzalna w ramach danego systemu religijnego, a w małym stopniu poprzez kryteria zewnętrzne. W tym znaczeniu można powiedzieć, że język religii jest samopotwierdzający się. Próby przełożenia języka religijnego na język nauki zawsze kończyły się niepowodzeniem. Religijna rzeczywistość jest bowiem zbyt odmienna od empirycznej, by poddawała się regułom sprawdzania, znanym naukom empirycznym¹³

Ciekawym głosem w dyskusji nad statusem zdań religijnych i religii jako takiej są poglądy Wittgensteina z jego drugiego, pozametodologicznego okresu twórczości. Są one o tyle ciekawe, że Wittgenstein był raczej obserwatorem religii – ani jej nie atakował, ani nie bronił. Według Wittgensteina, pomyłką jest szukanie umyślowego usprawiedliwienia dla przekonań religijnych. Dlatego też o ludziach, którzy wierzą, nie można mówić, że są racjonalni lub nieracjonalni. Religia dla Wittgensteina jest wewnętrznie koherentnym systemem, opartym na swoich własnych podstawach. Filozof może jedynie starać się zrozumieć zasady, za pomocą których religia jako system zdań jest zbudowana i połączona, natomiast nie może mówić o jej racjonalności¹⁴

Następnym zagadnieniem epistemologicznym, które zwraca uwagę na trudności w ocenie racjonalności religii, jest ustalenie, o jakiego typu racjonalności można mówić w przypadku religii. Racjonalność nie jest bowiem terminem jednoznacznym nawet w nauce, jak na to wyżej zwróciłem uwagę. Wyróżnia się zazwyczaj trzy możliwe rodzaje racjonalności: formalną, treściową i pragmatyczną.

Najbardziej podstawowym typem racjonalności jest racjonalność formalna. Z reguły jako warunek minimalny dla racjonalności formalnej teorii naukowej stawia się niesprzeczność między zdaniem. Jednak i ten warunek nie jest powszechnie przyjmowany. Mówi się bowiem o systemach wewnętrznie sprzecznych, a ocenianych jako racjonalne. Jest to związane z możliwością istnienia lokalnej niespójności w systemach formalnych, które nazywa się systemami paraspójnymi, a mimo to uznawania ich za heurystycznie wartościowe i formalnie racjonalne¹⁵ Mimo różnicy poglądów na ten temat,

¹³ Por. tamże, s. 175-225.

¹⁴ Por. L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Beliefs*, Oxford 1996; K. Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, London 1972; F. Watts, M. Williams, *The Psychology of Religious Knowing*, Cambridge 1988, s. 44-46.

¹⁵ Por. J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, Kraków 1985, s. 195-198.

takie dziedziny wiedzy jak matematyka czy logika powinny spełniać warunki racjonalności formalnej.

O innym rodzaju racjonalności mówi się w naukach empirycznych; nazywa się ją treściową czy też metodologiczną. Nauki empiryczne opisują świat realny, dlatego też warunki racjonalności formalnej nie są wystarczające do określenia ich racjonalności. W teorii przyrodniczej chodzi bowiem o rzetelny, faktyczny opis badanych zjawisk. W ramach rozwoju nauk przyrodniczych dochodzi czasami do powstania sprzecznych ze sobą teorii. Tego typu sytuacja nie jest uznawana za nieracjonalną, przeciwnie, uważa się, że pomaga ona w rozwoju nauki, np. tak jest według popperowskiej ewolucyjnej wizji nauki (konkurujących ze sobą teorii)¹⁶ Oceniając racjonalność konkurujących ze sobą teorii bada się, która z nich ma wyższy stopień uzasadnienia na podstawie dotychczasowej wiedzy na dany temat i tę uznaje się za bardziej racjonalną. Jest to proces, który polega na ocenie statystycznego prawdopodobieństwa poprawności danej teorii. Ta teoria, która ma wyższy stopień prawdopodobieństwa poprawności, jest uważana za bardziej racjonalną¹⁷

W dziedzinach pozanaukowych mówi się natomiast o racjonalności pragmatycznej, w ramach której określa się stopień efektywności działania. Poza nauką, za racjonalne pragmatycznie może być uznane takie działanie, które, choć nie spełnia warunków racjonalności formalnej i treściowej, jest racjonalne ze względu na to, że prowadzi do celu. Cel natomiast osiąga się za pomocą metod, które są bardziej lub mniej racjonalne, w zależności od tego, w jakim stopniu wiodą do osiągnięcia zamierzonego celu. Racjonalność w tym znaczeniu jest stopniowalna. Niektóre zachowania człowieka są bardziej lub mniej racjonalne¹⁸

Na tym tle rodzi się pytanie o racjonalność religii od strony epistemologicznej. Religia nie ma bowiem wymiarów teorii formalnej czy przyrodniczej. Nie może zostać sprowadzona do systemu twierdzeń, których racjonalność można stwierdzić tak, jak w nauce. W religii bowiem ważnym elementem jest podmiotowa decyzja człowieka, która bywa czasami określana jako „zawierzenie mimo absurdu i sprzeczności”¹⁹ Tego typu moment

¹⁶ Por. K. Popper, *Objective Knowledge – An Evolutionary Approach*, Oxford 1972; Heller M., *Filozofia świata*, Kraków 1992, s. 146-165.

¹⁷ Por. J. Życiński, *Teizm...*, dz. cyt., s. 198-204.

¹⁸ Por. J. Baron, *Rationality and intelligence*, Cambridge 1985, s. 50-83; tenże, *Thinking...*, dz. cyt., s. 28, 32-33; R. Nozick, *The Nature of Rationality*, Princeton 1993, s. 64; M. Lewicka, *Aktor czy obserwator? Psychologiczne mechanizmy odchylenia od racjonalności w myśleniu potocznym*, Warszawa-Olsztyn 1993, s. 28-33; J. Życiński, *Teizm...*, dz. cyt., s. 204-207.

¹⁹ J. Życiński, *Teizm...*, dz. cyt., s. 207.

decyzyjny występuje też w przypadku wyboru ateizmu. Na racjonalność religii można spojrzeć jednak z perspektywy racjonalności pragmatycznej. Wybory religijne są bowiem jednymi z ogólnych wyborów człowieka, można je oceniać ze względu na to, czy są wyborami w wystarczającym stopniu prawdopodobnymi.

Taki charakter ma np. zakład Pascala. Autor „Myśli” analizuje, co człowiek może stracić wtedy, gdy nie zdecyduje się na wiarę w Boga. Przyjęcie Boga ma znamiona decyzji ryzykownej, a jednak jedynej racjonalnej, gdyż według Pascala, nieskończona wartość życia wiecznego i szczęścia sprawia, że oczekiwana wartość jest nieskończona, a możliwa strata – zawsze niższa od niej²⁰ Rozumowanie Pascala ma znamiona oceny prawdopodobieństwa wyboru człowieka. Jednakże wybór taki nie jest wyborem o charakterze obiektywnego rozstrzygnięcia. Stąd też i jego racjonalność jest oceniana w kategoriach subiektywnego prawdopodobieństwa i subiektywnej wartości²¹ Są bowiem ludzie, którzy uzasadniają swój wybór przyjęcia Boga jako racjonalny, są też i tacy, którzy przyjmują argumentację za odrzuceniem istnienia Boga jako racjonalną. U podstaw obu tych wyborów stoi decyzja człowieka, która nie może być udowodniona formalnie lub empirycznie. Natomiast konsekwencja tego wyboru ma wymiary aksjologiczne, a także – relacji do Absolutu. Tego typu wymiary są jednak trudne do obiektywnej oceny ze względu na racjonalność. Są one bowiem związane z osobistą decyzją człowieka, jego własnym doświadczeniem, których poza samym człowiekiem nie można zweryfikować²²

Największą więc trudnością w ocenie racjonalności religii od strony epistemologicznej jest sprawa statusu zdań religijnych oraz problem, jakiego rodzaju racjonalność należy jako kryterium zastosować do oceny religii. Bardzo ważnym zagadnieniem jest też sprawa oceny racjonalności wyborów religijnych przez człowieka. Wszystkie te dylematy niosą w sobie trudność w ocenie racjonalności.

3. Badania nad racjonalnością religii z psychologicznego punktu widzenia

Najpierw zadać należy sobie pytanie, co na temat racjonalności ma do powiedzenia psychologia. Jeżeli uznamy ją bowiem za naukę szczegółową, to takie zagadnienia jak racjonalność nie powinny być przedmiotem jej

²⁰ Por. B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1977

²¹ Por. J. Życiński, *Teizm...*, dz. cyt., s. 207-212.

²² Por. Z. Chlewiński, *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991, s. 104-105.

zainteresowań. Mimo to, w ostatnich czasach właśnie ze strony psychologów poznawczych padały pytania o racjonalność człowieka na tle wyników badań empirycznych, które pokazywały małe osiągnięcia człowieka w rozwiązywaniu zadań umysłowych. Stąd też psychologia, w ramach nauk kognitywnych, włączyła się energicznie do dyskusji o racjonalności człowieka i wytworów jego umysłowej działalności²³ Nie oznacza to jednak, że nie ma głosów takich, że psychologia nie może nic powiedzieć na temat racjonalności, gdyż metodologicznie nie ma narzędzi do badania tego typu cechy rzeczywistości²⁴ Mimo tego sporu wydaje się, że nie może zabraknąć głosu na temat racjonalności religii wypływającego z psychologii, zwłaszcza gdy chodzi o system religijnych przekonań człowieka.

Od strony psychologicznej zwrócę uwagę na dwa aspekty religijności, które mogą być oceniane przez pryzmat racjonalności. Mianowicie, pokażę możliwości oceny racjonalności systemu religijnego, akceptowanego przez człowieka oraz problem oceny racjonalności decyzji o wyborze wiary w Boga.

Złożoność religii od strony psychologicznej uzmysławiają prowadzone przez psychologów tzw. wielowymiarowe badania religijności. Jednym z przykładów takiej wielowymiarowości, dobrze obrazującym trudności w zbudowaniu pełnego modelu racjonalności religii, jest wielowymiarowy system religijny pokazany przez Verbita (1970). Autor ten zwraca uwagę na sześć konstytutywnych komponentów religii: doktrynę, wiedzę, wspólnotę, etykę, rytuał, emocje. Każdy z tych komponentów różni się od siebie w ramach czterech następujących wymiarów: zawartości, częstotliwości, intensywności oraz centralności. Zawartość jest tym, co stanowi istotną treść wszystkich wyżej wymienionych komponentów, czyli np. idee religijne, rytuały, zasady. Częstotliwość dotyczy tego, jak często zawartość jest aktualizowana, czyli np., jak często ktoś praktykuje wiarę, rozwija swoją wiedzę religijną. Intensywność dotyczy stopnia uznania zawartości, a centralność – subiektywnej jej ważności, czy też zobowiązującej mocy uznawanych zasad²⁵ Z sześciu wymienionych wyżej komponentów w badaniach nad racjonalnością religii najbardziej interesujące są dwa: doktryna i wiedza, natomiast spośród wymiarów religijności: intensywność i centralność.

²³ Por. Z. Kroplewski, *Racjonalność rozumowania...*, dz. cyt.; E. Stein, *Without...* dz. cyt.

²⁴ Por. E. J. Lowe, *Rationality, deduction and mental models*, w: K. I. Manktelow, D. E. Over (red.), *Rationality. Psychological and Philosophical Perspectives*, London-New York, Routledge 1993, s. 211-230.

²⁵ Por. M. F. Verbit, *The components and dimensions of religious behavior: Toward a reconceptualization of religiosity*, w: P. E. Hammond, B. Johnson (red.), *American Mosaic*, New York 1970, s. 24-39; R. W. Hood, B. Spilka, B. Hunsberger, R. Gorsuch, *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*, New York-London 1996, s. 9-12.

Doktryna jest tym, co tworzy treściowo dany system religijny, czyli systemem prawd obowiązujących w danej religii. Doktryna religijna wydaje się być ważnym elementem badań nad racjonalnością religii, gdyż zwraca uwagę na prawdy, które wyznawcy danej religii powinni uznawać. Ważnym czynnikiem odpowiedzialnym za racjonalność religii jest osobista wiedza człowieka, a więc doktryna, która jest przez niego uświadomiona (od strony jej znajomości) oraz – z którą się identyfikuje, a więc uznaje za swoją, obowiązującą dla siebie. Różnica między doktryną a wiedzą religijną leży po stronie człowieka. Doktryna jest systemem prawd religijnych niezależnym od akceptacji przez danego człowieka, a wiedza – osobistym systemem zawierającym sądy religijne, które dany człowiek uznaje. Wielu ludzi przyznających się do religii nie zna (lub czasami nie akceptuje) wszystkich prawd doktryny, obowiązujących w danej religii. Stąd też może występować różnica między doktryną a osobistą wiedzą religijną danego człowieka.

Ważne dla przeprowadzanych przeze mnie analiz są dwa wyżej wymienione wymiary religijności: intensywność i centralność. Intensywność religijności dotyczy stopnia uznawania prawd religijnych przez daną osobę. Dlatego można mówić, że ktoś jest bardziej lub mniej religijnym człowiekiem, czy też, że przekonania religijne są przyjmowane z większą lub mniejszą intensywnością. Natomiast centralność związana jest z uznaniem prawd religijnych, w które się wierzy, jako bardziej lub mniej ważnych dla danego człowieka. Jest to związane z hierarchią prawd religijnych, niektóre z nich są bowiem centralne, inne zaś – mniej istotne. Tego typu czynniki wydają się być ważne w procesie określania racjonalnych wyborów. Tak dzieje się bowiem w wielu innych zachowaniach człowieka, także pozareligijnych, kiedy człowiek jest skłonny wydawać sądy, wyciągać wnioski zależne od wartościowania, od nadania ocenianej rzeczywistości pozytywnego lub negatywnego charakteru. Na przykład Lewicka twierdzi, że ludzie są bardziej racjonalni wtedy, gdy mają do czynienia z sytuacjami, które oceniają jako negatywne. Wtedy są bowiem bardziej obiektywni²⁶ Tego typu pogląd jest związany z przyjętą definicją racjonalności, która według Lewickiej polega na obiektywizacji zachowań (bycie obserwatorem, a nie aktorem zdarzeń)²⁷ Przy ocenie religijności widać niewystarczalność takiego modelu.

²⁶ Por. M. Lewicka, *Aktor czy...*, dz. cyt., s. 141-144.

²⁷ Por. tamże, s. 33-38.

potrzeb ludzkich jest potrzeba sensu życia. Według Kozieleckiego każdy normalny, zdrowy człowiek staje przynajmniej raz w życiu przed dylematem egzystencjalnym, nazywanym w literaturze *dylematem alfa*. Kozielecki określa go jako problem duchowy, który zawiera składniki psychologiczne, filozoficzne i transcendentne, pozwala przekraczać granice realnego świata i wykonywać czynności transgresyjne. Wybór ten ma zarówno pozytywne, jak i negatywne wymiary (zdobycie sensu życia i ryzyko), jest problemem niedookreślonym²⁹. Jest to według Kołakowskiego wybór pomiędzy sensem (wyborem Boga), a bezsensem życia (wyborem Absurdu)³⁰.

Kozielecki wymienia dwie możliwe strategie stosowane przez człowieka dla rozwiązania dylematu alfa: strategia *prawdopodobieństwo-wartość* oraz *ważność-wartość*. Pierwsza pokazuje rozwiązanie na styku możliwości i wartości. Człowiek dokonując wyboru ocenia wartość konsekwencji z nim związanych, a więc przyszłości. W wyborze religii bardzo trudna jest ocena ilościowa wyważanych wartości. Poza oceną wartości, człowiek ocenia subiektywne prawdopodobieństwo skutków swojego wyboru. Tym, co osiąga przy wyborze religijnym, jest sens życia. Przy wyborze Boga jest duże prawdopodobieństwo życia z sensem, a małe – życia bez sensu. Przy wyborze życia bez Boga jest odwrotnie. Dlatego też wybór wiary w Boga może być oceniony jako wybór racjonalny, bo pozwala żyć z sensem, mimo że trudne jest stwierdzenie ilościowe subiektywnego prawdopodobieństwa osiągnięcia celu. Prawdopodobieństwo to opiera się jedynie na przecuciu pewności, które człowiek zdobywa na zasadzie oceny skutków swojego wyboru³¹.

Strategia *ważność-wartość* polega natomiast – po pierwsze – na ocenie ważności świata religijnego (Boga); ważność ta jest oceniana poprzez subiektywną doniosłość, istotność. Jest to w efekcie odczucie pozytywów lub negatywów widzianych w religii. Po drugie, w strategii tej zawiera się ocena wartości, która jest opisywana jako „moralna algebra”, czyli ocena wartości pozytywnych lub negatywnych skutków swojego wyboru. I znowu wybór ten polega na subiektywnej ocenie człowieka. Ocena ta, jeżeli jest pewną umysłową kalkulacją, może być zaliczana do wyborów w pełni racjonalnych.

Strategie opisane przez Kozieleckiego dowodzą, że wybór Boga może mieć w pełni racjonalny charakter. Subiektywność oceny tego wyboru i oparcie jej na – nie do końca określonym – odczuciu człowieka, nie zmniejsza racjonalności, powoduje jedynie dostosowanie wyboru do duchowego charakteru religii i jej istoty.

²⁹ Por. J. Kozielecki, *Z Bogiem albo bez Boga. Psychologia religii: nowe spojrzenie*, Warszawa 1991, s. 47-48.

³⁰ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga...*, dz. cyt.

³¹ Por. J. Kozielecki, *Z Bogiem albo...*, dz. cyt., s. 50-55.

Badania nad racjonalnością religii od strony psychologicznej idą więc z jednej strony w kierunku rozważań nad systemem przekonań religijnych, uznawanych przez człowieka, a z drugiej – nad procesem decyzyjnym, a w konsekwencji – nad rolą czynnika emocjonalno-motywacyjnego w religii. Trudności związane z tymi badaniami widać przede wszystkim w kryteriach oceny, niemożności dojścia do *sacrum*, które jest punktem odniesienia dla religii.

*

W niniejszym opracowaniu chciałem pokazać problemy z oceną racjonalności religii w trzech aspektach: metodologicznym (problem z umiejscowieniem badacza wobec problematyki badań nad religią), epistemologicznym (głównie problemy ze statusem zdań religijnych) oraz psychologicznym (problem oceny racjonalności przekonań religijnych oraz decyzji o wyborze Boga). W każdym z tych aspektów widać trudności, przed którymi stoi badacz zjawiska religii od strony jej racjonalności. Według mnie, kierunek badań wyznacza interdyscyplinarność, którą w tym opracowaniu zastosowałem.