

EWA ODOJ

CZY NIEWIERZĄCY SĄ WINNI SWOJEJ NIEWIARY?  
TEISTKA ODPOWIADA TEIŚCIE

W artykule „Czy istnieją rzetelnie niewierzący? Odpowiedź teistyczna” (2023) Ryszard Mordarski odnosi się do stanowiska Jacka Wojtysiaka zaprezentowanego w monografii *Między ukrytością a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej* (2023). Merytorycznie najważniejsza część tego artykułu jest jednak własną propozycją odpowiedzi na argument Johna L. Schellenberga (2019), wokół którego koncentruje się książka Wojtysiaka. Schellenberg w swoim szeroko dyskutowanym argumencie twierdzi, że z faktu istnienia osób otwartych na nawiązanie żywej relacji z osobowym Bogiem i zarazem nieodnajdujących tej relacji wynika, że nie istnieje Bóg, o jakim mówi chrześcijaństwo. W argumentacji Schellenberga kluczową rolę odgrywa więc założenie istnienia wspomnianej kategorii osób, którą Schellenberg nazywa *nonresistant nonbelievers*, a którą Wojtysiak i Mordarski tłumaczą jako „rzetelnie niewierzący”. Mordarski twierdzi, że założenie to jest fałszywe. Odnosząc się do argumentu Schellenberga, broni on rozumowania o następującej postaci:

1. Jeśli istnieją rzetelnie niewierzący, to nie istnieje Bóg wszechprzymiotów, który w sposób skuteczny objawia wszystkim istotom rozumnym swoją ofertę zbawienia.
2. Istnieje Bóg wszechprzymiotów, który w sposób skuteczny objawia wszystkim istotom rozumnym swoją ofertę zbawienia.
3. Nie istnieją rzetelnie niewierzący” (MORDARSKI 2023, 66).

Mordarski zgadza się więc z Schellenbergiem co do prawdziwości przesłanki pierwszej, stosuje jednak względem bronionej przez niego argumentacji *retorsio argumenti*, przyjmując jako drugą przesłankę istnienie Boga, a nie istnienie *nonresistant nonbelievers*. Wojtysiak z kolei we wspomnianej wyżej monografii przyjmuje, że wobec złożoności fenomenu wiary w Boga należy liczyć się z możliwością istnienia *nonresistant nonbelievers*, choć fakt powszechności wiary świadczy mocniej na rzecz teizmu, niż – jak twierdzi Schellenberg – występowanie *nonresistant nonbelievers* na rzecz ateizmu. Mordarski (2023, 66-67) nie tylko sam uznaje prawdziwość przesłanki pierwszej, ale wręcz twierdzi, że jej odrzucenie jest niezgodne z chrześcijańskim teizmem.

Zanim przyjrzymy się bliżej argumentacji Mordarskiego, konieczne jest wyjaśnienie, jak należy rozumieć kluczową kategorię *nonresistant nonbelievers*. Chodzi tu o takie osoby, które twierdzą, że nie mają dostatecznie mocnych świadectw (racji) na rzecz wiary religijnej, oraz utrzymują, że gdyby takowe się pojawiły, to nie opierałyby się przyjęciu tejże wiary. Trzeba tu więc wyróżnić dwa aspekty postawy *nonresistant nonbelievers*: (1) epistemiczny: osoby te rzetelnie analizują dostępne sobie świadectwa na rzecz wiary (lub szerzej teizmu) i oceniają, że nie są one wystarczająco silne; oraz (2) wolitywny: osoby te są potencjalnie „otwarte” na przyjęcie wiary, gdyby w którymś momencie dostrzegły istnienie odpowiednich świadectw na jej rzecz. Mordarski i Wojtysiak tłumaczą kluczowy dla omawianej argumentacji termin *nonresistant nonbelievers* jako „rzetelnie niewierzący” (WOJTYSIAK 2023, 25-26), inni natomiast preferują tłumaczenie opisowe „niestawiający oporu” niewierzący (SCHELLENBERG 2019, 64). Trzeba przyznać, że oba tłumaczenia mają ten mankament, że akcentują tylko jeden z aspektów takiej postawy, pomijając drugi. W związku z tym sama pozostanę przy terminie angielskim i nie będę go tłumaczyć.

Skoro według Mordarskiego ta grupa osób w rzeczywistości nie istnieje, to jak tłumaczy on fakt utożsamiania się z nią całkiem sporej liczby osób? Twierdzi on, że teista, który chce odeprzeć argument Schellenberga, powinien pokazać „że każdy, kto deklaruje się, jako rzetelnie niewierzący, jest zasadniczo w błędzie odnośnie swoich powodów do niewiary” oraz „rzetelnie niewierzący nie dostrzegają wyraźnie swoich rzeczywistych motywów i źródeł prowadzących do odrzucenia wiary” (MORDARSKI 2023, 67). Mordarski wyróżnia trzy zasadnicze powody, które – jego zdaniem – w rzeczywistości odpowiadają za stan niewiary. Są to: (1) styl życia nastawiony na wygodę, (2) uporczywe trwanie w złu moralnym (grzechu), (3) istnienie „grzechu

społecznego”, czyli przesiąknięcie współczesnej kultury ateizmem. Należy wyraźnie podkreślić, że zdaniem Mordarskiego „we wszystkich tych przypadkach źródłem niewiary jest decyzja człowieka, aby odwrócić się od Boga” (2023, 68). Broni on mocnej tezy, iż niewierzący są zawsze winni swojej niewiary: „Wina ta tkwi tylko po ich stronie i jest spowodowana ich błędnym nastawieniem wobec Boga, za co tylko oni sami są odpowiedzialni” (2023, 63). Choć tezy te w pewnych kręgach mogą być dziś ocenione jako w jakiś sposób oburzające (a co najmniej antagonistyczne), to jednak trzeba przyznać, że wydają się one być popularne wśród wielu współczesnych chrześcijan (na pewno w Polsce), stąd zasługują na filozoficzną rekonstrukcję i analizę.

Mordarski (wraz z Schellenbergiem) zakłada alternatywę wyrażoną w przesłance pierwszej (jeżeli istnieją *nonresistant nonbelievers*, to nie istnieje Bóg) oraz teizm i na tej podstawie wyprowadza wniosek o nieistnieniu *nonresistant nonbelievers*. Obiera przy tym następującą strategię obrony teizmu przed zarzutem Schellenberga: najpierw założymy, że teizm jest prawdziwy (a dokładniej chrześcijaństwo), a następnie pokażemy, jak w ramach tego założenia można wyjaśnić problematyczne zjawisko, do którego odnosi się Schellenberg, a więc istnienie *nonresistant nonbelievers*, pomimo istnienia Boga, który chce i może objawiać się wszystkim ludziom<sup>1</sup>. Moim zdaniem Mordarski nie przedstawił dobrego wyjaśnienia tezy o nieistnieniu *nonresistant nonbelievers*. W swojej argumentacji dążę do wykazania, że teiści nie mają podstaw, by twierdzić, że z pewnością nie istnieją *nonresistant nonbelievers*<sup>2</sup>. Podobnie jak Mordarski, zakładam prawdziwość teizmu, ale stanowisko to nie stanowi punktu wyjścia formułowanej przeze mnie argumentacji. Moim celem nie jest wsparcie argumentu Schellenberga, ale wskazanie, że strategia obrony teizmu przed tym argumentem, w której zakłada się prawdziwość przesłanki pierwszej i nieistnienie *nonresistant nonbelievers*, jest wadliwa. Sądzę, że strategia ta jest wadliwa nie tylko dlatego, że istnieją

---

<sup>1</sup> Strategia obrony teizmu (chrześcijaństwa) przyjęta przez Mordarskiego przypomina pod tym względem strategię obrony racjonalności przekonań religijnych, którą przedstawił Alvin Plantinga, m.in. PLANTINGA 1983, 16-93.

<sup>2</sup> Pragnę wyraźnie zaznaczyć, że nie twierdę przy tym, że z pewnością (albo nawet z dużym prawdopodobieństwem) istnieją *nonresistant nonbelievers*. Moim celem jest jedynie argumentowanie na rzecz tego, że teiści nie mają wystarczających podstaw by utrzymywać, że nie istnieje ani jeden przedstawiciel tej grupy. Moje stanowisko w kwestii istnienia *nonresistant nonbelievers* jest takie, że filozofowie religii, opowiadający się za chrześcijaństwem, mogą jedynie wykazać na drodze analizy epistemologicznej, że istnienie *resistant nonbelievers* jest możliwe. Ta kwestia wykracza jednak poza temat niniejszej polemiki i wymaga podjęcia w osobnym artykule.

dobrze racje na rzecz odrzucenia jej kluczowego założenia (nieistnienie *non-resistant nonbelievers*), które będę starała się wskazać, ale również dlatego, że utrudnia ona, albo wręcz uniemożliwia, głębszy wgląd poznawczy w istotę problemu *non-resistant nonbelievers*. Zwróćmy uwagę, że zagadnienie *non-resistant nonbelievers* jest filozoficznie interesujące nie tylko jako przesłanka w tej konkretnej debacie na temat argumentacji Schellenberga. Na problem ten można spojrzeć szerzej, jako na pytanie, dlaczego jedni wierzą w Boga, a inni nie. Podjęcie tego tematu jest więc egzystencjalnie doniosłe, a co więcej – może przynieść wgląd istotny dla samych chrześcijan, o ważnych praktycznych konsekwencjach. Najważniejszym zadaniem chrześcijan, nadanym im przez Zbawiciela, jest bowiem misja ewangelizacji świata. Misja ta może być tym lepiej pełniona, im lepiej zrozumiemy punkt widzenia i sytuację egzystencjalną tego, do którego chcemy dotrzeć z przesłaniem Ewangelii.

W swojej argumentacji postaram się wykazać, że: 1) stanowisko Mordarskiego, rozpatrywane w perspektywie poznawczego wymiaru wiary, jest trudne do zaakceptowania, wskutek czego w niebezpieczny (z punktu widzenia chrześcijaństwa) sposób zbliża się w stronę niekognitywnego rozumienia wiary; 2) powoływanie się przez Mordarskiego na tzw. naturalne poznanie Boga nie stanowi satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie o przyczyny niewiary; 3) Mordarski nie dostrzega kluczowej roli uzasadnienia przekonań religijnych poprzez autorytet epistemiczny lub zeznanie świadka; 4) Autor nie powinien zakładać, że ludzie, żyjący we współczesnym zlaicyzowanym świecie Zachodu, z pewnością dobrowolnie odrzucili wiarę; 5) jest możliwe, że współczesny ateista wypełnia swoje obowiązki epistemiczne w takim samym stopniu co przeciętny chrześcijanin; jeżeli więc ocenimy tego drugiego jako rzetelnego poznawczo, to to samo powinniśmy powiedzieć o pierwszym; 6) nie wiadomo, w jaki sposób Mordarski łączy trzeci wymieniany przez siebie powód niewiary – „grzech społeczny” – z winą podmiotu, a przecież broni on tezy, że osoby niewierzące zawsze ponoszą winę za swoją niewiarę. Ponadto zwracam uwagę, że właściwa analiza filozoficzna problemu *non-resistant nonbelievers* powinna objąć m.in. próbę udzielenia odpowiedzi na epistemologiczne pytania o możliwość pogodzenia kognitywnego charakteru przekonań religijnych z odpowiedzialnością podmiotu za te przekonania, czyli zaproponować jakieś spójne z chrześcijaństwem rozwiązanie problemu woluntaryzmu przekonaniowego.

## 1. KOGNITYWNE I NIEKOGNITYWNE SPOJRZENIE NA WIARĘ RELIGIJNĄ

Tradycyjnie w myśli chrześcijańskiej, przede wszystkim związanej z wyznaniem katolickim, kiedy zastanawiano się nad relacją wiary do rozumu, opowiadano się za racjonalną koncepcją wiary, w której nie przeciwstawia się tych dwóch wymiarów ludzkiego życia. Zamiast tego wiarę pojmowano jako zgodną z rozumem, choć przekraczającą jego możliwości. W myśli katolickiej obecne jest założenie o kognitywnym charakterze wiary. Zgodnie z tym poglądem spór pomiędzy teizmem a ateizmem odnosi się do sfery poznawczej i dotyczy tego, które z tych stanowisk jest prawdziwe, a które fałszywe. W takim podejściu zakłada się bowiem, że jesteśmy w stanie poznać prawdę na temat ostatecznej rzeczywistości (przynajmniej do pewnego stopnia) oraz że jedna ze stron sporu tę prawdę rozpoznała, a druga nie.

W ramach poglądu przeciwnego, czyli koncepcji niekognitywnej, wiarę postrzega się jako wyraz emocji, pragnień, postaw czy też jako mit ułatwiający ludziom życie, odwiecznie wpisany w ludzką naturę. Podejście niekognitywne wydaje się zyskiwać we współczesnej kulturze znaczną popularność. Taki emotywniejszy i praktyczny pogląd na wierzenia religijne cechuje współczesnych „życzliwych ateistów”, którzy sami opowiadają się za ateizmem, ale dostrzegają, że religia pełni pożyteczną funkcję w życiu wielu osób i społeczeństw, a w związku z tym nie należy jej zwalczać. Niekognitywne spojrzenie na wiarę cechuje dziś również wiele osób o postawie neutralnej wobec religii oraz takich, które uważają się za osoby religijne. Upatrują oni w religii pewnej formy aktywności, która sprzyja dobremu samopoczuciu człowieka poprzez zaspokojenie jego potrzeb (emocjonalnych, egzystencjalnych, psychicznych czy społecznych). W myśl niekognitywnego podejścia wiara lub jej brak są po prostu pewną życiową opcją, podobnie jak np. wybór pomiędzy mieszkaniem na wsi a mieszkaniem w mieście: jedni czują się lepiej, wybierając pierwszą opcję, a inni – drugą<sup>3</sup>. Filozoficznym, fundamentalnym założeniem niekognitywnego podejścia do wiary jest przekonanie o niepoznawalności obiektywnej prawdy dotyczącej rzeczywistości transcendentnej.

Mordarski twierdzi, że w bronionym przez siebie stanowisku stara się reprezentować „klasyczny teizm”, przez który rozumie chrześcijaństwo wyznania katolickiego, o czym świadczy fakt powoływania się przez niego

---

<sup>3</sup> Na temat niekognitywnego i kognitywnego rozumienia religii we współczesnej filozofii religii zob. P. GUTOWSKI 2020, 30-32.

głównie na encykliki Jana Pawła II. Tymczasem, jeśli prześledzimy jego diagnozę *nonresistant nonbelievers*, zauważymy, że brak wiary ma według niego charakter wyłącznie wolitywny: z różnych względów osoby te podejmują decyzję, aby jej nie przyjąć. Jest tak w przypadku wyboru wygodnego i dostatniego stylu życia oraz w przypadku trwania w grzechu, którego istotą jest przecież akt woli. Trzeci rodzaj powodów przyjmowania ateizmu jest trudniejszy do analizy (wróć do tego zagadnienia później), ale Mordarski w tym kontekście również sugeruje, że związany jest on z aktem woli. Takie postawienie sprawy oddala – jak sądzę – od wspomnianej wyżej tradycyjnej myśli katolickiej, która podkreśla poznawczy wymiar wiary i jej racjonalny charakter, a sprzyja myśleniu o niej na sposób niekognitywny. Powiedzenie, że stanowisko Mordarskiego w pełni odpowiada podejściu niekognitywnemu byłoby nadużyciem<sup>4</sup>. Jednak upatrywanie braku wiary po prostu w decyzji podmiotu odpowiada sposobowi myślenia przedstawicieli modnego dziś podejścia niekognitywnego. Z chęcią zgodzą się oni z diagnozą Mordarskiego i powiedzą: „Owszem! Osoba niewierząca wybrała taką opcję życiową, a Ty – teisto – inną, ale nikt z was nie jest ani gorszy, ani lepszy; jest to po prostu inna decyzja”. Poniżej postaram się pokazać, jak trudne do zaakceptowania konsekwencje niesie ze sobą stanowisko Mordarskiego, co skutkuje upodobnieniem się jego poglądu do podejścia niekognitywnego. Powodem tego jest, jak sądzę, zbyt uproszczenie sytuacji poznawczej podmiotów znajdujących się w różnych okolicznościach epistemicznych. W ten sposób będę starała się wspierać pogląd, że analiza źródeł niewiary, która byłaby zgodna z duchem klasycznego teizmu (chrześcijaństwa), powinna w większym stopniu skupić się na epistemicznym wymiarze tego zjawiska, aby wpisać się w kognitywne podejście do wiary religijnej.

Mordarski przyjmuje, że za nieprzyjęcie wiary odpowiada wola podmiotu. Równocześnie wydaje się, zakładać, że przyjęcie jej odbywa się (m.in.) na drodze poznawczej<sup>5</sup>. Oznacza to, że w kwestiach wiary nie można dokonać niezawinionej pomyłki. Jeśli przyjąłeś wiarę, to znaczy, że właściwie użyłeś swoich kompetencji poznawczych, a jeśli jej nie przyjąłeś, to dlatego, że z własnej woli użyłeś ich niewłaściwie, ponieważ nie chciałeś jej przyjąć. Zwróćmy jednak uwagę, że stwierdzenie to jest z punktu widzenia epistemologii szalenie trudne do zaakceptowania. Każde poznanie, którym dysponujemy,

<sup>4</sup> Dziękuję anonimowemu recenzentowi na zwrócenie uwagi, iż sposób, w jaki pierwotnie porównałam podejście niekognitywne do stanowiska Mordarskiego, sugeruje takie utożsamienie. Mam nadzieję, że w poprawionej wersji tego tekstu udało mi się jaśniej przedstawić moje intuicje.

<sup>5</sup> Nawet jeśli w akcie akceptacji wiary kluczową rolę odgrywa wola, to poznanie jest jego niezbędnym składnikiem.

jest podważalne<sup>6</sup>. Do tego spostrzeżenia odwołują się od wieków sceptycy, jak również nie-sceptyk Kartezjusz w swoim wątpieniu metodycznym. Każde przekonanie, nawet wyjątkowo dobrze wsparte świadectwami, może mimo wszystko okazać się fałszywe<sup>7</sup>. Patrząc z tej perspektywy, jeśli wiara ma charakter poznawczy, to tak jak w przypadku każdego innego poznania możliwa jest pomyłka przy należywym spełnieniu przez podmiot swoich obowiązków epistemicznych<sup>8</sup>. Być może to właśnie świadomość tego aspektu naszej kondycji jako podmiotów poznających bierze pod uwagę Wojtysiak i inni, którzy pomimo odrzucania argumentu Schellenberga przyznają, że mogą istnieć *nonresistant nonbelievers*. Możliwe, że istnieją rzetelni niewierzący, bo możliwy jest niezawiniony błąd w tej materii tak, jak jest on możliwy w każdej innej kwestii.

Ci, którzy podobnie jak Mordarski odrzucają możliwość istnienia tej grupy niewierzących, zdają się przyjmować, że prawda na temat Boga jest samooczywista, o ile tylko wola podmiotu jest należycie „ukierunkowana”. Każdy, kto zetknie się z powszechnie dostępnymi świadectwami na rzecz istnienia Boga, o ile tylko nie ma złego nastawienia woli, musi dokonać asercji tego, że Bóg istnieje, ponieważ świadectwa na rzecz tego twierdzenia są tak oczywiste, że nie pozostawiają najmniejszej wątpliwości. Nie można się w tym względzie pomylić, a jedynym sposobem nieprzyjęcia wiary jest wolitywne zanegowanie jej wbrew narzucającej się poznawczo oczywistości. Jest to bardzo trudne do zaakceptowania założenie, po pierwsze ze względu na nieprzystawanie tak ujętego poznania religijnego do charakteru wszelkiego innego naszego poznania. Po drugie, poczucie nieodpartej oczywistości

---

<sup>6</sup> Pomijam niepodważalny charakter przekonań dotyczących przeżyć własnej świadomości, ponieważ ten ich charakter nie wnosi wiele do omawianego tematu. Jak wiemy z historii filozofii, nie wystarczą one do zbudowania „mostu”, który pozwoliłby nam niezachwianą wątpliwością nogą stanąć po drugiej stronie świadomości, na gruncie świata zewnętrznego. Opowiadam się tym samym za (powszechnie dziś przyjmowanym przez epistemologów) stanowiskiem fallibilizmu.

<sup>7</sup> Mówiąc językiem współczesnej epistemologii analitycznej: trzeci warunek wiedzy (jakkolwiek byśmy go nie określili) nie jest czymś, co gwarantuje prawdę tego przekonania.

<sup>8</sup> Nie wszyscy epistemologowie zgadzają się z postrzeganiem trzeciego warunku wiedzy na sposób deontologiczny. Podejście do przekonań religijnych, jakie reprezentuje Mordarski, pozwala przypuszczać, że uznaje on za zasadne mówienie o obowiązkach epistemicznych, przynajmniej w odniesieniu do tego rodzaju przekonań. Pod tym względem jest – jak sędzę – między nami zgoda, więc w swoich analizach przyjmę, że w odniesieniu do spraw związanych z religią rzetelny poznawczo podmiot to taki, który należycie wypełnił swoje obowiązki epistemiczne. Nie rozstrzygam przy tym, jaka jest dokładnie treść obowiązków, a odnoszę się jedynie do naszych intuicji w tym zakresie. Równocześnie przyznaję, że kwestia istnienia obowiązków epistemicznych jest trudna (jak również związany z nią problem woluntaryzmu przekonaniowego) i nie należy jej bagatelizować, zwłaszcza mając na uwadze chrześcijańską koncepcję zbawienia.

prawd głoszonych przez teistów jest udziałem tylko nielicznej grupy osób, do tego nawet nie wszystkich utożsamiających się z religią, a ponadto rzadko w sposób niezachwiany przez całe życie. Łatwo narzuca się pytanie, dlaczego mielibyśmy traktować poznanie tej wąskiej grupy jako normę racjonalnego ludzkiego poznania, od której wszyscy pozostali odbiegają – koniecznie dodajmy – z własnej winy<sup>9</sup>. Temu, kto choć raz doświadczył prawdziwego kryzysu wiary albo nie „wyssał jej z mlekiem matki”, łatwiej przyznać, że prawda, którą głosi religia, może być bardzo trudna do zrozumienia. Jeśli przyznamy, że prawda twierdzeń religii nie musi narzucać się z nieodpartą oczywistością, a poznanie jej może być trudne, to konsekwentnie łatwiej dostrzec, że mogą istnieć *nonresistant nonbelievers*<sup>10</sup>.

Osobną kwestię stanowi wiarygodność analizy psychologicznych motywów, stojących według Mordarskiego za nieprzyjęciem wiary. Nie sposób potraktować jej jako faktycznego naukowego, czyli poznawczo rzetelnego, zgłębienia złożoności ludzkiej psychiki. Rozumiem, że jest to raczej wyraz pewnych antropologicznych założeń czerpanych z religii, a wyrażonych za pomocą języka analizy filozoficznej. Skoro jednak wyjaśnienie to nie jest poparte merytorycznym i rzetelnym poznaniem, to nikt, kto nie akceptuje tych samych założeń (i do tego tak samo zinterpretowanych), nie ma podstaw do przyjęcia ich, a nawet potraktowania ich jako prawdopodobnych. Odpowiedź zwolennika krytykowanego przeze mnie podejścia, że nie próbuje przekonać niewierzących, a jedynie pokazać, że na gruncie chrześcijaństwa istnieje wyjaśnienie fenomenu, do którego odnosi się argument Schellenberga, nie wydaje mi się satysfakcjonująca. Chrześcijanie również powinni zgłębiać rzeczywistość, w tym ludzką psychikę, za pomocą rzetelnych metod poznawczych, a encykliki są źródłem wiedzy teologicznej, a nie tej z zakresu nauk szczegółowych.

---

<sup>9</sup> Zauważmy na marginesie, że w chrześcijaństwie obecna jest jeszcze jedna myśl: wiara jest łaską. Dlaczego więc nie uznać, że ci, którzy doświadczają nieodpartej oczywistości wiary, obdarzeni są taką łaską, która nie jest udziałem innych. W takim wypadku, to nie oni stanowią normę ludzkiego poznania w kwestiach, do których odnosi się religia, ale wykraczają poza tę normę dzięki nadprzyrodzonemu wsparciu. Samo chrześcijaństwo dostarcza więc różnych inspiracji do zinterpretowania sytuacji osób, które mogłyby określić się jako *nonresistant nonbelievers*.

<sup>10</sup> Można by dodać: przynajmniej w pewnym okresie swojego życia. Przyznanie, że nawet jeśli niektóre osoby dotyka niezawiniony kryzys wiary, to jest to tylko stan czasowy, nie jest – moim zdaniem – sposobem na wsparcie stanowiska, z którym polemizuję. Wręcz przeciwnie: konsekwencją tego stwierdzenia powinno być odrzucenie przesłanki (1) argumentu Schellenberga. Jeśli możliwy jest czasowy, niezawiniony kryzys wiary, to możliwe jest istnienie Boga wszechprzymiotów przy równoczesnym istnieniu kogoś, komu w danym momencie nie ujawnia On swojego istnienia.

Opis odrzucenia wiary, który przedstawia Mordarski, jest zgodny z opisem, za którym opowiadają się przedstawiciele wspomnianego wyżej podejścia niekognitywnego. Osoba, która odrzuca wiarę, po prostu wybiera pewien sposób życia ze względu na własne subiektywne preferencje. Skoro opis przyjęcia wiary założony przez Mordarskiego może wydawać się bardzo nieprawdopodobny (co starałam się wyżej wskazać), to bardziej przekonujące może być potraktowanie obu postaw epistemicznych wobec twierdzeń religii tak samo, to znaczy jako wyraz czyichś subiektywnych preferencji. Niekognitywista mógłby dodać, że niektórzy teiści żyją w nieświadomości motywów, jakimi kierują się przy wyborze swojej opcji życiowej, i w ogóle nieświadomości tego, że takie wybory podejmują, uparcie utrzymując, że po prostu poznali niemożliwą do odrzucenia prawdę. Sądzę, że jeśli teiście zależy na obronie racjonalności wiary i przeciwstawia się on traktowaniu wiary wyłącznie jako wyrazu pewnych preferencji życiowych (nie tylko ze względu na osoby wrogo nastawione do religii, ale również ze względu na wszystkich tych, którzy tej religii poszukują lub mierzą się z nią egzystencjalnie), to teista ten musi poważniej potraktować filozoficzną analizę poznawczego aspektu aktu przyjęcia wiary oraz odrzucenia jej.

## 2. RACJONALNOŚĆ WIARY A WOLUNTARYZM PRZEKONANIOWY

Z punktu widzenia doktryny chrześcijańskiej podkreślanie wolitywnego charakteru wiary ma oczywiście swoje uzasadnienie w koncepcji zbawienia, zgodnie z którą przypadnie ono w udziale tylko tym, którzy w ostatecznym rozrachunku wybiorą w swoim życiu Boga. Kwestia ta prowadzi nas do zagadnienia woluntaryzmu przekonaniowego rozpatrywanego w ramach ogólnej epistemologii. Ma ono w kontekście przekonań religijnych szczególne znaczenie, czemu – jak sądzę – filozofowie, broniący teizmu, przypisują zbyt mało uwagi. Najważniejszy problem rozpatrywany w ramach tzw. etyki przekonań dotyczy tego, jak możliwa jest odpowiedzialność za własne przekonania, skoro – jak się wydaje – nie mamy na nie wpływu. W klasycznym już cytacie Bernard Williams doskonale oddaje racje na rzecz nieposiadania przez nas wpływu na nasze przekonania:

Jeśli mógłbym przyjąć przekonanie aktem woli, to mógłbym przyjąć je niezależnie od tego, czy jest ono prawdziwe czy też nie; co więcej wiedziałbym, że mogę to uczynić. Jeśli w pełni świadomie mógłbym chcieć przyjąć „przekonanie”, nie

zważając na jego prawdziwość, to nie jest zrozumiałe, w jaki sposób mógłbym wcześniej poważnie myśleć o nim jako o przekonaniu, to znaczy jako o czymś mającym reprezentować rzeczywistość (WILLIAMS 1970, 108).

Intuicje Williama można wyrazić za pomocą dwóch twierdzeń: (1) jeżeli  $S$  stwierdza, że sąd  $p$  jest prawdziwy, to nie jest w stanie go nie przyjąć jako swojego przekonania (dokonać asercji), oraz (2) jeżeli  $S$  nie stwierdza, że sąd  $p$  jest prawdziwy, to nie jest w stanie go przyjąć jako swoje przekonanie (dokonać asercji). William Alston wyciągnął z myśli Williama jeszcze dalej idące wnioski, przedstawiając argument przeciwko deontologizmowi epistemicznemu: skoro nie mamy wolności względem tego, jakie przekonania posiadamy, a obowiązek zakłada wolność (zdolność do podjęcia działania lub jego zaniechania), to nie mamy obowiązków względem tego, jakie przekonanie posiadamy (ALSTON 1988, 257-299).

Spoglądając na przekonania religijne z tej perspektywy, widać, że jeśli obrońca klasycznego teizmu chce obstawać przy kognitywnym pojmowaniu wiary, a równocześnie przyjmować koncepcję zbawienia, która zakłada odpowiedzialność podmiotu za swoje przekonania religijne, to stoi przed poważnym wyzwaniem intelektualnym. Z punktu widzenia idei zbawienia zrozumiałe jest podkreślanie przez Mordarskiego (i cytowanego przez niego Jana Pawła II), że wiara i jej brak jest wyborem. Jeśli jednak wiara angażuje poznawcze funkcje człowieka, dzięki którym może on rozpoznać prawdę na jej temat, to nie można tejże wiary ująć jako prostego podjęcia decyzji przez podmiot. Nawet jeśli gdzieś w głębi fenomenu wiary rozgrywa się dramat wolności człowieka, to dzieje się to w skomplikowanej interakcji z jego innymi wymiarami, w tym z jego wymiarem poznawczym (choć prawdopodobnie też emocjonalnym, moralnym, aksjologicznym). Mordarski chętnie powołuje się w tym kontekście na adhortacje Jana Pawła II. Zgodzę się, że mogą stanowić one inspirację dla filozofa teistycznego, jednak nie uważam, że dostarczają satysfakcjonującej analizy podjętego tematu istnienia *nonresistant nonbelievers*. Celem Jana Pawła II w dokumentach kościelnych nie jest analiza filozoficzna, w związku z tym może on stosować w nich pewne uproszczenia, które z kolei utrudniają dostrzeżenie wieloaspektowości zjawisk.

### 3. NATURALNE POZNANIE BOGA

Odnosząc się do poznawczego aspektu wiary, Mordarski powołuje się na tzw. naturalne poznanie Boga (2023, 73-74). Istnienie takiego rodzaju wiedzy o Bogu zakładane jest w teologii naturalnej, na gruncie której broni się rozumowej poznawalności istnienia i podstawowych przymiotów Boga na podstawie cech świata. Mordarski powołuje się w tym kontekście na często cytowany fragment Pisma Świętego, w którym św. Paweł przypisuje winę tym, którzy nie przyjęli istnienia Boga, właśnie ze względu na dostępne każdej istocie rozumnej naturalne poznanie Go (Rz 1,22). Zgadzam się, że takie założenie jest obecne w tradycji chrześcijaństwa, jednak, moim zdaniem, Mordarski przecenia wartość tego rodzaju wiedzy o Bogu. Po pierwsze, przypomnijmy, że św. Tomasz, wielki teolog i klasyk tej problematyki, uczy, iż co prawda *veritates revelabilia* są dostępne rozumowi naturalnemu, jednak ich rozpoznanie wymaga znacznej wprawy intelektualnej, dlatego też Bóg przekazał je również w Objawieniu, aby każdy, niezależnie od swoich kompetencji intelektualnych, mógł je poznać. Mordarski zdaje się stawiać sprawę inaczej: *veritates revelabilia* są zupełnie oczywiste, więc ktoś, kto ich nie przyjmuje, uparcie i z premedytacją neguje to, co jest oczywiste. Taka perspektywa wydaje się zbyt mocnym uproszczeniem. Św. Tomasz stawia sprawę w ten sposób: ponieważ przyjęcie na drodze czysto intelektualnej prawdy na temat istnienia Boga (i jego najważniejszych przymiotów) jest bardzo trudne, dlatego Bóg zadbał o to, by prawdy te mogły dotrzeć do ludzi również na drodze Objawienia. Przekaz wiary przez Objawienie to z kolei z epistemologicznego punktu widzenia przyjęcie przekonania dzięki zeznaniu świadka lub autorytetu (ang. *testimony*).

Zasadniczy powód, dla którego uważam, że Mordarski przecenia wartość naturalnego poznania Boga, jest taki, że odnosi się ono wyłącznie do filozoficznego pojęcia Absolutu jako bytu doskonałego i Stwórcy świata. Tymczasem na wiarę składa się znaczna ilość przekonań, dotyczących treści konkretnego wyznania, objawionych w świętej księdze i zinterpretowanych przez wspólnotę religijną. W przypadku klasycznego teizmu, który ma na myśli Mordarski, dotyczą one doktryny chrześcijaństwa, a mówiąc ściślej, katolicyzmu. Poznanie naturalne, na którym bazuje teologia naturalna, nie stanowi dla samych chrześcijan racji na rzecz ich własnych przekonań religijnych, wykraczających poza przekonania, dające się nabyć tą drogą, dlatego też trudno winić niewierzących za nieprzyjmowanie wiary religijnej tą drogą. Sądzę, że właściwa strategia zgłębienia problemu *nonresistant nonbelievers*

powinna opierać się w pierwszej kolejności na przyjrzeniu się procesom, które prowadzą do przyjęcia wiary religijnej, a w dalszej kolejności zastanowieniu się, jakie elementy tych procesów zawodzą w przypadku braku wiary. Jest to oczywiście bardzo szeroko zakrojony plan badawczy, jednak w kontekście argumentacji zaproponowanej przez Mordarskiego warto przyjrzeć się jednemu z – jak sądzę – kluczowych zagadnień dla tej problematyki. Sądzę, że analizując Ewangelię pod kątem „transferu” wiary, jasno widać, że podstawowym sposobem nabywania jej nie jest rozumowe (naturalne) poznanie Boga, ale przekaz wiary przez osoby wierzące, które tej wiary głębiej doświadczyły (a ostatecznie przez świadków Chrystusa). Oznacza to, że z punktu widzenia epistemologii podstawowym sposobem nabywania przekonań religijnych jest według Ewangelii wspomniane wyżej przyjęcie ich dzięki zeznaniu świadka. Temat ten wydaje mi się szczególnie ważny, dlatego wrócę do niego w następnym paragrafie.

#### 4. ISTNIENIE *NONRESISTANT NONBELIEVERS* WE WSPÓLCZESNYM ŚWIECIE

W pierwszej przesłance przytoczonego wyżej rozumowania Mordarski stwierdza, że istnienie *nonresistant nonbelievers* jest nie do pogodzenia z istnieniem Boga wszechprzymiotów, „który w sposób skuteczny objawia wszystkim istotom rozumnym swoją ofertę zbawienia”. Czy jednak chrześcijanie muszą przyjmować takie założenie? Mordarski twierdzi, że tak. Moim zdaniem jednak (jak również zdaniem licznych komentatorów argumentu Schellenberga), z punktu widzenia chrześcijaństwa istotne jest tylko to, że Bóg daje możliwość osiągnięcia zbawienia każdemu człowiekowi. W tym kontekście Mordarski przyznaje, że mamy w nauce Kościoła koncepcję anonimowego chrześcijaństwa, głoszącą, że osoby, które nie napotkały świadków wiary, mogą osiągnąć zbawienie (2023, 73). Mordarski wydaje się dostrzegać, że tacy anonimowi chrześcijanie byłiby równocześnie *nonresistant nonbelievers*. Odnosząc się jednak do tej kwestii, po pierwsze wskazuje on na dostępne wszystkim rozumowe, naturalne poznanie Boga, do czego odniosłam się już wyżej, a po drugie zakłada, że o anonimowych chrześcijanach możemy mówić tylko w odniesieniu do ludzi wychowanych w innych kulturach i cywilizacjach, do których nigdy nie dotarło chrześcijaństwo. Zdaniem Mordarskiego, argumentacja Schellenberga odnosi się do osób należących do naszego kręgu kulturowego, a w jego obrębie nie ma anonimowych

chrześcijan, więc nie ma też *nonresistant nonbelievers* (MORDARSKI 2023, 73). Nie zgadzam się również z tym stwierdzeniem Mordarskiego. Poniżej będę bronić tezy, że nie możemy wykluczyć, iż we współczesnym świecie Zachodu żyją osoby, do których przekaz chrześcijaństwa realnie nie dotarł, a w związku z tym nie można twierdzić, że wszyscy współcześni niewierzący naszego kręgu kulturowego z pewnością *odrzucili* wiarę, a więc na pewno nie ma wśród nich *nonresistant nonbelievers*.

W mojej argumentacji przyjmę perspektywę epistemologiczną i odniosę się do wspomnianego wyżej przekazu wiary poprzez zeznanie świadka jako do podstawowego sposobu jej nabywania. W odniesieniu do każdego rodzaju treści, aby przyjąć czyjś przekaz, czyli aby doszło do skutecznego transferu przekonań na drodze zeznania świadka lub autorytetu, potrzebne jest spełnienie dwóch warunków: wiedzy eksperckiej i zaufania. Po pierwsze – muszę mieć poczucie, że dana osoba posiada rzetelną wiedzę na temat tego, co chce mi przekazać (np. dlatego, że jest ekspertem w danej dziedzinie albo dlatego, że osobiście doświadczyła tego, co chce przekazać), a po drugie – muszę mieć poczucie, że nie chce mnie wprowadzić w błąd i że mogę jej zaufać. Dla tematu przekazu przekonań religijnych (i szerzej: światopoglądowych) szczególnie istotny jest warunek drugi. W tym kontekście warto podkreślić coś jeszcze: zaufanie musi dotyczyć przynajmniej sfery, do której odnosi się treść danego przekazu. Zauważmy, że wiara dotyczy wielu fundamentalnych wymiarów życia. Głęboko przyjęta zmienia całe życie danej osoby, nie tylko sposób pojmowania świata w aspekcie metafizycznym, ale też moralnym, aksjologicznym, a nawet praktycznym. Konsekwencją tego, jak szeroki zakres oddziaływania na życie człowieka ma wiara religijna, jest to, jak głębokie i „rozległe” (dotyczące wielu aspektów życia) musi być zaufanie do osoby, która miałaby tę wiarę przekazać. Epistemologiczna analiza braku wiary musi bardzo poważnie wziąć pod uwagę tą kwestię. Warunek zaufania, o którym mowa, jest takim aspektem poznania ludzkiego, w którym w szczególności sposób krzyżuje się ono z psychologią człowieka.

W przypadku przekonań światopoglądowych, do których należą przekonania składające się na wiarę religijną, można wskazać co najmniej cztery istotne typy podmiotów, dzięki którym następuje transfer tych przekonań, a więc pełniących epistemiczną rolę świadka lub autorytetu: 1) osoby szczególnie do tego predysponowane i powołane (w przypadku chrześcijaństwa będą to kapłani, duchowni itp.); 2) najbliżsi określonej osoby, którzy mają na nią kluczowy wpływ – przede wszystkim rodzice (choć nie tylko); 3) społeczeństwo albo grupa społeczna, w której żyje dana osoba, tworzące ogólny

klimat kulturowy, jaki w nich panuje<sup>11</sup>; 4) najwybitniejsze postacie w historii danego światopoglądu, które często zawarły swoje przesłanie w formie różnego rodzaju tekstów (w przypadku religii będą to apostołowie, doktorzy Kościoła, święci itp.).

Przyjrzyjmy się sytuacji osób żyjących współcześnie w całkowicie (albo prawie całkowicie) zlaicyzowanych rozwiniętych krajach europejskich. Nikogo już raczej nie zaskakują statystyki pokazujące jasno, że zaufanie do instytucji kościelnych i jej przedstawicieli jest coraz niższe, w wielu przypadkach wręcz zerowe albo „ujemne” (tzn. przedstawiciele instytucji kościelnych budzą podejrzliwość przeciwną zaufaniu). Przyczyniają się do tego zarówno działania wewnątrz Kościoła (wystarczy wspomnieć afery pedofilskie), jak też podważanie wiarygodności tej instytucji przez środowiska wrogo do niej nastawione. Nie miejsce tu na rozpatrywanie tych kwestii. Z punktu widzenia epistemologii przekonań przekazywanych poprzez zeznanie świadka lub autorytet kluczowy jest sam fakt narastającego, drastycznego spadku zaufania do tych, którzy powinni być autorytetami epistemicznymi w kwestiach wiary i dzięki którym powinien następować transfer przekonań religijnych. Co więcej, zlaicyzowanie społeczeństw zachodu narasta z pokolenia na pokolenie. W tym kontekście nie trudno więc wyobrazić sobie osobę, która nie ma w swoim otoczeniu nikogo (kapłanów, rodziców, przyjaciół), kogo darzyłabym zaufaniem potrzebnym do przekazu wiary i kto w ogóle sam posiadałby tę wiarę. Do tego w społeczeństwie, w którym żyje, ateizm i złe mniemanie na temat instytucji kościoła są czymś powszechnym, wręcz powiedziec można – obowiązującym. Z dużym prawdopodobieństwem takich osób jest dziś na Zachodzie wiele. W ich przypadku nie dochodzi do przyjęcia wiary dzięki pośrednictwu wskazanych wyżej trzech pierwszych typów podmiotów epistemicznych, pełniących rolę świadka lub autorytetu, ponieważ nie ma warunków koniecznych do tego, aby taki transfer przekonań religijnych zaszedł.

Można w tym miejscu postawić zarzut, iż póki co w Europie są kapłani i duchowni, tylko ludzie nie chcą słuchać ich słów, co oznacza, że dobrowolnie odrzucają oni przekaz wiary<sup>12</sup>. Sądzę jednak, że uważna i zdystansowana od własnych przekonań analiza epistemologiczna pozwala dostrzec, że może to być interpretacja nieprawdziwa<sup>13</sup>. Uważam, że w przypadku opisanych

<sup>11</sup> Grupa ta stanowi szczególny rodzaj podmiotu epistemicznego – podmiot zbiorowy.

<sup>12</sup> Taki zarzut postawił jeden z anonimowych recenzentów.

<sup>13</sup> Przypuszczam, że w przypadku wielu osób, żyjących dziś w całkowicie zlaicyzowanym społeczeństwie, nie tylko *może* to być interpretacja nieprawdziwa, ale nawet *jest* nieprawdziwa. Dla celów argumentacji, w której zmierzam do podważenia stanowiska Mordarskiego, wystarczy jednak bym wskazała, że interpretacja ta *może* być nieprawdziwa.

wyżej osób możliwe jest (a nawet jest możliwe z dużym prawdopodobieństwem), że nie dochodzi do odrzucenia przekazu świadka lub autorytetu, ponieważ brakuje warunków wstępnych niezbędnych do tego, by zaistniał „mechanizm” transferu przekonań na tej drodze.

Aby zdystansować się od rodzających osobiste zaangażowanie przekonań, przyjrzyjmy się sytuacji osoby, nazwijmy ją Anna, która w zupełnie obcym sobie mieście poszukuje drogi dojścia do jakiegoś bardzo ważnego miejsca, w bardzo ważnym celu i jedyna napotkana osoba, która mogłaby jej udzielić wskazówki w tym zakresie, okazuje się być niegodna zaufania (np. upośledzona umysłowo lub odurzona alkoholem). Możemy dodać, że Anna nie ma czasu do stracenia – błędzenie po mieście wiąże się z realną stratą, na którą nasza bohaterka nie może sobie pozwolić. Po zadaniu pytania przez Annę, napotkana osoba udziela odpowiedzi, ale Anna w tym momencie zdaje sobie sprawę, że jej rozmówca jest niewiarygodny. Załóżmy, że rozmówca Anny twierdzi, że poszukiwane miejsce znajduje się na zachodzie miasta. Jak powinna zareagować nasza bohaterka, aby postąpić w epistemicznie odpowiedzialny sposób? Oczywiście nie powinna przyjąć przekonania na temat interesującego ją miejsca zgodnie z tym, co mówi jej rozmówca. Czy jednak postąpiłaby epistemicznie odpowiedzialnie, gdyby dokonała asercji sądu „poszukiwane przeze mnie miejsce *nie* znajduje się na zachodzie miasta”? Oczywiście, że nie. Z tego, że rozmówcy nie można zaufać, nie wynika, że to, co mówi, jest fałszem. Być może jest to prawdą. Anna musiałaby mieć jakieś dodatkowe racje na rzecz tego, że rozmówca celowo wprowadza ją w błąd, żeby w uzasadniony sposób *odrzucić* (zanegować) jego przekaz, a nie tylko *nie przyjąć* tego przekazu. Nasza bohaterka powinna zawiesić sąd na temat tego, czy interesujące ją miejsce znajduje się na zachodzie miasta.

Sytuacja ta może być analogiczna do sytuacji osób żyjących współcześnie w całkowicie zlaicyzowanych społeczeństwach. Mogą oni postępować epistemicznie odpowiedzialnie, zawieszając sąd na temat tego, co próbują przekazać im przedstawiciele Kościoła, których nie darzą nawet najmniejszym zaufaniem (tak jak Anna nie darzy zaufaniem napotkanej osoby). Co więcej, na drodze tych samych mechanizmów poznawczych, które powinny prowadzić do przyjęcia wiary, mógł ukształtować się w nich światopogląd ateistyczny. Mam tu na myśli przede wszystkim nabywanie przekonań światopoglądowych dzięki zeznaniu różnych podmiotów epistemicznych, zwłaszcza tych, które wymieniłam powyżej. Nie widzę powodów, dla których mogliśmy przyjąć, że z *pewnością żaden* współczesny ateista nie znajduje się

właśnie w takiej sytuacji epistemicznej. A jeśli mam rację, to teista nie może twierdzić, że z pewnością nie istnieją rzetelni poznawczo ateści<sup>14</sup>.

Powyższą argumentację na rzecz możliwości istnienia *nonresistant non-believers* można wzmocnić w następujący sposób: jeśli przeciętny wierzący katolik (lub chrześcijanin) postępuje epistemicznie odpowiedzialnie, a więc poznawczo rzetelnie, przyjmując swoje przekonania religijne na drodze zeznania świadków i autorytetów (a uważam, że tak właśnie jest, i domyślam się, że Mordarski ma takie samo zdanie), to ateista może postępować tak samo epistemicznie odpowiedzialnie, co teista-katolik (lub teista-chrześcijanin). Współczesny ateista, żyjący w kolejnym pokoleniu zlaicyzowanego społeczeństwa, w którym opinie na temat instytucji Kościoła są bardzo negatywne, może spełniać te same standardy epistemiczne, co przeciętna osoba religijna w naszym kręgu kulturowym. Ich rzetelność poznawcza może być taka sama. Jeśli w kręgu filozofów religii, opowiadających się za chrześcijaństwem, nie odmawiamy rzetelności poznawczej typowym osobom religijnym z naszej społeczności, to dlaczego mielibyśmy odmówić tej rzetelności poznawczej omawianym tu ateistom? Ci, którzy twierdzą, że z pewnością nie istnieją *nonresistant nonbelievers*, powinni wskazać, czym różni się sytuacja epistemiczna wskazanych grup teistów i ateistów, żeby uzyskać podstawy do odmiennej oceny członków tych grup pod względem rzetelności poznawczej, albo też powinni wyjaśnić, dlaczego mielibyśmy stosować inne standardy epistemiczne względem ateistów, niż stosujemy względem teistów.

Wobec prezentowanego przeze mnie toku rozumowania można postawić również zarzut, że nawet jeśli ktoś osobiście nie spotkał godnych zaufania świadków wiary (kapłanów, duchownych), to ma dostępne bardzo mocne i wiarygodne świadectwa w postaci traktatów doktorów Kościoła, encyklik itp., zawierających oficjalne nauczanie Kościoła katolickiego, a jego wina polega na tym, że nie zapoznał się z nimi<sup>15</sup>. Zarzut taki rozumiem w ten sposób: obowiązek epistemiczny polega na weryfikowaniu swoich przekonań w świetle dodatkowych świadectw i ateista tego obowiązku nie spełnia. Sądzę, że aby odpowiedzieć na ten zarzut, należy ponownie przyjrzeć się, jak wygląda ta kwestia z punktu widzenia ogólnej epistemologii w odniesieniu do przekonań innych niż światopoglądowe.

---

<sup>14</sup> Zakładam przy tym, zgodnie z tym co zaznaczyłam powyżej, że w odniesieniu do przekonań religijnych (i szerzej – światopoglądowych) rzetelność poznawczą można ująć jako wypełnienie swoich obowiązków epistemicznych.

<sup>15</sup> Taki zarzut postawił recenzent niniejszego artykułu. Dziękuję za zwrócenie uwagi, że kwestia ta wymaga omówienia.

W normalnych sytuacjach życiowych nie obarczamy ludzi (w tym nas samych) obowiązkiem weryfikowania wszystkich swoich przekonań w świetle dodatkowych świadectw. Gdyby tak było, to groziłoby nam to popadnięciem w sceptycyzm. Gdybyśmy wobec każdej kwestii podlegali obowiązкови sprawdzenia dodatkowych świadectw, to z dużym prawdopodobieństwem nigdy nie przyjęlibyśmy jakiegokolwiek przekonania<sup>16</sup>, ponieważ potencjalnie zawsze można sprawdzić kolejne świadectwo albo wykluczyć jakąś możliwość błędu. Nasze intuicje są raczej takie, że tylko w pewnych okolicznościach podmiot ma obowiązek poszukiwania i sprawdzenia dodatkowych świadectw. Myślę, że można wskazać na co najmniej dwa warunki, od których zależy ten obowiązek. Jeżeli podmiot *S* jest przekonany, że *p*, to jest obarczony obowiązkiem sprawdzenia dodatkowych świadectw, gdy: 1) *S* dostrzega powody, by wątpić w to, że *p*, 2) to, czy jest prawdą, że *p*, jest dla *S* życiowo ważne. Analogiczne warunki dotyczą pozostałych postaw epistemicznych – odrzucenia sądu, że *p* i zawieszenia sądu na temat *p*.

Z punktu widzenia omawianej grupy ateistów oba te warunki mogą łącznie nie zachodzić. Żyjąc w społeczności o mocno zakorzenionym światopoglądzie ateistycznym mogą oni nie dostrzegać jakichkolwiek racji, które poddawałyby w wątpliwość przyjmowany przez nich ateizm. Będąc głęboko przekonanym o definitywnym końcu życia wraz ze śmiercią biologiczną, mogą nie widzieć powodów, dla których kwestia ewentualnego istnienia Boga miałyby być dla nich życiowo istotna. To teista, ze względu na żywione przez siebie przekonania religijne, uważa, że istnieją poważne powody, by wątpić w ateizm, oraz dostrzega wagę kwestii istnienia Boga ze względu na życie wieczne, w które wierzy. Inaczej mówiąc, dwa wymienione wyżej warunki zachodzą, ale w odniesieniu do teisty, a nie w odniesieniu do omawianego ateisty. Ateista (jak każdy podmiot epistemiczny) zobowiązany jest do brania pod uwagę własnej perspektywy epistemicznej, a nie cudzej. Podobnie odpowiedziałoby większość chrześcijan, gdyby postawiono im zarzut analogiczny do tego, który jest właśnie omawiany. Większość chrześcijan (poza nielicznymi wyjątkami) nie sprawdziła świadectw na rzecz prawdziwości innych religii w postaci świętych ksiąg tych religii (lub w postaci innych środków przekazu, wyrażających ich doktryny). Tymczasem wyznawcy tych religii są z dużym prawdopodobieństwem przekonani o tym, że chrześcijanie powinni je sprawdzić. Zdecydowana większość chrześcijan odpowie, że nie jest zobowiązana do brania pod uwagę perspektywy wyznawców

---

<sup>16</sup> Albo nie odrzucili jakiegokolwiek sądu, że *p*.

innych religii. Skoro więc zarówno ja, jak i obrońca krytykowanego przeze mnie stanowiska, uznajemy, że chrześcijanie ci postępują epistemicznie odpowiedzialnie, to tak samo odpowiedzialnie epistemicznie mogą postępować współcześni ateści<sup>17</sup>. Skoro więc teistów oceniamy jako rzetelnych poznawczo, to dlaczego nie mielibyśmy powiedzieć tego samego o ateistach?

Oczywiście istnieją sytuacje, w których ktoś nie dostrzega racji, by wątpić w jakieś swoje przekonanie (lub poddać w wątpliwość inną postawę epistemiczną), ponieważ z różnych względów nie chce zmienić zdania. Analizując tę kwestię w innym kontekście, nazwałam tego typu sytuacje samooszustwem epistemicznym (ODOJ 2020, 196-199). Zgadzam się, że ateista ma możliwość wpływania swoją wolą na to, że nie akceptuje teizmu (TAMZE, 220-221). Przedstawiona argumentacja służy jedynie zwróceniu uwagi na to, że nie jest to konieczne, a tylko możliwe.

##### 5. WINA EPISTEMICZNA A „GRZECH SPOŁECZNY”

Ostatnią kwestią wartą poruszenia jest trzeci powód, który Mordarski wymienia jako przyczyna braku wiary, a nazywa go „grzechem społecznym”. Tłumaczy, że

Polega on [...] na partycypacji w powszechnym klimacie niewiary płynącym z głównych nurtów współczesnej kultury zachodniej, która buduje jakieś absurdalne mury, mające trwale odgradzić dzisiejszych ludzi od Boga i zamknąć ich na zawsze na jakikolwiek wymiar transcendencji (MORDARSKI 2023, 70).

Trudno o jednoznaczną interpretację co Autor ma na myśli, mówiąc o „grzechu społecznym”. Z jednej strony przyznaje, że

Należy podkreślić, że o grzechu społecznym mówimy tu do pewnego stopnia metaforycznie, gdyż grzech jest w istocie zawsze czynem konkretnego człowieka. Nie można w sensie ścisłym przypisywać źródeł grzechu strukturom, syste-

---

<sup>17</sup> Podobnie większość chrześcijan nie zgłębia oficjalnej nauki Kościoła i posiada wiedzę w tym zakresie, niewiele wykraczającą poza przygotowanie do Pierwszej Komunii Świętej w dzieciństwie. Filozofowie religii, broniący teizmu, nie obarczają ich winą epistemiczną za niespełnianie swoich obowiązków epistemicznych dostatecznego badania świadectw albo za opieranie swoich przekonań na nie dość wiarygodnych autorytetach lub świadkach. Teści ci polegają w kwestii swoich przekonań religijnych na wymienionych wyżej trzech pierwszych rodzajach podmiotów epistemicznych. Podobnie mogą czynić współcześni ateści.

mom, instytucjom, zachowaniom zbiorowym; czy bezosobowym sytuacjom społecznym (TAMŻE).

Z drugiej strony, wymieniając przyczyny niewiary, wielokrotnie podkreśla, że zawsze to człowiek jest odpowiedzialny za swoją niewiarę, przykładowo:

We wszystkich tych przypadkach [tj. trzech rodzajach powodów odrzucenia wiary – E.O.] źródłem niewiary jest decyzja człowieka, aby odwrócić się od Boga i wybrać taki sposób życia, który jest autonomiczny i całkowicie od Boga niezależny lub nawet wrogo nastawiony do Jego istnienia (TAMŻE, 68).

Tak więc, pomimo zastrzeżeń, że w odniesieniu do „grzechu społecznego” mówimy o winie jedynie metaforycznie, to jednak ten rodzaj czynnika Mordarski wydaje się traktować na równi z pozostałymi dwoma i w przypadku jego zachodzenia przypisuje podmiotowi winę, która uniemożliwia zakwalifikowanie danej osoby do kategorii *nonresistant nonbelievers*.

Takie pojmowanie „grzechu społecznego” wydaje się mocno na wyrost. Sądzę, że kiedy Jan Paweł II, na którego powołuje się Mordarski, mówi o „grzechu społecznym”, to przez „grzech” rozumie raczej stan pewnego nieporządku względem ładu ustanowionego przez Boga, a nie grzech jako indywidualną winę człowieka. Taki „grzech społeczny” można raczej porównać do grzechu pierwotnego, o którym mówi chrześcijaństwo, czyli do stanu pewnego skażenia ludzkiej natury, który oddziela człowieka od Boga, ale nikt z nas indywidualnie za niego nie odpowiada. Jakiegoś sposobu teoretycznego uzasadnienia stanowiska Mordarskiego mogłoby dostarczać pojęcie „winy pośredniej”, które raz wspomina w nawiasie, jednak nie wyjaśnia, co przez to w omawianym kontekście rozumie<sup>18</sup>. W typowym użyciu pojęcie winy łączy się ściśle z działaniem podmiotu (lub zaniechaniem działania) i jako takie jest rozumiane jako coś bezpośredniego. W związku z tym *onus probandi* leży po stronie Mordarskiego, jeśli widzi on jakąś teoretyczną użyteczność wykorzystania kategorii „winy pośredniej” do obrony swojego stanowiska, przy czym obrona ta musiałaby rozpocząć się od przekonującego zdefiniowania tego pojęcia i wyjaśnienia, jak łączy się ono z odpowiedzialnością konkretnego podmiotu.

---

<sup>18</sup> „Skoro jednak oni „istnieją”, to są — by tak rzec — „nierzetelni”, czyli sami ponoszą winę (bezpośrednio lub pośrednio) za to, że nie są w stanie odpowiedzieć na nieskończoną miłość Boga, która jest wobec nich kierowana” (MORDARSKI 2023, 63).

Trudno zgodzić się ze stwierdzeniem, że osoba, która urodziła się w całkowicie zlaicyzowanym środowisku społecznym, w związku z czym sama naturalnie również nie akceptuje wiary, jest z tego powodu winna. Przywołując ponownie temat autorytetu epistemicznego, można – jak sądzę – określić taką sytuację jako przykład przyjęcia światopoglądu na podstawie autorytetu „świadka zbiorowego”. Zachodzi tutaj sytuacja analogiczna do przyjęcia przekonania na podstawie zeznania świadka, tylko świadkiem jest społeczność, w której żyje podmiot. Podmiot ze swojej perspektywy darzy swoją grupę społeczną zaufaniem i naturalnie przyjmuje obowiązujące w niej poglądy. Właśnie w taki sposób przyjmujemy ogromną ilość naszych przekonań (m.in. dotyczących kwestii światopoglądowych), co dokonuje się np. w procesie wychowania, i traktujemy to jako naturalny i właściwy sposób ich nabywania. Czemu w przypadku osoby niewierzącej, żyjącej w całkowicie zlaicyzowanym środowisku, miałyby być inaczej? Nie dostrzegam powodu, dla którego osoba niewierząca miałaby w takiej sytuacji ponosić winę za nieprzyjmowanie przekonań religijnych. Przypomnijmy, że Mordarski twierdzi, że nie istnieją *nonresistant nonbelievers*, ponieważ osoby niewierzące zawsze ponoszą winę za swoją niewiarę. W związku z tym dopóki nie wyjaśni on kwestii ponoszenia winy przez podmiot za to, co nazywa „grzechem społecznym”, dopóty teza ta nie będzie w odpowiedni sposób uzasadniona.

#### ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, sądzę, że strategia obrony teizmu przed zarzutem Schellenberga, którą obiera m.in. Mordarski, jest wadliwa. Jak starałam się wykazać, teiści nie mają podstaw, by twierdzić, że nie istnieją *nonresistant nonbelievers*. Nie można wykluczyć, że istnieją tacy ateiści, którzy są w równym stopniu rzetelni poznawczo co przeciętni teiści. Nie można więc *ad hoc* przypisywać ateistom winy epistemicznej za to, że przyjmują ateizm (albo tylko nie przyjmują teizmu). Źródłem słabości tej strategii jest, moim zdaniem, uproszczenie perspektywy poznawczej, jaka towarzyszy wierze. Pokazuje to, jak sądzę, potrzebę pogłębionej analizy epistemologicznej przekonań światopoglądowych, która m.in. przyczyniłaby się do lepszego wzajemnego zrozumienia tych, którzy wydają się stać po przeciwnych stronach barykady – ateistów i teistów.

## REFERENCJE

- Alston, William P. 1988. „The Deontological Conception of Epistemic Justification”. *Philosophical Perspectives* 2: 257-299.
- Gutowski, Piotr. 2020. „Teizm – ateizm – religia. Mapa współczesnych sporów w filozofii religii”, *Przegląd Religioznawczy* 2, nr 276: 21-35.
- Odoj, Ewa. 2020. *Wiara bez świadectw. Wokół Alвина Plantinga krytyki ewidencjalizmu w filozofii religii*. Towarzystwo Naukowe KUL.
- Plantinga, Alvin. „Reason and Belief in God”. W: Alvin Plantinga i Nicholas Wolterstorff (red.). *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, 16-93. Notre Dame–London: University of Notre Dame Press, 1983.
- Mordarski, Ryszard. 2023. „Czy istnieją „rzetelnie niewierzący”? Odpowiedź teistyczna”. *Roczniki Filozoficzne* 72, nr 4: 61-80.
- Schellenberg, John L. „Boża ukrytość uzasadnia ateizm”. Przeł. Marcin Iwanicki. W: Piotr Gutowski i Marcin Iwanicki (red.). *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, 51-66. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019.
- Schellenberg, John L. *Argument z ukrytości*. Przeł. Ryszard Mordarski. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2019.
- Williams, Bernard. „Deciding to Believe”. W: Howard E. Kiefer i Milton K. Munitz (red.). *Language, Belief and Metaphysics*, 95-111. Albany: State University of New York Press, 1970.
- Wojtysiak, Jacek. *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozoficznej religii i teologii filozoficznej*. Kraków: WAM, 2023.

CZY NIEWIERZĄCY SĄ WINNI SWOJEJ NIEWIARY?  
TEISTKA ODPOWIADA TEIŚCIE

## Streszczenie

W artykule dyskutuję z zaproponowaną przez Ryszarda Mordarskiego obroną teizmu przed tzw. argumentem z ukrytości autorstwa Johna L. Schellenberga. Dążę do wykazania, że teiści nie mają podstaw, by twierdzić, że z pewnością nie istnieją *nonresistant nonbelievers*. W swojej argumentacji opieram się przede wszystkim na analizach epistemologicznych, a szczególną uwagę poświęcam procesowi nabywania przekonań religijnych (i szerzej – światopoglądowych) dzięki zeznaniu świadka lub autorytetu. Twierdzę między innymi, że jeśli uznamy, że przeciętny chrześcijanin jest rzetelny poznawczo, to nie możemy wykluczyć, że współczesny ateista, żyjący w zlaicyzowanym społeczeństwie Zachodu, również jest rzetelny poznawczo.

**Słowa kluczowe:** Schellenberg; boża ukrytość; rzetelni niewierzący; zeznanie świadka; epistemologia religii

ARE NON-BELIEVERS GUILTY OF THEIR LACK OF FAITH?  
THEIST RESPONDS TO THE THEIST

Summary

In the article I discuss Richard Mordarski's defense of theism against the so-called divine hiddenness argument by John L. Schellenberg. I aim to show that theists are not justified in claiming that there are certainly no nonresistant nonbelievers. My argument relies primarily on epistemological analyses, and I pay particular attention to the process of acquiring religious beliefs (and more broadly, worldview beliefs) through the testimony of a witness or authority. Among other things, I argue that if we consider the average Christian to be cognitively reliable, then we cannot exclude the possibility that the modern atheist, living in a secularized Western society, is also cognitively reliable.

**Keywords:** Schellenberg; divine hiddenness; nonresistant nonbelievers; testimony; the epistemology of religion