

Marek Łagosz

Scjentyistyczne interpretacje religii

Wstęp

Przez „scjentyistyczne interpretacje religii” rozumiem tutaj takie ogólne charakterystyki, zgodnie z którymi religie¹ są m.in. systemami zdań (wyrażonych w nich przekonaniach), które podlegają tym samym standardowym ocenom metodologicznym co teorie naukowe. Od dyskursu religijnego² wymaga się często, aby: 1) występujące w nim terminy były jednoznacznie i ściśle (adekwatnie) zdefiniowane, 2) wypowiedziane na jego gruncie zdania (wyrażane sądy) — logicznie uporządkowane i uzasadnione, 3) podstawowe jego prawdy („aksjomaty”) — empirycznie ugruntowane. Takie podejście do religii zdarza się nierzadko filozofującym w kontekście nauki, np. niektórym „filozofom analitycznym”. W artykule tym skupiam się na poglądach dwóch współczesnych filozofów polskich: Józefa M. Bocheńskiego i Bohdana Chwedeńczuka, wyrażonych — odpowiednio — w książkach: *Logika religii* oraz *Przekonania religijne*. Mimo takiego zawężenia pola rozważań prowadzonych w tym artykule myślę, że mają one — w pewnym przynajmniej stopniu — uniwersalny charakter, tj. odnoszą się także do innych możliwych prób „unaukowiania” religii, względnie — oceny religii z punktu widzenia metodologii naukowej.

1. Logiczność religii według J. M. Bocheńskiego

W książce *Logika religii* J.M. Bocheński *expressis verbis* zastrzega, że nie chce argumentować na rzecz jakiegokolwiek systemu religijnego czy też na korzyść dyskursu religijnego w ogóle. Wydaje się jednak, że użycie przez Bocheń-

¹ W artykule tym mam na uwadze przede wszystkim „dojrzałe” postacie religii, tj. wielkie religie monoteistyczne, jak: judaizm, chrześcijaństwo, islam. Abstrahuję tu od ogólnie rozumianej genezy i ewolucji religijności człowieka.

² Sformułowaniem „dyskurs religijny” posługuję się za J.M. Bocheńskim (*Logika religii*, w: J.M. Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Warszawa 1993, s. 336). Chociaż samo słowo „dyskurs” (ze względu na swój związek z terminem „dyskursywny”) może sugerować z góry scjentyistyczne rozumienie fenomenu religii, nie nadaję mu takiego znaczenia. Dyskurs religijny, w moim rozumieniu, to ogół standardowych wypowiedzi funkcjonujących w obrębie danej religii, niekoniecznie uporządkowanych w logiczne ciągi racji i następstw. Inaczej: dyskurs religijny to pewien szczególny sposób myślenia, w którym manifestuje się ludzka religijność.

skiego „stylu logicznego” do rozważań nad religią ma niejako — poprzez nadanie mu znamion naukowości — podnieść wartość religijnego myślenia.

W omawianej pracy można znaleźć m.in. dokładne analizy logiczne różnych aspektów dyskursu religijnego: względnie wyczerpującą typologię teorii religii, klasyfikacje logiczne oraz analizę semantyczną terminów używanych w wypowiedziach religijnych, wyszczególnienie związków logicznych, jakie zachodzą między zbiorem zdań świeckich a klasą zdań należących do wiary i in. Wydaje się jednak, że użycie notacji logicznej do rozważań nad religią stwarza tylko pozory ścisłości i jednoznaczności. Tych ostatnich brak np. takim głównym pojęciom używanym przez Bocheńskiego, jak: „reguła heurystyczna religii”, „klasa zdań należących do wiary obiektywnej”. Nie wiadomo bowiem, czy zdania należące do „wiary obiektywnej” wyrażają sądy w sensie logicznym (pełnią funkcję asertywną), czy tylko pragnienia, życzenia. Jeśli zaś pełnią funkcję asertywną, to co — można by zapytać — tak naprawdę stwierdzają: to np., że istnieje Bóg czy jedynie to, iż wierzy się w istnienie Boga?

Innym przejawem scjentyistycznego ujęcia religii przez Bocheńskiego jest ciągle podkreślanie analogii zachodzących między myśleniem religijnym a dyskursem nauk formalno-dedukcyjnych oraz przyrodniczych. W tabelkowych zestawieniach filozof podaje odpowiedniki z obu sfer myślenia³; metareligijne terminy teologiczne („autorytet”, „tajemnica”, „dogmat”) przeplatają się z pojęciami teoriopoznawczymi i metodologicznymi („twierdzenie”, „zdanie protokolarne”, „sprawdzanie”, „weryfikacja”)⁴. Można mieć oczywiście wątpliwości, czy nie jest to pomieszanie różnych porządków.

Bocheński odrzuca możliwość uzasadnienia podstawowego dogmatu danej religii na drodze bezpośredniego spostrzegania czy dedukcji, ale przyjmuje, iż takie uzasadnienie da się przeprowadzić na podstawie zawodnych wnioskowań redukcyjnych, będących confirmacją dogmatu i zwiększających jego prawdopodobieństwo⁵. Wnioskowania zaś typu redukcyjnego są właściwe dla uzasadnień przeprowadzanych na gruncie nauk empirycznych. Ustanowienie „hipotezy religijnej” — wyłączając pewne różnice — („hipoteza religijna” powstaje nie tylko na bazie zdań faktualnych, ale uwzględnia także zdania wyrażające wartości) jest — wedle Bocheńskiego — procedurą bardzo podobną do tej, która prowadzi do ukonstytuowania się np. hipotezy fizycznej⁶.

W podejściu takim daje się zauważyć pomieszanie religii jako pewnego zespołu intuicyjnych przeświadczeń (aktów wiary) i zachowań (postaw praktycznych) z refleksją filozoficzną czy teologiczną. Sama religia nie potrzebuje — jak się zdaje — dla swego istnienia rozumowań i uzasadnień w sensie nauko-

³ J.M. Bocheński, *Logika religii*, dz. cyt., s. 378-379.

⁴ Tamże, *passim*.

⁵ Tamże, s. 378-379, 422-424.

⁶ Tamże.

wym⁷. Bocheński pisze wprawdzie: „każda religia ma własną dyscyplinę, zwaną «teologią»”⁸. Sugeruje tym samym, że pewna racjonalność typu naukowego stanowi konstytutywny element myślenia religijnego. Jednakże można mieć wątpliwości, czy próby racjonalizacji dyskursu religijnego pod postacią teologii czy filozofii należą do istoty religijności⁹. Wątpliwości te są szczególnie uzasadnione, gdy na religię spojrzeć w aspekcie historycznym. Wydaje się bowiem, że próby racjonalizacji danej religii następują zwykle po ukonstytuowaniu się tej religii. I tak np. Chrystus oraz pierwsi chrześcijanie byli raczej mistykami i prorokami niż filozofami czy teologami¹⁰. Sądzę też, że nie ma żadnej sprzeczności w pojęciu „religii bez teologii”. Co więcej — jak sugeruje M. Scheler — „religia naturalna”¹¹, jako poznanie *sui generis*, także „logicznie” (nie tylko historycznie) wyprzedza „teologię naturalną” oraz wszelkie inne formy racjonalnego myślenia o religii. Scheler pisze: „teologia naturalna musi wprawdzie i przede wszystkim znaleźć oparcie w religii naturalnej, w taki sposób, jak wszelka nauka o świecie znajduje oparcie w kategoriach, tj. w formach bytowych naturalnego światopoglądu”¹².

Jeśli zaś chodzi o podobieństwo samych sposobów uzasadniania zdań w nauce i religii (czy lepiej: teologii), to takie np. rozumowanie redukcyjne, jak: 1) jeśli istnieje kolaps grawitacyjny, to materia kosmiczna pozostająca w zasięgu naszych aktualnych obserwacji zachowuje się w sposób *S*, 2) materia kosmiczna... zachowuje się w sposób *S*, a zatem 3) istnieje kolaps grawitacyjny, tylko z pozoru jest bardzo podobne do, powiedzmy, następującego: 1) jeśli istnieje Bóg, to rzeczy w świecie mają się w sposób *S'*, 2) rzeczy w świecie mają się w sposób *S'*, a zatem 3) istnieje Bóg. Fundamentalna różnica polega tu oczywiście na

⁷ Wierzący racjoniści najczęściej uzasadniają swoje przekonania religijne, ale zwykle nie robią tego ani systematycznie, ani metodycznie, co więcej, wcale nie muszą tego robić, aby pozostawać zarówno racjonalistami, jak i wierzącymi. Nie istnieje konflikt między religijnością a racjonalnością (typu naukowego). Są to niejako dwa istotowo różne poziomy duchowości, a zakresy odpowiednich pojęć krzyżują się.

⁸ J.M. Bocheński, *Logika religii*, dz. cyt., s. 335.

⁹ M. Scheler pisze w tym kontekście: „Jest zupełnie niepojęte, jak religia naturalna miałaby być tylko pozbawioną refleksji albo w mniejszym stopniu refleksyjną i metodyczną teologią, skoro ona przecież przede wszystkim *qua* religia w ogóle nie stanowi jakiegś nauki, nie jest żadną, choćby prymitywną, nauką czy teologią” (M. Scheler, *Problemy religii*, Kraków 1995, s. 242). Dla Schelera religia jest wprawdzie pewną formą poznania świata, ale jest to poznanie upodabniające się raczej do poznania artystycznego niż naukowego (tamże, s. 234-235).

¹⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1988, s. 173.

¹¹ Religia naturalna, czyli „owo naiwne poznanie Boga, które może uzyskać każdy człowiek obdarzony rozumem (zupełnie niezależnie od rodzaju i stopnia swego naukowo-metodycznego wykształcenia), i to uzyskać w taki sposób, że ową drogę, na której zdobył to poznanie, niekoniecznie jasno sobie uświadamia w refleksji” (M. Scheler, *Problemy religii*, dz. cyt., s. 241).

¹² Tamże, s. 243.

tym, że pojęcie „kolapsu grawitacyjnego” (w przeciwieństwie do — „Boga”) ma bardziej uchwytne i jednoznaczne sens empiryczny w takim rozumieniu, że można zeń dedukować (przynajmniej teoretycznie) empiryczne konsekwencje inne od faktów (opisywanych w przesłance 2), na podstawie których przyjęliśmy istnienie jego przedmiotu. K.R. Popper mówił w takim wypadku o niezależnej testowalności¹³.

Szukając dalej — w myśl scjentyistycznych ideałów — zbliżenia między nauką i wiarą, Bocheński wskazuje też m.in., że duża rola autorytetu w religii nie jest bynajmniej dla tej ostatniej czymś swoistym¹⁴. To prawda, że we współczesnym dyskursie naukowym — wobec daleko posuniętej specjalizacji oraz „interdyscyplinaryzacji” badań — ma miejsce coraz częstsze zdawanie się na autorytety. Czy można jednak utożsamić autorytet, jakim jest prorok dla wiernego, z autorytetem fizyka kwantowego wobec biologa molekularnego? Wydaje się, że rola autorytetu w religii i w nauce jest zupełnie inna. O ile dla religii obecność autorytetu w takiej czy innej postaci (pismo, osoba święta) jest czymś konstytutywnym i fundamentalnym, o tyle w nauce zdawanie się na autorytety ma charakter wybitnie pragmatyczny. Sam zaś autorytet naukowy podlega racjonalnej kontroli wewnątrz dyscypliny, którą reprezentuje. Co więcej: teoretycznie autorytet może także podlegać racjonalnej kontroli ze strony tego, kto na ów autorytet się zdaje.

Usilne próby „ulogicznienia” dyskursu religijnego prowadzą Bocheńskiego do poważnych uchybień natury epistemologicznej. Uzasadniając tezę, że niektóre partie dyskursu religijnego należy traktować jako twierdzenia¹⁵, filozof pisze: „Spytajmy wiernego *r*, czy wierzy w zdanie *P*, które należy do DR [dyskursu religijnego — *M. Ł.*] religii *r*. Oczywiście, powie, że wierzy. Spytajmy następnie, czy sądzi, że *P* jest prawdziwe. Nie ma chyba wątpliwości co do odpowiedzi — wyznawca zawsze odpowie, że wierzy, że sądzi, iż *P* jest prawdziwe. Ale formuła może być prawdziwa tylko wówczas, gdy znaczy twierdzenie”¹⁶. Widać stąd wyraźnie, że subiektywne i obiektywne rozumienie prawdy używane są przez Bocheńskiego zamiennie i bez żadnych ograniczeń¹⁷. Prawdę w dyskursie religijnym definiuje się zwykle w kategoriach psychologicznych czy społecznych (przekonanie, przeświadczenie, zaufanie, autorytet, tradycja)¹⁸. W logice (szerzej: w nauce) zaś termin „prawda” ma sens jak najbardziej obiektywny. A. Tarski w pracy *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* zbu-

¹³ K.R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna.*, Warszawa 1992, s. 28-29.

¹⁴ J.M. Bocheński, *Logika religii*, dz. cyt., s. 424-426.

¹⁵ Notabene teza ta jest w filozofii religii bardzo problematyczna, co przyznaje także sam Bocheński (tamże, s. 361), a o czym powiem jeszcze poniżej.

¹⁶ Tamże, s. 360.

¹⁷ Np. tamże, s. 437.

¹⁸ Por. tamże, s. 361, 376, 437.

dował formalnie poprawną i merytorycznie trafną definicję prawdy (notabene opartą na klasycznej, korespondencyjnej idei prawdy), która obchodzi się bez tzw. kryterium racjonalnego przekonania czy jakichś innych pierwiastków subiektywizujących.

Ogólnie rzecz biorąc, można by zarzucić Bocheńskiemu, że zbyt pochopnie uznał (w przeciwieństwie np. do L. Kołakowskiego czy L. Wittgensteina), iż religia jest zbiorem sądów. Przecież zupełnie sensownie można bronić „nietwierdzeniowej” koncepcji religii „religia to nie twierdzenia, a wierzenia chrześcijańskie nie wymagają żadnych dowodów”¹⁹. Mówiąc bardziej szczegółowo: treści wiary tylko pozornie są sądami. Na przykład zdanie „Chrystus jest realnie obecny w Eucharystii” należałoby na gruncie myślenia religijnego uznać za równoznaczne ze zdaniem „Wierzę, że Chrystus jest realnie obecny w Eucharystii”. Dla zdań religii (wyrażających pozorne sądy w sensie logicznym) można chyba przyjąć ogólną regułę przekładu „ $A = df$ wierzę, że A ”. Inaczej można powiedzieć, że zdania wyrażające treści wiary są wyrażeniami synkategorematycznymi, tj. nie mają samodzielnego znaczenia, a sens nadaje im dopiero kontekst intensjonalny: „wierzę, że...”. Zdania zaś typu „Wierzę, że A ” wyrażają oczywiście sądy w sensie logicznym, ale tylko poza kontekstem religijnym. Mogą one być przedmiotem oceny prawdziwościowej np. dla psychologa, psychiatry czy socjologa. Dla wierzącego jednak nie są to żadne sądy. Są to raczej ekspresje emocjonalne: wyznania, wezwania, pragnienia itp.

Podsumowując Bocheńskiego próby scjentyistycznej interpretacji religii, chciałbym zwrócić uwagę, że — w moim rozumieniu — jego logiczne, metodologiczne i epistemologiczne ustalenia (skądinąd same w sobie ciekawe i pouczające) nie tyle dotyczą samej religii, co raczej jej rozmaitych (zdroworozsądkowych lub filozoficznych) racjonalizacji (np. teologii). Rozróżnienia takiego Bocheński jednak wyraźnie nie wprowadza.

Sama zaś możliwość „dokonanej” przez Bocheńskiego „logicyzacji religii” bierze się stąd, iż w myśleniu religijnym — jak w każdych wypowiedziach prowadzonych w języku naturalnym — znajdziemy zawsze pewne elementy dyskursu nauk empirycznych czy formalno-dedukcyjnych. Jest tak chociażby dlatego, że języki naukowe są językami sztucznymi, dla zbudowania których musimy posłużyć się językiem naturalnym. Języki systemów naukowych (w tym języki formalne) są częścią języka naturalnego w takim sensie, iż wszystko, co potrafimy w nich wyrazić, potrafimy też oddać w języku naturalnym (choć „technicznie” mogłoby to być niekiedy bardzo trudne). To właśnie mamy na myśli, mówiąc o uniwersalności języka naturalnego. Taka „zewnątrzna” koincydencja dyskursu naukowego (logicznego) i religijnego to jednak za mało, aby scjentyistyczną interpretację religii uznać za adekwatną (uchwytyjącą istotę fenomenu religijności). Nie sądzę, by „metoda logiczna” była uniwersalnym

¹⁹ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, Warszawa 2000, s. 124 (zob. też s. 123-128).

środkiem, pozwalającym unaukować wszystko, co da się wyartykułować w kulturze, ani też by było to potrzebne i korzystne. Nie we wszystkich sferach działalności duchowej człowieka chodzi przecież o zrealizowanie tych samych wartości, jakie są wzorem dla nauki i filozofii.

W kontekście Bocheńskiego rozumienia religii aktualne staje się powiedzenie: „kto mieczem wojuje, ten od miecza ginie”. Jeśli bowiem ktoś wbrew naturze samej religii interpretuje tę ostatnią — w celu „podniesienia” jej wartości — scjentyście (tj. jako dziedzinę, w której realizują się postulaty logicznego, naukowego myślenia), to stwarza tym samym pretekst do tego, aby ktoś inny oceniał ją z punktu widzenia racjonalności naukowej, co łatwo może prowadzić do deprecjacji religii. Nie zawsze bowiem próby scjentyistycznych interpretacji tej ostatniej kończy, jak u Bocheńskiego, pozytywna konkluzja: religia ma swą logikę, więcej — jej racjonalność nie różni się jakościowo od racjonalności nauki. Częściej próby logicznej (scjentyistycznej) reinterpretacji myślenia religijnego prowadzą do wniosków niekorzystnych dla religii. Do takich właśnie konkluzji doszedł np. Bohdan Chwedeńczuk w książce pt. *Przekonania religijne*.

2. Problem określenia religii

Zamiarem Bohdana Chwedeńczuka w książce pt. *Przekonania religijne* jest ocena religii pod względem sensu, uzasadnienia i użyteczności zdań religijnych²⁰. Swoje metodologiczne rozważania nad religią Chwedeńczuk rozpoczyna od podania adekwatnej, jego zdaniem, definicji religii. Za tę ostatnią uznaje on — wywodzone od Hobbesa — dualistyczne określenie, zgodnie z którym religia — to wiara oraz kult²¹. Takie pojęcie religii zadowala filozofa, gdyż, jego zdaniem, jest „indukcyjne, empiryczne i istotne”²².

Definicja taka jest jednak chyba zbyt ogólna, niedokładna i jako taka powinna zostać uzupełniona. Wiara oraz kult nie muszą mieć nic wspólnego z religią. Ktoś może wierzyć w Złego, składać mu hołd i ofiary, a mimo to trudno nazwać takiego wyznawcę człowiekiem religijnym. Adekwatna definicja religii musi zatem precyzować, w co jest to wiara oraz czego jest to kult. Również uzupełnienie wskazanych tu „zmiennych” definicji dualistycznych pojęciem Boga (rozumianego abstrakcyjnie, jak w wielkich systemach monoteistycznych) nie załatwia sprawy do końca, gdyż w takim wypadku definicja nasza staje się za wąska²³. Mimo iż Chwedeńczuk zauważa tę trudność, w całej swojej książce zdaje się traktować pojęcie Boga (to wypracowane przez wielkie systemy monoteistyczne i towarzyszące im teologie) jako konstytutywne dla rozumienia religii. Takie jednak abstrakcyjne pojęcie (*causa sui, ens a se et per se*, byt, który

²⁰ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, Warszawa 2000, s. 7.

²¹ Tamże, s. 29.

²² Tamże, s. 15.

²³ Por. tamże, s. 15.

jest doskonalszy od wszystkiego innego; byt, od którego nie ma nic doskonalszego itd.) łatwo poddać empirystycznej krytyce.

Myślę, że chociaż pojęcie Boga jest bardzo ważne w myśleniu o religii, to można spróbować podać nieco ogólniejsze, a zarazem adekwatniejsze (w takim chociażby sensie, że nie wykluczające systemów nieteistycznych, jak buddyzm) określenie religii²⁴. Sądzę, że istotą religii jest wiara w zbawienie i kult środków doń prowadzących (odkupienie, cierpienie, miłość itp.). Bóg w religii jest w pewnym sensie środkiem, a nie celem. Wiara w Boga jest wiarą w ostateczną doskonałość świata, która ma zagwarantować wierzącemu zbawienie.

Jeśli chodzi teraz o drugą składową Hobbesowej dualistycznej definicji religii — kult, to należy zwrócić uwagę, że wielu myślicieli traktowało kult, obrządek religijny jako czysto zewnętrzną oznakę religijności. I tak np. Kant odróżnia opartą na obrzędach, historyczną (kościelną) wiarę od zbawczej wiary czystej, opartej na moralnym usposobieniu²⁵. Píše on m.in.: „[...] Przeciwnie wiara religii opartej na obrzędach, ta jest wiarą «pańszczyźnianą» i «najemną» [...] nie może być uważana za zbawiającą, ponieważ nie jest moralna. Ta wiara bowiem musi być wiarą wolną i opartą na czystym usposobieniu serca [...]»²⁶.

Przytoczona wypowiedź Kanta sugeruje z kolei tak zwaną moralistyczną koncepcję religii, zgodnie z którą nie przekonania, dowody i uzasadnienia stanowią o religijności, ale postawa moralna, czyny i poniechania, jakich dokonujemy (religijność = moralność).

Zgadzam się z uwagą Chwedeńczuka skierowaną pod adresem wspomnianej koncepcji, że moralność, aby była religijna, musi opierać się na jakiejś wierze, np. wierze w ostateczne zwycięstwo Dobra, w zbawienie itd. Kant písze np.: „Religia naturalna²⁷ jako etyka (w odniesieniu do wolności podmiotu) związana z pojęciem tego, co może urzeczywistnić jej ostateczny cel (z pojęciem Boga jako moralnego twórcy świata) i odniesiona do trwania człowieka (do nieśmiertelności), które odpowiada całemu temu celowi, jest czystym praktycznym pojęciem rozumu”²⁸. Wynika z tego, że wiara w Boga oraz w nieśmiertelność jest dla Kanta nieusuwalnym momentem moralności religijnej²⁹. Mimo to jednak uważam, że do natury przekonań religijnych nie należy pytanie

²⁴ To, czy buddyzm jest ateizmem, jest oczywiście problematyczne.

²⁵ Zob. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993, s. 137, 145-146.

²⁶ Tamże, s. 145.

²⁷ Tj. taka, do której każdy może się przekonać dzięki własnemu rozumowi. Religia naturalna stanowi w ujęciu Kanta fundament religijności.

²⁸ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 192.

²⁹ Zresztą istnienie Boga i nieśmiertelność duszy, jako postulaty rozumu praktycznego, są u Kanta ściśle związane z moralnością w ogóle. W pojęciu moralności bowiem zawiera się możliwość wypełnienia jej ostatecznego celu: realizacji dobra w świecie. Możliwość tę ma u Kanta gwarantować właśnie istnienie „królestwa niebieskiego”. Dlatego nie ma chyba specjalnych podstaw, by na gruncie myślenia Kanta odróżniać moralność religijną od moralności niereligijnej.

o stopień ich uzasadnienia i pewności. O religii rozumianej moralistycznie, tj. jako poznanie „wszystkich naszych obowiązków jako przykazań Bożych”³⁰, czytamy u Kanta m.in.: „Wiara ta wymaga jedynie idei Boga, do której musi w nieunikniony sposób prowadzić wszelkie moralne i poważne (dlatego trzymające się wiary) zabieganie o dobro, bez uzurpowania sobie zdolności do zapewnienia tej idei obiektywnej rzeczywistości w oparciu o teoretyczne poznanie”³¹. Można zatem być religijnym tylko wierząc i nie troszcząc się wcale o stopień logicznego czy empirycznego potwierdzenia treści wiary. Oczywiście wielu wierzących interesuje się potwierdzeniem swych religijnych przekonań (stąd wzięła się teologia jako próba racjonalnej, filozoficznej, naukowej refleksji nad treściami religijnymi), jednakże zainteresowanie to nie jest — jak można rzecz ująć — konstytutywnym elementem religijności. Sądzę, że trzeba odróżnić naukowe (teoretyczne, spekulatywne) podejście do przekonań (religijnych) od podejścia praktycznego (moralnego). W tym też sensie moralistyczna interpretacja religii jest dla mnie przekonywająca. Nie musimy przy tym jednak wcale upatrywać głównej roli religii w pouczeniach moralnych³². Podstawową funkcją religii jest raczej zapewnienie zbawienia (rozumianego chociażby jako pewien stopień równowagi, spokoju i harmonii ducha w życiu doczesnym), a środkiem prowadzącym bodajże najpewniej do tego celu są właśnie pouczenia moralne. Ludzie religijni często mówią o prawdzie, ale nie chodzi im zwykle o tę samą prawdę co w epistemologii czy metodologii nauk. „Prawda” w religii nie oznacza „zgodności” z rzeczywistością, lecz sposób życia prowadzący do zbawienia.

3. Sensowność wypowiedzi religijnych („empiryzm semantyczny”)

Filozofowie opowiadający się za „klasyczną” (dualistyczną, hobbesowską) definicją religii uważają też zwykle za istotne pytanie o sens wypowiedzi religijnych. Próbuąc udzielić odpowiedzi, Chwedeńczuk rozważa zrazu język pod kątem funkcji komunikacyjnej: zamiar powiadamiania. Podaje przy tym dwie istotne cechy sytuacji, w których mamy do czynienia z wypowiedziami powiadamiającymi: 1) potrafimy wykryć fiasko komunikacji, 2) potrafimy zetknąć się niejęzykowo z tym, o czym powiadamia nas wypowiedź³³. Przy tej interpretacji zetknięcie się niejęzykowe z tym, o czym powiadamia nas wypowiedź, oznacza po prostu możliwość doświadczenia (bezpośredniego bądź pośredniego) owego czegoś³⁴.

Ponieważ za schemat podstawowych komunikatów religijnych można, jak sądzę, uznać formułę: „jeśli chcesz osiągnąć zbawienie, postępuj tak a tak”, wypowiedzi religijne nie spełniają przedstawionego wyżej warunku 2. Ze zbawie-

³⁰ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 188.

³¹ Tamże, s. 189.

³² B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 42.

³³ Tamże, s. 47-48.

³⁴ Por. tamże, s. 51-58.

niem i warunkiem jego spełnienia (Bóg) nie potrafimy bowiem „zetknąć się niejęzykowo”³⁵, czyli empirycznie. Tutaj wkracza element wiary. Wypowiedzi religijne tkwią w perspektywie eschatologicznej i jako takie dotyczą pewnej tajemnicy: zarówno sam stan wybawienia (egzystencja pośmiertna w „królestwie niebieskim”), jak i możliwość jego realizacji (Bóg jako gwarant zbawienia) wydają się z natury rzeczy czymś trudno pojmowalnym i wy tłumaczalnym.

Dokonując drobiazgowej analizy semantycznej fragmentu pewnej modlitwy, Chwedeńczuk konstatuje: „Modlitwa ta ma założenie: istnieją «trzy równe i współwieczne Osoby i jeden Wszechmocny Bóg». A założenie to zakłada definicję istnienia. Może taką: istnieją byty, do których modli się chrześcijanin, gdy coś jest nimi? Użycie zaś tego pojęcia istnienia, uwikłanego w założenie egzystencjalne modlącego się chrześcijanina, zakłada, że ten wie, co to znaczy, że coś jest nimi — bytami, do których się modli. Wie zaś, co to znaczy, gdy wie, czy mianowicie jest owo coś. Modlitwa bez tej wiedzy, niezależnie od wysokości jej uczuciowej temperatury, wisi w próżni”³⁶. Ponieważ podstawowe wypowiedzi religijne mówią o Bogu³⁷, wierzący powinni wiedzieć, czym jest Bóg. Problem polega jednak na tym, że — zdaniem Chwedeńczuka — człowiek religijny nie rozumie wypowiedzi o Bogu (nie wie zatem, czym jest Bóg)³⁸. Czy jednak na pewno wszystkie spekulatywne wypowiedzi o Bogu są całkowicie niezrozumiałe? Gdyby przystać na to, trzeba by uznać za bezsensowną np. całą chrześcijańską teologię. Co z gruntu niepojętego jest np. w wypowiedzi: „Bóg jest czymś, od czego nie ma nic doskonalszego”? Tę ostatnią można co najwyżej uznać za nie w pełni zrozumiałą. Los ten jednakże dzieli ona z wieloma wypowiedziami filozoficznymi czy nawet naukowymi. Oczywiście z pojęciem Boga wiążą się pewne antynomie, ale z analogicznymi aporiami spotykamy się także w nauce, np. w teorii mnogości. Poza tym — jak już zresztą wspominałem — samą konstatację, że podstawowe wypowiedzi religijne mówią o Bogu, należałoby sprecyzować. Czy rzeczywiście w postawie religijnej chodzi o teoretyczne spekulacje na temat natury Boga? Sądzę, że wypowiedzi religijne *sensu stricto* mają raczej charakter praktyczny; mówią o Bogu w kontekście jego stosunku do naszej egzystencji, w kontekście zbawienia. Jeśli mówi się np.: „Bóg jest miłością”³⁹, to jest to nie tyle opis natury Boga, co raczej postulat praktyczny: miłuj wszystkich i wszystko, bo tylko na tej drodze osiągniesz zbawienie.

W uzasadnieniu stwierdzenia, że słowo „Bóg” nie posiada znaczenia⁴⁰, Chwedeńczuk powtarza wątki neopozytywistycznej krytyki metafizyki jako dyscypliny,

³⁵ Tamże, s. 48.

³⁶ Tamże, s. 50.

³⁷ Jak już sugerowałem, konstatacja ta jest problematyczna i wymaga dookreślenia.

³⁸ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 51.

³⁹ Jest to w chrześcijaństwie konstatacja zdecydowanie ważniejsza niż np. teza, że Bóg jest wszechmocny.

⁴⁰ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 52.

w ramach której wypowiada się nonsensy. Powołuje się on m.in. na empiryczne kryterium sensowności (postulat Hume'a⁴¹), podział terminów na obserwacyjne i nieobserwacyjne, sprowadzalność pewnych terminów do terminów obserwacyjnych. Problematyczność tych wątków była już w filozofii bardzo często podnoszona. Powiem tylko ogólnie, że utożsamienie sensowności empirycznej z sensownością w ogóle jest wyraźnym nadużyciem empiryzmu logicznego. W swym radykalnym sformułowaniu nie wytrzymuje ono krytyki nawet w odniesieniu do samej nauki (tzw. nauk empirycznych). Wystarczy tu przypomnieć np. ewolucję poglądów R. Carnapa na sensowność zdań i terminów naukowych, która okazała się odwrotem od radykalnego empiryzmu (zdanie sensowne jest równoważne skończonej koniunkcji zdań bazowych) w kierunku koncepcji coraz luźniej wiążących teorię z doświadczeniem⁴². Brak w nauce jednoznacznych reguł przekładu języka teoretycznego na język obserwacyjny jest faktem uznawanym współcześnie chyba przez większość metodologów nauki⁴³. Pojęcie Boga z kolei może być rozpatrywane przecież nie jako nieempiryczne w ogóle, ale jako luźno i niejednoznacznie związane z doświadczeniem⁴⁴. Myślę, że tzw. kosmologiczne argumenty za istnieniem Boga są tu dobrym przykładem. Pokazują one — generalnie rzecz biorąc — że w przyrodzie odnajdujemy pewne „ślady” istnienia Boga. I chociaż nie ma żadnego jednoznacznego wynikania między stwierdzanymi przez nas empirycznie faktami (co się porusza, jest przez coś poruszane; co istnieje, wymaga istnienia czegoś innego; są różne stopnie doskonałości bytów itd.) a tezą o istnieniu Boga, to ta ostatnia nie może być z góry uznana za nie mającą żadnego związku z doświadczeniem.

Trudno zgodzić się z tezą, że nie istnieją w ogóle żadne (nie tylko empiryczne⁴⁵) uzgodnione kryteria właściwego użycia słowa „Bóg”⁴⁶. Sądzę, że dla danej religii kryteria takie (dostarczają ich „księgi święte”) są zawsze względnie jednoznaczne. Czy można na gruncie chrześcijaństwa powiedzieć np., że Bóg nie istnieje lub że jest tożsamy ze światem, lub że powstał w czasie? Oczywiście nie, gdyż stwierdzenia te sprzeciwiają się właśnie kryterium sensowności użycia słowa „Bóg”, jakie wypracowało chrześcijaństwo.

Kierując się regułą „semantycznego empiryzmu” (postulat Hume'a⁴⁷) i będąc przekonany, że słowo „Bóg” nie ma empirycznego sensu, Chwedeńczuk wy-

⁴¹ Jedną z opisowych wersji tego postulatu opiewa: „Słowo ma znaczenie poznawcze wtedy i tylko wtedy, gdy odnosi się, bezpośrednio lub pośrednio, do doświadczenia. Rozumimy je, gdy potrafimy go użyć w zdaniu rozstrzygalnym przez doświadczenie” (tamże, s. 58).

⁴² *Filozofia współczesna*, red. Z. Kuderowicz, t. 2, Warszawa 1990, s. 66-74.

⁴³ Por. np. W.V.O. Quine, *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: W.V.O. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, Warszawa 2000, s. 71-75.

⁴⁴ Chwedeńczuk także bierze to pod uwagę (*Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 55).

⁴⁵ Chwedeńczuk zawiesza na chwilę wymóg empirycznej sensowności.

⁴⁶ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 55.

⁴⁷ Zob. przyp. 45.

snuwa wniosek, że wierzący nie wiedzą, w co wierzą. Ściśle zatem biorąc, nie ma żadnych przekonań religijnych (wypowiedzi, które odrzucamy lub uznajemy). Chcąc zilustrować ten stan rzeczy, Chwedeńczuk przytacza słowo nie posiadające sensu w języku polskim: „dongo” i powiada: „Słowo «Bóg» jest jak słowo «dongo». Nie ma bowiem odniesienia do doświadczenia”⁴⁸. Uważam, że nie jest to trafna analogia. Słowo „dongo” nie posiada w języku polskim sensu nie tylko dlatego, że — jak można rzecz ująć — nie ma ono odniesienia do empirii, ale również dlatego, że nie jest powiązane semantycznie z innymi sensownymi słowami w języku polskim (nie zostało ani zdefiniowane w sensie ścisłym, ani nawet nie podjęto prób wyświetlenia, przybliżenia jego sensu). Słowo „Bóg” zaś zostało powiązane (np. przez teologów) w języku polskim z innymi terminami sensownymi, często zresztą mającymi ewidentnie empiryczny charakter. I tak, biorąc pod uwagę niektóre terminy, za pomocą których charakteryzuje się pojęcie Boga, można wskazywać, że „wszechmocny” wiąże się z „mocny”, „nieskończony” ze „skończony” itp.

Poszukując istnienia związku między zmysłowym doświadczeniem świata a świadomością istnienia transcendencji (Boga), natrafiamy na zagadnienie analogiczności. Chwedeńczuk krytykuje koncepcję analogii, zgodnie z którą o Bogu orzekamy pewne terminy empiryczne, ale nie jednoznacznie, lecz analogicznie: wszechmoc na przykład — to moc spotęgowana w nieskończoność⁴⁹. Według niego nie można mówić o analogiczności czegokolwiek wziętego z empirii do Boga (jakiegoś jego atrybutu), gdyż z analogią mamy do czynienia dopiero wtedy, gdy mamy dane (potrafimy wskazać) oba jej człony⁵⁰. Czy nie jest to zawężenie pojęcia analogii? Sądzę, że należałoby uznać także „konstrukcyjny” sens analogii: mam dany jeden człon i suponuję istnienie innego — *mutatis mutandis* — analogicznego. Nawet w samej fizyce mamy do czynienia z tak pojętymi analogiami (ekstrapolacje terminów empirycznych „w nieskończoność”); mam tu na myśli idealizację: ciało doskonale czarne, gaz doskonały itd.

Zdaniem Chwedeńczuka nieempiryczność (nieczynienie zadość wymogowi Hume’a) wyrażen religijnych jest przyczyną niemożliwości „przekładu radykalnego” (chodzi tu o tłumaczenie języka ludziom żyjącym uprzednio w izolacji) wyrażen swoście religijnych⁵¹. Jak zatem wytłumaczyć, na przykład, powodzenie niektórych akcji misyjnych? Wydaje się, że trudność „przekładu radykalnego” nie jest wcale swoista dla religii. Podobnie trudno byłoby zapewne przetłumaczyć na język jakiejś nowo odkrytej społeczności prymitywnej nomenklaturę naukową lub techniczną innej, wyżej rozwiniętej cywilizacji.

⁴⁸ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 59.

⁴⁹ Tamże, s. 102-103.

⁵⁰ Tamże, s. 103.

⁵¹ Tamże, s. 80-81.

Generalnie rzecz biorąc, trudno uznać, że termin „Bóg” w żaden (nawet najbardziej pośredni) sposób nie jest powiązany z doświadczeniem. Od najbardziej abstrakcyjnych terminów naukowych Chwedeńczuk wymaga tylko pośredniego związku z doświadczeniem, by uznać je za empiryczne. To, że teorie naukowe stykają się z doświadczeniem „wzdłuż swoich krawędzi”, ma świadczyć o ich empiryczności i być podstawą do odrzucenia koncepcji „dwóch pni poznania”, która gwarantowałaby sensowność słów religijnych przy ich nieempiryczności⁵².

Sądę, że nawet wtedy, gdy uznamy, że istnieje jeden tylko sposób zdobywania wiedzy — doświadczenie, słowo „Bóg” będziemy mogli uważać za sensowne (analogicznie do wielu terminów naukowych). Pojęcie Boga kształtowało się bowiem na bazie coraz to subtelniejszych doświadczeń: doświadczenie mocy natury, związku kauzalnego, porządku, celowości i in. Doświadczenia te były rozumowo opracowywane (porządkowane, klasyfikowane, potwierdzane, falsyfikowane), m.in. przez filozofów i teologów. W związku z tym chciałbym jeszcze raz podkreślić, że terminy religijne nie mogą być uważane za pozbawione pośredniego empirycznego sensu. Tyle tylko, że w religii nie doświadczenie zewnętrzne jest najważniejsze. Swój podstawowy sens terminy religijne otrzymują w związku z życiem duchowym człowieka: uczuciami, pragnieniami, postawami moralnymi itp. Samo rozpatrywanie religii jako systemu zdań, których sensowność może być wykazana poprzez odwołanie się do koncepcji „dwóch pni poznania” (apriorycznego i aposteriorycznego)⁵³ jest niewłaściwe z tego względu, że sugeruje, iż religia jest przede wszystkim wiedzą o czymś, podczas gdy jest ona raczej pragnieniem czegoś.

Zatrzymajmy się teraz przy samej hipotezie empirycznej Hume’a. Chwedeńczuk podejmuje próbę obrony tej hipotezy zarówno przed ewentualnymi zarzutami wobec niej samej, jak i wobec prób jej zastosowania do języka religii⁵⁴. Co się tyczy tej pierwszej grupy obiekcji, to myślę, że zarzut samozwrotności jest zupełnie trafny. Oddaje go pytanie: skąd wiadomo, że sama formuła wymogu Hume’a jest sensowna? Wydaje się, że możemy tu mieć albo *petitio principii* (zakładamy to, co uzasadniane), albo musimy przyznać, że istnieje jakieś inne (bardziej fundamentalne) kryterium sensowności.

Autor *Przekonań religijnych* rozważa też postulat Hume’a w świetle istnienia wiedzy matematycznej. Stwierdza on, że wymogowi Hume’a sprzeciwia się co najwyżej platonistyczna (obiektywnoidealistyczna) interpretacja matematyki⁵⁵. Istnieją jednak inne (nie tak problematyczne jak platonizm) ujęcia matematyki, nie kłóące się, zdaniem Chwedeńczuka — z omawianym postulatem semantycznym. Ma on na uwadze formalizm i intuicjonizm⁵⁶. Chciałbym zwrócić

⁵² Tamże, s. 71-72.

⁵³ Tamże, s. 65.

⁵⁴ Tamże, s. 64.

⁵⁵ Tamże, s. 69.

⁵⁶ Tamże, s. 67-68.

tutaj uwagę, że jeśli matematyczny intuicjonizm uważa się za zgodny z wymogiem Hume'a, to nie widać zasadniczych powodów, dla których przekonania religijne miałyby być niezgodne z tym ostatnim. Czy nie można bowiem postawić sprawy tak, że pojęcia dyskursu religijnego (analogicznie do pojęć matematycznych w intuicjonistycznym ujęciu) odsyłają do doświadczenia wewnętrznego, do pewnych fundamentalnych intuicji (są konstrukcjami, jakie tworzy umysł w oparciu o te ostatnie)? Dlaczego np. doświadczenie własnego istnienia, własnej kreatywności, woli itp. nie mogłoby zostać uznane za pewną (choćaby ograniczoną) podstawę wprowadzenia pojęcia Boga? Przy czym takie podejście sugerowałoby, że człowiek jest raczej twórcą Boga niż jego odkrywcą — analogicznie do koncepcji przedmiotu matematyki w intuicjonizmie, który jest nurtem subiektywistycznym, konstruktywistycznym i kreacjonistycznym, jeśli idzie o sposób istnienia przedmiotów matematycznych⁵⁷. Nie chodzi tutaj jednak o to, czy Bóg istnieje obiektywnie, ale o to, czy termin „Bóg” posiada sens. Zgodnie z tym, co sugerowałem wyżej, sądzę, że pewne doświadczenia wewnętrzne mogą być uważane za gwarantujące sensowność słowa „Bóg”.

Chwedeńczuk utrzymuje, że antyempirystyczna krytyka uderza w odnoszące się do zdań empirystyczne kryterium znaczenia, a nie w wymóg Hume'a, który dotyczy słów. Píše on: „[...] choćbyśmy bowiem ulegli antyempirystyce i odstąpili od empiryzmu zdań, pozostawianie przy empiryzmie słów nie wikła nas w sprzeczność, ten ostatni nie zobowiązuje nas bowiem do uznawania tego pierwszego”⁵⁸. Mam pewne wątpliwości odnośnie do powyższej argumentacji. Wydaje się bowiem, że — ściśle rzecz biorąc — nie powinno się mówić o odnoszeniu się słów do doświadczenia. Sądzę, że podstawową „jednostką” logiczną oraz epistemologiczną są nie słowa (pojęcia jako znaczenia nazw ogólnych), ale zdania (wyrażane w nich sądy)⁵⁹. I tak np. pojęcie „kawaler” — aby mogło być odniesione do doświadczenia — musi zostać umieszczone w kontekście jakiegoś zdania, np.: „kawalerowie żyją krócej”, „to jest nieżonaty mężczyzna” itp. Podobnie też nie tyle odnosimy do doświadczenia nazwę własną „*N*”, co raczej zdanie „to jest *N*”.

Ogólnie można powiedzieć, że to nie same zasady empiryzmu są błędne, lecz procedura rozciągnięcia tych postulatów poza obszar ich właściwego obowiązywania (poza obszar nauki) przy jednoczesnej ich radykalizacji. Człowiek w swych poznawczych penetracjach permanentnie wykracza poza empirię. Choć najprawdopodobniej jest też tak, że od empirii musi zawsze wychodzić. Zapewne nie ma pojęć *a priori* w takim sensie, że mamy je przed wszelkim do-

⁵⁷ Por. M. Łagosz, *Intuicjonizm wobec niektórych zasad teorii mnogości*, w: *Z zagadnień filozofii współczesnej*, red. K. Szlachcic, (= „Filozofia”, XXVI), Wrocław 1995, s. 49-66.

⁵⁸ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 75.

⁵⁹ Można by tutaj powołać się na Fregowską zasadę kontekstowości: „O znaczenie słowa trzeba pytać w kontekście zdania, nie z osobna” (M. Łagosz, *Znaczenie i prawda. Rozważania o Fregowskiej semantyce zdań*, Wrocław 2000, s. 54, 12-13).

świadczaniem; są jednak w tym sensie, że transcendują doświadczenie. Do takich pojęć zaliczyłbym np.: „nieskończoną moc zbioru”⁶⁰, „przestrzeń Riemanna”, „powszechnik”, „dobro”. W tym kontekście myślę, że raczej ma raczej aprioryzm umiarkowany: istnieje wiedza *a priori* (logicznie niezależna od doświadczenia, tj. taka, że jej sensowność nie jest gwarantowana bezpośrednio przez możliwe doświadczenia), ale nie jest ona też absolutnie „czysta”, tzn. u jej podstaw leżą pewne doświadczenia, wyobrażenia czy pojęcia wyraźnie aposterioryczne. Te ostatnie mogą być ujęte jako niezbędny punkt wyjścia myślenia (np. matematycznego), poza który jednak umysł radykalnie wykracza⁶¹. I tak można by na przykład utrzymywać, że istnienie przedmiotów policzalnych jest aposterioryczną podstawą abstrakcyjnego pojęcia liczby kardynalnej (liczba jako klasa klas⁶²). To ostatnie z kolei, podobnie zresztą jak samo pojęcie klasy (zbioru) w sensie dystrybutywnym (teoriomnogościowym)⁶³, jest aprioryczne i nic w empirii mu bezpośrednio nie odpowiada.

W kontekście zagadnienia sensowności wyrażen religijnych pojawia się problem jakiegoś szczególnego rodzaju doświadczenia (doświadczenia religijnego), na którym zasadzałaby się sensowność słów używanych w dyskursie religijnym. Chwedeńczuk uważa, że próba określenia doświadczenia religijnego (jako doświadczenia dostarczającego świadomości nadempirycznego przedmiotu⁶⁴) prowadzi do błędu *ignotum per ignotum*. Być może rzeczywiście trudno jest jednoznacznie wyodrębnić doświadczenia religijne jako specyficzną klasę doświadczeń. Brak ścisłej, merytorycznie trafnej i formalnie poprawnej definicji doświadczenia religijnego nie przekreśla jednak istnienia takiego fenomenu. Znaczenia terminów religijnych dostarczane są — jak już mówiłem — przez rozmaite doświadczenia „zwykłe” (doznania własnych stanów wewnętrznych oraz otaczającej nas rzeczywistości). Żadne doświadczenie nie ukazuje wprawdzie Boga, ale niektóre doświadczenia mogą mieć „religijne skutki” w tym sensie, że sugerują istnienie transcendencji. Do takich „śladów obecności Boga” można zaliczyć doznania telepatyczne, prorocze sny, doświadczenia celowości natury i in. Oczywiście, ludzie religijni (szczególnie o typie świadomości mistycznej) doświadczenia „bożych śladów” częściej i intensywniej niż „niezaangażowani”. Zachodzi tu zapewne uprzednie działanie sugestii religijnych. Jeśli ktoś głęboko wierzy, że istnieje Opatrzność, to prawdopodobnie często będzie doświadczał jej działania w swoim życiu. Notabene jest tutaj pewna analogia do

⁶⁰ Kto potrafi dostrzec w świecie taką fundamentalną cechę zbiorów nieskończonych, jak ich równoliczność z pewnym ich podzbiorem właściwym?

⁶¹ Por. M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989, s. 393, 399.

⁶² B. Russell, *Wstęp do filozofii matematyki*, Warszawa 1958, s. 31, 85 i in.

⁶³ Za aposterioryczną podstawę tego pojęcia można by uznać z kolei mereologiczne pojęcie zbioru (zbiór jako całość złożona z części).

⁶⁴ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 84-85.

doświadczenia w naukach empirycznych, które także nie jest „czyste”, lecz „teoretycznie ukierunkowane”. Nie wszyscy doświadczający świata widzą w nim „ślady Boga”, ale też nie wszyscy spostrzegający barwy widzą w nich przejaw fal elektromagnetycznych o określonej charakterystyce fizycznej.

Chwedeńczuk konstatuje, że od systemu wyrażen językowych (od systemu komunikacyjnego) wymagamy, aby „każdy jego składnik miał taką samą wartość semantyczną dla każdego użytkownika”⁶⁵. Jego zdaniem, spełnienia tego wymogu nie gwarantuje poczucie zrozumienia terminów religijnych, jakie towarzyszy uczestnikom dyskursu religijnego. Wydaje mi się jednak, że ów wymóg jest zbyt radykalny także dla nauki — w każdym razie o tyle, o ile operuje ona językiem naturalnym. Sugerują to np. słynne Quine’owskie tezy o niezdeterminowaniu przekładu i odniesienia, według których język naturalny jest w sposób istotny obciążony niejednoznacznością. Religia posługuje się językiem naturalnym, a do tego jej celem nie jest — jak w nauce — permanentna precyzacja znaczeń wyrażen, których używa (cele praktyczne zdecydowanie dominują tu nad teoretycznymi).

Wracając do hipotezy Hume’a — występujące w sformułowaniu podanym przez Chwedeńczuka słowa „odnosi się, bezpośrednio lub pośrednio, do doświadczenia”⁶⁶, mają nie mniej niejasny sens niż wiele terminów religijnych. Chwedeńczuk pisze, że hipoteza Hume’a dopóty zasługuje na zaufanie, dopóki się jej nie sfalsyfikuje. Czy jednak jest to w ogóle hipoteza empiryczna, wobec której można stosować „procedurę Popperowską”? Jest to raczej normatywna wypowiedź metasemantyczna (metodologiczna), namawiająca do przyjęcia pewnej postawy w nauce. Postulat Hume’a można uznać lub nie; nie wydaje się jednak, iżby można było go sfalsyfikować.

Kończąc ten punkt, chciałbym jeszcze rozważyć stosunek między sensownością terminów religijnych a uzasadnialnością tezy teizmu. Autor *Przekonań religijnych* rozpatruje rozmaite „uzasadnienia” tezy teizmu i uznaje ją za bezzasadną⁶⁷. Czy takie postawienie sprawy nie sugeruje jednak, że mimo wszystko uznaje on sensowność podstawowego terminu religijnego („Bóg”). Przecież kwestia uzasadnialności w ogóle nie powinna pojawić się w stosunku do nonsensu. Chwedeńczuk zdaje sobie sprawę z tej trudności i wyjaśnia, że właściwie nie są to uzasadnienia tezy teizmu (ta jest przecież — zgodnie z jego wcześniejszymi ustaleniami — bezsensowna), ale czegoś, co jest przybliżeniem tej tezy⁶⁸. To pokazuje, że trudno jest odmówić tezie teizmu jakiegokolwiek sensu. Skoro „przybliżenie” do tezy teizmu ma sens, to czy samej tej tezie można odmówić wszelkiego sensu?

⁶⁵ Tamże, s. 116.

⁶⁶ Tamże, s. 128. Słowo „pośrednio” wyróżniłem spacją ze względu na szczególną problematyczność jego znaczenia.

⁶⁷ Tamże, s. 155-160.

⁶⁸ Tamże, s. 156.

4. Wartość religii

Skoro podważamy sensowność terminów religijnych i *a fortiori* uzasadnialność (czy w ogóle istnienie) sądów religijnych w rozumieniu logicznym, to można zapytać, skąd się bierze niewątpliwie istniejące (np. wśród ludzi wierzących) poczucie sensowności dyskursu religijnego⁶⁹ oraz jaka jest „pozametodologiczna” wartość religii.

Chwedeńczuk uważa, że ludzie religijni zamiast zrozumienia treści swej religii mają jedynie poczucie zrozumienia⁷⁰. Źródłem zaś tej „mystyfikacji semantycznej” jest, jego zdaniem, język⁷¹. Terminy religijne wiążemy z terminami świeckimi: socjologicznymi, psychologicznymi, historycznymi. Poczucie zrozumienia wywołuje m.in. taki właśnie „efekt sąsiedztwa”⁷². Czy nie jest to jednak w pewnym sensie sytuacja typowa również dla wysoce abstrakcyjnych terminów (pojęć) naukowych? Czy tych ostatnich nie rozumiemy w ostatecznym rozrachunku dzięki powiązaniu ich z językiem naturalnym oraz z potocznym lub naukowym doświadczeniem? Sądzę, że tak właśnie jest. Na przykład tzw. kopenhaska interpretacja matematycznego formalizmu mechaniki kwantowej postulowała, aby za sensowne uważać tylko takie wypowiedzi dotyczące świata kwantów, „które da się przełożyć na wypowiedzi o wynikach pomiarów (a pomiary zawsze należą do świata makroskopowego)”⁷³. Próbuąc nadać treść jakościową rozmaitym wysoce zmatematyzowanym teoriom naukowym, odwołujemy się często do innych, mniej ścisłych nauk. I tak np. w przypadku mechaniki kwantowej, w której indywiduum kwantowe opisują pewne obiekty matematyczne (funkcje falowe, wektory w przestrzeni Hilberta i in.) nierzadkie są próby wiązania jej pojęć z pojęciami biologicznymi czy nawet psychologicznymi (interpretacja indeterministyczna mechaniki kwantowej może sugerować istnienie celowości w mikroświecie, a ta z kolei — posiadanie wiedzy o samym sobie, swoistej samoświadomości, przez układ fizyczny)⁷⁴. Tak więc to, że większość słów (także w nauce) rozumiemy dzięki językowi (dzięki ich powiązaniu z innymi terminami, niekiedy wziętymi z dziedzin odległych od interpretowanej), jest czymś oczywistym. Nie ma terminów czysto empirycznych. Sensy słowom nadają inne słowa, a nie percepcje. Nie tylko nie istnieje „czysty» fakt religijny”, ale w ogóle żaden „czysty” fakt.

Widać stąd, że analogicznie do tego, jak terminy religijne uzyskują znaczenie przez sąsiedztwo z treściami świeckimi, wysoce abstrakcyjne, aprioryczne elementy teorii naukowych nabierają niekiedy empirycznego sensu przez są-

⁶⁹ Skoro religia nie jest „możliwa jako nauka”, możemy pytać, jak jest ona „w ogóle możliwa”.

⁷⁰ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 133-134.

⁷¹ Tamże, s. 143.

⁷² Tamże, s. 143-144.

⁷³ M. Heller, *Mechanika kwantowa dla filozofów*, Kraków 1996, s. 77 (i dalsze).

⁷⁴ Tamże, s. 76.

siedztwo z treściami zdroworozsądkowymi. Można powiedzieć że właśnie od strony tego, co zdroworozsądkowe, idzie poczucie zrozumienia terminów konotujących bardzo abstrakcyjne pojęcia naukowe. Takie „przenoszenie” sensu jest chyba czymś typowym tak dla teologii i filozofii, jak i dla nauki.

Za inny czynnik stwarzający poczucie sensowności dyskursu religijnego może być uważany „efekt gradacji”: „Deifikacja świata — czyli wprowadzanie doń niefizycznych przedmiotów [...] nie dokonuje się w jednym kroku”⁷⁵. Także i w tym wypadku da się odnaleźć pewne analogie do dyskursu naukowego. Podobnie bowiem jak w historii religii przechodziło się stopniowo od języków o bogatej treści empirycznej i ubogiej treści *stricte* religijnej (animizm, fetysyzm) do języków o przeciwnym rozkładzie treści („abstrakcyjne” religie monoteistyczne), tak w historii nauki niewątpliwie obserwujemy ciągle uteoretycznianie, uabstrakcyjnianie treści. Empiryczne peryferia nauki są coraz bardziej oddalone od abstrakcyjnego, apriorycznego jądra (dotyczy to także tzw. nauk empirycznych, jak fizyka czy astrofizyka).

Obok wymienionych wyżej czynników, za „mistyfikację semantyczną” w religii odpowiada — zdaniem Chwedeńczuka — „nagminne użycie zdań oznajmujących”⁷⁶. Sądzę, że posługiwanie się zdaniami oznajmującymi z pominięciem funktora zdaniotwórczego „wierzę, że” pełni w religii ważną rolę praktyczną (psychologiczną oraz społeczną), a nie teoretyczną (nie chodzi tu — jak w nauce — o wygłaszanie twierdzeń). Daje ono mianowicie poczucie pewności, które — jak się zdaje — jest istotnym momentem postawy religijnej. To, że ktoś wierzy w skuteczność jakiejś normy, w jakąś prawdę objawioną, manifestuje się często właśnie wypowiedzianiem jej bez funktora „wierzę, że”. Kto naprawdę wierzy, że A, mówi po prostu A.

Brak wartości poznawczej religii Chwedeńczuk wyraża m.in. pisząc: „Teza teizmu jest tedy bezzasadna, religia jest więc bezzasadna”⁷⁷. Zarzut bezzasadności jednak można by co najwyżej wysunąć pod adresem teologii, ale czy sam ten zarzut jest dostatecznie uzasadniony(?). Czy można o teologach powiedzieć, że „nie mają żadnych racji”⁷⁸ dla przyjęcia tezy teizmu? Sądzę, że to zbyt radykalne stwierdzenie.

Autor *Przekonań religijnych* przeczy nie tylko teoretycznej, ale także praktycznej wartości przekonań i wskazań religijnych. Zdecydowanie odrzuca istnienie „moralności religijnej”, gdyż (A) „nie da się osiągnąć pojęć moralnych na podstawie pojęć religijnych”, (B) „nie da się uzasadnić przekonań moralnych na podstawie przekonań religijnych”, (C) „nie da się żyć moralnie dobrze na podstawie religijnych wskazań moralnych”⁷⁹. Wszystkie te tezy są kontrower-

⁷⁵ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 144.

⁷⁶ Tamże, s. 146.

⁷⁷ Tamże, s. 175.

⁷⁸ Tamże. (Wyróżnienie moje — M. Ł.).

⁷⁹ Tamże, s. 178.

syjne⁸⁰. Wielu filozofów (np. wspomniani już w tym artykule Kant i Scheler) ma w tej materii poglądy odmienne. Kant pisze wprost: „etyka prowadzi nieodwrotnie do religii”⁸¹. Jak pamiętamy, u Kanta postulatem rozumu praktycznego – obok wolności – jest także nieśmiertelność duszy (warunek postępu w doskonaleniu moralnym) oraz Bóg (jako gwarancja sprawiedliwości, tj. zniesienia występującego w świecie empirycznym rozdzwisku między moralnością a pomyślnością)⁸².

Myślę też, że można wskazać pewną rację, która przemawia za „wyższością” moralności opartej na religii nad moralnością świecką. Otóż można by zapytać człowieka religijnego, dlaczego postulat miłości bliźniego zapośrednicza postulatem miłości Boga (ten ostatni jest w moralności religijnej wysuwany na plan pierwszy). Czy nie może on po prostu ograniczyć się do postulatu: bądź dobrym dla drugiego człowieka? Fideista moralny może, jak sądzę, sensownie utrzymywać, iż moralność oparta na postulatcie miłości Boga jest bardziej ugruntowana (fundamentalna) niż świecka. Mamy tu bowiem, jak można uzasadniać, wynikanie analogiczne do logicznego *dictum de omni* („cokolwiek ma walor w odniesieniu do wszystkich, ma też walor w odniesieniu do niektórych i do poszczególnych”⁸³). Skoro wierzący miłują Boga (Wszystko — w ujęciu panteistycznym lub Stwórcę wszystkiego — w ujęciu transcendentnym), to miłują także każdego poszczególnego człowieka, zwierzę itd. Bóg z kolei, jako pełnia i najwyższa doskonałość, jest niejako *ex definitione* godny najwyższej czci. Przy takim podejściu odpadają pytania, jakie narzucają się wobec postulatów moralnych, dotyczących bytów skończonych, niedoskonałych: dlaczego mam miłować niedoskonałe istoty, czy powinienem miłować tylko człowieka (czy także np. inne istoty żywe)?

Co się tyczy punktu (B), to można pytać, czy rzeczywiście jest tak, że nie da się oprzeć przekonań moralnych na przekonaniach religijnych, gdyż z jest nie da się wywnioskować powinno⁸⁴. Chociaż ze zdań o faktach rzeczywiście

⁸⁰ Jest tu też chyba pewna niespójność: nie ma moralności religijnej, ale są „religijne wskazania moralne”.

⁸¹ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 26 (s. 26-28).

⁸² W związku z koncepcją Kanta można by powiedzieć, że to na bazie pojęć i przekonań moralnych osiągamy pojęcia i przekonania religijne, a zatem — że etyka jest czymś autonomicznym i pierwotniejszym od religii. Tak jest — być może — od strony teoretycznej. Z praktycznego punktu widzenia, rzecz jest chyba bardziej skomplikowana. Ze względu na pewne zasadnicze ograniczenia człowieka (człowiekowi nie wystarczy samo prawo, dla którego ma szacunek, ale poszukuje on zawsze czegoś, co może kochać /por. I. Kant, tamże, s. 27-28/) przekonania religijne wydają się nie tylko konsekwencją moralności, ale istotnym motorem poczynań moralnych człowieka. Inaczej: być może dobro (moralność) można zdefiniować niezależnie od pojęcia Boga. Czy jednak jego wyegzekwowanie nie staje się łatwiejsze dzięki założeniu istnienia Boga?

⁸³ T. Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki*, Warszawa 1985, s. 13.

⁸⁴ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 182.

nie wynikają w sensie ścisłym zdania o powinnościach, to można doszukiwać się pewnej istotnej zależności między tymi klasami zdań; dlatego nie powinny być one bezwzględnie od siebie izolowane. Nie należy chyba dzielić sztucznie zdań religii na „moralne” (wyposażone w treści moralne) i „amoralne”. Przykładem zdania religijnego, należącego do tej ostatniej klasy, jest zdanie: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”⁸⁵. Przecież może ono w połączeniu z innymi zdaniami (np.: „Bóg jest dobry”, „wszystko, co jest dziełem dobrego, jest dobre”, „przedmiotem miłości jest dobro”) być podstawą do wysunięcia postulatów: miłuj całe stworzenie. W tym przypadku można chyba powiedzieć, że postulat moralny opiera się na „teoretycznych” przekonaniach religijnych. Podchodząc zaś do tego tematu ogólnie, można powołać się na E. Husserla, który utrzymywał, że „każde twierdzenie normatywne [...] zawiera w sobie twierdzenie teoretyczne”⁸⁶.

Jeśli chodzi o argument (C), że religijne oddziaływanie moralne nie wystarcza i nie jest konieczne, by prowadzić życie moralnie dobre⁸⁷, można powiedzieć, że żadne oddziaływanie etyczne (intelektualne, werbalne) nie wystarcza, by postępować moralnie. Można uznawać słuszność jakiegokolwiek (świeckiej czy religijnej) maksymy praktycznej i nie postępować zgodnie z jej literą. Poza tym, jeśli nawet uznamy, że oddziaływanie religijne nie jest konieczne dla moralnego życia, można utrzymywać, że sprzyja ono życiu moralnemu. A tę tezę trudno chyba bezwzględnie odrzucić.

Podsumowując: skrajnie racjonalistyczna i empirystyczna krytyka religii może doprowadzić do „nihilistycznych” wniosków na temat jej wartości, a mianowicie, że religia jest bezsensowna, nieuzasadniona i nie niesie ze sobą nic budującego moralnie⁸⁸. Sama kategoryczność tej konstatacji budzi podejrzenia.

Zaprezentowane tu scjentyistyczne interpretacje religii opierają się — moim zdaniem — na trzech przynajmniej nieporozumieniach: 1) zastosowanie do religii metodologii naukowej, 2) narzucenie na dyskurs religijny skrajnie empirystycznej metodologii — często zbyt restrykcyjnej nawet jak dla samych nauk empirycznych, 3) rzutowanie „niewydolności metodologicznej” religii na sferę praktyczną i odmawianie jej spełniania także innych (poza poznawczymi) funkcji (np. moralnych). Sądzę, że to ostatnie nieporozumienie jest często wyrazem resentymentu wobec religijności.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, Toruń 1996, s. 55. Konstatacja ta wcale nie musi prowadzić do wniosku, że w dyskursie religijnym normy moralne są podporządkowane pewnym twierdzeniom o „faktach”. Może być przecież tak (i w religii zapewne tak właśnie jest), że to „teorię” konstruujemy w taki sposób, by uzasadniała postulaty praktyczne.

⁸⁷ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 185.

⁸⁸ Tamże, s. 188.

The Scientist Interpretation of Religion

The author undertakes to discuss certain interpretations of religious beliefs that make reference to scientific methodology. Such attempts are made either by drawing a parallel between religious thought and scientific discourse, or by applying to religion the criteria that are normally used in empirical or deductive sciences. The author argues that such approaches are entangled in misunderstanding and identifies three kinds of such faults.