http://dx.doi.org/10.18778/7969-410-5.09

Ryszard Kleszcz

Wiara – rozum czy zaangażowanie?

„…*praecedit fides, sequitur intellectus*”
św. Augustyn

Rozpatrywanie kwestii stosunku wiary i rozumu z trudem wymyka się komplikacjom powodowanym z jednej strony przez wieloznaczność tych terminów, z drugiej zaś przez funkcjonujące stereotypy interpretacyjne. Nie ułatwiają one postawienia tej kwestii i komplikują próby jej rozstrzygnięcia. Warto przy tym pamiętać, że starożytność nie znała przeciwstawienia tej pary, znane zaś w łacinie klasycznej *fides* nie miało wtedy znaczenia późniejszego. Przeciwstawienie to nabiera znaczenia na gruncie myśli chrześcijańskiej. Okres średniowiecza zaś uważany jest zwykle za tę epokę, w której istniała – w zasadzie – równowaga tych dwu czynników, ich przenikanie się zarówno w sferze filozofii, jak i teologii. Późniejsze wzorce (czy może stereotypy?) interpretacyjne przeciwstawiały nierzadko tę parę. Często o jej konflikcie mówi się wtedy, gdy chodzi o problematykę oddzielenia sfery filozofii i teologii. Jeśli jednak pamiętać o wieloznaczności terminu „wiara”, to można mieć w tym przypadku na myśli także problemy graniczne między sferą nauki a filozofią traktowaną jako dyscyplina do tej pierwszej nieredukowalna. Filozofia tak rozumiana bywa niekiedy traktowana jako refleksja krytyczna – pewna całość – zawierająca elementy wiary *sensu stricto*. W prezentowanym tekście chciałbym uchwycić te różne znaczenia terminu „wiara”, przyjrzeć się specyfice tego pojęcia oraz zasygnalizować pewne problemy powstające na styku „wiary” (w sensie wąskim) oraz „rozumu”. Chodziłoby

zwłaszcza o kwestię języka wiary oraz możliwość (i potrzebę) uzasadniania wiary *sensu strictissimo*. Punktem odniesienia – wokół którego skoncentrują się analizy – będą rozważania, jakie znajdujemy w „drugiej filozofii" Ludwika Wittgensteina.

I

Odróżnienie wiary i rozumu nie jest obecne, jak już zauważono, w myśli greckiej. Pojawia się ono w dociekaniach o charakterze neoplatońskim, w patrystyce i wczesnej scholastyce. Bogatego materiału dostarczają w tym względzie dyskusje toczone w obrębie wczesnego chrześcijaństwa w kwestii stosunku tegoż chrześcijaństwa do filozofii greckiej. Dyskusje wówczas toczone doprowadziły do wyklarowania się odmiennych stanowisk w tym zakresie[1]. Spotykamy tam stanowiska odrzucające filozofię („mądrość pogan"), traktujące chrześcijaństwo jako doskonalszy typ filozofii bądź też widzące filozofię grecką jako pełniącą funkcje przygotowawcze w stosunku do chrześcijaństwa (*praeparatio evangelica*).

Termin „wiara" w kontekście tego typu dyskusji używany jest w znaczeniu religijnym. Obecnie zaś da się wyróżnić co najmniej trzy znaczenia tego terminu[2]. **Pierwszym** zakresowo najwęższym znaczeniem byłoby właśnie to, gdzie wiara (ang. *faith*) jest **wiarą w znaczeniu religijnym**. Tak rozumiana wiara *sensu strictissimo* posiada swą specyfikę, którą pragnąłbym tutaj bliżej scharakteryzować. W **drugim** zakresowo szerszym znaczeniu wiara odnosiłaby się do **przeświadczeń o treściach metafizycznych**, w szerokim sensie tego słowa, tj. niemieszczących się w sferze określanej mianem sfery faktów empirycznych. To pojęcie wiary (powiedzmy wiary *sensu stricto*) dotyczyć może więc hipotez ontologicznych czy epistemologicznych, jako że nie podlegają one procedurom dowodliwości o charakterze naukowym. Stąd też opinie, że filozofia zawsze zawiera (musi zawierać) komponentę tak rozumianej wiary. **Trzecim**

---

[1] Por. E. G i l s o n, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, cz. I, Warszawa 1987; J. D o m a ń s k i, *Chrześcijaństwo a filozofia grecka*, „Znak" 1992, nr 440, s. 58–66.

[2] Por. H. R o s n e r o w a, *Jedność filozofii i wielość języków*, Warszawa 1975, s. 116 i n.

wreszcie zakresowo najszerszym znaczeniem (ang. *belief*) byłoby to, przy którym termin ten odnosi się do **wszelkich** – nie tylko metafizycznych – **przeświadczeń, które nie dają się dowieść**. Zatem tak rozumiana wiara *sensu largo* odnosi się do tego, co nie może być orzeczone z pewnością, lecz pozostaje w sferze domniemania, domysłu. Nie mamy więc do czynienia z wiarą wtedy, gdy jesteśmy świadomi posiadania konkluzywnego argumentu, czy gdy możemy odwołać się do oczywistości. Zarazem nie dałoby się wyodrębnić wiary także wtedy (wszystko bowiem byłoby wtedy w jakimś sensie wiarą), gdyby nie było w ogóle niczego, co liczy się jako argument na rzecz danej tezy. Wskazane odróżnienia tych trzech znaczeń „wiary" nie oznaczają, iż w tekstach poświęconych charakteryzowanej problematyce te rozróżnienia są zawsze dostrzegane. W praktyce często tych odmiennych znaczeń się nie odróżnia czy też używa tych terminów (w językach, gdzie istnieje ich kilka) zamiennie.

II

Jeżeli chodzi o ostatnie, najszersze zakresowo rozumienie to warto zauważyć, że współczesne dyskusje na ten temat toczą się w obrębie rozmaitych dyscyplin: metafilozofii, epistemologii czy filozofii religii. Dotyczą one także relacji między wiedzą (*knowledge*) a rozumianą w sensie szerokim wiarą (*belief*)[3]. Terminy te jako pojęcia epistemiczne są przedmiotem zainteresowania logiki epistemicznej. Dyscyplina ta, wedle J. Hintikki, może być traktowana jako model wyjaśniający, dzięki któremu możemy uchwycić pewne aspekty funkcjonowania języka potocznego. Byłby to model, który ma ujawniać „logikę głęboką" użycia wyrażeń epistemicznych[4]. Z całym tym zagadnieniem, tylko sygnalizowanym przeze mnie, wiąże się wiele trudności. Jedną z nich jest znany od czasów Platona (który wyraził to w *Teajtecie*) kłopot z określeniem tego, czym jest wiedza (*episteme*) i czym różni się ona od słusznego

---

[3] Termin *belief* oznacza tutaj wiarę w najszerszym ze wskazanych zakresów. Jako jego polskie odpowiedniki bywają stosowane takie wyrażenia, jak: *mniemanie* i *opinia*.

[4] Por. I. H i n t i k k a, *Eseje logiczno-filozoficzne*, Warszawa 1992, s. 32. Rezultaty dociekań Hintikki w tym zakresie są zawarte w pracy: *Knowledge and Belief. An Introduction to the Logic of the Two Notions*, Ithaca 1962.

mniemania (*doxa*)[5]. Analizy relacji wiedzy i mniemania (wiary w sensie szerokim) doprowadziły do ukształtowania się odmiennych stanowisk w tym względzie. Jedne z nich traktują wiedzę jako swoisty rodzaj kwalifikowanej, spełniającej pewne warunki wiary (klasyczne ujęcie wiedzy rozumianej jako *justified true belief*). Inne zaś zakładają, że wiedza nie musi (niekiedy nawet nie może) zakładać wiary (mniemania).

III

Tematem dalszych rozważań chciałbym teraz uczynić wiarę *sensu strictissimo*. Wtedy gdy mamy na myśli tak rozumianą wiarę (wiarę w znaczeniu religijnym), to relacja wiara–rozum może przybierać rozmaity charakter. W tradycji myśli zachodniej można wskazać na cztery charakterystyczne stanowiska, które wykształciły się już w wiekach średnich.

A. Pierwszym stanowiskiem byłoby takie, gdzie mówi się o wyższości wiary nad rozumem. Można znaleźć je u Tertuliana, którego hasło *credo quia absurdum* wykluczało racjonalną refleksję w sprawach wiary, będąc w konsekwencji stanowiskiem wrogim refleksji filozoficznej[6]. W kierunku wskazywanym przez Tertuliana idą też argumenty antydialektyków, którzy wątpią czy przyjmują z zastrzeżeniami możliwość wykorzystania rozumu (także np. gramatyki) w sferze wiary. Tego typu podejście można zauważyć, mimo rozmaitych różnic, w nurtach reformacyjnych. Stanowisko samego Lutra jawi się jako bardziej radykalne w porównaniu ze stanowiskiem św. Augustyna. Warto dodać, że podobnego typu konsekwencje zdają się wynikać, by odwołać się do dziewiętnastowiecznej refleksji, z myśli S. Kierkegaarda wskazującego, iż bycie człowiekiem wiary oznacza podporządkowanie się Bogu na ślepo, bez jakiejś potrzeby uciekania się do rozumu[7]. Przykładem wzorcowym człowieka wiary ma być Abraham, którego wiara była, wedle

---

[5] Por. R. C h i s h o l m, *Theory of Knowledge*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ 1966, s. 5–23.

[6] Jak jednak podkreśla E. Gilson, takie stanowisko, jakie przypisuje się Tertulianowi, byłoby w niezgodzie z duchem wczesnej filozofii chrześcijańskiej. Por. E. G i l s o n, *dz. cyt.*, s. 45.

[7] Por. S. K i e r k e g a a r d, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Warszawa 1972, s. 13–23, 33.

Kierkegaarda, wiarą w to, co nieprawdopodobne. Ta wiara Abrahama to wiara siłą absurdu, skoro w jego przypadku nie można nawet mówić o ludzkim rachunku.

B. Drugim stanowiskiem byłoby to, dla którego wzorcowym byłby pogląd reprezentowany przez św. Augustyna. Wedle jego opinii wszelkie poznanie (w najszerszym rozumieniu tego terminu) możliwe jest tylko dla istot rozumnych, w tym więc sensie warunkiem możliwości wiary jest rozum. Wiara jest tutaj rozumiana jako myśl, której towarzyszy przyzwolenie[8]. Ma ona ugruntowanie w pewnych świadectwach, które mogą, a nawet powinny, być poddane analizie rozumowej. Dzięki rozumowi bowiem można zrozumieć treść wiary[9]. Pamiętać warto, że już wcześni teologowie chrześcijańscy, od Atenagorasa poczynając, starali się o wskazanie na racjonalne możliwości wiary chrześcijańskiej. Św. Augustyn mieści się, ogólnie biorąc, w tej tradycji. Zarazem jednak należy zauważyć, że u św. Augustyna napotykamy na trudności z rozgraniczeniem wiary i rozumu, a w konsekwencji filozofii i teologii. Także pozycja mistyki w stosunku do tych dwu dyscyplin nie wydaje się jasna. Wskazanie granic między nimi jest na płaszczyźnie refleksji samego Augustyna skomplikowane. Niezbędne jest na gruncie jego dociekań objawienie, którego prawdy nie mogą być wyczerpująco poznane przez rozum, choć są dlań dostępne w pewnym stopniu. Stąd filozofia musi wychodzić od wiary, będąc tej wiary zrozumieniem[10].

---

[8] *Quantum et ipsum credere nihil aliud quam cum assensione cogitare*; cyt. za: E. G i l s o n, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, s. 34.

[9] Według E. Gilsona doktryna augustyńska o stosunkach między rozumem a wiarą zawiera trzy momenty: przygotowanie do wiary przez rozum, akt wiary, zrozumienie treści wiary. Tamże, s. 35.

[10] Charakterystyczne jest stwierdzenie św. Augustyna: „Lecz słuszne jest jedynie to dążenie, które wynika z wiary. Gdyż pewność wiary jakoś zapoczątkowuje poznanie". Por. św. A u g u s t y n, *O Trójcy Świętej*, Poznań 1963, s. 277–278. Zarazem jednak św. Augustyn zauważa, że „Jeżeli zatem jest zgodne z rozumem, by wiara wyprzedzała rozum w dochodzeniu do niektórych prawd podstawowych, to nie ulega wątpliwości, że rozum, który każe nam tak myśleć, musi ze swej strony wyprzedzać wiarę. Tak więc zawsze musi iść na czele jakieś rozumowanie". Por. św. A u g u s t y n, *List 120*, I, 2–3; cyt. za: H. M a r r o u, *Augustyn*, Kraków 1966, s. 123. W ocenie E. Gilsona „filozofia chrześcijańska wg św. Augustyna to umysłowe oglądanie chrześcijańskiego objawienia". Por. E. G i l s o n, *Wprowadzenie…*, s. 43 i n.

W tym nurcie augustynizmu można by też umieścić Anzelma z Canterbury. Jego zdaniem dysponujemy dwoma źródłami wiedzy: rozumem oraz wiarą. Wiara, podobnie jak to jest u św. Augustyna, byłaby punktem wyjścia. Rzeczą chrześcijanina byłoby zrozumienie tego, co dane w objawieniu oraz poddanie interpretacji[11]. Pogląd Anzelma widziany przez pryzmat jedenastowiecznego konfliktu dialektyków z antydialektykami nie pozwala, ściśle biorąc, zaliczyć go do żadnego z tych stanowisk. Dopuszcza on bowiem rozumowe badanie wiary, zarazem jednak unika podporządkowywania wiary rozumowi. Można powiedzieć, że pozostając w nurcie augustyńskim, św. Anzelm wykazywał więcej zaufania do rozumu niż św. Augustyn.

C. Trzecim modelowym rozwiązaniem stosunku wiara–rozum jest podejście św. Tomasza z Akwinu[12]. Dla tego teologa i filozofa charakterystyczne jest, że nie izolując ani nie separując wiary i rozumu, utrzymuje **je w autonomicznych granicach**. Wiara religijna jest wiarą w prawdy objawione. Prawdy wiary mogą być analizowane, a także udowadniane rozumowo. Jednakże prawdy te cechują się tym, że nie mogłyby być uzyskane wyłącznie przez sam rozum. Między tymi dwiema sferami nie ma konfliktu, te zaś prawdy wiary, które nie są dla rozumu dostępne, nie mogą być sprzeczne z tymi, które są dla niego uchwytne. Pod względem stopnia pewności lokuje się wiara między poznaniem (*scientia*) a opinią. Zgodność prawdziwej wiary i prawdziwej wiedzy jest dla św. Tomasza gwarantowana przez to, że zarówno rozum, jak i objawienie pochodzą od Boga. Ewentualne sprzeczności jawią się w tej koncepcji jako pozorne. W efekcie więc w konstrukcji tej filozofia i teologia są oddzielnymi dyscyplinami. Mają one pewne terytoria wspólne, ale ich granice nie pokrywają się ze sobą[13]. Poza teologią – wiedzą konieczną do zbawienia – jest wedle św. Tomasza miejsce na wiedzę przyrodzoną. Wiara bowiem, choć uzupełnia rozum, to jednak nie może go zastąpić. Tam zaś, gdzie działa rozum, to wiara jest zbędna (*impossibile est quod de eodem sit fides et scientia*).

---

[11] Por. Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, Warszawa 1992, s. 144, gdzie czytamy: „nie staram się bowiem zrozumieć, abym uwierzył, ale wierzę, bym zrozumiał. Albowiem i w to wierzę, że jeżeli nie uwierzę, nie zrozumiem". Hasło *fides querens intellectum* złączyło się obok dowodu ontologicznego z postacią Anzelma.

[12] Por. E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1960, s. 32–44.

[13] Tamże, s. 38.

D. Czwartym stanowiskiem byłoby to, które **zakłada wyższość rozumu**. W średniowieczu w myśli arabskiej mamy pogląd Awerroesa, w którym wiara jest tylko namiastką poznania prawdziwego operującego dowodem. Prawdą na szczycie ludzkiego poznania jest prawda filozoficzna dostępna rozumowi. W konsekwencji zaś teologia to spekulacja niższego niż filozofia rzędu[14].

Te klasyczne stanowiska, tutaj tylko zarysowane, zdają się odnosić do takiego rozumienia wiary, które odsyła nas do wiary religijnej (biblijnej). Jeżeli odłożyć na bok skrajne stanowiska, to na gruncie chrześcijańskiej myśli zachodniej mielibyśmy do czynienia z wyraźnie artykułowanymi dwiema tradycjami: augustyńską i tomaszową. Oba te stanowiska można uznać za poszukujące jakiejś harmonii wiary i rozumu[15].

W przypadku wiary rozumianej *stricte* religijnie (zakładającej objawienie) mamy do czynienia ze specyfiką, która nie musi występować w przypadku „wiary" w pozostałych znaczeniach[16]. Specyfika ta wiąże się z tym, że tego typu wiara łączy się z przekonaniem, iż przedmiot (treść) wiary jest objawiony przez Boga. Stąd też to, co jest przedmiotem objawienia, traktuje się jako słowo Boże. Wiara tego typu jest korelatem objawienia, wierzy się bowiem w pewne zdanie jako objawione przez Boga. Zakłada to rzecz jasna uprzednie przekonanie, że Bóg istnieje i że posiada cechy Mu przypisywane. Wiara zakłada więc *preambula fidei*, na które poza uznaniem istnienia Boga składa się co najmniej uznanie prawomocności objawienia. Nadto zaś *implicite* bądź *explicite* zakłada się, że dzięki wierze (tu danej w objawieniu) ma się dostęp do prawdy, która bez pomocy wiary byłaby poza zasięgiem ludzkiego rozumu.

---

[14] Por. E. G i l s o n, *Historia filozofii chrześcijańskiej…*, s. 199–200.

[15] Jak zauważa J. Tischner, przy podejściu augustyńskim wiara tak chronologicznie, jak i logicznie poprzedza rozumienie (*fides querens intellectum*), przy podejściu zaś tomaszowym to rozum szuka wiary (*intellectum querens fidem*). W jego ujęciu te dwie tradycje, choć rozmaite, można traktować jako niebędące przeciwstawnymi. Obydwie z nich zakładają jakąś harmonię wiary i rozumu. W pierwszym przypadku można mówić o poszukiwaniu zrozumienia przez wiarę, w drugim zaś o szukaniu wiary przez rozum. W obydwu więc przypadkach ma występować poszukiwanie („szukanie jest spoiwem wiary i rozumu, rozumu i wiary"). Por. J. T i s c h n e r, *Wokół spraw wiary i rozumu*, [w:] *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, Kraków 1987, s. 35 i n., zwłaszcza s. 45.

[16] Por. na ten temat: A. K e n n y, *Faith and Reason*, New York 1983, s. 69 i n.; R. T r i g g, *Reason and Faith-II*, [w:] *Religion and Philosophy*, Royal Institute of Philosophy, Supplement: 31, Cambridge 1992, s. 34 i n.

Termin „wiara" w kontekście dyskursów o charakterze religijnym posiada dwa znaczenia, różne od siebie. W pierwszym chodzi o zaufanie (postawę zaufania) pokładane w Bogu (łac. *fiducia*). Można je porównać z zaufaniem, jakie bywa pokładane w innych ludziach. Zakłada ona, że obiekt wiary jest rzetelny i godny zaufania. W drugim znaczeniu chodzi o akt poznawczy, w którym poznaje się Boga. Wiarę tak rozumianą (łac. *fides*) można by odnieść przez analogię do naszej zdolności postrzegania materialnego otoczenia, czy też naszego poznania istnienia innych ludzi.

IV

Kwestią ważną, gdy rozpatrujemy problem wiary (wąsko rozumianej) w kontekście filozoficznym, jest zagadnienie możliwości jej uzasadnienia, dostarczenia racji na jej rzecz. Dotyczy to przy tym tak samej możliwości uzasadnienia, a więc dostarczenia racji adekwatnych w danej dziedzinie, jak i potrzeby tego rodzaju zabiegu metodologicznego. Spotyka się tutaj – rozpatrując problem zarówno w kontekście historycznym, jak i współczesnym – stanowiska wyraźnie niezgodne, dotyczące tak jednej, jak i drugiej kwestii. Problemy te należy widzieć w kontekście dyskusji, co do roli rozumu i argumentacji racjonalnej w domenie religijnej. Ogólniej zaś biorąc, mamy tutaj do czynienia z pewną postacią starego sporu, co do wzajemnego stosunku wiary i rozumu. Z jednej strony spotyka się stanowiska, że wiara nie powinna być czystym fideizmem rezygnującym z racjonalnych argumentów i sprowadzającym się – w gruncie rzeczy – do decyzji, aby żyć w pewien sposób. Jednak z drugiej strony stanowiska tego typu żywe są w myśli filozoficznej, a także – czego tutaj nie rozważamy – w niektórych nurtach teologicznych. Stanowisko takie reprezentował S. Kierkegaard, natomiast współcześnie przykładem tego typu podejścia jest – jak postaram się pokazać – refleksja „drugiego" Wittgensteina. Koncepcję tego ostatniego chciałbym poddać w dalszym ciągu tych rozważań krytycznej analizie, ukazując z jednej strony jej założenia, z drugiej zaś konsekwencje z niej wynikające.

A. Poglądy Wittgensteina w tym zakresie należy rozpatrywać w kontekście jego rozumienia języka. Filozof ten – odchodząc od stanowiska, jakie reprezentował w *Tractatusie* – odrzuca tezę o istnieniu jednego wzorcowego systemu językowego. Istnieją bowiem, jego zdaniem, rozmaite odmienne od siebie „gry językowe", które posiadają właściwe dlań

kryteria racjonalności. Język jest przy tym narzędziem, które może pełnić bardzo rozmaite funkcje[17]. Odmienne zaś „gry językowe" różnią się od siebie celami i sposobami uprawiania. Można je wszystkie traktować jako należące do rodziny „gier językowych"[18]. Koncepcja ta pociąga jako swe następstwa to, że nie ma jednego znaczenia, które można by przypisać danemu słowu poza kontekstem danej „gry językowej". W konsekwencji nie ma też jednego typu reguł poprawnościowych i analogicznie jednego typu błędów poza daną „grą językową"[19]. W sporze, gdzie wchodzą w grę dwa systemy, nie można odwołać się do żadnych kryteriów zewnętrznych (neutralnych), wszelkie bowiem kryteria działają wewnątrz danego systemu[20]. W sporze takich dwu odmiennych systemów żadna argumentacja nie wchodzi w grę, możliwa zaś jest wyłącznie perswazja[21].

Język religijny, w którym wypowiada się zdania o wierzeniu (chodzić może o wiarę w Boga, nieśmiertelność duszy czy też Sąd Ostateczny), ma swe własne reguły i specyfikę[22]. Te same (w sensie tak samo brzmiące) zwroty używane w tym języku są w nim wykorzystywane inaczej niż w kontekście języka innego rodzaju[23]. W efekcie powstaje pytanie, czy ktoś stosujący inną grę językową, a ostatecznie uznający odmienne formy życia może zrozumieć człowieka religijnego. W ramach rozmaitych „gier językowych" zmienia się bowiem pojęcie tego, co uważa się za rozsądne. Wittgenstein odwołuje się do przykładu dwu grup ludzi. Obydwie składają

---

[17] Por. L. W i t t g e n s t e i n, *Dociekania filozoficzne*, cz. I (7), Warszawa 1972.

[18] Tamże, cz. I (108).

[19] Por. L. W i t t g e n s t e i n, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (dalej LRB), ed. C. Barrett, Oxford, Basil Blackwell 1970, s. 59, gdzie czytamy: „whether a thing is a blunder or not – it is a blunder in a particular system. Just as something is a blunder in a particular game and not in another".

[20] Por. L. W i t t g e n s t e i n, *On Certainty*, Oxford 1969, § 105.

[21] Tamże, § 611–612.

[22] W stosunku do wierzeń o charakterze religijnym trudno, zdaniem Wittgensteina, mówić o poglądach czy opinii, lecz o dogmacie (*dogma*) lub wierze (*faith*). W przypadku innych wierzeń używa on terminu *belief*. Por. LRB, s. 53 i n.

[23] „In a religious discourse we use such expressions as «I believe that so and so will happen» and use them differently to the way in which we use them in science"; LRB, s. 57. Należy zauważyć, że u samego Wittgensteina mamy do czynienia jedynie z zarysem teorii języka religijnego, odtwarzanym niejako z jego uwag na ten temat. W postaci rozwiniętej występuje ona u jego kontynuatorów, np. u Phillipsa. Por. D. Z. P h i l l i p s, *Wittgenstein and Religion*, St. Martin's Press, New York 1993, rozdz. 3, 5, 6.

się z ludzi rozumnych i kompetentnych. Członkowie jednej grupy uznają biblijną historię stworzenia, drugiej zaś ją odrzucają[24]. Prowadzić to może do pytania, czy osoba spoza „religijnej gry językowej" rozumie w ogóle język religijny i wypowiadane na jego gruncie twierdzenia. Wittgenstein udziela w tym względzie odpowiedzi negatywnej. Jego zdaniem taka osoba spoza „religijnej gry językowej?" nie może w gruncie rzeczy wiedzieć, co ów człowiek religijny ma na myśli, wypowiadając pewien zwrot[25]. Istnieje tutaj zasadnicza trudność dotycząca porozumiewania się osób i rozumienia koncepcji wchodzących w skład odmiennych „gier językowych"[26].

Powstaje zatem pytanie, czy w przypadku dwu osób, z których jedna jest teistą a druga ateistą, można mówić o tym, że między ich stanowiskami zachodzi przeciwieństwo. Wittgenstein i jego konsekwentni zwolennicy muszą w takim przypadku udzielić odpowiedzi przeczącej. Zgodnie z tą koncepcją należy odróżnić bowiem dwie sytuacje[27]. Z przeciwieństwem mielibyśmy do czynienia, przykładowo biorąc, w sytuacji gdy osobnik $\mathbf{P_1}$ twierdziłby np., że jednorożce istnieją, natomiast osobnik $\mathbf{P_2}$ odmawiałby tym stworom istnienia. $\mathbf{P_1}$ i $\mathbf{P_2}$ różniliby się co do faktów, lecz zapewne przyjmowaliby podobne kryteria rozstrzygania tej niezgodności. Sytuacja teisty i ateisty jest odmienna. Przypomina ona sytuację gry w piłkę, w której jeden z graczy zagrał ręką. Jeśli teraz drugi z graczy utrzymuje, że to zagranie niedozwolone, a ten pierwszy, że dopuszczalne, to niezgodność między nimi zachodzi tylko wtedy, gdy grają w tę samą grę (obojętnie jaką, np. piłkę nożną czy rugby). Powyższa sytuacja sporu teisty z ateistą przypomina taki spór dotyczący zagrania ręką, w przy-

---

[24] Por. L. Wittgenstein, *On Certainty*, § 336. Stanowisko to przeczy więc możliwości odwołania się do „racji" czy „racjonalnego uzasadniania", wtedy gdy strony kontrowersji poruszają się w obrębie dwu rozmaitych systemów.

[25] LRB, s. 55, 58. Ściśle biorąc, sytuacja komplikowałaby się jeszcze bardziej, jako że odmiennym poziomom religijności odpowiadałyby odmienne sposoby wyrażania, nonsensowne na gruncie innych poziomów.

[26] Pogląd utrzymujący, że język religijny jest niezrozumiały poza daną grupą religijną, spotykamy współcześnie u niektórych teologów protestanckich. I tak Paul Tillich podkreśla, że język religijny kształtuje się we wspólnocie wiary i tam tylko jest zrozumiały. Pozytywnie rozumując, język ten byłby, jego zdaniem, językiem symbolu. Por. P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1987, s. 47 i n., 64 i n.

[27] Por. D. Z. Phillips, *dz. cyt.*, s. 61 i n.

padku którego jeden z graczy gra w piłkę nożną, drugi zaś w rugby. Nie ma więc żadnej niezgodności, gra się bowiem w inne gry. Według Wittgensteina, gdy jeden osobnik wierzy w Boga czy Sąd Ostateczny, a drugi nie, to nie oznacza, że ten drugi wierzy w coś przeciwnego (*believing the opposite*). Mamy tutaj do czynienia raczej z rozmaitymi obrazami posiadanymi przez tych osobników[28]. Tego typu różnica przekonań i opinii, wedle Wittgensteina, jest radykalnie odmienna od kontrowersji spotykanych w życiu codziennym. To stanowisko Wittgensteina wydaje się już – *prima facie* – niezgodne z naszym zwykłym podejściem do problemu tego rodzaju konfliktu.

B. Język religijny zdaje się też rodzić inne wymagania co do uzasadniania. Gdy odnieść ten język do innego, np. naukowego czy też potocznego, to łatwo zauważyć owe różnice, które pokazują, że są to niejako dwie odmienne gry językowe. Na gruncie języka religijnego nie odwołujemy się do zabiegów uzasadniania czy weryfikacji[29]. Dowody (w szerokim choćby sensie) występują w domenie nauki, natomiast w sferze religijnej tego typu zabiegi, mające np. udowadniać istnienie Boga, nie mogą przynieść pożądanych rezultatów (muszą zakończyć się niepowodzeniem). Gdy powstaje problem istnienia Boga, pojawia się pytanie różniące się radykalnie od pytań dotyczących istnienia jakiejś osoby czy rzeczy.

Gdy chcielibyśmy dostarczyć racji na rzecz takiego czy innego przeświadczenia religijnego, to traktowalibyśmy je tym samym jako coś na kształt hipotezy naukowej. W sferze języka religijnego nie byłoby zaś właściwe mówienie o odwoływaniu się do hipotez czy prawdopodobieństwa, co jest codziennością w przypadku języka naukowego[30]. Jeżeli weźmiemy pod uwagę np. wiarę w Sąd Ostateczny, to wierzenie to bywa niekiedy traktowane na podobieństwo pewnego typu hipotezy. W przypadku

---

[28] Por. LRB, s. 55.

[29] Zdaniem Wittgensteina, ktoś wierzący (np. w Sąd Ostateczny) na pytanie: skąd on to wie – może odpowiedzieć, że ma dowód. Jednak jest to tylko, zdaniem autora, niewzruszona wiara (*unshakeable belief*). Por. LRB, s. 52–53, 60; L. W i t t g e n s t e i n, *On Certainty*, § 550. Por. także Ch. L. C r e e g a n, *Wittgenstein and Kierkegaard; Religion, Individuality, and Philosophical Method*, Routledge, London–New York 1989, s. 89 i n.

[30] W kontekście wiary religijnej Wittgenstein stwierdza: „We don't talk about hypothesis, or about high probability. Nor about knowing". Por. LRB, s. 57, gdzie indziej zaś zauważa: „Whatever believing in God may be it can't be believing in something we can test, or find means of testing", tamże, s. 60.

religii mamy w istocie do czynienia, zdaniem Wittgensteina, z wiarą w pewien obraz, w którym pokłada się zaufanie, czy ogólnie mówiąc, zgodnie z którym reguluje się swoje życie[31]. Myślenie wierzącego skupia się jakoś wokół takiego obrazu (szeregu obrazów), który skupia jego uwagę i napomina go (nakłania niejako do czegoś).

Zakłada to zawsze zaangażowanie na rzecz danego przeświadczenia religijnego[32]. Rodzić to może pytanie: dlaczego – jeśli dowody nie są możliwe – w życiu pewnych ludzi pojawia się wiara, w życiu zaś innych nie. Nadto można pytać: dlaczego dochodzi do przejść między jednym stanem a drugim (czyli do konwersji natury religijnej). Zdaniem Wittgensteina wiary może niejako nauczyć życie. Nie jest ona efektem doświadczenia takiego jak doświadczenie zmysłowe, lecz raczej takich doświadczeń, jakimi są cierpienia rozmaitego rodzaju. Życie nie pokazuje nam Boga – tak jak doświadczenie zmysłowe pokazuje nam obiekty – ale narzuca nam niejako to pojęcie[33].

Tym samym oznacza to, że przyjęcie pewnych przeświadczeń religijnych wyklucza obojętny (emocjonalnie) stosunek wobec nich. Ktoś, kto nie wierzy w taki obraz, to ktoś, w czyim myśleniu tenże obraz nie odgrywa żadnej roli. Tymczasem w przypadku przeświadczeń innych niż religijne, np. naukowych, możemy mieć do czynienia z sytuacją, w której przyjęcie pewnej tezy łączy się z zupełną obojętnością względem niej. Wittgenstein pokazuje w ten sposób różnicę między wiarą religijną a dyskusją, traktowaną jako roztrząsanie hipotez. Wierzenia religijne nie są hipotezą, którą można testować, lecz mają charakter czegoś, co odgrywa rolę

---

[31] Obrazy w religii odgrywają ważną rolę, funkcjonują one jednak inaczej niż obrazy przedstawiające obiekty potocznego doświadczenia. Por. LRB, s. 63, 71–72.

[32] Zgodnie ze stanowiskiem Wittgensteina, takie zaangażowanie nie posiada uzasadnienia poza sposobem życia, którego jest ono częścią. Sposoby życia są zaś społecznościami, które podzielają podobne struktury pojęciowe. Stanowią one zamknięte całości – w gruncie rzeczy – niemożliwe do zrozumienia, jeżeli znajdujemy się na zewnątrz nich. Jak zauważa Wittgenstein: „Tym, co trzeba przyjąć, co jest dane, są – można rzec – **sposoby życia**". Por. L. W i t t g e n s t e i n, *Dociekania filozoficzne*, cz. II (11), s. 317. Tezę, że nie można znaleźć żadnych kryteriów zewnętrznych pozwalających na ocenę rozmaitych, różniących się od siebie sposobów życia, podejmuje także P. Winch. Por. P. W i n c h, *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*, London 1958, s. 100.

[33] Por. L. W i t t g e n s t e i n, *Culture and Value*, ed. G. H. von Wright, H. Nyman, Chicago 1980, s. 86 i n.

czynnika absolutnie dominującego w myśleniu, a także – może przede wszystkim – w życiu człowieka wierzącego[34].

Na gruncie interesującego nas języka, zdaniem Wittgensteina, nie ma odwoływania się do żadnych świadectw, brak tu konkluzywnych racji, ostatecznie zaś wiara nie przejawia się w tym, co jest rozumowaniem. Między wiarą a nauką w sensie nauk przyrodniczych istnieje więc zasadnicza różnica. W przypadku tez religijnych nie dysponujemy żadnym systemem, takiej czy innej procedury, która pozwalałaby rozstrzygać kwestie ich słuszności. Jeżeli tę różnicę się zaciera, traktując wiarę – jak to się nieraz dzieje – na wzór nauki, jest to absurdalne. Jednak ta różnica zdaje się też istnieć w przypadku języka religijnego i języka wiedzy historycznej. Wittgenstein podkreśla, że wiara religijna (chrześcijańska) nie odwołuje się i nie szuka oparcia w takich fundamentach historycznych, do jakich uciekamy się w przypadku typowych faktów historycznych[35]. To wszystko, co dotyczy przeświadczeń na temat historycznego zakorzenienia chrześcijaństwa różni się wyraźnie od przeświadczeń o zwykłych faktach historycznych. Zmiana przekonań na temat wybitnej postaci historycznej nie musi mieć wpływu na sposób życia danej osoby. Tymczasem, gdy chrześcijanin zmienia w sposób zasadniczy poglądy na temat Chrystusa, musi wywrzeć to ogromny wpływ na jego życie.

Słowo „wierzyć", gdy mamy na myśli np. wiarę w Boga, używane jest inaczej niż tak samo brzmiące słowo w innych kontekstach, np. potocznym[36]. Wittgenstein opowiada się za tezą, że słowo „wierzyć", podobnie zresztą jak np. słowo „istnieć", bywa rozmaicie używane. Nie daje się, jego zdaniem, używać tego słowa tak samo we wszelkich kontekstach, w których bywa ono wykorzystywane.

C. Rodzi to pytanie o specyfikę wiary religijnej. Otóż zdaniem filozofa austriackiego, twierdzenia religijne nie mogą być wyróżniane na podstawie ich przedmiotu, gdyż to innego typu związki czynią je wierzeniami religijnymi. Wiara religijna przejawia i ujawnia się przez wpływanie na sposób życia człowieka wierzącego. Wiąże się to z ogólniejszym niejako

---

[34] Ten swoisty charakter przekonań religijnych podkreślany jest przez wielu autorów. I tak I. T. Ramsey uwypukla fakt, że zaangażowanie religijne ma najszerszy zakres i jest najgłębsze. Por. I. T. R a m s e y, *Religious Language*, London 1957, s. 35.

[35] „There are instances where you have a faith you say «I believe» and on the other hand this belief does not rest on the fact on which our ordinary everyday beliefs normally do rest"; LRB, s. 54, 57.

[36] Tamże, s. 59–60.

przekonaniem Wittgensteina, że problemy pojawiające się w naszym życiu mogą być rozwiązane dzięki wyborowi takiego sposobu życia, który sprawi, że dane problemy znikną[37]. Wiara religijna miałaby nadawać kierunek całemu życiu człowieka, który ją przyjmuje. Wpływa ona bowiem w istotny sposób na decyzje, co do sposobu życia. Inne sfery, np. nauka i wiedza naukowa, nie są w stanie wpłynąć na decyzje dotyczące fundamentalnych problemów życiowych, choć ich status metodologiczny (np. stopień pewności) wydaje się bez porównania lepszy[38]. Wiązać to można z tym, że wiedza naukowa (nauka) nie dysponuje wystarczającą mocą, aby zmienić skutecznie ludzkie życie. Do tego celu jest potrzebne coś, co człowieka całkowicie ogarnie i podda przemianie[39]. Należy zauważyć, że wskazywanie na niewystarczalność nauki jest jednym z wielu przejawów wyraźnie antyscjentystycznego nastawienia Wittgensteina.

Cechą przeświadczeń religijnych jest właśnie to, że są w stanie wywrzeć bardzo silny wpływ na życie człowieka, wtedy gdy on je przyjmuje. Pod ich wpływem osoba przyjmująca dane przeświadczenie może radykalnie modyfikować swoje życie, np. przez wybór ascezy i rezygnację z pewnych zachowań traktowanych dotychczas jako źródło przyjemności. Z tego punktu widzenia powiedzieć można, że przekonania religijne są to najsilniejsze z ludzkich przeświadczeń.

V

Obraz religii, jaki wyłania się na gruncie refleksji „drugiego" Wittgensteina, musi być poddany krytycznej analizie sięgającej, po części chociażby, do podstaw jego refleksji. Z jednej strony krytyka, jakiej zamierzamy poddać poglądy Wittgensteina w tym względzie, ma charakter epistemologiczny, niezależny w jakiejś mierze od poglądów na temat

---

[37] Zdaniem Wittgensteina problemy pojawiają się bowiem wtedy, gdy mamy do czynienia z niedopasowaniem życia do tego, co jest wzorem życia.

[38] „This is one sense must be called the firmest of all beliefs, because the man risks things on account of it which he would not do on things which are by far better established for him", tamże, s. 58. W innym miejscu zaś czytamy: „Because the indubitality wouldn't be enough to make me change my whole life", tamże, s. 57.

[39] Wittgenstein nawiązuje tutaj *explicite* do Kierkegaarda mówiącego o namiętności wiary. Należy podkreślić, że Wittgenstein znał i wysoko cenił myśl duńskiego filozofa. Por. Ch. C r e e g a n, *dz. cyt.*, s. 73–96. Por. także D. Z. P h i l l i p s, *dz. cyt.*, s. 200–219.

samej religii. Z drugiej jednak strony chodziłoby także o wykazanie, że poglądy te budzą poważne wątpliwości, gdy rozważać je na płaszczyźnie filozofii religii. Ta bowiem płaszczyzna jest tą właśnie sferą rozważań, od której – podejmując wspomniane kwestie – nie daje się abstrahować. Proponowana dalej analiza krytyczna łączyć się będzie z próbą zarysowania, a częściej tylko wskazania, rozwiązań pozytywnych. Ich szersze przedstawienie wymagałoby odrębnej rozprawy na ten temat.

A. Pierwszym problemem wymagającym rozpatrzenia jest zagadnienie języka religii. Język ten w ujęciu analizowanego filozofa jawi się jako swoisty i całkowicie odmienny typ języka. Trudno jest przystać na tego rodzaju pogląd uwydatniający rzekomo całkowitą odrębność języka religii. Jego konsekwencją – przyjmowaną zresztą *explicite* przez Wittgensteina – jest stanowisko mówiące, iż sytuując się poza religijnym językiem, nie można rozumieć tez formułowanych na jego gruncie. W efekcie, jak widzieliśmy, teista i ateista nie są w stanie zrozumieć swych tez, natomiast ich stanowiska nie są w gruncie rzeczy stanowiskami niezgodnymi. Poglądy Wittgensteina w tym względzie można oczywiście widzieć jako reakcję tych filozofów, którzy odrzucają podejścia o nastawieniu skrajnie empirystycznym, zwłaszcza w wersji pozytywistycznej. Wiadomo, że wielu autorów w obrębie tej ostatniej tradycji zajmuje stanowisko skrajnie negatywne wobec języka religijnego, ściślej może – języka teizmu tradycyjnego czy teologii naturalnej. W wersji reprezentowanej np. przez Ayera odrzuca się sensowność wszelkich tez z zakresu teologii czy religijnej metafizyki[40]. Nawet jednak stanowiska mniej radykalne traktują ten język jako niepodatny na falsyfikację (A. Flew) bądź też będący w gruncie rzeczy systemem reguł interpretacji świata (R. M. Hare), wyrażający wyłącznie pewne nastawienie (intencje pewnego rodzaju zachowania) wobec życia (R. B. Braithwaite) czy też wyrażający intencje osoby religijnej[41].

---

[40] Por. A. J. A y e r, *Language, Truth and Logic*, Victor Gollancz Ltd, London 1958. Ayer proponuje tam kryterium weryfikowalności jako to, którego spełnienie przesądza o tym, czy zdanie posiada znaczenie (literalnie rozumiane), czy też nie posiada (tamże, s. 31–45). Podstawowe tezy z zakresu teologii chrześcijańskiej (a tymi się zajmuje) kryterium tego nie spełniają. Są więc w konsekwencji nonsensowne (tamże, s. 114 i n.).

[41] Omówienie i analizę rozmaitych stanowisk tego typu znajdujemy w: J. H. G i l l, *Ian Ramsey. To Speak Responsibly of God*, George Allen and Unwin Ltd, London 1976, s. 17–32. Por. także M. Kiliszek, *Lingwistyczna filozofia religii. Analiza teorii I. T. Ramsey'a*, Lublin 1983, s. 19–73.

Ta krytyka języka religii (często sprowadzanego do języka teologii) i metafizyki warta jest bliższego rozważenia. Upraszczając problem, przedstawię standardowy pogląd empirystyczny w postaci sylogizmu:

Wszelki znaczący poznawczo język jest z zasady falsyfikowalny.

Język religijny nie jest w zasadzie falsyfikowalny.

Tak więc język religijny nie jest językiem znaczącym poznawczo.

Typowi empiryści skłonni byli formułować (jak np. czyni to wspomniany A. J. Ayer) tezę, że język religii należy uznać w konsekwencji – jako niespełniający wymogu sensowności empirycznej – za pozbawiony sensu. Można oczywiście uznawać przesłanki tego sylogizmu, akceptować wynikający z nich wniosek, starając się zarazem unikać refutacji języka religijnego. Zaliczylibyśmy do takich rozstrzygnięć te, które akcentują specyficzny, symboliczny charakter języka religijnego. Takie stanowisko reprezentuje, jak się wydaje, P. Tillich. Można jednak podać w wątpliwość przesłanki tego sylogizmu. Ci, którzy odrzucają przesłankę większą, mogą przypisywać znaczenie poznawcze niefalsyfikowalnym wypowiedziom, np. metafizycznym. Stanowisko Wittgensteina i jego kontynuatorów jest w tym względzie radykalne. Uznaje się bowiem, że język religijny – jedna z gier językowych – ma swe własne reguły znaczeniowe. W przypadku tego języka reguły falsyfikacji, obowiązujące np. na gruncie języka nauk empirycznych, nie znajdują zastosowania. Język religijny, mając przekonaniowy charakter i wyrażający nasze ostateczne przekonania, nie podlegałby regule falsyfikacji[42]. Istnieje jednak inna – właściwsza moim zdaniem – droga. Wiąże się ona z przekonaniem, że postulat falsyfikacji nie zawsze można (i winno się) stosować w jednakowy sposób. Jak to bliżej rozważymy w dalszej części, różne języki podlegają odmiennym nieco procedurom falsyfikacyjnym. Oznacza to możliwość akceptacji przesłanki większej, o ile uwzględnia się rozmaite stopnie falsyfikacji. W związku z tym można też zgłosić zasadnicze wątpliwości pod adresem przesłanki mniejszej. Na gruncie wspomnianego stanowiska uznawałoby się bowiem, iż pewien typ luźniej rozumianej falsyfikacji daje się zastosować w odniesieniu do tez religii.

Stanowisko Wittgensteina i jego kontynuatorów odrzuca podejście traktujące jakiś jeden typ języka jako wzorcowy i uniwersalny. Sądzę jednak, że można podzielać (w jakiejś mierze) krytykę Wittgensteinowską,

---

[42] Por. D. Z. Phillips, *dz. cyt.*, s. 56 i n.

nie akceptując zarazem *in toto* jego stanowiska. Oceniając analizowane stanowisko Wittgensteina, należy bowiem stwierdzić, że na płaszczyźnie językowej właściwszym od niego wydaje się takie podejście, które uwydatniając złożoność języka religii i dostrzegając jego specyfikę, nie podtrzymuje zarazem tezy o jego całkowitej odrębności[43]. Język religijny można więc, ogólnie biorąc, traktować jako język – w zasadzie naturalny – używany przez ludzi zaangażowanych religijnie. Posługiwaliby się oni tym językiem jako nakierowanym na Boga, czy ogólniej mówiąc – na sferę tego, co sakralne. Jako twór niezwykle złożony zawierałby on zaś rozmaite składowe. Byłyby to takie składniki, jak: język kultu (język liturgiczny, język modlitwy), język opowieści biblijnych, język (techniczny) teologii czy różny odeń język filozofii religii (teologii naturalnej). Stopień tego zróżnicowania byłby skądinąd jeszcze większy, gdy uwzględnimy fakt, że np. język Biblii jest, jak wiadomo, bardzo zróżnicowany. Inny jest ten w Psalmach (poetycki), inny w Dekalogu (imperatywny), inny jeszcze w Błogosławieństwach (wartościujący). Te odmienne użycia języka, w różnych kontekstach religijnych, muszą mieć zarazem tyle wspólnego, aby pozwalało to mówić o jednym języku religijnym[44]. Język religijny wyraża się za pomocą zróżnicowanych środków, m. in. takich jak: modele, symbole czy obrazy. Te ostatnie nie są więc, jak chciał Wittgenstein, jedynym środkiem wyrazu. Modele byłyby najogólniejszymi schematami interpretacji, które, odwołując się do analogii, pozwalałyby przedstawić pewną trwałą strukturę świata, umożliwiając zarazem pewnego rodzaju falsyfikację.

Reasumując, należy stwierdzić, że odrzucenie skrajnie empirystycznego podejścia do języka religii nie musi wcale prowadzić do przyjęcia

---

[43] Wśród filozofów religii, rozmaitych metodologicznych i metafilozoficznych opcji, mówi się nie tyle o odrębnym „języku religijnym" w ścisłym sensie tego słowa, ile raczej o religijnym użyciu języka w kontekstach (sytuacjach) religijnych. Por. J. A. Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny*..., „Znak" 1995, nr 487, s. 5 i n.; R. Swinburne, *Spójność teizmu*, Kraków 1995, s. 89–116; R. Trigg, *Rozum a zaangażowanie*, Warszawa 1977, s. 66 i n. Język religijny więc jawi się jako język używający słów należących do słownika języka potocznego. Równocześnie zaś – jak to uwidacznia zwłaszcza Swinburne – w pewnych przypadkach używa się tych słów w sensach „analogicznych", które rozluźniają reguły syntaktyczne i semantyczne ich użycia.

[44] Por. L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, Kraków 1991, rozdz. 5 i n.; por. także I. G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, Kraków 1984, s. 19 i n.

koncepcji Wittgensteina z całym dobrodziejstwem inwentarza. Właściwsze wydaje się zarysowane już podejście traktujące język religii jako złożony (wielowarstwowy) twór niebędący zarazem całkiem odrębnym typem języka.

B. Przecząc tezie, że rozumienie twierdzeń wyrażanych w danym języku wymaga umieszczenia się wewnątrz tegoż języka, należy oczywiście zgodzić się z tym, że niekiedy rozumienie pewnych tez wyrażonych w danym języku wymaga znajomości jego specyficznych terminów. I tak np. rozumienie pewnych tez o charakterze religijnym wymaga znajomości technicznego języka teologii. To jednak zupełnie co innego niż uznanie, że np. teista i ateista mówią odmiennymi językami. Język teologii danej religii może przecież rozumieć ktoś, kto nie podziela tez danej religii. Oznacza to zarazem odrzucenie stanowiska Wittgensteina, iż w sytuacji tego, co nazywa on odrębnymi „grami językowymi", niemożliwe jest, w gruncie rzeczy, poddanie krytyce stanowiska spoza naszej „gry językowej".

Na gruncie myśli Wittgensteina nie byłoby nigdy możliwe podważanie, czy w ogóle poddawanie krytyce tego, co jest przedmiotem czyjejś wiary/niewiary. Tego typu relatywistyczne stanowisko rodzi więc następstwa trudne do przyjęcia[45]. Wiadomo, że każdy relatywizm naraża się na zarzut, iż teza, którą głosi, sama pretenduje do bycia obiektywnie ważną. Stąd relatywista popada w niespójność. Jeśli uznaje się, iż nasze poznanie (jego wytwory) nie jest (są) autonomiczne, lecz warunkowane przez czynniki społeczne, biologiczne czy jakiekolwiek inne, to owo warunkowanie trzeba też odnieść do samej zasady głoszonej przez relatywistów. Nie mogłaby więc ona nigdy posiadać statusu uniwersalnej ważności. W efekcie wątpliwe, czy relatywista może wyrazić swe stanowisko w sposób spójny.

Inną niepożądaną konsekwencją, dotyczącą już bezpośrednio interesującej nas tutaj sfery religii, byłoby to, że w takiej sytuacji nie dysponujemy żadnymi kryteriami, aby różnicować rozmaite, odmienne od siebie,

---

[45] Stanowisko relatywisty charakteryzuje R. Trigg mówiąc, że jego (tj. relatywisty) zdaniem: „All of our beliefs are the reflection of the concepts we hold". Tak rozumiany relatywizm (w rozmaitych wersjach), przyjmowany *explicite* bądź *implicite*, przypisuje on tak wielu współczesnym antropologom, jak i Wittgensteinowi. Por. R. T r i g g, *Reason, Commitment and Social Anthropology*, „Philosophy" 1976, Vol. 51, No. 196, s. 222.

stanowiska w domenie religii. Nie mamy bowiem żadnej możliwości, aby odróżniać tezy religijne (niezależnie od ich dyskusyjności) od czegoś, co jawi się jako oczywisty zabobon, przesąd czy złudzenie. Każdy najbardziej choćby ekscentryczny system religijny (czy quasi-religijny) może stać się przecież przedmiotem zaangażowania jako realizowany pewien sposób życia. Jeżeli za pomocą tego rodzaju zabiegu chce się chronić religię przed atakami ze strony np. scjentyzmu, to obrona ta pociąga trudne do przyjęcia konsekwencje. Otwiera to bowiem drogę także do tego, co mogłoby (niekiedy przynajmniej) być notorycznym nonsensem[46]. Tymczasem Wittgenstein, będąc konsekwentnym, zmuszony jest wszelkie tego typu stanowiska traktować jako równoważne[47]. Możliwość zaś krytyki odmiennego stanowiska zachodzi wtedy tylko, gdy nie są one całkowicie nieprzekładalne. Wymaga to odrzucenia podejścia Wittgensteina i tezy o niewspółmierności takich stanowisk reprezentowanych przez odmienne gry językowe oraz przyjęcia założenia o istnieniu pewnych wspólnych kryteriów.

C. Zasadnicze wątpliwości budzi traktowanie przez Wittgensteina religii (wyłącznie) jako zaangażowania i konsekwentne uznawanie, że tez religii nie daje się zrozumieć wtedy, gdy nie angażujemy się na ich rzecz. Pierwsza wątpliwość dotyczyłaby tego, czy nigdy nie spotykamy sytuacji, gdy ktoś uznaje jakąś tezę z dziedziny religii i zarazem jest obojętny względem niej[48]. Można jednak zgodzić się z tezą, że z postawą

---

[46] Wystąpienie tego rodzaju konsekwencji podkreślał m. in. J. Passmore. Por. J. P a s s m o r e, *Christianity and Positivism*, „Australasian Journal of Philosophy" 1957, Vol. 30, s. 128.

[47] Na gruncie myśli Wittgensteina pojawia się inna jeszcze trudność. Przyjmując jego stanowisko, dostrzegamy, że brak w nim wewnętrznych niejako kryteriów, które pozwalałyby stwierdzić, czy w danym przypadku mamy do czynienia z odmiennymi sposobami życia, czy też nie. Nie bardzo też wiadomo, jaka różnica w sferze przekonań dotyczących religii upoważniałaby nas do twierdzenia, że w danym przypadku mamy do czynienia z odmiennym sposobem życia.

[48] Ustalenia w tej materii mogą być zależne w jakiejś mierze od badań o charakterze empirycznym. Jednakże niezależnie od tych kwestii, pozostających w domenie psychologii religii, takiego rodzaju przypadek nie wydaje się zawierać żadnej sprzeczności. Trigg, przykładowo biorąc, wskazuje na możliwość sytuacji, w której ktoś rozumie pewne akty religijne, np. modlitwę, nie akceptując samej – by odwołać się do języka Wittgensteina – „gry językowej" danego typu, a więc nie widząc sensu w samym akcie modlenia się. Por. R. T r i g g, *Rozum a zaangażowanie*, s. 36 i n.

religijną łączy się często (może nawet na ogół) zaangażowanie. Jednak przyjęcie koncepcji religii mającej być wyłącznie zaangażowaniem grozi niebezpieczeństwem arbitralności[49]. Należy więc uznać, że język religii (odpowiednio język teologii) ma inną jeszcze komponentę. Tym czynnikiem byłby element przekonaniowy, pewien sąd, który się uznaje. Dopiero drugim elementem byłoby zaangażowanie i aktywność wynikająca z przyjmowanego przeświadczenia. Te dwa czynniki składałyby się łącznie na postawę religijną. Wiara np. w Boga oznaczałaby w konsekwencji nie tylko pewną postawę zaangażowania, ale także zawierałaby jako swój składnik pewne przekonanie, co do Jego istoty[50].

Gdy przyjmujemy istnienie takich dwu czynników, to zarazem zakładamy, że zmiana w sferze przeświadczeń prowadzi do zmiany zaangażowania (aktywności). Wtedy zaś gdy dany osobnik angażuje się w coś, to zaangażowanie pociąga przeświadczenie, wykluczając zarazem inne. Stanowisko takie zakłada, że wiara religijna jest czymś więcej niż pewnym przeświadczeniem, zawierając zarazem jednak przeświadczenie jako warunek *sine qua non*. Preferowane rozwiązanie nie lekceważy bynajmniej znaczenia elementu zaangażowania. Jego swoista rola wydaje się niewątpliwa i szereg uwag Wittgensteina oddaje tę specyfikę bardzo wnikliwie. Warto zauważyć, że I. T. Ramsey – uwypuklając rolę zaangażowania religijnego – podkreśla (chyba słusznie) jego podobieństwo do osobowego zaangażowania moralnego. Ten rodzaj zaangażowania określałby całe życie człowieka, tak jak to się dzieje w relacji miłości. W niej bowiem stosunek do osoby kochanej miałby – w jakiejś mierze – podobny charakter[51].

Koncepcja tego rodzaju pozwala zrozumieć to, co nazywa się wątpieniem (wątpliwościami) religijnymi. Wątpienie jest pewnym stanem

---

[49] Dostrzega to I. T. Ramsey, który skądinąd bardzo silnie uwidacznia wagę zaangażowania religijnego. Stąd, by uniknąć tego niebezpieczeństwa, łączy zaangażowanie z tym, co – w jego myśli – nazywa się kosmicznym odsłonięciem. W tejże koncepcji w doświadczeniu religijnym wychodzi się poza to, co dane w czasie i przestrzeni w sferę czegoś „więcej". To „coś więcej" odnosi się w przypadku „odsłonięcia kosmicznego" do świata w ogóle. Por. I. T. R a m s e y, *dz. cyt.*, s. 18 i n.

[50] Jak zauważa H. H. Price, „wiara w" (np. w Boga) to nie tylko postawa względem Niego, lecz także pewne przekonanie („wiara, że"). Por. H. H. P r i c e, *Belief „In" and Belief „That"*, „Religious Studies" 1965, Vol. 1, s. 1 i n.

[51] Por. I. T. R a m s e y, *dz. cyt.*, s. 28 i n.

o charakterze stopniowalnym i dopiero pewien stopień jego nasilenia prowadzi do utraty przeświadczenia, a w efekcie także wiary[52]. Stanowisko takie wydaje się właściwsze niż stanowisko Wittgensteina w tej kwestii. To ostatnie nie radzi zaś sobie zupełnie z problemem wątpliwości religijnych (analogicznie wątpliwości moralnych), których występowanie jest czymś oczywistym, nie tylko dla myślicieli interesujących się religią, ale także dla zwykłych ludzi zainteresowanych osobiście tą problematyką.

D. Inną kwestią jest zagadnienie uzasadniania w religii, w tym także sama możliwość takiego uzasadnienia. Wittgenstein zakłada, iż w sferze, o której mówimy, brak uzasadniania, brak jakichkolwiek świadectw czy też racji. Wittgensteinowska koncepcja oznacza, że w przypadku twierdzeń religijnych – w odróżnieniu np. od naukowych – brak w ogóle kryteriów ich akceptowalności (zgody/niezgody na nie). Jest to konsekwencją traktowania religii jako zaangażowania, które pozbawione jest elementu sądu. Takie podejście z góry pozbawia nas możliwości argumentacji racjonalnej w danej dziedzinie. Argumentacja racjonalna nie jest bowiem możliwa wtedy, gdy nie mamy możliwości ustalenia wspólnych kryteriów racjonalności. Kryteria te są dla Wittgensteina zawsze wewnątrzsystemowe. Stanowisko to prowadzi do **relatywizmu** uznającego, iż nie ma uniwersalnej racjonalności. Tymczasem szereg znanych z tradycji podejść ma inny charakter. Uznaje się, że wiara religijna (i jej tezy) aspirują do pewnego typu uzasadniania (podawania racji). Racje takie (pomijając tutaj kwestię ich wartości) próbuje się formułować od epoki patrystycznej poczynając. Jeżeli konsekwentnie przyjmiemy, że w wierze mamy do czynienia z elementami sądu, to dopuszcza to i czyni zrozumiałym próby argumentowania zarówno *pro*, jak i *contra*.

Punktem wyjścia w takiej procedurze argumentacyjnej – w analizowanej sferze – może być doświadczenie religijne o zróżnicowanej strukturze[53]. Doświadczenie to w swych rozmaitych postaciach podlegałoby interpretacji. Ta procedura pozwala mówić o pewnej analogii z postępowaniem w sferze nauki, gdzie poddaje się interpretacji dany nam materiał obserwacyjny. Istotne różnice zawierałyby się w tym, że doświadczenie religijne jest zawsze osobiste i niepowtarzalne w ścisłym sensie tego słowa. Nadto wyrażalność tegoż doświadczenia zależy

---

[52] R. T r i g g, *Rozum a zaangażowanie*, s. 51.

[53] Por. I. A. B a r b o u r, *dz. cyt.*, rozdz. 3, 4.

w dużej mierze od struktur językowych i kulturowych. Reguły interpretacji byłyby z jednej strony narzucane przez doświadczenie, z drugiej zaś zeń wyprowadzane. Powstaje w tym momencie pytanie, czy można mówić o zasadności tego rodzaju poznania. Wiąże się to m. in. z sygnalizowaną już kwestią możliwości falsyfikacji przekonań tego rodzaju. Warto tutaj wskazać na złożoność tego problemu. Zagadnienie falsyfikacji na gruncie nauki rysuje się odmiennie w zależności od tego, czy mamy do czynienia np. z prostymi prawami, prawami o dużym zasięgu czy też z najogólniejszymi filozoficznymi (metafizycznymi) założeniami. Nauka zdaje się zawierać elementy, które nie są ostatecznie falsyfikowalne[54]. Przekonania religijne są bardzo złożonymi całościami i jest rzeczą bezsporną, iż nie daje się ich falsyfikować tak, jak to się dzieje w przypadku prostych praw nauki (przyrodoznawstwa). Zarazem jednak argumenty (także empiryczne) *pro* i *contra* mają w ich obrębie swoje znaczenie. Mogą one w pewnym odcinku czasu przemawiać na rzecz jednego z konkurencyjnych stanowisk, np. na rzecz teizmu lub naturalizmu. Nie można więc mówić o całkowitej odporności przekonań religijnych na falsyfikację, choć zarazem trudno też mówić o możliwości ostatecznego ich obalenia. Przekonania w sferze religii ocenia się z punktu widzenia ich walorów poznawczych, ale także innych, np. etycznych czy praktycznych. Można też pod ich adresem stawiać ogólne wymagania racjonalności[55]. Oczywiście specyfika przekonań tego typu odróżniałaby je od przekonań ze sfery będącej przedmiotem zainteresowania nauk empirycznych. Argumentacja na rzecz danego systemu przekonań religijnych (np. teizmu) mogłaby zmierzać np. do wykazania, że lepiej niż naturalizm wiąże on w pewną całość dane, jakich dostarcza nam doświadczenie w tej sferze. Zarazem jednak nie oznacza to, że na tej płaszczyźnie dysponujemy konkluzywnymi argumentami, raz na zawsze zamykającymi dyskusję. Fundamentalne, podstawowe przekonania nie znajdują dla siebie konkluzywnych argumentów. Stąd

---

[54] Kwestia ta jest tutaj zaledwie zaznaczona, a wiadomo, że dyskusje wokół falsyfikacji są, m. in. za sprawą I. Lakatosa, bardzo bogate. Niekiedy podkreśla się wręcz, że falsyfikacja konkluzywna nie jest w ogóle możliwa w nauce.

[55] W stosunku do przekonań ze sfery religijnej można odnieść ogólne warunki racjonalności. Składałyby się na nie na poziomie metazasad reguły: ścisłości językowej, przestrzegania wymogów logiki, krytycyzmu oraz rozwiązywalności problemów. Por. R. K l e s z c z, *Kryteria racjonalności*, „Filozofia nauki" 1996, nr 2, s. 121–133.

spory na tym poziomie mają charakter otwarty. Zarazem jednak otwartość ta nie oznacza całkowitego braku ważkich dla sporów w tej dziedzinie argumentów.

VI

Analizowane poglądy L. Wittgensteina rodzą – jak to starałem się szczegółowo pokazać – zasadnicze pytania i wątpliwości natury epistemologicznej. Stanowisko jego budzi także poważne zastrzeżenia, gdy rozpatrywać je na gruncie filozofii religii. Ze względu na niewykończony, szkicowy charakter prac Wittgensteina trzeba pamiętać o tym, że nader często interpretacja poglądów filozofa budzi wątpliwości i nie jest łatwa ich jednoznaczna wykładnia[56]. Rozpatrując poglądy Wittgensteina na gruncie tradycyjnej relacji wiara–rozum, widzieć je należy jako bliskie tej tradycji, która podważa możliwość rozumowej refleksji w sferze wiary. Zatem można je uznać za zdecydowanie bliższe tradycji Tertuliana, Lutra czy Kierkegaarda niż np. tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Bliższe mu zawsze było w filozoficznej refleksji, także refleksji nad religią, to co wykraczało poza sferę czysto teoretyczną w stronę uwydatnienia tej strony zjawiska religijnego, jakim jest zaangażowanie czy przylgnięcie doń. Z tego punktu widzenia bliska była mu myśl św. Augustyna, zwłaszcza ta wyrażona w *Wyznaniach*. Zarazem jednak w kwestiach relacji wiara–rozum stanowisko Wittgensteina było bardziej radykalne niż biskupa Hippony. Ten ostatni zakładał bowiem dostępność (częściową) wiary dla rozumu i ograniczoną choćby możliwość jej rozumowej analizy. Oczywiście należy pamiętać, że na kształt refleksji Wittgensteina miała wpływ jego filozoficzna erudycja[57].

---

[56] Osobną kwestią jest zagadnienie osobistych przekonań religijnych Wittgensteina. Nominalnie był chrześcijaninem obrządku rzymskiego, choć nie sposób go uznać za wierzącego i praktykującego katolika. Co ciekawe w katolicyzmie raziły go zwłaszcza wszelkie próby racjonalizacji wiary. Nie będąc człowiekiem religijnym w sensie wyznaniowym, był osobą niezwykle wrażliwą na kwestie religijne. Jak stwierdza N. Malcolm: „there was in him, in some sense, the possibility of religion". Por. N. M a l c o l m, *Ludwig Wittgenstein: A memoir*, Oxford University Press, New York 1984, s. 60.

[57] Trzeba pamiętać, że lektury filozoficzne Wittgensteina były skromne, obejmując w zakresie interesującej nas tutaj problematyki: św. Augustyna, S. Kierkegaarda, W. Jamesa. Należy też uwzględnić wpływ lektur F. Dostojewskiego i L. Tołstoja. Obcą zaś i nieznaną była dla niego tradycja arystotelesowska. Por. Ch. L. C r e e g a n, *dz. cyt.*, s. 11–12.

Radykalizm zaś Wittgensteina był m. in. następstwem jego koncepcji „gier językowych", dla których – jak wiemy – brak jest jakiejś wspólnej płaszczyzny. W efekcie musi to prowadzić do pewnej skrajnej postaci fideizmu. Ten fideizm, podobnie jak relatywizm filozofa, jawi się jako trudny do akceptacji, rodzący bardzo kłopotliwe następstwa[58].

Fakt, że w pracy tej uwypuklono silnie wątki krytyczne wobec propozycji Wittgensteina, nie oznacza – w najmniejszej nawet mierze – iż myśl jego w domenie refleksji nad religią uznaje się za mało wartościową. Mimo że prace poświęcone tej problematyce nie stanowią, ilościowo biorąc, znacznej części jego dorobku, należy jednak pamiętać, iż wyrażają tendencje łatwo zauważalne w jego myśli. Mam na uwadze to, że L. Wittgenstein w sposób radykalniejszy niż inni ukazał – w okresie dominacji cywilizacji scjentystycznej – jej niewystarczalność dla człowieka. To zaś, że jego kluczowe pozytywne tezy wywołują nieraz zasadniczy sprzeciw, nie przeczy temu, że lektura jego prac dostarcza nam wielu inspiracji. Dotyczą one tak funkcjonowania języka religii, jak i swoistego charakteru oraz statusu przekonań czerpanych z tej sfery. Refleksja samego Wittgensteina nad fenomenem religii może być nadto argumentem na rzecz tego, że (niejako wbrew jego opiniom) racjonalna analiza tejże sfery jest możliwa. Można bowiem sądzić, że jeśli nawet uznamy za słuszne stwierdzenie św. Augustyna (po nim artykułowane przez wielu z J. Tischnerem włącznie), iż „wiara jest pierwsza, natomiast myślenie o wierze jest wtórne", to nie musi ono prowadzić wcale do refutacji rozumu. To zaś, że w wielu z nas powstaje wątpliwość, co do omnipotencji Wittgensteina w tej dziedzinie, jest zupełnie inną historią.

---

[58] Ten fideizm Wittgensteina jest uwypuklany przez myślicieli różniących się merytorycznie poglądami. Podkreślają go np. teista R. Swinburne i ateista K. Nielsen. Por. R. Swinburne, *Spójność teizmu*, s. 136–141; K. Nielsen, *Wittgeinstanian Fideism*, „Philosophy" 1967, Vol. 42, s. 191–209.