

Bogdan Dziobkowski
Uniwersytet Warszawski

O HIPOTEZIE RELIGIJNEJ

Religia jest zjawiskiem złożonym. Józef Maria Bocheński wyróżnił cztery elementy składające się na to zjawisko: określone zachowania (np. obrzędy), mowę sakralną, postawy uczuciowe oraz zespół poglądów (*credo*), przy czym ostatni ze wskazanych elementów jest „ośrodkiem i podstawą” religii (por. Bocheński 2008, s. 111). Filozofię interesuje owa podstawa. Trafnie to ujął Ryszard Kleszcza:

Gdy pytamy o główny cel filozofii religii, to – w każdym razie dla analitycznej filozofii religii – kluczowe i charakterystyczne jest analizowanie znaczenia oraz uzasadnienia przekonań (tez) religijnych (2016, s. 611).

291

Wskazane przez Kleszcza problemy są powiązane w ten sposób, że pytanie o uzasadnienie przekonań religijnych zakłada, że przekonania te mają określone znaczenie.

Niżej zostaną zestawione dwie odmienne, sformułowane w obrębie dwudziestowiecznej filozofii analitycznej odpowiedzi na te pytania. Pierwszą przedstawił Bocheński w *Logice religii*. Na gruncie tego ujęcia wiara jest aktem, w którym zdanie o określonej treści uznaje się za prawdziwe. Owo zdanie ma charakter hipotezy wyjaśniającej całość bądź część doświadczenia jednostki. Ku takiej odpowiedzi skłania się Kleszcza (2009; 2016). Podobny sposób postrzegania religii możemy też znaleźć u Jacka Jadackiego (2003) i Bogusława Wolniewicza (1993). Zupełnie inna koncepcja religii została przedstawiona we wczesnej filozofii Ludwiga Wittgensteina. Według niego przekonania religijne to niedorzeczności. Nie kryje się zatem za nimi żadna uchwytna treść i tym samym o żadnym uzasadnieniu na gruncie religii nie może być mowy. Wypowiadanie tego typu niedorzeczności wskazuje jednak na pewną skłonność tkwiącą w naturze ludzkiej – skłonność do przekraczania granic języka i tym samym

granic świata. Religię Wittgenstein postrzegają jako postawę podmiotu metafizycznego względem świata. Postawa ta sprawia, że świat przestaje być jedynie mieszaniną faktów i zaczyna się jawić jako sensowna całość.

1. Uzasadnianie przekonań religijnych

W książce *Sto zabobonów* Bocheński, pisząc o wierze religijnej, zauważa:

Istnieje parę zabobonów dotyczących wiary. Jeden z nich preczy, by w wierze występowało jakiekolwiek twierdzenie, zdanie, i sprowadza wiarę do uczucia. [...]

Inny zabobon głosi, że wiara jest aktem nierozumnym, w tym znaczeniu, że wierzący nie ma żadnej racji, żadnego rozumnego uzasadnienia dla swojej wiary (2008, s. 134).

Według Bocheńskiego w samym pojęciu wiary zawarte jest to, że istnieje jakaś treść, w którą się wierzy. Tą treścią jest zdanie uznawane za prawdziwe. Z kolei uznanie czegoś za prawdziwe, czyli uwierzenie, wymaga racji – tj. jakiegoś typu uzasadnienia. Tę koncepcję Bocheński szeroko omawia w *Logice religii*. O twierdzeniach religijnych pisze: „Niektóre partie DR [dyskursu religijnego] każdej religii mają w zamyśle korzystających z nich wiernych wyrażać i głosić twierdzenia” (Bocheński 1990, s. 36), i uzasadnia to następująco. Wiele elementów DR ma postać zdań orzekających, które zwykle wyrażają pewne twierdzenia. Duża część z tych zdań – zwłaszcza *credo* – jest przedmiotem wiary wyznawców danej religii. Sądzą oni, że zdania te są prawdziwe, i tym samym uznają, że są one nośnikami twierdzeń, bo tylko twierdzenia mogą mieć wartość logiczną:

„Wierny” znaczyło dotąd – i wciąż jeszcze znaczy – człowieka, który wierzy w pewne twierdzenia i przypisuje im wartość prawdziwości (Bocheński 1990, s. 37).

Szczególnie dużo uwagi jest poświęcone w *Logice religii* problemowi uzasadnienia przekonań religijnych. Bocheński wyróżnia siedem możliwych stanowisk w tej sprawie (nazywa je „teoriami”).

Zgodnie z pierwszym stanowiskiem (**teorią skoku na oślep**) podstawowy dogmat danej religii nie jest w żaden sposób uzasadniony. Wierni akceptują go bez jakichkolwiek podstaw o charakterze doświadczalnym lub logicznym. Do tego sprowadza się różnica między nauką i wiarą. W wypadku nauki akceptacja każdego zdania wymaga racji. W wypadku wiary wystarczy akt woli. Według Bocheńskiego tej teorii nie da się

pogodzić z danymi empirycznymi, które jednoznacznie wskazują, że wierni zwykle są gotowi do przedstawienia jakiejś argumentacji na rzecz swoich przekonań religijnych.

Przeciwieństwem teorii skoku na oślepek jest **teoria racjonalistyczna**, która mówi, że możliwe jest pełne uzasadnienie – aprioryczne lub aposterioryczne – podstawowego dogmatu. Wierny uznaje dogmat wyłącznie na mocy tego uzasadnienia, bez udziału aktu wiary. Teoria ta ma dwie odmiany. Pierwsza, nazwana przez Bocheńskiego teorią ściśle racjonalistyczną, mówi, że przesłanki używane do uzasadniania przekonań religijnych mają wyłącznie faktualny charakter. Takie ujęcie sprawy prowadzi jednak do zatarcia różnicy między dyskursem religijnym i dyskursem świeckim, a to nie jest zgodne z naszym doświadczeniem. Raczej nikt nie kwestionuje faktu, że sposoby akceptacji zdań, które spotykamy w obrębie jakiejś religii, istotnie różnią się od sposobów akceptacji zdań potocznych czy naukowych. Drugą odmianę teorii racjonalistycznej Bocheński nazywa szeroko pojętą teorią racjonalistyczną. Zgodnie z tym stanowiskiem wśród przesłanek używanych w obrębie dyskursu religijnego, obok zdań faktualnych, pojawiają się też zdania wyrażające twierdzenia aksjologiczne: moralne i estetyczne. To odróżnia ten dyskurs np. od nauki. Jednak i w tym wypadku różnica między wiedzą i wiarą nie została ujęta właściwie. Gdy mówimy bowiem o wiedzy, zakończenie czynności uzasadniania niejako zamyka sprawę; wiara wymaga czegoś więcej.

Kolejnym stanowiskiem jest **teoria spostrzegania**. Zgodnie z nią wierny ma nadprzyrodzony wgląd w prawdziwość podstawowego dogmatu. Według Bocheńskiego stanowiska tego nie da się obronić, bo dogmaty religijne to przygodne zdania o bardzo dużym stopniu ogólności, a takich zdań nie sposób uzasadnić za pomocą spostrzeżeń bezpośrednich.

Czwarta teoria – tak zwana **teoria zaufania** – głosi, że akceptacja podstawowego dogmatu bierze się z zaufania do źródła objawienia. Takim źródłem w religiach teistycznych jest Bóg. W celu zilustrowania tego ujęcia Bocheński przytacza przykład dziecka, które bezgranicznie wierzy we wszystko, co usłyszy od matki. Gdy matka powie: „Istnieje miasto zwane Nowym Jorkiem”, dziecko zacznie żywić przekonanie, że faktycznie tak jest. Przekonanie to nie opiera się na wnioskowaniu, lecz na postrzeganiu matki oraz silnym uczuciu do niej. Widzimy tu wyraźnie, że „ufać można tylko komuś, o kim wiemy, że istnieje” (Bocheński 1990, s. 105). Zatem teoria zaufania zakłada, że wierni mają jakiś rodzaj osobistego dostępu do Boga. Według Bocheńskiego takie założenie nie jest wiarygodne:

Wierny nie styka się z Bogiem osobiście, chyba że należy do nielicznego grona świątobliwych niewiast i mężów zwanych na gruncie DR „mistrykami” (1990, s. 106).

Najbardziej rozpowszechniona wśród teologów jest **teoria dedukcjonistyczna**. Bocheński wyróżnia dwie odmiany tej teorii: radykalną oraz bardziej umiarkowaną. Zwolennicy pierwszej odmiany twierdzą, że cały dyskurs religijny jest wynikiem dedukcji. Zwolennicy drugiej odmiany utrzymują, że jeżeli dyskurs religijny ma jakieś elementy, które da się uzasadnić, to uzasadnienie to ma charakter dedukcyjny. Zgodnie z tą teorią wierny zaczyna od udowodnienia istnienia Boga, następnie dowodzi, że Bóg objawił twierdzenia stanowiące *credo* oraz że jest wszechwiedzący i nie może objawić fałszów. Z tego wynika, że twierdzenia składające się na *credo* są prawdziwe. Problem w tym, że wśród przesłanek tego rozumowania znajduje się zdanie historyczne, czyli takie, którego nie da się uzasadnić dedukcyjnie.

Szósta wyróżniona przez Bocheńskiego teoria (**teoria autorytetu**) mówi, że podstawowy dogmat danej religii uzasadnia się na drodze autorytetu, przy czym autorytetem, o który tu chodzi, nie jest Bóg, lecz inni ludzie. Ten typ uzasadnienia może mieć charakter bezpośredni albo pośredni. Pierwszy wypadek zachodzi, gdy wierny opiera się na autorytecie innych zbiorowości lub osób, z którymi się styka: rodziców, proroków, kaznodziei czy własnej grupy społecznej. Takie autorytety nie potrzebują dalszego uzasadnienia. Drugi wypadek ma miejsce w sytuacji wiernego, który odwołuje się do autorytetu żyjących zwykle w odległej przeszłości autorów pism religijnych. Pisma traktuje się tu jako dokument historyczny i wykazuje, że ich autor istniał, że stworzył dany tekst i że można mu zaufać. Używa się do tego zaczerpniętych z dyskursu świeckiego metod stosowanych w historii, krytyce literackiej oraz sposobów rozstrzygania, czy ktoś jest autorytetem w danej dziedzinie. Bocheński zauważa jednak, że prawdopodobieństwo tego typu wnioskowań w żadnym razie nie dorównuje pewności wiary.

Stanowiskiem siódmym, najciekawszym według Bocheńskiego, jest **teoria hipotezy religijnej**. Brzmi ona tak:

[...] przed aktem wiary wierny konstruuje – jako zdanie wyjaśniające – dogmat podstawowy własnej religii. Zdanie to, zwane tutaj „hipotezą religijną”, służy wyjaśnianiu własnych przeżyć. Psychologicznie nie jest tożsame z wiarą, ale charakteryzuje się tą samą treścią co akt wiary związany z PD [podstawowym dogmatem] (Bocheński 1990, s. 112–113).

Podobnie jak w nauce wychodzi się tu od zdań empirycznych, by następnie sformułować hipotezę, z której te zdania dadzą się wyprowadzić. Taka hipoteza generuje predykcje i podlega weryfikacji. Różnica między hipotezą religijną i hipotezami naukowymi polega na zakresie bazy empirycznej. W pierwszym wypadku baza ta jest dużo bardziej obszerna

(nie dotyczy wycinka, ale całości doświadczenia podmiotu) oraz zawiera, obok zdań faktualnych, zdania estetyczne i moralne. Celem hipotezy religijnej jest organizacja i wyjaśnienie całości doświadczenia podmiotu. „To pewnie mają na myśli autorzy piszący, iż na drodze stosowania tej procedury «nadają sens światu i życiu»” (Bocheński 1990, s. 113). Teoria ta wyjaśnia, dlaczego tak trudno zarówno przekonać innych do prawdziwości dyskursu religijnego, jak i sfalsyfikować ten dyskurs.

W tekście *Logika religii a doświadczenie religijne* teorię hipotezy religijnej Kleszcz ilustruje następującym przykładem:

Załóżmy, że przedmiotem naszego zainteresowania są religijne i powiedzmy egzystencjalne perypetie Pana B („B” od „believer”). Pan B, w jakimś momencie zastanawiając się nad swą egzystencją, mógłby dojść do wniosku, że chciałby jakoś zorganizować i wyjaśnić swoje życie. W tym celu podejmuje on rozważanie rozmaitych dostępnych dlań propozycji, które zdają się pełnić takie funkcje. Wśród nich jest PD [podstawowy dogmat] jakiejś religii, po analizie którego dochodzi do przekonania, że przyjęcie owego PD (czyli ogólnie biorąc *credo* danej religii) takie cele pozwoli osiągnąć. Jego życie stanie się zrozumiałe i nabierze sensu, którego brak obecnie on mniej lub bardziej odczuwa (2009, s. 64–65).

Wobec tej koncepcji Kleszcz wysuwa kilka zastrzeżeń. Po pierwsze, zauważa, że teoria hipotezy religijnej nie stosuje się do przyswajania przekonania religijnych przez dzieci. W ich wypadku mamy do czynienia z uzasadnianiem przez autorytet rodziców, duchownych, wychowawcy. Po drugie, również dorośli mogą niekiedy uzasadniać przekonania religijne w drodze autorytetu. Po trzecie, procedura odwoływania się do hipotezy religijnej czasami bywa bardziej złożona, niż to przedstawił Bocheński. Chodzi o sytuacje, w których „[w] pierwszym etapie Pan B przyjmowałby jakiś element wiary podstawowej (np. wiarę w opatrzność), a dopiero następnie, w drugim niejako etapie, dany system religijny” (Kleszcz 2009, s. 66). Jednak pomimo tych zastrzeżeń Kleszcz przyjmuje stanowisko Bocheńskiego zyczliwie.

Zbieżny z poglądem Bocheńskiego sposób postrzegania religii można odnaleźć u innych polskich filozofów analitycznych. W tym kontekście Kleszcz wskazuje na koncepcję Jadackiego, który twierdzi, że powinniśmy wierzyć w istnienie Boga, bo jest on jedynym gwarantem sprawiedliwości:

Wierzę w Boga (a także np. w wolność woli i w nieśmiertelność duszy), gdyż uznaję to, że powinno się ostatecznie stać zadość sprawiedliwości, której – nie ma na *tych* świecie (postulat ufundowania – w normie moralnej) (Jadacki 2003, s. 201).

Wydaje się, że również stanowisko Wolniewicza, wyłożone w tekście *O istocie religii*, ma podobny charakter:

Tak więc to, z czego religia się bierze, co czyni ją niezniszczalną i czego realność ma być skądinąd niewątpliwą, będziemy nazywać krótko „korzeniem religii”. Ten skrót pozwala nam streścić całą naszą filozofię religii w jednym krótkim zdaniu, w jednej tezie głównej. A brzmi ona tak: **korzeniem religii jest śmierć** (Wolniewicz 1993, s. 168).

Teza ta implikuje kolejną: „gdyby nie było śmierci, to by nie było religii” (Wolniewicz 1993, s. 170).

Trzy przedstawione wyżej stanowiska: Bocheńskiego, Jadackiego i Wolniewicza, mają pewien zasadniczy wspólny rys. Łączy je postrzeganie religii jako projektu racjonalnego. Ich autorzy sądzą, że tylko tak rozumiana religia może dostarczyć swoistej „pociechy metafizycznej”, tj. nadać sens życiu, przywrócić sprawiedliwość, ukoić lęk przed śmiercią. Takie ujęcie rodzi jednak dwie zasadnicze trudności. Pierwsza dotyczy znaczenia hipotezy religijnej. Wydaje się – wbrew temu, co twierdzi Bocheński – że wiara wyznawców danej religii w prawdziwość *credo* nie jest gwarantem sensowności zdań, które owo *credo* tworzą. Można formułować i silnie wierzyć w zdania, które nie mają żadnej uchwytnej treści. Na przykład zdanie „Dziwię się istnieniu świata” sprawia wrażenie zdania sensownego. Jednak – jak pokazuje Wittgenstein w *Wykładzie o etyce* – jest to zwykła nedorzeczność. Dziwić mogę się tylko czemuś niezwykłemu, co odbiega od jakiejś normy. Tymczasem nie ma nic bardziej zwyczajnego niż to, że świat istnieje. Co więcej, nie mogę nawet pomyśleć o sytuacji przeciwnej.

Druga trudność wiąże się z mocą eksplanacyjną hipotezy religijnej. Dobrą ilustracją tego problemu jest inny przykład wzięty z pism Wittgensteina. W końcowych partiach *Traktatu logiczno-filozoficznego* mowa jest o problemie śmierci:

Czasowo pojęta nieśmiertelność duszy ludzkiej – czyli jej wieczne życie po śmierci – nie tylko nie jest niczym zagwarantowana, lecz nade wszystko nie daje wcale tego, co zawsze chciano przez nią osiągnąć. Czy rozwiąże to jakąś zagadkę, że będę żył wiecznie? Czyż takie wieczne życie nie będzie równie zagadkowe jak obecne? Rozwiązanie zagadki życia w czasie i przestrzeni leży *poza* czasem i przestrzenią. (Nie chodzi tu przecież o rozwiązywanie problemów naukowych) (Wittgenstein 1997, teza 6.4312).

Sytuacja wygląda podobnie w wypadku innych problemów egzystencjalnych: sensu życia czy braku sprawiedliwości w świecie, które chciano rozwiązać wysuwając hipotezę religijną. Tu też można np. pytać: w jaki sposób istnienie osobowego Boga nadaje życiu sens? Czy sama hipoteza religijna nie jest równie zagadkowa jak pytania, na które miała być odpowiedzią?

2. Religia jako postawa

Według zwolenników teorii hipotezy religijnej religia ma charakter propozycjonalny. Jest to zbiór sensownych i uzasadnionych przekonań. Inaczej widział to Wittgenstein. Na gruncie nakreślonej w *Traktacie* teorii logicznego odwzorowania wypowiedzi formułowane w obrębie dyskursu religijnego nie mają żadnej uchwytnej treści i tym samym, rzecz jasna, kategoria uzasadnienia w ich wypadku nie ma zastosowania. Nie są to hipotezy mogące wyjaśnić sens życia, lecz próby przekroczenia niewidocznych, choć twardych niczym skała, granic języka. Te podejmowane w ramach dyskursu religijnego zmagania z granicami języka są „absolutnie beznadziejne”. Zarazem jednak to, że wciąż takie zmagania podejmujemy, jest wyrazem pewnej specyficznej, właściwej gatunkowi ludzkiemu, postawy.

Kluczowe dla Wittgensteinowskiej teorii logicznego odwzorowania są cztery twierdzenia. Po pierwsze, każdy obraz (zdjęcie, mapa, zapis nutowy, zdanie, myśl itd.) jest złożony – składa się z elementów, które reprezentują elementy obrazowanej sytuacji. W zdaniu takimi elementami są nazwy, które reprezentują przedmioty. Po drugie, elementy obrazu tworzą określoną strukturę. To, że zostały tak, a nie inaczej ułożone względem siebie, reprezentuje układ elementów obrazowanej sytuacji. Konfiguracja nazw odwzorowuje konfigurację przedmiotów – wspólna jest im forma logiczna. Po trzecie, „Obraz zawiera możliwość przedstawionej sytuacji” (Wittgenstein 1997, teza 2.203). Nie trzeba porównywać obrazu z rzeczywistością, by wiedzieć, co przedstawia i że przedstawiana sytuacja jest możliwa. Sytuacja ta jest sensem obrazu. Zdanie jest prawdziwe, gdy przedstawiana przez nie sytuacja zaszła, fałszywe – gdy pozostała niezrealizowaną możliwością. Wreszcie po czwarte, „[o]braz nie może jednak odwzorowywać swej formy odwzorowania; on ją tylko przejawia” (Wittgenstein 1997, teza 2.172). Nie jest możliwe powiedzenie, jak obraz to robi, że coś przedstawia.

Opierając się na teorii logicznego odwzorowania, Wittgenstein wyróżnia kilka typów zdań. Zdania sensowne przedstawiają możliwe sytuacje. Zdania bezsensowne – tautologie, sprzeczności, twierdzenia matematyczne – ukazują logiczną strukturę świata. Prawa naukowe – np. twierdzenia mechaniki Newtona – są wygodnym instrumentem służącym do jednolitego ujmowania jednostkowych faktów. Przypominają siatkę, którą przykładamy do białej płaszczyzny pokrytej nieregularnymi czarnymi plamami. Orzekając o każdym oczku takiej siatki, czy jest czarne, czy białe, sprowadza się opis danej dziedziny do jednolitej formy. Jednak po stronie świata siatka nic nie odpowiada. W świecie nie ma faktów ogólnych. Ostatni rodzaj zdań stanowią nedorzecznosci. Wypowiadamy je, gdy

próbujemy opisać relacje między językiem i światem oraz „powiedzieć coś o ostatecznym sensie życia, o absolutnym dobru, o tym, co ma wartość absolutną” (Wittgenstein 1995, s. 85). Takie próby wyjścia poza fakty spotykamy w filozofii, etyce czy religii.

Rozważania nad istotą religii pojawiają się w prowadzonych przez Wittgensteina w czasie walk na froncie I wojny światowej *Dziennikach*. Zaczyna je wpis z 11 czerwca 1916 r.:

Co wiem o Bogu i celu życia?
 Wiem, że ten świat jest.
 Że się w nim znajduję tak, jak moje oko w swym polu widzenia.
 Że jest w nim coś problematycznego, co nazywamy jego sensem.
 Że ów sens nie leży w nim, lecz poza nim.
 Że życie jest światem.
 Że moja wola przenika świat.
 Że moja wola jest dobra lub zła.
 Że zatem dobro i zło wiążą się jakoś z sensem świata.
 Sens życia, tj. sens świata, możemy nazwać Bogiem.
 I oprzeć na tym porównanie Boga do ojca.
 Modlitwa jest myślą o sensie życia (Wittgenstein 1999, s. 119–120).

298

W uwagach tych splatają się ze sobą pojęcia świata, podmiotu, woli, dobra i zła, sensu oraz Boga. W dalszych partiach *Dzienników*, a następnie w *Traktacie* i *Wykładzie o etyce*, te pojęcia zostają rozwinięte.

Świat jest tym, co zaszło – jest zbiorem faktów. Fakt to istnienie stanów rzeczy. Stan rzeczy to konfiguracja przedmiotów. Przedmioty są substancją, czyli niepodzielnym składnikiem świata. Te proste elementy mają formę, która wyznacza ich kombinatoryczne możliwości. W ten sposób wyznaczone zostają też granice przestrzeni logicznej.

Wittgenstein podmiot rozumie dwojako. Po pierwsze, jest on połączeniem badanego przez fizykę ciała z analizowaną przez psychologię duszą, czyli zbiorem faktów; jest on elementem świata „na równi z innymi [...] częściami [świata], zwierzętami, roślinami, kamieniami itd., itd.” (Wittgenstein 1999, s. 134). Po drugie, podmiot jest specyficzną granicą świata, przypominającą oko usytuowane na niewidocznej krawędzi swego pola widzenia: „Ja filozoficzne to nie jest ani człowiek, ani ludzkie ciało, ani ludzka dusza, którą zajmuje się psychologia – lecz podmiot metafizyczny: granica, nie część świata” (Wittgenstein 1997, teza 5.641). Tak rozumiany podmiot nie jest ze świata faktów. Należy do innego, metafizycznego porządku.

Podobnie jak możemy wyróżnić dwa pojęcia podmiotu, możemy też wskazać na dwa pojęcia woli (por. Winch 1990; Ziobrowski 1999). Termin „wola” może oznaczać bądź pewne zjawisko – pragnienie podmiotu rozumianego jako zbiór faktów – bądź pewną postawę podmiotu metafizycznego wobec świata. Tak rozumiana postawa „przenika” wszystkie fakty i ma charakter normotwórczy – wnosi do świata faktów wartości:

Dobro i zło pojawiają się dopiero za sprawą *podmiotu*. A podmiot nie należy do świata, lecz jest granicą świata (Wittgenstein 1999, s. 129).

Dobro i zło wiążą się z pojęciem sensu świata. Tak jak ciąg kresek na papierze możemy postrzegać jako gryzmoły bądź zdanie określonego języka, tak też świat – zależnie od naszej postawy – może jawić się nam jako „mieszanina” (Wittgenstein 1997, teza 3.141) faktów bądź „ograniczona całość” (Wittgenstein 1997, teza 6.45).

Jeżeli dobra lub zła wola zmienia świat, to tylko jego granice, nie fakty: nie to, co da się wyrazić w języku.

Krótko mówiąc: świat musi się wtedy stać w ogóle inny. Musi niejako skurczyć się lub rozszerzyć jako całość.

Świat szczęśliwego jest inny niż nieszczęśliwego (Wittgenstein 1997, teza 6.43).

Mówiąc o skurczeniu się lub rozszerzeniu świata, Wittgenstein nie ma na myśli, rzecz jasna, zmiany granic przestrzeni logicznej. Chodzi mu o sytuację, w której światu ubywa lub przybywa sensu. Człowiek nieszczęśliwy widzi jedynie fakty, człowiek szczęśliwy dostrzega coś więcej – sens. Ów sens Wittgenstein utożsamia z Bogiem.

W filozofii Wittgensteina termin „Bóg” nie jest nazwą osoby istniejącej wewnątrz lub na zewnątrz świata. „Bóg jest tym, jak mają się wszystkie rzeczy” (Wittgenstein 1999, s. 129). Na gruncie tego ujęcia religia nie ma elementu propozycjonalnego. Sprowadza się ona do pewnej postawy wobec świata. Inaczej mówiąc, jest to „odczucie świata jako ograniczonej całości” (Wittgenstein 1997, teza 6.45).

Zwolennicy teorii hipotezy religijnej dyskurs religijny lokalizują w tym samym miejscu co dyskurs naukowy. *Credo* pod pewnym istotnym względem przypomina twierdzenia spotykane w mechanice Newtona. W obu wypadkach mamy do czynienia ze zbiorami zdań, których zadaniem jest wyjaśnianie otaczającej nas rzeczywistości. Według Wittgensteina ani nauka, ani religia niczego nie wyjaśniają. Prawa nauki mają jedynie instrumentalny charakter. Wypowiedzi religijne są niedorzecznościami. Niedorzeczności te odgrywają jednak ważną rolę w naszym życiu. Są wyrazem pewnej postawy wobec świata.

3. Podsumowanie

Według Bocheńskiego, Wolniewicza czy Jadackiego podstawa religii ma charakter propozycjonalny. Są to twierdzenia będące odpowiedzią na pewne egzystencjalne dylematy dotyczące sensu życia, braku sprawiedliwości w świecie, nieuchronności śmierci. Wittgenstein nie podważa roli

tęgo typu dylematów. Pokazuje jednak, że – ze względu na istotę języka – nie da się ich sensownie wyrazić. Wysuwanie hipotez religijnych nie uczyni naszego życia sensownym. To można osiągnąć tylko wtedy, gdy zajmie się określoną postawę względem faktów.

Bibliografia

- Bocheński J.M. (1990), *Logika religii*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Bocheński J.M. (2008), *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, Komorów.
- Dziobkowski B. (2018), *Postawa religijna*, [w:] J. Hołówka, B. Dziobkowski (red.), *Filozofia religii. Kontrowersje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 199–218.
- Jadacki J.J. (2003), *Aksjologia i semiotyka*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Kleszcz R. (2009), *Logika religii a doświadczenie religijne*, [w:] K. Dąbrowska (red.), *Doświadczenie a intersubiektywność. Monografia pokonferencyjna*, Dom Wydawniczy Księży Młyn, Łódź, s. 57–68.
- Kleszcz R. (2016), *Uwagi o racjonalności przekonań religijnych*, [w:] A. Brożek, A. Chybińska, M. Grygianiec, M. Tkaczyk (red.), *Myśli o języku, nauce i wartościach. Seria druga*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa, s. 605–626.
- Winch P. (1990), *Wittgensteina analiza woli*, [w:] idem, *Etyka a działanie*, PIW, Warszawa, s. 203–227.
- Wittgenstein L. (1995), *Wykład o etyce*, [w:] idem, *Uwagi o religii i etyce*, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 75–85.
- Wittgenstein L. (1997), *Tractatus logico-philosophicus*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Wittgenstein L. (1999), *Dzienniki 1914–1916*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa.
- Wolniewicz B. (1993), *O istocie religii*, [w:] idem, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 160–198.
- Ziobrowski J. (1999), *Uwagi Wittgensteina o woli*, [w:] L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa, s. 219–229.

Streszczenie: O hipotezie religijnej

Według Profesora Ryszarda Kleszcza analityczna filozofia religii zajmuje się przede wszystkim problemami znaczenia oraz uzasadnienia przekonań religijnych. W tekście zostały zaprezentowane dwa odrębne rozwiązania tych problemów. Pierwsze przedstawił Józef Maria Bocheński w *Logice religii*. Na gruncie tego ujęcia wiara jest aktem, w którym zdanie o określonej treści uznaje się za prawdziwe. Owo zdanie ma charakter hipotezy wyjaśniającej całość bądź część doświadczenia jednostki. Ku takiej odpowiedzi skłania się Kleszcz. Podobny sposób postrzegania religii możemy też znaleźć w tekstach Jacka Jadackiego i Bogusława Wolniewicza. Zupełnie inna koncepcja religii została przedstawiona we wczesnej filozofii Ludwiga Wittgensteina. Według niego przekonania religijne

to niedorzeczności. Nie kryje się zatem za nimi żadna uchwytna treść i tym samym o żadnym uzasadnieniu w tym wypadku nie może być mowy. Wypowiadanie tego typu niedorzeczności wskazuje jednak na pewną skłonność tkwiącą w naturze ludzkiej – skłonność do przekraczania granic języka i tym samym granic świata. Religię Wittgenstein postrzegał jako postawę podmiotu metafizycznego względem świata. Postawa ta sprawia, że świat przestaje być jedynie mieszaniną faktów i zaczyna się jawić jako sensowna całość.

Słowa kluczowe: Józef Maria Bocheński, hipoteza religijna, Ryszard Kleszcz, religia, Ludwig Wittgenstein

Summary: *On Religious Hypothesis*

According to Professor Ryszard Kleszcz, the analytical philosophy of religion deals primarily with the problems of meaning and justification of religious beliefs. The paper shows two solutions to these problems. The first one was presented by Józef Maria Bocheński in his *The Logic of Religion*. On the basis of this approach, faith is an act in which a sentence with a certain content is considered true. This sentence is a hypothesis explaining all or part of an individual's experience. Kleszcz agrees with such an answer. A similar way of perceiving religion can also be found in the papers by Jacek Jadacki and Bogusław Wolniewicz. A completely different concept of religion is presented in the early philosophy of Ludwig Wittgenstein. According to Wittgenstein, religious beliefs are nonsense. They are meaningless and have no content so there is no justification in this case. Uttering such nonsensical sentences, however, indicates a certain tendency that is inherent in human nature, *i.e.* a tendency to cross the borders of language and thus the borders of the world. Wittgenstein claims that religion is the attitude of the metaphysical subject towards the world. This attitude makes the world cease to be merely a mixture of facts and begin to appear as a meaningful whole.

Keywords: Józef Maria Bocheński, Ryszard Kleszcz, religion, religious hypothesis, Ludwig Wittgenstein