

Marek Pepliński

Wartość kognitywna języka religijnego: perspektywa analityczna

Problem kognitywnego wymiaru wypowiedzi religijnych rozpada się na dwie kwestie. Pierwszą stanowi problem czy autorzy i nadawcy tych wypowiedzi używają ich tak, aby spełniały one funkcję informatywną, czy deskryptywną, odnosząc się do niezależnych od myślenia i owych wypowiedzi faktów, stanów rzeczy lub rzeczy. Kwestią drugą jest problem skuteczności języka religijnego jako narzędzia poznania rzeczywistości transcendentnej, komunikowania owego poznania czy wskazywania na ową rzeczywistość. Istotną rolę odgrywa tu zatem problem faktyczności i warunków możliwości odniesienia przedmiotowego wypowiedzi występujących w religijnym użyciu języka. Czy znaki języka religii nadają się do tego, aby pełnić funkcję teoretyczną, deskryptywną? Czy w ogóle jest to możliwe, a jeżeli tak, to czy faktycznie ma to miejsce i dzięki czemu? Jeżeli zaś nie, to co jest tego przyczyną i jak wyjaśnić ewentualną realistyczną intencję użytkowników języka religijnego? Zagadnienia te pierwotnie badane były w analitycznej filozofii religii pod szyldem problemu sensowności poznawczej wypowiedzi religijnych, aktualnie zaś omawiane są głównie jako rozmaite problemy realistycznego *contra* antyrealistycznego użycia/rozumienia religijnego języka. Warto zwrócić uwagę, że wspomniane problemy krzyżują się i/ lub wiążą z wieloma innymi zagadnieniami, z których większość znajduje swoje omówienie w niniejszym tomie. Chodzi tu między innymi o problem jednoznacznego, wieloznacznego czy też analogicznego sensu terminów dyskursu teistycznego czy teologicznego. Zagadnienia ostatnie wymagają, z jednej strony, omówienia roli metafory i symbolu w języku religijnym, z drugiej - poruszenia tych filozoficznych kwestii metody teologicznej, do których odnosimy się pod mianem rozróżnienia, a czasem sporu, między teologią katechetyczną, apofatyczną i mistyczną. Ta ostatnia odsyła nas z kolei do problematyki doświadczenia religijnego, którego rozumienie oraz ewentualne pełnienie funkcji uprawomocniającej lub ugruntowującej ujęte [520] językowo poznanie obiektu religii stanowią trzon zagadnień związanych z problemem zróżnicowania religijnego, zwanego niekiedy problemem pluralizmu religijnego. Z powodu wspomnianej złożoności poruszanego zagadnienia, faktu, że znajduje ono odzwierciedlenie w tematyce podrozdziałów IV rozdziału niniejszej książki oraz koniecznych ograniczeń długości niniejszej prezentacji, skupi się ona na wskazaniu najważniejszych poglądów pozytywnie rozstrzygających problem sensowności poznawczej wypowiedzi religijnych, jakie pojawiły się w debacie poświęconej temu zagadnieniu w analitycznej filozofii religii XX wieku.

W zasadzie tym, co pierwotnie miało miejsce, było nie tyle realne postawienie problemu skuteczności języka religijnego, jako narzędzia poznawczego odnoszącego wierzącego do rzeczywistości transcendentnej, co jego negatywne rozstrzygnięcie. Dokonane to zostało przez Alfreda Ayera i podobnych mu myślicieli, którzy w duchu założeń logicznego pozytywizmu, zwłaszcza weryfikacjonizmu [→ Neopozytywistyczna krytyka języka religijnego], dokonali krytyki języka religijnego, odmawiając mu znaczenia albo przynajmniej znaczenia poznawczego. Kluczowa dla owej krytyki książka młodego Ayera *Language, Truth and Logic* ukazała się w 1936 roku. Osiem lat później pojawił się klasyczny już artykuł Johna Wisdoma *Gods*, który wkrótce stał się inspiracją do słynnej debaty nad sensem języka religijnego prowadzonej w latach 1950-1951 na łamach czasopisma „University”.

Wisdom w latach trzydziestych i czterdziestych, pod wpływem filozofii Wittgensteina, stopniowo wyzwał się spod oddziaływania pozytywizmu logicznego. Znajduje to swój wyraz we wspomnianym artykule, w którym odrzuca on neopozytywistyczne stanowisko, stawia jednak problem za pomocą kategorii pojęciowych neopozytywistów. Stwarza to trudność w jednoznacznym odczytaniu intencji autora tekstu. Istotnym elementem artykułu jest przypowieść o niewidzialnym ogrodniku, mająca symbolizować ówczesny stan debaty na temat istnienia Boga zachodzącej między wierzącym a ateistą. Dwóch ludzi powraca do od dawna zaniedbanego ogrodu i odkrywa, że pomiędzy pleniącymi się chwastami bardzo dobrze rozwijają się niektóre z dawno zasadzonych roślin. Jeden z nich interpretuje ten fenomen jako działalność ogrodnika, z czym nie zgadza się drugi. Obserwacje ogrodu, wraz z przedsięwziętymi specjalnymi środkami dla wykrycia ogrodnika, nie dają efektów, także wówczas, gdy wierzący w ogrodnika sugeruje, że musi on być niewidzialny. Wierzący jednak, w przeciwieństwie do sceptyka, uważa, że dlatego ogrodnik nie został wykryty przez czuwające psy, ponieważ jest nie tylko niewidzialny, ale także niesłyszalny i bez zapachu. Sceptyk sugeruje, że taki ogrodnik nie różni się niczym od wymyślonego czy też nieistniejącego ogrodnika.

Wisdom chce pokazać, za pomocą przytoczonej przypowieści, że nowożytna debata między teistą a ateistą traci ostatecznie charakter dyskusji, do której rozstrzygnięcia mogłyby być istotne nowe, doświadczalnie ujęte, stany rzeczy. Fakt, że dyskusja ta nie jest dzisiaj jednoznacznie rozstrzygalna poprzez odwołanie się do empirii, nie [521] prowadzi Wisdoma do wniosku, iż nic dotyczy faktów. Znaczy to jednak, że w debatę ową uwikłane są, poza elementami poznawczymi, elementy pozapoznawcze. W przypadku ateisty i teisty podstawą przekonania jest coś innego niż racje podawane za owym przekonaniem i podstawy te są bardziej fundamentalne niż owe racje. Są one również czymś więcej niż uczucia, które wywołują. Zakładają one bowiem całościową wizję świata i są oceniane w sposób przypominający ten charakterystyczny dla poezji, a nie dla racjonalnej argumentacji. Nie znaczy to jednak, że filozoficzna argumentacja traci całkowicie swoją wartość i sens. Pokazuje jednak, iż wbrew neopozytywistom -

który, kierowany demarkacjonizmem, określił jako kognitywne to, co rozstrzygalne, empirycznie weryfikowalne, resztę umieszczając w obszarze tego, co niekognitywne, nierozstrzygalne i nieweryfikowalne - istnieje *continuum* tego, co rozstrzygalne. Na jego krańcach mieszczą się, z jednej strony, weryfikowalne twierdzenia nauk empirycznych, a z drugiej, coraz słabiej rozstrzygalne twierdzenia argumentów prawnych, ocen estetycznych oraz sporu między ateistą a teistą. Znaczy to także, iż w dyskusji o faktach z wspomnianych dziedzin nie tyle fakty mają znaczenie, co sposób ich interpretacji. W przypadku wierzącego podstawowe jest doświadczenie jedności z Bogiem lub Chrystusem, którego to doświadczenia nie ma niewierzący i którego nie darzy zaufaniem. Ujęcie to wyjaśnia wagę owej dyskusji i jej trwałość. Sam Wisdom jako wittgensteinista, nie oferuje rozwiązania dysputy, ponieważ zadaniem filozofii jest jedynie zdanie sprawy ze zjawisk, zostawienie spraw tak, jak są.

Tekst Wisdomy stanowił niewyraźne, z racji wspomnianej ambiwalencji, odrzucenie niekognitywistycznego ujęcia języka religii dokonane przez pozytywistów logicznych, inspirując późniejsze dyskusje dotyczące sensowności poznawczej języka religijnego. Jednak autorzy, tacy jak Antony Flew, Richard Hare, Basil Mitchell, Bernard Williams, John Hick, Ian Crombie czy Ian Ramsey chcieli uważniej przyjrzeć się suponowanej relacji między wiarą religijną a faktami. Kierowali się oni założeniem charakterystycznym dla generacji analitycznych filozofów religii działających w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku, że można rozwiązać nowożytną debatę między teistą a ateistą poprzez narzędzia analizy językowej, uwolnionej już od założeń weryfikacjonizmu. Wśród autorów tych szczególną wagę dla uznania znaczenia poznawczego wyrażenia języka religijnego mieli, oprócz Michella [→ *Analityczna teologia filozoficzna i filozofia religii*], Crombie, Ramsey i Hick.

Ian Crombie, nawiązując do dyskusji z „University”, w dwóch artykułach poświęconych problemowi wartości poznawczej twierdzeń teologicznych argumentował, że religijne użycie języka może taką wartość posiadać, nawet jeżeli nie spełnia stawianych wymogów jasności i testowalności empirycznej. Wyjątkowość przedmiotu, na który skierowane są religijne doświadczenie i kult, w połączeniu z zastosowaniem do jego ujęcia języka potocznego, utworzonego do opisu świata, powoduje, że religijne użycie języka wydaje się jego nadużyciem. Tym, co czyni wierzący, nie jest tworzenie testowalnej empirycznie hipotezy, lecz wyrażenie intuicyjnego, religijnego ujęcia rzeczywistości, [522] mogącego przybliżać i wywoływać ten punkt widzenia u osób, które jeszcze go nie podzielają, przynajmniej w sposób wyraźny. Twierdzenia religijne, konstruowane ze słów języka potocznego, nie tylko sprawiają wrażenie, że pełnią funkcję opisową, ale są rzeczywiście twierdzeniami dotyczącymi faktów. Funkcję ową spełniają jednak odmiennie niż np. twierdzenia opisowe nauki, są „logicznie nietypowe”. Geneza przekonania religijnego leży w doświadczeniu skierowanym na takie powszechne własności rzeczy, jak przygodność, porządek i piękno, które w sposób naturalny sugerują nam, że Bóg istnieje, umożliwiając doświadczenie rzeczywistości w sposób religijny. Nawet

jeżeli próby precyzyjnego ujęcia tych aspektów świata w argumenty za istnieniem Boga okazują się nieskuteczne, to wywołują one naturalną, teistyczną odpowiedź religijną (*undifferentiated theism*), która w zetknięciu z wydarzeniami objawiającymi poszczególnych religii przybiera postać bogatego treściowo systemu wierzeń religijnych. Wierzenia te są stale podtrzymywane przez doświadczenie religijne wspólnoty wierzących, wchodzących w relację z Bogiem poprzez modlitwę, kult oraz życie religijne i duchowe. Wspomniane doświadczenie religijne pozwala odnieść się do pierwszego z problemów, które powstają w przypadku wypowiedzi teistycznych w rodzaju „Bóg jest miłością”. Chodzi tu o kwestię, w jaki sposób dochodzimy do poznania, o czym mówimy, tj. [identyfikacji] podmiotu tego twierdzenia. Doświadczenia te, jakkolwiek nie są w stanie dostarczyć nam wyraźnego pojęcia Boga, to wskazują kierunek (*range of reference*), ku któremu zmierza wierzący w swoich przekonaniach przypisujących Bogu pewne cechy. Problem drugi wiąże się z orzekanymi o Bogu predykatami, z powodem ich użycia i ich znaczeniem. Tu z kolei z pomocą przychodzą wydarzenia religijne, traktowane jako objawiające Boga. Dostarczają one słów, których używamy, odnosząc się do Boga, a których nic należy traktować, zdaniem Crombie’ego, jako metafor, lecz jako przypowieści. W przypadku metafory znamy zarówno pierwotne znaczenie użytego metaforycznie wyrażenia, jak i oznaczany kraniec przenieszonego znaczenia, a także rację - podstawę owego przeniesienia. Nie ma to miejsca w przypadku Boga, ze względu na Jego transcendencję. Nie pomoże tu również, zdaniem Crombie’ego, posłużenie się tradycyjną drogą uwznioślenia. Oczyszczenie odnoszonych przez nas do Boga predykatów z pozaboskich konotacji oraz ujęcie ich jako oznaczających daną własność zrealizowaną w maksymalnym stopniu pozwala nam jedynie określić to, co w znaczeniu terminu nic znajduje zastosowania do Boga. Tym jednak, co pozostaje, jest pojęcie o nikłej, zbyt ulotnej treści, aby czyniło ono zadość znaczeniom używanym w dyskursie teologów. Słowa przypowieści, pomimo naszej nieznamomości sposobu, w jaki odnoszą się one do Boga, mogą być użyte na mocy autorytetu Chrystusa, dzięki któremu są one autoryzowanymi przypowieściami; zaufanie do ich rzetelności jest pochodną zaufania wobec Chrystusa jako autentycznego Słowa Boga. Dlatego twierdzenie, że Bóg jest miłością, jest wedle wierzącego słuszne, nawet jeżeli nie wie on na czym polega Boska miłość, oraz nie potrafi pokazać, dlaczego to zdanie jest prawdziwe. Ostatecznie poznawczy wymiar wiary w miłość Boga, narażonej na zarzuty związane ze [523] złem, przejawia się w oczekiwaniu zmartwychwstania, kiedy to wierzący uzyska całościowy obraz, a wtedy to, co dziś nieznanne, rzuci światło na aktualnie znany fragment. Potwierdzanie miłości Boga znajduje wyraz i określenie w życiu Chrystusa, lecz także w aktualnym życiu wierzących.

Pod wpływem nurtu empirycznego pozostawała sformułowana przez Iana Ramsey’ a formuła szerokiego empiryzmu w filozofii języka religii. W latach 1951-1966 zajmował on stanowisko Nolloth Professor of the Philosophy of Christian Religion w Oxfordzie. Filozofia religii Ramsey’a zawdzięczała wiele oksfordzkiej filozofii języka

potocznego, zwłaszcza Johna L. Austina i Gilberta Ryle'a. Jego zdaniem język religijny uzyskuje znaczenie poznawcze w sytuacji religijnej, w której dokonuje się rozpoznanie tego, co przekracza treści zawarte w rzekomych danych zmysłowych i w faktach empirycznych, którą to poznaną rzeczywistość określa on jako „więcej”. Nasze doświadczenie rzeczywistości jest bogatsze, niż da się zawrzeć w dowolnym opisie, i odnosi się do „więcej” obiektywnej rozpoznanej rzeczywistości, nie zaś jedynie sumy „faktów empirycznych”.

W sytuacji religijnego rozpoznania następuje kontakt z transcendentną rzeczywistością religijną, niesprowadzalną do danych empirycznie faktów, mający charakter odsłonięcia (*disclosure*), które jest bezpośrednią lub pośrednią podstawą rozpoznania znajdującego swój wyraz w wypowiedzi religijnej. Różne rodzaje odsłonięcia stanowią podstawę różnych rodzajów zaangażowania. W przypadku sytuacji religijnej mamy do czynienia z odsłonięciem kosmicznym i totalnym, całkowitym zaangażowaniem. O ile różne rodzaje odsłonień, z których najważniejsze jest odsłonięcie dotyczące osoby („ja”), dotyczą zawsze fragmentu świata, to odsłonięcie kosmiczne pozwala rozpoznać Boga - transcendentne „więcej” całej rzeczywistości. Odpowiedzią człowieka na owe odsłonięcie jest pełne i najszersze z możliwych zaangażowanie, totalne co do zakresu, jak i głębi. Ma ono charakter osobowy i związane jest z zawartymi w języku religijnym fundamentalnymi aksjomatami, zwanymi przez Ramsey'a znaczącymi tautologiami. Najważniejszą z nich jest tautologia „Bóg jest Miłością”.

W języku religijnym i teologicznym spotykamy się najczęściej z trzema rodzajami wyrażeń. Wyrażenia teologii negatywnej, takie jak „niezmienny” i „niecierpiętlivy”, służą po pierwsze wywołaniu rozpoznania charakteryzującego sytuację religijną, które może prowadzić do zaangażowania religijnego. Pokazują także, iż język dostosowany do potocznych sytuacji nie znajduje zastosowania do Boga. Nie dostarczają one jednak pozytywnego poznania Boga. Terminy teologii pozytywnej odnoszą nas do maksymalnego stopnia pewnej doskonałości, posługując się kontrastem w stosunku do posiadania analogicznej własności przez rzeczy różne od Boga. Jednocześnie pozwalają dostrzec, że słowo „Bóg” jest kluczowym słowem, które „przewodzi” całemu językowi, nadając się do wyrażania totalnego zaangażowania. Z kolei tradycyjne atrybuty teologii naturalnej powinny być traktowane jako modele, w których przypisywana Bogu treść otrzymuje specyficzną determinację.

[524] Większość autorów, którzy w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku próbowali rozwiązać problem stawiany przez weryfikacjonizm pozytywizmu logicznego, uważała, że roszczenia jego nie są możliwe do spełnienia. Odmienne stanowisko rozwijał wówczas John Hick, w pewnej mierze nawiązując do pomysłów Crombie'ego. Przedstawił on rozumowanie wiążące wymiar poznawczy wypowiedzi religijnych z weryfikacją w rodzaju weryfikacji eschatologicznej. Opowiada on swoją własną przypowieść o dwu wędrowcach, z których jeden uważa, iż jego podróż prowadzi do Niebiańskiego Miasta, drugi zaś nie podziela jego zdania, traktując swoją

podróż po prostu jako pełną okazję zdobycia interesujących przeżyć. Mimo że nie formułują oni odmiennych oczekiwań empirycznych co do przebiegu podróży, to przy końcu drogi okaże się, który z nich ma rację. Świadczy to, że spór między nimi nie jest jedynie sprawą jakichś uczuć, lecz ma realny charakter. Podobnie zmartwychwstanie po śmierci, o ile zajdzie, pozwoli potwierdzić słuszność oczekiwań wierzącego. Propozycję ową Hick formułuje w książce *Faith and Knowledge* (1957), a następnie w rozwijającym myśli tam zawarte artykule *Theology and Verification* (1960). Hick traktuje pojęcie weryfikacji jako pragmatyczne, a nie logiczne. Polega ona na działaniu poznawczym, które pozwala na wyeliminowanie racjonalnej wątpliwości względem danego twierdzenia. Zgodnie z tym dane zdanie p ma znaczenie poznawcze wtedy i tylko wtedy, gdy możliwe jest określenie zbioru doświadczeń, które pozwalają osobie S wyeliminować racjonalną wątpliwość wobec p . Według Hick'a możliwość zajścia weryfikacji eschatologicznej pozwala traktować język religijny jako mający sens poznawczy.

W związku z przesunięciem zainteresowań w filozofii języka na inne problemy i koncepcje niż te, które formułował logiczny pozytywizm oraz zwróceniem się filozofów religii ku zagadnieniom teologii filozoficznej, w późniejszym okresie filozofii analitycznej zagadnienie znaczenia poznawczego przestało cieszyć się zainteresowaniem. Obecnie jednak obserwuje się jego renesans w postaci innego, pokrewnego sporu między realizmem i antyrealizmem w teorii poznania religijnego.

Literatura źródłowa

- Ayer A. J., (1936) - *Language, Truth and Logic*, London: Victor Gollancz.
- Crombie I. M., (1955) - *Theology and Falsification*, [w:] A.G.N. Flew, A. MacIntyre (red.), *New Essays in Philosophical Theology*, London: SCM Press, s. 109-130.
- Crombie I. M., (1957) - *The Possibility of Theological Statements*, [w:] B. Mitchell (red.), *Faith and Logic*, London: Allen & Unwin, s. 31-83.
- Flew A. G. N., MacIntyre A. (red.), (1955) - *New Essays in Philosophical Theology*, London: SCM Press.
- Hick J., (1957) - *Faith and Knowledge*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hick J., (1960) - *Theology and Verification*, „Theology Today” 17, s. 12-31.
- Ramsey I., (1974) - *Christian Empiricism*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Wisdom J., (1963) - *Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford: Blackwell.
- Wisdom J., (1965) - *Paradox and Discovery*, Oxford: Blackwell.

Opracowania i teksty wprowadzające

- Bambrough R., (red.), (1974) - *Wisdom: Twelve Essays*, Oxford: Blackwell.
- Braithwaite R. B., (1955) - *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge: CUP.
- Campbell J. I., (1971) - *The Language of Religion*, London: Bruce Publications.
- Chwedeńczuk B., (red.), (1997) - *Fragmenty filozofii analitycznej*, t. 6: *Filozofia religii*, przeł. T. Basznik i in., Warszawa: Spacja, Aletheia.
- Collier A., (2003) - *On Christian Belief: A Defence of a Cognitive Conception of Religious Belief in a Christian Context*, London: Routledge.
- Davies B., (2006) - *Wprowadzenie do filozofii religii*, przeł. W. J. Popowski, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Donovan P., (1976) - *Religious Language*, London: Sheldon Press.
- Ferre E., (1961) - *Language, Logic and God*, New York: Harper and Row.
- Harris H. A., Insole Ch. J., (2005) - *Faith and Philosophical Analysis: The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*, Aldershot: Ashgate.
- Insole J. Ch., (2006) - *The Realist Hope: A Critique of Anti-Realist Approaches to Philosophical Theology*, Aldershot: Ashgate.
- Kiliszek M., (1983) - *Lingwistyczna filozofia religii. Analiza teorii I. T. Ramsey'a*, Lublin: RWKUL.
- McFague S., (1982) - *Metaphorical Theology*, Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Moore A., (2003) - *Realism and Christian Faith. God, Grammar, and Meaning*, Cambridge: CUP.
- Moore A., Scott M. (red.), (2007) - *Realism and Religion: Philosophical and Theological Perspectives*, Aldershot: Ashgate.
- Phillips D. Z., Tessin T. (red.), (2001) - *Philosophy of Religion in 21st Century*,

New York: Macmillan.

Price H. H., (1935) - *Logical Positivism and Theology*, „Philosophy” 10, s. 313-331.

Swinburne R., (1995) - *Spójność teizmu*, przeł. T. Szubka, Kraków: Znak.

Yardy P., (2004) - *Krótko o filozofii Boga*, przeł. B. Majczyna, Kraków: WAM.

Wisdom J., (1997) *Bogowie*, [w:] B. Chwedeńczuk (red.), *Fragmenty filozofii analitycznej*, t. 6: *Filozofia religii*, przeł. T. Basznik i in., Warszawa: Spacja, Aletheia, s. 265-286.