

Stanisław WSZOŁEK

TEOLOGIA I DOŚWIADCZENIE UWAGI NA MARGINESIE ROZMOWY K. GÖDLA Z R. CARNAPEM

Szkoda, że Gödel nie zostawił swego stenogramu rozmowy z 13 XI 1940 r. Stenogram Carnapa, choć zapewne wierny, przynosi najwyżej Carnapowe zrozumienie propozycji Gödla, która może być zinterpretowana inaczej. W zapisie Carnapa propozycja Gödla brzmi następująco: „[m]ożna skonstruować ścisły system postulatów, używając do tego terminów powszechnie uważanych za metafizyczne, jak np.: ‘Bóg’, ‘dusza’, ‘idea’. [...] Nie mam tutaj na myśli rachunku, lecz teorię, z której wynikają pewne obserwacyjne konsekwencje”.

Co chciał powiedzieć wielki logik, wskazując na możliwość skonstruowania teorii (na wzór teorii naukowych), której dziedzina obejmowałaby również świat transempiryczny? Aczkolwiek nie jest łatwo odpowiedzieć na to pytanie, to jednak warto rozważyć niektóre z możliwych prób interpretacji przytoczonych słów. Dwie możliwości interpretacyjne, pod pewnymi względami przeciwstawne, zasługują na szczególną uwagę.

1. Pierwszą zasugerował Carnap w trakcie rozmowy, dlatego egzegeza uwag drugiego uczestnika rozmowy wystarcza do jej wysłowienia. O ile tekst Gödla jest *prima facie* tajemniczy, to Carnapowe jego odczytanie wydaje się przejrzyste. Rozstrzygnąwszy wątpliwość, czy Gödel ma na myśli rachunek czy język zinterpretowany, na korzyść drugiego członu alternatywy, Carnap nie zadaje swemu rozmówcy więcej pytań. Wygląda na to, że propozycja Gödla jest dla niego jasna. Terminy takie jak „Bóg”, „dusza”, „idea” mają taki sam charakter jak pojęcia fizyczne, przy pomocy których mówimy o fizycznych obiektach teoretycznych jak np. fala elektromagnetyczna. Teoretyczne pojęcia, z którymi mamy do czynienia w każdej nauce, mogą być prze-

*UWAGA: Tekst został zrekonstruowany przy pomocy środków automatycznych; możliwe są więc pewne błędy, których sygnalizacja jest mile widziana (obi@opoka.org). Tekst elektroniczny posiada odrębną numerację stron.

łożone na pojęcia obserwacyjne. W wydanej w 1936/1937 r. pracy *Testability and Meaning* Carnap pokazał, jak to należy zrobić w odniesieniu do pojęć fizycznych. W trakcie rozmowy z Gödlem autor *Testability and Meaning* dopuszcza myśl, że w zasadzie może to być zrobione w odniesieniu do pojęć teologicznych. Jesteśmy w dość szczęśliwej sytuacji, bo pomysł ten wykorzystał nieco później inny uczestnik „metafizycznej debaty”, K. R. Popper, który skonstruował, na bazie języka fizykalnego wprowadzonego w *Testability and Meaning*, słynne arcymetafizyczne zdanie: „Istnieje wszechmocny, wszechobecny i wszechwiedzący osobowy duch”¹. Zamiarem Poppera, walczącego z weryfikacjonizmem rozumianym jako kryterium sensu, było skompromitowanie wysiłków Carnapa, który przez wiele lat usiłował oddzielić naukę od metafizyki przy pomocy kryterium weryfikacji. Kiedy okazało się, że kryterium weryfikacji w swej pierwotnej wersji nie da się utrzymać, Carnap sądził, że wyrażenia sensowne nie muszą być weryfikowalne; wystarczy, że da się ustalić ich związek z innymi wyrażeniami, mającymi charakter obserwacyjny. W ten sposób Carnap bronił podziału wyrażeń na teoretyczne i obserwacyjne. Popper ze swej strony argumentował, że na bazie tego podziału można udowodnić, iż duża część tzw. teologii naturalnej uzyska charakter naukowy. Intencją autora *Logik der Forschung* było doprowadzenie wysiłków Carnapa do absurdu przez wykazanie, że czołowy antymetafizyk Koła Wiedeńskiego przyjmuje takie kryterium sensu, które włącza teologię do korpusu nauki.

Jak wiadomo uwagi Poppera nie skonfundowały Carnapa, który w *Autobiography* uznał Popperowskie arcymetafizyczne zdanie za wypowiedź empiryczną. Arcymetafizyczne zdanie Poppera nie wprowadza teologii naturalnej do nauki, lecz pozwala wypowiedzieć niektóre z jej twierdzeń w sposób, który umożliwia ich konfrontację z doświadczeniem i przyspiesza czas definitywnego wykazania ich fałszywości². Zauważmy, że ten wątek myślenia Carnapa jest wyraźnie obecny w dialogu z Gödlem. Carnap powołuje się na zaproponowane wcześniej w *Überwindung der Metaphysik* rozróżnienie teorii mitologicznych od teorii metafizycznych. Podczas gdy pierwsze z nich nie wykluczają empirycznego sprawdzenia, drugie *ex definitione* uchylają się od wszelkiej konfrontacji z doświadczeniem i dlatego są bezsensowne. Propozycja Gödla nie jest bezsensowna, ale „należy do typu teologii mitycznych,

¹K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, Routledge & Kegan Paul, London 1963, s. 276.

²R. Carnap, *Replies and Systematic Expositions*, [w:] P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, La Salle 1963, t. 2, s. 881.

które zwykle są fałszywe”. Gödel więc — zdaniem Carnapa — proponuje zbudowanie metafizycznej teorii wyrażającej „hipotezę religijną” na wzór teorii naukowych, nie wykluczających empirycznego testu i posługujących się zarówno pojęciami teoretycznymi, jak również obserwacyjnymi.

Jeśli ta wykładnia pomysłu Gödla jest słuszna, to trzeba by się zgodzić, że Gödel — po pierwsze — utożsamiał obszar „obserwacyjnych konsekwencji” z obszarem nauk empirycznych i — po drugie — akceptował Carnapowy podział terminów na obserwacyjne i teoretyczne. Popper — jak wiadomo — takiego podziału nie akceptował. Można przypuścić, że Gödel w tej sprawie myślał podobnie.

2. Carnapowe odczytanie propozycji Gödla nie jest jedyną możliwą jej interpretacją. Oczywiście enigmatyczność wypowiedzi Gödla sprawia, że alternatywna próba wyjaśnienia jego propozycji będzie jedynie przypuszczeniem. Sądzę, że Gödel mógł myśleć podobnie jak J. F. Drewnowski, próbujący włączyć religię w „naukowy obraz świata”³.

Myśl Drewnowskiego w najogólniejszym zarysie przedstawia się następująco. Procedura zmierzająca do zdefiniowania pojęć typu „Bóg” i „dusza” (rozpoczynając od pojęć obserwacyjnych — jeśli takie istnieją) jest nieporozumieniem.

Wszelkie [...] określenia pojęć religijnych, oparte tylko na ludzkich siłach, nie wytrzymują krytyki zdrowego rozsądku. Nie wytrzymują jednak nie dlatego, że nie może być w ogóle tego, co wyrazy te usiłują określić, lecz dlatego, iż jeśli to istnieje, to jest *ex definitione* poza ramami wszelkiego naturalnego pojmowania, [gdy]ż jest — nadprzyrodzone (s. 186).

Atoli poprzestanie na stwierdzeniu zasadniczej odrębności płaszczyzn religijnej i naukowej nie wystarczy, gdyż prowadzi to do niebezpieczeństwa popadnięcia w irracjonalizm. Należy szukać innej drogi uściślenia pojęć religijno-metafizycznych. Można rozpocząć z drugiej strony i wyjść od szeroko pojętego objawienia zawartego w różnych religiach. Trzeba zauważyć, że myśl Drewnowskiego nie była tak ekumeniczna; zmierzał on do wykazania „naukowego charakteru” katolicyzmu, a nie wszystkich religii. W celu uproszczenia argumentu lepiej będzie jednak pominąć tu zarówno kontrowersyjne „kwestie konfesyjne”, jak też nacisk położony na naukowy status metafizyki religijnej, i wyakcentować jedynie zmianę kierunku. Zaczynamy

³J. F. Drewnowski, *Filozofia i precyzja*, TN KUL, Lublin 1996. Wszystkie cytaty Drewnowskiego pochodzą z tego tomu.

zatem od danych szeroko pojętego objawienia i spróbujemy je uporządkować w formie teorii na wzór teorii naukowych.

Nie jest wykluczone, że intencją Gödla, tak jak Drewnowskiego, było skonstruowanie metafizycznego systemu opartego na wybranych postulatach wyciągniętych z depozytu wiary zawartego w religii(-ach). Drewnowski był przekonany, że umysły naukowe domagają się wręcz takiego uporządkowania.

Im bardziej ktoś ma poczucie tych wymogów [obiekttywizmu i ścisłości naukowej] i zarazem im bardziej jest przekonany o konkretnej, aktualnej rzeczywistości tego jedyne­go, niepojętego, nieograniczonego „faktu” nadprzyrodzonego, jakim jest Bóg — tym bardziej rozumie, że objawienie ludziom przez Boga prawdy o sobie musi być co najmniej tak samo pewne, jak zwykle poznanie naukowe: musi być niesprzeczne teoretycznie i sprawdzalne doświadczalnie (s. 173).

Żądana niesprzeczność teoretyczna jest zaspokojona przez konstrukcję metafizycznej teorii, i w tej sprawie ani Gödel, ani Drewnowski, ani nawet Carnap nie widzą zasadniczych trudności. Pamiętajmy, że wszystkie te wypowiedzi powstały (lub miały swą genezę) w latach entuzjazmu dla szybko rozwijającej się logiki matematycznej („logistyki”) i niesłabnącego przekonania o potrzebie budowania „filozofii naukowej”. Trudności zaczynają się wraz z wymaganiem sprawdzenia doświadczalnego. Drewnowski rozwinął ten punkt najbardziej szczegółowo, ale posługiwał się metaforami.

Można to sobie uzmysłowić na przykładzie zjawisk elektrycznych. Elektryczność znana jest tylko za pośrednictwem jej skutków świetlnych, cieplnych i innych, działających na zmysły, a nie będących już samymi zjawiskami elektrycznymi (s. 189).

Zapytany o konkrety odwoływał się — zgodnie z wielowiekową tradycją religijną — do obserwowanych zjawisk w życiu konkretnych wierzących. Ten aspekt myśli Drewnowskiego trudno przecenić. Zyskał on na aktualności z chwilą, gdy metodologowie zdali sobie sprawę z tego, że zarówno w nauce, jak i w teologii obowiązują podobne procedury wyjaśniania, sprawdzania i akceptacji twierdzeń i hipotez⁴.

⁴Szerzej omawiam tę kwestię, powołując się na literaturę w: S. Wszolek, *Pękające projekty. Szkice z filozofii religii*, Biblos, Tarnów 1996, s. 137–143.

Drewnowski był jednak daleki od łatwego utożsamienia dyskursu naukowego z teologicznym. Nie sądził, na przykład, aby zbudowanie systemu metafizycznego i wskazanie niektórych jego obserwacyjnych konsekwencji, było dowodem prawdziwości religii. Świadczyłyby to jedynie o tym, że religię „można traktować tak samo poważnie jak wszelką wiedzę obiektywną” (s. 189). Usiłował to wytłumaczyć przy pomocy pięknego obrazu płaszczyzny zanurzonej w przestrzeni. Wyobraźmy sobie nieskończoną płaszczyznę i żyjące nań istoty zwane płaszczakami. Ponieważ płaszczyzna rozciąga się we wszystkich kierunkach w nieskończoność, możliwości rozwoju płaszczaków są również nieskończone. Z drugiej strony możliwości te są ściśle ograniczone. Płaszczaki *ex definitione* nie mogą opuścić przestrzeni dwuwymiarowej. To nakłada poważne ograniczenia na ich poznanie. Dopuśćmy bowiem myśl, że owa płaszczyzna z zamieszkałymi nań płaszczakami jest zanurzona w trójwymiarowej nieskończonej przestrzeni. Wówczas „[k]ażdy obwód zamknięty na płaszczyźnie stoi otworem dla ujęć trójwymiarowych” (s. 187). Konsekwencje są znaczące. Wszystkie figury na płaszczyźnie są dwuwymiarowe, ale jeśli dopuścimy hipotezę o zanurzeniu płaszczyzny w przestrzeni, to niektóre z tych figur będą przekrojami figur trójwymiarowych. Podobnie ma się sprawa z poznaniem płaszczaków.

To, że istnieją figury przestrzenne, nie narusza twierdzeń planimetrii. Co najwyżej tylko pewne twierdzenia planimetrii mogą okazać się szczególnymi przykładami stereometrii. Na przykład twierdzenia o okręgu koła mogą być ujęte jako szczególne przypadki teorii kuli i jej przekrojów, podobnie jak to się robi w teorii przecięć stożkowych (s. 187).

Jeśli płaszczyzna jest obrazem (Drewnowski pisał — „modelem”) wszelkich spraw naturalnych, to otaczająca ją przestrzeń jest obrazem nadprzyrodzoności. Zaś wspomniane wyżej zależności geometryczne można potraktować jako „skrótowe schematy” myślenia o tym, co z definicji jest niewyrażalne. Argument ma charakter quasi-transcendentalny. Jeśli przyjmiemy sferę nadprzyrodzoną (uznamy jej konieczność), to znacznie łatwiej wyjaśnimy pewne problemy. Z drugiej strony, zaprzeczenie transcendencji prowadzi do wielu trudności a nawet sprzeczności (s. 188). Przypuszczalnie Gödel miał to samo na myśli mówiąc, że warto podjąć wysiłek skonstruowania takiej wszystko-obejmującej teorii, która nie byłaby zamknięta na obszar transempiryczny.

3. Z tym jednak Carnap się nie zgadzał. I sędzę, że Carnap miał powód do wyrażenia zastrzeżeń⁵. Powodu tego nie wyczerpują jednak podane przezeń argumenty. Ani przywołanie praktyki uczonych (co odparł Gödel), ani psychoanalityczne wytłumaczenie genezy idei „Boga” (co Gödel słusznie zignorował) nie dotyka zasadniczej trudności. A trudność ta (jeśli pominiemy kwestię określenia, co stanowi *hard core* depozytu wiary wszystkich religii) jest następująca. Jak możliwe jest ściśle zdefiniowanie pojęć takich jak „Bóg” lub „dusza” w taki sposób, żeby nie zostały potraktowane na równi z fizycznymi pojęciami teoretycznymi. Rzecz w tym, że w języku religijnym używamy tych pojęć analogicznie. Gdyby je bowiem zrozumieć literalnie, to „Bóg” czy „dusza” miałyby status obiektów teoretycznych, które podlegają procedurom racjonalnej weryfikacji i falsyfikacji. Tymczasem Bóg, z którym wierzący wchodzi w kontakt, nie jest Bogiem, o którym można mówić językiem pojęciowym, zarówno naukowym, jak i filozoficznym. Symboliczny charakter języka religijnego polega na tym, że będąc prawie wolnym od pojęć, jest on nasycony symbolami, porównaniami, opowieściami mitycznymi. Paradoksalnie taki właśnie język, tzn. język wyobrażeniowy, antropomorficzny i „zmysłowy”, nadaje się do wyrażenia boskiej transcendencji. Jest tak dlatego, bo wyobrażenia symboliczna, całkowicie odmienna od tego, co ma przedstawiać, łatwo rozpoznaje swoją ułomność i niemożliwość ścisłego wyrażenia tego, co boskie. Rozpoznając swą nieadekwatność, nie zaciera ona transcendencji boskiej rzeczywistości i w ten sposób „nadaje się” do wskazania tego, co jest całkowicie inne. Oczywiście symbol nie jest ani tak dokładny, ani tak racjonalny jak pojęcia. Jednak dzięki temu mówi, że nieokreśloność wskazywanej i wyrażanej transcendentnej rzeczywistości nie jest rezultatem rozmytych pojęć i idei, ale całkowitej inności tejże rzeczywistości.

⁵Nie sędzę jednak, aby powód ten mógł definitywnie przekreślić propozycję Gödla, która wymaga dokładniejszej analizy.