

# Piotr Moskal

---

## Ograniczenia Józefa M. Bocheńskiego OP analitycznej eksplanacji religii

---

Łódzkie Studia Teologiczne 6, 99-139

---

1997

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. PIOTR MOSKAL

## OGRANICZENIA JÓZEFA M. BOCHEŃSKIEGO OP ANALITYCZNEJ EKSPLANACJI RELIGII

*Jedno z podstawowych pytań filozofii religii to pytanie o rację religii, pytanie o to, dlaczego religia istnieje? Jakie jest jej uzasadnienie? W niniejszym studium poddaje się krytycznej analizie analityczną, o profilu logikalnym, eksplanację religii, jaką zaproponował znany i ceniony w świecie polski filozof Józef M. Bocheński OP (1902–1995)<sup>1</sup>.*

### Część I

#### PROBLEM EKSPLANACJI RELIGII NA DRODZE CHARAKTERYSTYKI CZŁONÓW RELIGIJNEJ RELACJI

W maksymalistycznej filozofii religii poszukuje się źródeł religii przede wszystkim przez wskazania racji bytowych i poznawczych. Wskazuje się mianowicie na przygodną, spotencjalizowaną i transcendującą świat stworzony strukturą bytową człowieka oraz na obiektywne istnienie Absolutu jako przyczyny sprawczej, wzorczej i celowej świata. Wskazuje się także, że istnienie i do pewnego stopnia natura Absolutu są dla człowieka poznawczo dostępne<sup>2</sup>.

Rozważymy obecnie, czy i na ile J. M. Bocheński podejmuje zagadnienie wspomnianych wyżej źródeł religii. Chodzi więc o trzy zagadnienia ontologiczne

---

<sup>1</sup> J. M. Bocheński przeszedł daleko idącą ewolucję poglądów filozoficznych. Wpierw był kantystą. Następnie stał się tomistą (był to tradycyjny, esencjalny tomizm). Z czasem podjął program unowocześnienia i uściślenia tomizmu za pomocą logiki matematycznej. Wreszcie stał się filozofem analitycznym. Był tzw. twardym analitykiem, czyli filozofem posługującym się logiką matematyczną. O swojej ewolucji autor pisze m.in. we *Wspomnieniach* (Kraków 1994<sup>2</sup>). Por. także: J. Wołęński, *O. J. M. Bocheński i szkoła lwowsko-warszawska*, „Ruch Filozoficzny”, 47(1990) nr 1, s. 42–47; M. Lubański, *Józefa Bocheńskiego ewolucja poglądów filozoficznych. Analiza przypadku indywidualnego*, „Studia Philosophiae Christianae”, 31 (1995) nr 2, s. 13–26. Przedmiotem naszych analiz są zasadniczo te prace Bocheńskiego, które powstały w analitycznym okresie jego twórczości, oraz prace mające charakter uściśleń filozofii tomistycznej za pomocą narzędzi logiki matematycznej, do których to prac nasz autor odwołuje się w swych pracach okresu analitycznego.

<sup>2</sup> Por. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993<sup>2</sup>, s. 315–343.

i dwa zagadnienia epistemologiczne: jaka jest natura człowieka – istoty religijnej, czy istnieje Bóg, kim jest Bóg (i jakie są jego związki ze światem), czy i jak człowiek może poznać, że jest Bóg, czy i jak można poznać naturę Boga.

### § 1. Zagadnienie natury ludzkiej

O ile w przedanalitycznym okresie filozofowania J. M. Bocheński dostrzega duchowość człowieka i jego transcendencję w stosunku do przyrody<sup>3</sup>, o tyle w okresie analitycznym swego filozofowania zajmuje w odnośnej kwestii stanowisko przeciwstawne<sup>4</sup> i neguje humanizm naukowy, czyli pogląd, wedle którego każdy człowiek jest istotą zasadniczo wyższą od wszystkich innych istot w świecie.

Zdaniem autora, tzw. humanizm naukowy jest fałszem (zabobonem), bo w świetle nauki (opartej na doświadczeniu i rozumowaniu), człowiek niczym zasadniczym od zwierząt się nie różni. Autor dodaje, że pogląd ten nie jest materialistyczną wizją człowieka, ale jej odwrotnością: chodzi bowiem o to, że i zwierzęta mają „trochę ducha”. Owo „trochę ducha” nie zostaje bynajmniej zidentyfikowane ze znaną z filozofii klasycznej duszą zwierzęcą (zmysłową). Można co prawda wierzyć, że człowiek jest stworzony na obraz boży (tzw. humanizm religijny), ale i tak wnioski naturalistyczne pozostają w mocy: jakakolwiek byłaby godność człowieka w świetle religijnej wiary, człowiek pod żadnym względem nie różni się zasadniczo od zwierząt i pozostaje częścią przyrody.

Autor uzasadnia swoje stanowisko negatywnie, krytykując zaistniałe w historii filozofii uzasadnienia transcendencji człowieka w stosunku do świata zwierzęcego, a także pozytywnie, formułując argumenty przeciw humanizmowi. Przyjrzymy się wpiery argumentacji negatywnej.

1. Bocheński krytykuje tezę, że rozumowanie i mowa są wyłączną właściwością ludzi, dlatego twierdzi, że w tym zakresie różnica między ludźmi i zwierzętami jest tylko różnicą stopnia. Analiza psiego sprytu skłania autora do wniosku, że zwierzęta rozumują. Machanie ogonem, warknięcie czy skamlenie to prosta i z pewnością bardzo ograniczona, ale jednak mowa.

<sup>3</sup> *O racjonalizmie i irracjonalizmie katolickim*, „Verbum”, 3(1936), s. 251–270; *ABC tomizmu*, Londyn 1950, s. 45–75; *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1986, s. 50–56. W przedanalitycznym okresie, w ramach pracy Koła Krakowskiego, autor dokonał typowo analitycznej pracy, jaką była formalizacja dowodu nieśmiertelności duszy ludzkiej z *Sumy Teologicznej* św. Tomasza z Akwinu. Tekst ten, wedle wiedzy piszącego, nie ukazał się drukiem. O formalizacji tej wspomina sam J. M. Bocheński [*Koło Krakowskie*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 23(1995) z. 1, s. 23–31, s. 28] oraz M. Lubański [*Laudatio*, „Studia Philosophiae Christianae”, 27(1991) nr 2, s. 99–103, s. 101].

<sup>4</sup> *Humanizm*, w: J. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1992<sup>2</sup>, s. 56–59; *Przeciw humanizmowi*, w: J. M. Bocheński, *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993, s. 23–39.

2. Podobnie autor krytykuje tezę, że człowiek transcenduje przyrodę poprzez tworzenie kultury. Jego zdaniem zwierzęta mają także swoją technikę. I tak małpa potrafi strącić gałęzią banany, bobry budują zapory, a jamnik rodziny Bocheńskich, wabiący się Piwko, używał krzesła jako narzędzia, po którym wchodził na stół. Zwierzęta mają także sztukę. Autor widzi ją w psim wyciu do księżycy czy w śpiewie skowronków. Co więcej, wspomina o religijnych zgromadzeniach mrówek.

3. Zdaniem autora nie ma dowodu, że samoświadomość jest wyłączną cechą ludzi: zwierzęta, przynajmniej wyżej zorganizowane, zdają się mieć ją także. Na przykład krowa zdaje sobie sprawę ze swego stanowiska w stadzie, o czym ma świadczyć jej zachowanie.

4. Nie ma wreszcie dowodu, twierdzi Bocheński, że zdolność do poznawania przedmiotów „idealnych” (np. matematycznych lub wartości) jest wyłączną cechą ludzi. W tej kwestii autor formułuje przypuszczenie, że skoro zwierzęta rozumują, to i mogą mieć zdolności do poznania przedmiotów „idealnych”. Przypuszczenie to jest oparte na analogii z poznaniem u istot obdarzonych świadomością, u których zdolność do rozumowania związana jest ze zdolnością do poznania przedmiotów „idealnych”. Autor posługuje się tu nie-niezawodnym schematem wnioskowania z analogii. Ponadto teza ta zależy metodologicznie od tezy 1.

W odniesieniu do tez 1–4 zauważamy, że występuje w nich pewna pomyłka. Autor wskazuje na pewne zachowania zwierząt. Zachowania te są niewątpliwie strukturami racjonalnymi i jako takie są następstwem intelektu. Problem polega na tym, czy ów intelekt jest zwierzętom immanentny, czy też jest czynnikiem w stosunku do nich transcendentnym? Innymi słowy, czy u podstaw racjonalnych działań zwierzęcych leżą tych zwierząt intelektualne czynności poznawcze, czy też u podstaw tych działań leży ich racjonalna struktura (natura), będąca dziełem Intelaktu Boskiego, ale która nie cechuje się posiadaniem intelektualnej władzy poznawczej. Jest to zagadnienie klasycznej antropologii filozoficznej, którego Bocheński nie podejmuje.

5. Bocheński krytykuje także pogląd, który przypisuje S. Kierkegaardowi i jego uczniom a wedle którego tylko człowiek przeżywa trwogę, która jest czymś innym niż strach. Strach dotyczy czegoś określonego (np. złego psa), a trwoga – nicości, czyli śmierci. Bocheński kwestionuje istnienie takiej trwogi, twierdzi, że zarówno ludzie, jak i zwierzęta przeżywają strach przed śmiercią, i że „nieprawdą jest, by istniała zasadnicza różnica między ludźmi a zwierzętami, polegająca na tym, że tylko ludzie się trwożą”<sup>5</sup>. Odnośny problem lęku (trwogi) i strachu można rozważać na trzech płaszczyznach.

1. Płaszczyzna analiz samego S. Kierkegarda<sup>6</sup>, wedle którego, jak się wydaje, strach dotyczy czegoś określonego, natomiast trwoga (lęk), nieobecna wśród

<sup>5</sup> J. Bocheński *Przeciw humanizmowi*, s. 33.

<sup>6</sup> *Pojęcie lęku. Psychologicznie orientujące proste rozważanie o dogmatycznym problemie grzechu pierworodnego*. Przez Virgiliusa Haufniensis, przeł. A. Dżakowska, Warszawa 1996.

zwierząt, związana jest z możliwością wolnego wyboru i dotyczy czegoś w danej chwili nieznanego i nieokreślonego. Tym czymś nieznanym może być nieznan świat grzechu, ale i dobra. Trwoga towarzyszy decyzji na grzech, ale i decyzji zawierzenia (wiary religijnej). Trwoga dotyczy także niedostępnej poznawczo rzeczywistości śmierci.

2. Płaszczyzna analiz Bocheńskiego, upraszczająco, jak się wydaje, interpretującego myśl Kierkegaarda.

3. Płaszczyzna takich analiz przedmiotowych, w których zauważa się odmienność lęku (trwogi) czy strachu zrodzonego ze zmysłowego poznania groźącego zła oraz lęku zrodzonego z rozumowego poznania groźącego zła. Jak bowiem wiadomo, poznanie rozumowe, poprzez swą funkcjonalną łączność ze zmysłowymi formami poznawczymi, wywiera wpływ na sferę uczuciową człowieka<sup>7</sup>. W związku z tym rozróżnieniem można mówić o właściwej tylko ludziom postaci lęku zrodzonego z poznania rozumowego. W ten sposób nie stawia jednak sprawy ani sam Kierkegaard, którego analizy dalekie są od precyzji i jasności<sup>8</sup>, ani Bocheński, podający przykład strachu konia i człowieka podczas bitwy, który to strach, jak wiadomo, jest reakcją na poznawalne zmysłowo zagrożenie wobec naturalnej inklinacji do zachowania życia. Bocheński nie dostrzega jednak lęku innego rodzaju, występującego tylko u człowieka, a zrodzonego na bazie poznania rozumowego, transcendującego rzeczywistość dostępną poznaniu zmysłowemu. I tak na przykład, człowiek nie tylko lęka się wobec zagrożenia życia (podobny lęk przeżywają i zwierzęta), ale problematyzuje śmierć i lęka się o swój los pośmiertny. Można wierzyć autorowi, gdy mówi, że tego typu lęku nigdy nie doświadczył, ale jest faktem, że są ludzie, którzy takiego lęku doświadczyli.

A oto argumentacja pozytywna, mająca zdaniem autora wykazać fałszywość humanizmu i jego antropologii filozoficznej.

1. Między ciałem ludzkim a ciałem szympansa różnice są mniejsze niż między ciałem szympansa a dżdżownicą.

2. Zachowania ludzkie zawierają główne cechy zachowania małp i innych wyższych zwierząt. Autor zauważa, że nie tylko ludzie, ale i zwierzęta śpią, ziewają, myją się, zdobywają pożywienie, walczą o samice, śpiewają (wyją).

3. Ludzie dzisiejsi są potomkami nie-człowieczych zwierząt.

4. Jest prawdopodobne, że we wszechświecie istnieją stworzenia równe ludziom lub od nich wyższe.

5. Przeciętny człowiek nie jest moralnie lepszy, ale przeciwnie, jest gorszy od innych zwierząt (wojny, tortury).

Tezy 1 i 3 wskazują na biologiczny wymiar bytu ludzkiego, co w niczym nie kwestionuje jego duchowego wymiaru. Teza 2 wskazuje na pewne wspólne do pewnego stopnia ze zwierzętami działania, co jest zrozumiałe, jeśli człowiek jest

<sup>7</sup> Zwraca na to uwagę św. Tomasz z Akwinu (*STh* I, 81, 3).

<sup>8</sup> Por.: „lęk jest właśnie rzeczywistością wolności jako możliwość jej możliwości [w tekście oryginalnym: „Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden”]... Lęk jest *sympatyczną antypatią* i *antypatyczną sympatią*” (*Pojęcie lęku*, s. 49–50).

zwierzęciem rozumnym. Teza ta zawiera też pewne uproszczenia. Wszak ludzka praca spełnia nie tylko cele biologiczne związane ze zdobyciem pożywienia, a ludzki śpiew – w odróżnieniu od psiego wycia do księżycy – jest aktywnością pokierowaną poznaniem poetycznym. Teza 4 w niczym nie neguje osobowej struktury człowieka, a teza 5 pomija fakt, że moralność wiąże się z odpowiedzialnością za decyzję, tj. wybór pokierowany poznaniem praktycznym. Zwierzę działa zawsze naturalnie, chociaż amoralnie, jako pokierowane przez Absolut. Człowiek nie tylko jest skierowany na dobro, ale sam musi to dobro odczytać i wybrać. Tu też jest miejsce na ludzką wolność i odpowiedzialność, a co się z tym wiąże – moralność. Konsekwencją wolności jest możliwość działania niezgodnego z naturą, co wprowadza zło moralne, większe niż fizyczne, związane z rodzeniem i umiarem osobników i z tym, że jedne zwierzęta – aby przeżyć – zjadają inne.

Teza Bocheńskiego, że człowiek z punktu widzenia nauki nie jest niczym wyjątkowym w świecie, okazuje się nie uzasadniona, chyba że przez naukę będzie się rozumiało zorientowane na aspekty mierzalne matematyczne przyrodoznawstwo. I rzeczywiście, autor ujawnia w omawianej kwestii podejście ilościowe: ocenia działania ludzi i zwierząt wedle „więcej” i „mniej” kultury, rozumu, mowy, samoświadomości itd. Przy takim podejściu badawczym niemożliwe jest dostrzeżenie struktur bytowych w postaci władz (potencjalności) i ich podmiotu, jakim jest dusza. Tym samym nie ma możliwości dostrzeżenia istotnej różnicy między psychiką ludzką i psychiką zwierzęcą.

Autor rozważa możliwość humanizmu religijnego i humanizmu opartego na intuicji (ten ostatni zakwestionuje). Myślenia kategoriami bytowych uniesprzecznień po prostu brak. Mamy więc w omawianej kwestii podejście zasadniczo scjentyistyczne z domieszką fideizmu. Transcendencja bytowa człowieka w stosunku do przyrody zostaje zakwestionowana, a nawet zanegowana. Autor wprawdzie zauważa, że „człowiek wygląda na zwierzę potrzebujące jakiejś religii”, nie daje jednak odpowiedzi na pytanie, co takiego w strukturze człowieka jest racją jego religijnej postawy. Nie istnieje w filozofii Bocheńskiego problem antropologicznych podstaw religii i nawet nie ma miejsca na takie zagadnienie wobec przyjętej epistemologii i stanowiska naturalistycznego w ocenie ludzkiej kondycji.

## § 2. Zagadnienie istnienia Boga

Nie ontologiczny problem istnienia Boga, ale epistemologiczne zagadnienie poznawalności faktyczności Jego istnienia stanowi przedmiot zainteresowań Bocheńskiego. W tym względzie stanowisko autora różni się, gdy chodzi o okres przedanalizyczny i analityczny jego filozofowania. W pierwszym okresie przyjmuje naukę tradycyjnego tomizmu na temat możliwości filozoficznego poznania istnienia i natury Boga<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> *ABC tomizmu*, s. 35–41; *Ku filozoficznemu myśleniu*, s. 71–78.

Prezentacja stanowiska autora z drugiego okresu wymaga rozróżnienia trzech zagadnień. 1. Jakie są możliwe drogi poznania, że Bóg istnieje? 2. Jakie sposoby poznania, że Bóg istnieje, wśród ludzi faktycznie występują? 3. Co jest w odniesieniu do problemu poznawalności faktyczności istnienia Boga przedmiotem i celem filozofii w rozumieniu autora?

Ad 1. W odniesieniu do pierwszej kwestii Bocheński twierdzi: „Istnieją trzy i tylko trzy sposoby poznania istnienia Boga: przez bezpośrednie doświadczenie, przez rozumowanie i przez wiarę”<sup>10</sup>.

Ad 2. Odnośnie do doświadczenia Boga i szerzej – doświadczenia religijnego, stanowisko Bocheńskiego ulega pewnej ewolucji. Przez długi czas uważał, że bezpośrednie doświadczenie Boga, chociaż możliwe, jest udziałem tylko nielicznych (zwł. założycieli religii, jej proroków oraz mistyków), że tzw. doświadczenie religijne nie jest specyficznym typem doświadczenia (może to być kompleks doświadczeń moralnych czy estetycznych). Krytykuje tzw. dialogiczną koncepcję religii i chociaż przyznaje, że wielu ludzi jest faktycznie przekonanych o posiadaniu doświadczenia Boga, to uważa, że wierzący popełniają w tym wypadku błąd w interpretacji swych przeżyć: przedmiotem tych przeżyć są bowiem zjawiska skończone, które błędnie interpretuje się jako obecność Boga. Autor uważa, że jego pogląd w kwestii doświadczenia Boga ma podstawę doświadczalną<sup>11</sup>.

Pod koniec życia modyfikuje swoje stanowisko. Tezę o religijnej wykładni zjawisk świeckich oraz o bezpośrednim poznaniu Boga przez niektórych ludzi podtrzymuje, ale uznaje również istnienie tzw. doświadczenia religijnego, którego przedmiotem nie jest Bóg, ale coś boskiego-świętego-noumenalnego. Nie rozstrzyga problemu, czy owa świętość jest wartością specyficzną, nieredukowalną do innych. Zauważa tylko, że przyjąwszy jej specyficzny charakter, należy odpowiedzieć na pytanie, gdzie tę wartość można spotkać: czy w przyrodzie, czy w świętych ludziach?<sup>12</sup> Autor nie rozwija szerzej zagadnienia doświadczenia religijnego. Jego stanowisko ma – wedle autodeklaracji – charakter konstatacji empirycznie danych faktów. Nie przedstawia jednak tych faktów ani nie poddaje interpretacji jakichkolwiek relacji (opisów) z doświadczeń mistycznych czy religijnych.

Jeśli chodzi o poznanie tego, że jest Bóg, przez wnioskowanie (tj. w wyniku pouczania czysto rozumowego) oraz przez wiarę, autor stwierdza, że chociaż teza

<sup>10</sup> *W sprawie bożycy*, w: J. M. Bocheński, *Sens życia...*, s. 153–162.

<sup>11</sup> *Some Problems for a Philosophy of Religion*, w: *Religious Experience and Truth. A Symposium*, ed. by S. Hook, London 1962, s. 39–47, s. 40–41; *Logika religii*, przekład autorski, w: J. Bocheński, *Dziela zebrane*, t. 6, *Religia*, Kraków 1995, s. 32–122, zwł. s. 112; *W sprawie bożycy*, s. 155–157. K. Tarnowski zarzuca Bocheńskiemu zawężone rozumienie doświadczenia religijnego, nie uwzględniające poznania symbolicznego, tj. niedyskursywnego, o którym pisali M. Scheler, M. Eliade czy P. Tillich (*O poznaniu Boga*, „Tygodnik Powszechny”, 47(1988) nr 30, s. 3).

<sup>12</sup> *Ponownie o hipotezie religijnej*, Przekład autorski, w: J. Bocheński, *Dziela zebrane*, t. 6, *Religia*, s. 123–129, s. 125–127; *Q* [niepublikowany tekst J. M. Bocheńskiego z ostatnich lat jego twórczości].

o istnieniu Boga jest dostępna na drodze filozoficznej, to jednak jest to droga bardzo trudna i dostępna tylko dla nielicznych. Większość ludzi przyjmuje tezę o istnieniu Boga przez wiarę. To poznanie jest tak pewne, że człowiek wierzący dowodów na istnienie Boga nie potrzebuje<sup>13</sup>.

Zauważamy, że afirmacja istnienia Boga przez wiarę dokonuje się wraz z aktem wiary. Wobec tego racjonalność tej afirmacji jest taka sama, jak racjonalność samej wiary. Zagadnienie to podejmiemy w dalszej części niniejszej rozprawy.

W odniesieniu do faktycznie dokonującej się wśród ludzi afirmacji istnienia Boga, autor zauważa, że są ludzie, którzy czynią to niezależnie od religijnej wiary, ale i nie przez skomplikowane dowody filozoficzne. Dokonują mianowicie pewnej opcji: „Tym ludziom wydaje się, że przyjęcie istnienia Opatrzności jest, mimo wszystkich związanych z tym trudności, rozsądniejsze niż uznanie, że świat jest historyjką opowiadaną przez idiotę, by zacytować Szekspira”<sup>14</sup>.

Bocheński nie uzasadnia szerzej swego stanowiska. Jego zdaniem jest ono zwykłym stwierdzeniem faktu. Dodajmy jedynie, że tu, jak i przy innych okazjach, gdy Bocheński charakteryzuje faktyczne sposoby religijnego zachowania się wiernych, nie znajdujemy empirycznego materiału – jakichś statystyk dotyczących tych faktów. Autor opiera się raczej na obserwacji zjawisk społecznych oraz – co wynika z jego ustnych wypowiedzi – dokonuje projekcji własnych przeżyć i aktów na innych wiernych. Podkreślenia wymaga także i to, że autor nie dostrzega możliwości naturalnego poznania Boga, które byłoby poznaniem niefilozoficznym, ale mimo to poznaniem, a nie opcją.

Ad 3. Odnosnie do zagadnienia doświadczenia religijnego w celu analitycznej filozofii religii jest przedstawiona wyżej próba rekonstrukcji przedmiotu tegoż doświadczenia. W odniesieniu do zagadnienia dyskursywnej poznawalności istnienia Boga celem filozofii w rozumieniu Bocheńskiego, czyli filozofii analitycznej o profilu logikalnym, nie jest dowodzenie istnienia Boga, ale matematyczno-logiczna analiza dowodów na istnienie Boga<sup>15</sup>. Konsekwentnie, teodycea nie należy do filozofii religii, a filozofia religii nie zawiera eksplanacji religii poprzez uzasadnienie tezy o istnieniu Boga – przedmiotu religijnego. A dalej, eksplanacja religii nie dokonuje się poprzez wskazanie, że istnienie Boga jest ludziom poznawczo dostępne niezależnie od wiary. Jeśli zaś chodzi o poznanie

<sup>13</sup> *ABC tomizmu*, s. 35–41; *Ku filozoficznemu myśleniu*, s. 71–78; *Wiara*, w: J. Bocheński, *Dzieła zebrane*, t. 6, *Religia*, s. 205–225, s. 221; *Światopogląd a filozofia*, w: J. Bocheński, *Sens życia...*, s. 172–188, s. 184, 186; *W sprawie bożycy...*, s. 157–162; *O filozofii religii*, przekład autorski, w: J. Bocheński, *Dzieła zebrane*, t. 6, *Religia*, s. 20–27, s. 22.

<sup>14</sup> *W sprawie bożycy...*, s. 161.

<sup>15</sup> Krytykę odnośnej propozycji Bocheńskiego zawarłem w artykule *Józefa Marii Bocheńskiego formalizacja 'pięciu dróg' św. Tomasza z Akwinu. Analiza krytyczna*, „Roczniki Filozoficzne”, 44(1996) z. 1 [w druku].



Boga przez wiarę, celem logiki religii jest metodologiczna rekonstrukcja procedury uwierzenia ześrodkowana na pytaniu o uzasadnienie dyskursu religijnego<sup>16</sup>.

### § 3. Zagadnienie natury Boga

W okresie przedanalitycznym J.M. Bocheński uznaje naturalną poznawalność, oczywiście do pewnego stopnia, natury Boga. Powtarza tomistyczne tezy o prostocie Boga i o tym, że jest On czystym aktem i czystym istnieniem, pierwszą przyczyną i ostatecznym celem wszechrzeczy. Przyjmuje radykalną inność Boga w stosunku do świata, ale zarazem uznaje możliwość analogicznego poznania i nazwania Boga. Uznaje możliwość poznania natury Boga na drodze przyczynowości, na drodze przewyższania i negacji jako najwyższą, nieskończoną Prawdę, Dobro, Piękno, Miłość, Wiedzę itd. W osobowym charakterze Boga dostrzega podstawę możliwości religii, wzajemnej miłości Boga i człowieka, modlitwy<sup>17</sup>.

W okresie analitycznym – zgodnie z naturą filozofii analitycznej – nie pojawiają się już przedmiotowe rozważania dotyczące natury bytu Bożego. Bocheński podejmuje inne zagadnienia.

Pierwszym z nich są formalne analizy rozumowań św. Tomasza<sup>18</sup>, prowadzące do uznania tez, zgodnie z którymi Bóg posiada określone cechy. Według K. Świątorzeckiej-Lachowicz wynikiem formalizacji są czterdzieści dwa systemy sformalizowane w klasycznym rachunku predykatów pierwszego rzędu z identyficznością, a z aksjomatów tychże systemów wywiedzione są tezy dotyczące natury Boga. Autorka podaje między innymi następujące tezy:

„Bóg nie jest ciałem”:  $\forall x(D(x) \rightarrow \sim Cr(x))$

„Jest tylko jeden Bóg”:  $\forall x \forall y(D(x) \wedge D(y) \rightarrow x=y)$

Świątorzecka-Lachowicz zgłasza wątpliwości co do poprawności dokonane-go przez Bocheńskiego przekładu tekstu św. Tomasza na język sformalizowany. Zauważa także jedenaście błędów *non sequitur* w skonstruowanych przez niego argumentacjach<sup>19</sup>.

Drugim zagadnieniem jest problem semiotyczny: jak należy rozumieć wyrażenia języka religijnego dotyczące Boga? Przyjrzymy się temu zagadnieniu nieco bliżej.

<sup>16</sup> Tamże, s. 157–162; *Światopogląd a filozofia*, s. 186; *O filozofii religii*, s. 22, 26; *Logika religii*, s. 101–122; *O współczesnym stanie i zadaniach teologii filozoficznej*. „*Studia Philosophiae Christianae*”, 27(1991) nr 2, s. 103–107.

<sup>17</sup> *Ku filozoficznemu myśleniu...*, s. 71–78; *ABC tomizmu*, s. 35–41.

<sup>18</sup> *STh* I, 3–11.

<sup>19</sup> *Formalizacja tomistycznej teodycei w wykonaniu o. J. M. Bocheńskiego*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 31(1995) nr 2, s. 27–33, s. 31–32; niestety, nie dysponujemy odnośnym masy-nopisem *Gottes Dasein und Wesen* Bocheńskiego.

## A. Znaczenie nazw języka religijnego

Zdaniem J.M. Bocheńskiego, nazwy języka religijnego dotyczące przedmiotu religijnego mają w stosunku do równokształtnych wyrażeń języka świeckiego znaczenie częściowo identyczne. O jaki rodzaj identyczności (tożsamości) w tym wypadku chodzi? Otóż elementem wspólnym znaczeniom równokształtnych wyrażeń języka religijnego i języka świeckiego są nie własności absolutne (cechy), ale formalne własności relacji. Te formalne własności relacji to własności, które dają się określić przez czysto logiczne funkctory. I tak przykładowo termin „ojciec”, odniesiony w języku religijnym do Boga, znaczyć będzie tylko formalne własności związane ze znaczeniem terminu „ojciec” w języku świeckim. Będą to m.in. przeciwzwrotność, asymetria i nieprzechodniość<sup>20</sup>. Bocheński przyznaje więc wyrażeniom języka religijnego znaczenie analogiczne w stosunku do wyrażeń języka świeckiego. Tę analogiczność określa jako izomorfie. Po bliższą charakterystykę tej analogiczności odsyła do załączonego do *The Logic of Religion* suplementu, który to suplement jest streszczeniem wcześniejszych formalno-logicznych analiz analogii nazw<sup>21</sup>. W analizach tych autor nie określa, jakiego języka nazwy ma na uwadze. Można więc przypuszczać, że w zamierzeniu autora jego formalno-logiczne analizy są ważne zarówno w odniesieniu do nazw języka religijnego, jak i języka potocznego, języka nauki czy języka filozofii.

### 1. Formalno-logiczne ujęcie analogii proporcjonalności

Zaproponowane przez Bocheńskiego podejście do problematyki analogii ma – jak autor zaznacza – charakter semantyczny. Podejście takie, zrozumiałe na gruncie filozofii analitycznej, wpisuje się także w tomistyczną tradycję rozważa-

<sup>20</sup> *The Logic of Religion*, New York 1965, s. 114–117; *Logika religii*, s. 98–100 (przekład autorski nie wylicza jednak tych własności).

<sup>21</sup> Zagadnieniu analogii J. M. Bocheński poświęcił przede wszystkim następujące prace: *Wstęp do teorii analogii* („Roczniki Filozoficzne”, 1(1948), s. 64–82); *On Analogy* („The Thomist”, 11(1948), s. 424–447) [*O analogii*, przeł. T. Baszniak, w: J. M. Bocheński, *Logika i filozofia*, s. 50–78]; *Gedanken zur mathematisch-logischen Analyse der Analogie* („Studium Generale”, 9(1956) z. 3, s. 121–125); *The Logic of Religion*, s. 156–162 [Przekład autorski *Logiki religii*, którym się posługujemy, nie zawiera *Suplementu* poświęconego analogii. Zawiera go natomiast przekład S. Magali (w: J. M. Bocheński, *Logika i filozofia*, s. 323–468, s. 452–457). W celu uniknięcia nieporozumień związanych z dwoma tłumaczeniami *Logiki religii*, nie odwołujemy się do tłumaczenia S. Magali]. Tymi pracami autor podjął przedwojenną inicjatywę wykorzystania narzędzi logiki formalnej do analizy teorii analogii. Por. J. Salamucha, *O możliwości ścisłego formalizowania dziedziny pojęć analogicznych*, w: *Mysł katolicka wobec logiki współczesnej*, Poznań 1937, s. 122–153; J. F. Drewnowski, *Zarys programu filozoficznego*, „Przegląd Filozoficzny”, 37(1934), s. 3–38, 150–181, 262–292 oraz w J. F. Drewnowski, *Filozofia i precyzja*, wybór i oprac. S. Majdański i S. Zalewski, Lublin 1996, s. 55–147; tenże, *Neoscholastyka wobec nowoczesnych wymagań nauki*, w: *Mysł katolicka*, s. 49–57 oraz w J. F. Drewnowski, *Filozofia i precyzja*, s. 192–198.

nia analogii jako problemu znaczenia nazw<sup>22</sup>. Analogia jest więc zagadnieniem znaczenia-oznaczania (*significatio*) nazwy, opisywanym za pomocą tzw. kompleksu semantycznego  $S(a, l, f, x)$  czytanej następująco: „nazwa  $a$  (*nomen*) znaczy w języku  $l$  treść  $f$  (*ratio*) rzeczy  $x$  (*res*, desygnat nazwy  $a$ )”. Analogia polega na relacji między dwiema nazwami:  $R(a, b, l, m, f, g, x, y)$ , gdzie  $a$  i  $b$  są nazwami,  $l$  i  $m$  językami,  $f$  i  $g$  treściami,  $x$  i  $y$  rzeczami. Mamy więc relację między dwoma kompleksami semantycznymi:  $S(a, l, f, x)$  i  $S(b, m, g, y)$ .

Autor analizuje analogię w kontekście jednoznaczności ( $Un$ ) i wieloznaczności ( $Ae$ ) dwóch równokształtnych nazw ( $I(a, b)$ , gdzie  $I$  wskazuje na izomorfie) dwóch tożsamych języków ( $l=m$ ):

$$Un(a, b, l, f, g, x, y) =_{Df} S(a, l, f, x) \cdot S(b, l, g, y) \cdot I(a, b) \cdot x \neq y \cdot f = g$$

$$Ae(a, b, l, f, g, x, y) =_{Df} S(a, l, f, x) \cdot S(b, l, g, y) \cdot I(a, b) \cdot x \neq y \cdot f \neq g$$

W artykule *On Analogy* Bocheński charakteryzuje analogię jako pewien rodzaj wieloznaczności i w języku symbolicznym definiuje ją następująco:

$$An(a, b, l, f, g, x, y) =_{Df} Ae(a, b, l, f, g, x, y) \cdot F,$$

gdzie:  $F$  oznacza stosunek zachodzący między treściami  $f$  i  $g$ .

Gdy chodzi o interesującą nas ze względu na zastosowanie w języku religijnym analogię proporcjonalności<sup>23</sup>, autor, powołując się na tradycję św. Tomasza z Akwinu i Kajetana, twierdzi, że musi ona spełniać dwa warunki: treści  $f$  i  $g$  nie mogą być tożsame (musi występować wieloznaczność), a mimo to sylogizm, w którym terminem średnim jest para nazw proporcjonalnie analogicznych, musi być formułą poprawną. Autor rozważa dwie teorie analogii proporcjonalności: teorię alternatywy, którą przypisuje Kajetanowi, i teorię izomorfii, którą według niego posługiwał się św. Tomasz. Pierwszą poddaje krytyce i odrzuca, drugą przyjmuje i poddaje matematyczno-logicznej analizie. W *On Analogy* następująco definiuje analogię proporcjonalności:

$$An(a, b, l, f, g, x, y) =_{Df} Ae(a, b, l, f, g, x, y) \cdot (\exists P, Q) \cdot fPx \cdot gQy \cdot PsmorQ.$$

Definicja ta jest symbolicznym sformulowaniem takiej oto interpretacji Tomaszowej teorii analogii proporcjonalności.

1. Tożsamość (identyczność), którą sugeruje zwrot *proportionaliter eadem*, nie jest tożsamością między treściami znaczonymi przez analogiczne terminy.

2. Istnieje identyczność między pewnymi relacjami, które zachodzą między treścią  $f$  i jej rzeczą  $x$  z jednej strony, a treścią  $g$  i jej rzeczą  $y$  z drugiej.

3. Relacja między treścią  $f$  i jej rzeczą  $x$  nie jest identyczna z relacją między treścią  $g$  i jej rzeczą  $y$ , ale obie relacje zawarte są w tej samej relacji.

4. Jednakże prowizoryczna definicja o postaci:

$$Anp(a, b, l, f, g, x, y) =_{Df} Ae(a, b, l, f, g, x, y) \cdot (\exists P, Q, R) \cdot fPx \cdot gQy \cdot P \neq Q \cdot P \subset R \cdot Q \subset R$$

<sup>22</sup> Chodzi zwłaszcza o Kajetana, *De nominum analogia*.

<sup>23</sup> Jak dalek poznamy, teoria izomorfii jest w ujęciu autora teorią analogii proporcjonalności.

jest według autora nie do przyjęcia ze względu na sugestię, że w analogii proporcjonalności zachodzi materialny jednoznaczny element. Analogia pozwalałaby wówczas na przeniesienie pewnych materialnych relacji zawartych w znaczeniu jednej nazwy na inne nazwy.

5. Aby uniknąć negowanej przez tradycję tomistyczną wskazanej wyżej jednoznaczności, należy przyjąć, że element wspólny obu relacji ma charakter czysto formalny, tzn. polega na izomorfii obu tych relacji.

W artykule *Gedanken zur mathematisch-logischen Analyse der Analogie* autor bardziej klarownie przedstawia swą interpretację Tomaszowej koncepcji analogii proporcjonalności<sup>24</sup>.

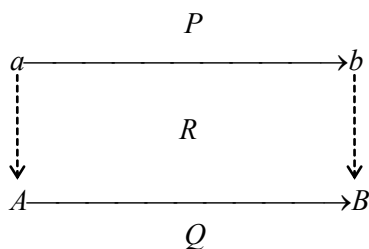
1. Analogia proporcjonalności nie polega na relacji między treściami rzeczy względnie rzeczami.

2. Analogia proporcjonalności jest relacją między dwiema relacjami.

3. Ta relacja między relacjami jest podobieństwem.

4. Podobieństwo relacji polega na tożsamości (identyczności) formalnych własności obu relacji, czyli na izomorfii obu tych relacji.

5. Struktura izomorfii jest następująca: dwie relacje  $P$  i  $Q$  są izomorficzne wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje korelator  $R$  będący jedno-jednoznaczną relacją, która każdemu elementowi z pola relacji  $P$  przyporządkowuje dokładnie jeden element z pola relacji  $Q$  i na odwrót.



6. Gdy dwie relacje są izomorficzne, wówczas każda formalna własność jednej z nich jest także formalną własnością drugiej i na odwrót.

7. Chodzi o takie formalne własności relacji, jak np. zwrotność, symetryczność czy przechodność.

8. W odniesieniu do zagadnienia analogii proporcjonalności izomorfia zachodzi między takimi relacjami, które wiążą treść rzeczy z tą właśnie rzeczą.

W *The Logic of Religion*<sup>25</sup> Bocheński podkreśla, że własności  $f$  i  $g$  nie są własnościami absolutnymi, ale mają charakter własności relatywnych i że można w związku z tym mówić o analogii jako relacji trzeciego rodzaju, która nie jest

<sup>24</sup> Autor powołuje się na tekst *De veritate*, 2, 11.

<sup>25</sup> *The Logic et Religion...*, s. 158–159.

ani jednoznacznością, ani wieloznacznością. Analogię proporcjonalności definiuje więc następująco<sup>26</sup>:

$An(a, b, P, Q, [x, f], [y, g])$  dla  $S(a, P, [x, f]) \cdot S(b, Q, [y, g]) \cdot I(a, b)$ .

$P \neq Q, [x, f] \neq [y, g], smor(P, Q)$ .

W *Gedanken...* oraz w *The Logic of Religion* Bocheński stawia problem korelatora  $R$ , stanowiącego o izomorfii relacji  $P$  i  $Q$ . Nie podaje jednak zadowalającego rozwiązania tego problemu. W obu tekstach mówi, że jest to relacja jednojednoznaczna. Poza tym w *Gedanken...*, w związku z analogicznym znaczeniem nazwy „ojciec” w odniesieniu do ludzkiego ojcostwa i do ojcostwa Pierwszej Osoby Trójcy Świętej w stosunku do Drugiej Osoby, pyta o uzasadnienie istnienia owego korelatora pomiędzy relacjami w świecie boskim i w świecie stworzonym. Tym korelatorem nie mogą być relacje przyczynowe, ponieważ Bóg w swym życiu wewnętrznym nie stanowi *terminus a quo* relacji przyczynowej. Istnienie takowego korelatora można jednak, zdaniem autora, wywnioskować z przesłanki wiary o sensowności świętych pism: analogiczny sens języka świętych pism suponuje istnienie korelatora. Nie mówi jednak o nim nic więcej ponad to, że jest on relacją jedno-jednoznaczną między polami relacji  $P$  i  $Q$ . Postuluje także udowodnienie na gruncie teologii naturalnej istnienia odnośnego korelatora.

Jako przykład izomorfii Bocheński podaje następującą sytuację. Między dwoma mężczyznami zachodzi relacja izomorficzna w stosunku do relacji między dwoma szkolnymi kolegami wtedy i tylko wtedy, gdy jeden z mężczyzn jest ojcem jednego, a drugi ojcem drugiego kolegi, a obaj koledzy są jedynymi synami swych ojców<sup>27</sup>. Dobrym przykładem analogii proporcjonalności jest, zdaniem autora, analogia między cielesnym widzeniem i widzeniem umysłowym<sup>28</sup>, widzeniem krowy i widzeniem prawdziwości twierdzenia Gödla<sup>29</sup>. Gdy chodzi o język religijny i nazwy wedle analogii proporcjonalności odnoszone do Boga, autor podaje nazwę „ojciec” w odniesieniu do ziemskiego, ludzkiego ojcostwa oraz w odniesieniu do ojcostwa Pierwszej Osoby Boskiej w stosunku do Drugiej Osoby Boskiej<sup>30</sup>, a także w odniesieniu do ojcostwa Boga w stosunku do ludzi<sup>31</sup>. Przy innej okazji, także jako przykład analogii proporcjonalności, autor odnosi do Boga nazwy „byt” i „dobroć”<sup>32</sup>.

<sup>26</sup> Zmieniamy w stosunku do oryginału symbole literowe, aby zachować w naszym tekście jedność słownika symboli.

<sup>27</sup> *Gedanken...*, s. 124; *Grundriss der Logistik*, Przeł. i oprac. A. Menne, Paderborn 1954, s. 81–82.

<sup>28</sup> Przykład ten, zaczerpnięty z *De veritate*, 2, 11, można znaleźć w *Gedanken...*, s. 123–124.

<sup>29</sup> *The Logic of Religion*, s. 158–159.

<sup>30</sup> *Gedanken...*, s. 124–125; *Logika a filozofia religii*, „W drodze”, 1988, nr 2, s. 23–31, s. 29.

<sup>31</sup> *Logika religii*, s. 99–100.

<sup>32</sup> *On Analogy*, s. 443.

## 2. Ograniczenia formalno-logicznej charakterystyki analogii proporcjonalności

Czy Bocheńskiego teoria analogii proporcjonalności jako izomorfii jest teorią adekwatną w stosunku do analogiczności nazw i w stosunku do analogicznej struktury rzeczywistości znaczonej i oznaczanej (*significatio*) przez te nazwy?

A. Jeżeli zwrócimy uwagę na to, że:

a) w teorii tej chodzi o relację podobieństwa dwóch relacji, z których każda jest relacją między pewną rzeczą i jej własnością,

b) treści *f* i *g* nie są tożsame i nie są tożsame relacje między treścią *f* i jej rzeczą *x*, z jednej strony i między treścią *g* i jej rzeczą *y*, z drugiej strony,

c) relacja między relacjami ma charakter podobieństwa, ale takiego, które nie polega na posiadaniu wspólnego jednoznacznego materialnego elementu, to zauważamy, że może tu chodzić o różne typy relacji.

1. Relacje konieczne i transcendentalne, a więc dotyczące wszystkich bytów i będące racją tego, że byt jest (istnieje). Są to relacje: istota (treść)-istnienie, byt-intelekt, byt-miłość. Wspólne jest w tym wypadku to, że konkretna, zdeterminowana treść, za każdym razem inna, w sposób sobie właściwy i niepowtarzalny istnieje, że każdy niepowtarzalny konkret jest w sposób sobie właściwy inteligibilny i amabilny. Relacje te stanowią o bytowej analogii proporcjonalności transcendentalnej. Poznanie rzeczywistości w aspekcie tych relacji stanowi o analogiczności proporcjonalności transcendentalnej ludzkiego poznania. Językowym wyrazem tego poznania są transcendentalia.

2. Relacje konieczne, ale nietranscendentalne, a więc konstytuujące bytowość pewnej dziedziny bytów – bytów materialnych, i to nie w aspekcie istnienia, ale w aspekcie takiej oto bytowości. Są to relacje materia–forma w materialnych konkretach. Odnośnie do relacji materia–forma w bytach materialnych wspólne poszczególnym jednostkowym relacjom jest to tylko, że pewien materialny substrat jest organizowany do określonego, takiego lub innego istnienia. Może to być konkretna postać istnienia fizyczno-chemicznego, roślinnego, zwierzęcego, zmysłowego czy duchowego. Ta konkretna postać istnienia jest za każdym razem (na przykład w odniesieniu do dwóch kotów czy w odniesieniu do kota i dębu) inna, niepowtarzalna, podobnie jak nietożsame ze sobą są owe materialne substraty. Relacje te stanowią o bytowej analogii proporcjonalności ogólnej. Poznanie rzeczywistości w aspekcie tych relacji stanowi o analogiczności proporcjonalności ogólnej ludzkiego poznania. Językowym wyrazem tego poznania są takie terminy metafizyczne jak: *forma substancjalna* czy *ducha* (roślinna, zwierzęca, ludzka).

W obu powyższych analogiach (1 i 2) wspólne odnośnym relacjom jest tylko to, że relacje te zachodzą i że konstytuują one bytowość bytu. Nie dochodzą one w charakterze przypadłości do już istniejących bytów, ale konstytuują bytowość bytu już to jako istniejącego, już to jako racjonalnego, już to jako pożądanego,

już to jako materialnie istniejącego w porządku fizycznym, wegetatywnym, zmysłowym czy osobowym.

3. Relacje niekonieczne, tzn. należące do bytowej kategorii przypadłości. Mogą to być:

3.1. Takie analogiczne relacje kategorialne, którym wspólne (identyczne) jest to, co dla treści tych relacji jest konieczne, ogólne i niezmiennie<sup>33</sup>.

3.2. Takie analogiczne relacje kategorialne, którym wspólne są tylko niektóre elementy treści obu relacji i to wcale niekoniecznie konieczne<sup>34</sup>.

Te relacje (3.1 i 3.2), jako pewne kategorie bytu, są tak analogiczne, jak analogiczny jest byt jako byt, rzecz, jedno, odrębność, prawda, dobro i piękno (analogia transcendentalna).

Jednak poznanie tych kategorii bytu w aspekcie treści wspólnych (ogólnych), koniecznych i niezmiennych stanowi o jednoznaczności ludzkiego poznania, czego językowym wyrazem są uniwersalia. Z kolei poznanie tych kategorii bytu w aspekcie tylko niektórych wspólnych treści stanowi o metaforycznym charakterze poznania i języka.

4. Mogą to wreszcie być jakieś jeszcze inne, nie wymienione wyżej, typy relacji. W każdym razie autor nie ujawnia ani tego, o jaki typ relacji chodzi w teorii izomorfii, ani tego, czy teoria izomorfii dotyczy wszystkich typów analogii proporcjonalności. Co więcej, autor zdaje się w ogóle nie dostrzegać, że istnieją różne typy analogii proporcjonalności.

B. Użycie w odniesieniu do Boga nazw „byt” i „dobro” sugeruje, że chodzi o relacje konieczne i transcendentalne.

C. Skoro Bocheński podkreśla, że własności *f* i *g* nie są własnościami absolutnymi, ale mają charakter własności relacyjnych, to z tego przeciwstawienia: własności absolutne – relacje można wnioskować, że autor ma na myśli tzw. relacje niekonieczne, należące do kategorii przypadłości.

D. Przykład widzenia cielesnego i widzenia intelektualnego, widzenia krowy i widzenia prawdziwości twierdzenia Gödla sugeruje, że chodzi o relacje będące przypadłościami, których wspólnym elementem jest tylko moment jakiegoś przyswajania sobie jakichś treści poznawczych. Zatem nazwa „widzieć” użyta jest w wypadku poznania umysłowego metaforycznie.

<sup>33</sup> I Jan sterujący jednym okrętem, i Piotr sterujący drugim okrętem, są sternikami.

<sup>34</sup> Jan sterujący okrętem i Paweł będący prezydentem jakiegoś narodu. Można prezydenta nazywać sternikiem narodu. O różnych teoriach metafory (traktujących ją bądź jako zabieg wyłącznie ornamentacyjny, bądź jako zabieg wywołujący przede wszystkim emocje, bądź też jako przede wszystkim cenny wehikuł poznawczy) i o jej doniosłości w języku religijnym pisze m.in. J. M. Soskice (*Metaphor and Religious Language*, Oxford 1985).

W wyodrębnieniu powyższych relacji inspirowany się analizami i ustaleniami M. A. Krąpca (*Teoria analogii bytu*, Lublin 1993<sup>2</sup>; *Język i świat realny*, Lublin 1995<sup>2</sup>, s. 157–250; *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 199–233; *Metafizyka*, Lublin 1978<sup>2</sup>, s. 477–527), chociaż częściowo je modyfikujemy.

E. Izomorfie eksplikuje autor dwoma parami ojca i syna, a więc także za pomocą relacji będących przypadłościami. Według Bocheńskiego, relacja między ojcami jest izomorficzna w stosunku do relacji między synami – szkolnymi kolegami właśnie ze względu na relację ojcostwa i synostwa. Nie chodzi więc o izomorfie między jednym ojcostwem a drugim ojcostwem. Ale jako izomorficzne w stosunku do ziemskiego ojcostwa autor określa ojcostwo Boga Ojca w stosunku do Syna Bożego oraz ojcostwo Boga w stosunku do ludzi. Bocheński uważa, że jest jakiś korelator *R* stanowiący o izomorfii ojcostwa ludzkiego i ojcostwa Boskiego. Jaka więc relacja jedno-jednoznaczna przyporządkowuje ziemskiemu dziecku Osobę Słowa, a ziemskiemu ojcu Boga Ojca? Albo jaka relacja przyporządkowuje wzajemnie jednoznacznie ziemskiemu dziecku człowieka, a ziemskiemu ojcu Boga? Autor, mówiąc na podstawie objawienia o Bogu Ojcu i o Bogu jako Ojcu, sądzi, że taki korelator istnieje. Ale takie stanowisko suponuje (na jakiej podstawie?) że objawienie posługuje się analogią rozumianą jako izomorfia.

Postawmy pytanie: w sieć jakiego typu relacji wchodzi Bóg – Byt Absolutny? Tylko te analizy metafizyczne, które rozpoznają tzw. relacje konieczne i transcendentalne, „sięgają” Absolutu. A zatem można odnosić do Boga nazwy analogiczne wedle analogii proporcjonalności transcendentalnej (tzw. transcendentalia). Jednak nazwa „ojciec” takim transcendentalne nie jest.

Można odnosić do Boga także nazwy wedle analogii metaforycznej. Użycie metafory u jej twórcy suponuje jednak jakieś wcześniejsze rozumienie Bytu Pierwszego, aby dobrać odpowiednią metaforę. Natomiast u adresata zestaw metafor pozwala ukierunkować się poznawczo i dążeńiowo w kierunku tego Bytu. Metafora w odniesieniu do Boga kryje jednak potencjalne niebezpieczeństwo antropomorfizacji, przed czym broni, z jednej strony, negatywne kryterium analogii transcendentalnej, a z drugiej, gdy chodzi o język wiary katolickiej, orzeczenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła<sup>35</sup>. Przytoczona nazwa „ojciec” w odniesieniu do Pierwszej Osoby Boskiej czy w odniesieniu do Boga jako Ojca jest właśnie metaforą w sensie wyżej określonym.

Wskazaliśmy wyżej, że Bocheński w tłumaczeniu analogii proporcjonalności i jej formalno-logicznej charakterystyki w postaci izomorfii odwołuje się do różnych typów relacji stanowiących skądinąd o różnych typach analogii proporcjonalności. Obecnie stawiamy ogólne pytanie: czy którykolwiek z rodzajów analogii proporcjonalności da się ująć za pomocą teorii izomorfii rozumianej tak, jak ją rozumie współczesna logika?<sup>36</sup> Odpowiedź na to pytanie będzie zarazem odpowiedzią na pytanie o przydatność teorii izomorfii w mówieniu o Bogu.

<sup>35</sup> Na te sprawy wielokrotnie w swych pracach zwraca uwagę M. A. Krąpiec.

<sup>36</sup> Por. wcześniej podane rozumienie izomorfii przez Bocheńskiego, a także: I. Dąmbaska, *Dwa studia z teorii naukowego poznania*, Toruń 1962, s. 13; K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1965, s. 249–251; L. Borkowski, *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin 1991, s. 164–167.



W analogii proporcjonalności transcendentalnej chodzi między innymi o relację relacji treści i istnienia jednego konkretnego do relacji treści i istnienia drugiego konkretnego. Aby obie relacje treści i istnienia uznać za izomorficzne, należałoby znaleźć taki jeden korelator, który istnieniu jednego konkretnego przyporządkuje istnienie drugiego konkretnego, a treść jednego konkretnego przyporządkuje treści drugiego konkretnego.

Podobnie w analogii proporcjonalności ogólnej nietranscendentalnej, na przykład w odniesieniu do dwóch zwierząt: kota i krokodyla, należałoby znaleźć korelator przyporządkowujący materii pierwszej kota materię pierwszą krokodyla, a duszy kota duszę krokodyla.

W analogii metaforycznej widzenia okiem i widzenia umysłem powinien istnieć korelator, który widzeniu przyporządkuje rozumienie, a oku intelekt.

W analogii proporcjonalności opartej o relacje niekonieczne, będące bytami przypadłościowymi, w odniesieniu na przykład do dwóch małżeństw, powinien istnieć korelator przyporządkowujący mężowi jednego małżeństwa męża drugiego małżeństwa i żonie jednego małżeństwa żonę drugiego małżeństwa. Wydaje się, że w żadnym z powyższych przypadków taki korelator nie istnieje.

Teoria izomorfii niewątpliwie ma zastosowanie, ale w ograniczonej dziedzinie relacji kategoryalnych, na przykład przy pomiarach czy skalowaniu, gdy sporządza się mapy czy plany<sup>37</sup>. Ale nawet podany przez Bocheńskiego przykład dwóch szkolnych kolegów i ich ojców jest przykładem nieadekwatnym. Można wątpić, czy relacja między ojcami jest izomorficzna do relacji między ich jedyńcymi synami będącymi szkolnymi kolegami, bo wcale nie wiadomo, czy między tymi ojcami istnieje jakakolwiek relacja.

Teoria izomorfii jako teoria analogii proporcjonalności zawiera jeszcze inne braki. Otóż mówi ona o tożsamości formalnych własności relacji. Jak wcześniej wskazano, i jak pisze J. Herbut, w metafizyce treść analogiczności jest znacznie bogatsza. Charakterystyka analogii przez podanie tylko formalnych własności relacji jest po prostu zbyt ogólnikowa i mało interesująca<sup>38</sup>. Bocheński aplikuje wyniki formalno-logicznych analiz filozoficznej teorii analogii do interpretacji znaczenia nazw języka religijnego, twierdząc, że wyrażenie „ojciec” orzekane o Bogu znaczy tylko formalne cechy relacji współznaczących przez nazwę „oj-

<sup>37</sup> Por. np. L. Borkowski, dz. cyt., s. 165; K. Ajdukiewicz, *Pomiar*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa 1985, s. 356–364; tenże, *Logika pragmatyczna*, s. 255–284; R. M. Olejnik, *Zwrot relacji izomorfizmu i homomorfizmu*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 30(1994) nr 1, s. 112–115, poświęcony koncepcjom K. Ajdukiewicza.

<sup>38</sup> J. Herbut pisze m.in.: „Jeśli idzie o zdanie »Bóg jest dobry«, [...] to – przyjąwszy izomorficzną teorię analogii – trzeba by je rozumieć w ten sposób: istnieje coś (nieokreślone treściowo), co pozostaje do Boga w określonym przez czysto strukturalne własności stosunku  $Q$ . Tymczasem przez wypowiedź »Bóg jest dobry« stwierdza się w teodycei nie tylko to, że jest on w relacji do pożądanego, ale [...] iż Bóg jest przyczyną wszelkiego dobra oraz że dobro to istnieje w Bogu uprzednio i w stopniu najwyższym” (*O formalnym ujęciu analogii transcendentalnej*, „*Roczniki Filozoficzne*”, 11(1963) z. 1, s. 25–40, s. 32).

ciec” w języku świeckim, a więc przeciwzwrotność, asymetrię i nieprzechodność<sup>39</sup>. Otóż także w odniesieniu do języka religijnego określenie sensu nazw przez podanie formalnych własności relacji jest zbyt ubogie, a ponadto zdaje się mijać z praktyką rozumienia tych nazw przez użytkowników tego języka. Ponadto, jak również zauważa Herbut, wskazanie na tożsamość owych formalnych własności relacji sprowadza rozumienie analogii na tory jednoznaczności<sup>40</sup>. Wreszcie, żadna interpretacja izomorfii zastosowanej do analogii transcendentalnej nie pozwala na stwierdzenie istnienia analogatu głównego<sup>41</sup>.

Nie można się jednak zgodzić z J. Herbutem, gdy sądzi, że mimo wszystko można w teorii analogii posługiwać się pojęciem izomorfii relacji, o ile nie będzie się analogii opierać na identyczności czysto formalnych własności stosunków<sup>42</sup>. Mając na uwadze brak istnienia korelatora dla analogicznych relacji, możliwości takiej nie widać. Gdyby jednak udało się wskazać taki korelator, należałoby udowodnić, że w izomorfii relacji oznaczanych przez język religijny tożsamość relacji dotyczy jeszcze innych własności niż czysto formalne.

Tak oto logiczne narzędzie w postaci izomorfii relacji jest nieadekwatnym środkiem interpretacji sensu nazw orzekanych o Bogu<sup>43</sup>.

### 3. Problem zasadności aplikacji formalnej teorii analogii do determinacji sensu nazw języka religijnego

Semiotyczne podejście Bocheńskiego do zagadnienia znaczenia języka religijnego nie zachowuje jedności przedmiotu analiz. Oto na przykład w tekście oryginalnym czytamy: „is RD [religious discourse] intendet by its user to have: 1. Communicative objective meaning? 2. Propositional meaning?”<sup>44</sup> Ten sam

<sup>39</sup> *The Logic of Religion*, s. 117.

<sup>40</sup> Tamże, s. 33, 37.

<sup>41</sup> Tamże, s. 37.

<sup>42</sup> Tamże, s. 38.

<sup>43</sup> Podobnie, tyle że jako homomorfie, interpretuje analogię H. G. Hubbeling. Także i on nie określa odnośnego korelatora, który nazywa funkcją projektującą własności ziemskie i ludzkie na własności Boskie. Twierdzi, że ponieważ nie znamy tej funkcji, nie wiemy jak w Bogu realizują się analogiczne własności (*Principles of the Philosophy of Religion*, Assen–Maastricht 1987, s. 198–200). Nawiązując do koncepcji Bocheńskiego, jako relacje izomorficzne bądź homomorficzne, analogiczne relacje między obiektami (systemami) interpretuje P. Weingartner. Wyróżnia on systemy naturalne (człowiek, planeta), wytwory (dom, komputer) i systemy pojęciowe (pojęcia, teorie) i formułuje w języku sformalizowanym definicje różnych rodzajów analogii (*Analogy among Systems*, „Dialectica”, 33(1979) fasc. 3–4, s. 355–378). Dodajmy, że analizy analogii za pomocą narzędzi tradycyjnej logiki nie odwołują się do teorii izomorfii czy homomorfii. Por. np. R. M. McInerny, *The Logic of Analogy. An Interpretation of St Thomas*, The Hague 1961; A. Saavedra, *Interpretacion linguistica, logica y metafisica de la analogia en santo Tomaso de Aquino*, „Doctor Communis”, 50(1997) nr 1, s. 63–80.

<sup>44</sup> *The Logic of Religion*, s. 30.

tekst w przekładzie autorskim jest następujący: „1. Czy pewne wyrażenia MR [mowy religijnej] mają znaczenie przedmiotowe? 2. Czy są zdaniami?”<sup>45</sup> Jak wiadać, w tekście angielskim chodzi o sens, jaki zdaniem wierzących ma ich język religijny; w tekście polskim chodzi o faktyczny sens tego języka.

W dalszym ciągu problemem książki *The Logic of Religion* jest istnienie znaczeń w języku religijnym<sup>46</sup>, a nie intencje czy opinia wierzących odnośnie do tegoż znaczenia. Autor analizuje teorie na ten temat (a nie opinie wierzących). Odrzuca teorię tzw. przedmiotu niewypowiedzianego. Czyni to na podstawie logicznej analizy pewnych wypowiedzi języka religijnego. Twierdzi, że w języku religijnym są zdania przypisujące Bogu cechy przedmiotowo-językowe<sup>47</sup>. Podobnie analizy zagadnienia komunikatywności dotyczą faktycznego znaczenia języka religijnego<sup>48</sup>. Jednak podejmując problem istnienia zdań (*proposition*), nie pyta, czy pewne części dyskursu religijnego są zdaniami, ale czy wierzący używają ich jako zdania, czy sądzą, że mają do czynienia ze zdaniami<sup>49</sup>. W dalszej części *Logiki religii* powtarza wcześniejsze ustalenia, że wierzący zamierzają używać pewnych części dyskursu religijnego jako mających znaczenie, że zamierzają przekazywać pewne przedmiotowe informacje<sup>50</sup>. Stwierdziwszy taką intencję użytkowników języka religijnego, podejmuje zagadnienie faktycznego znaczenia nazw i zdań tegoż języka. Problem znaczenia bierze się stąd, że wyrażenia języka religijnego są wzięte z języka świeckiego bądź są przez wyrażenia języka świeckiego zdefiniowane, a przedmiot religijny jest zdaniem wierzących transcendentny, „całkiem inny”<sup>51</sup>.

Pytanie dotyczy więc faktycznego sensu języka religijnego, chociaż punktem odniesienia nie jest natura przedmiotu religijnego, ale to, co ludzie o tej naturze myślą. Inaczej mówiąc, chociaż punktem odniesienia nie jest natura przedmiotu religijnego, ale ludzkie rozumienie tej natury, Bocheński pyta nie o to, jaki sens ludzie nadają używanym przez siebie wyrażeniom języka świeckiego odniesionym do tego przedmiotu, ale jaki faktycznie (obiektywnie) jest sens tych wyrażen.

Gdy chodzi o znaczenie nazw języka religijnego, autor przyjmuje teorię częściowej identyczności między znaczeniem wyrażenia języka świeckiego i równokształtnego z nim wyrażenia języka religijnego. Konkretnie sądzi, że adekwatną teorią jest tu teoria analogii rozumianej jako izomorfia. Podstawą wyboru tej teorii jest przekonanie ludzi religijnych o transcendencji przedmiotu religijnego. Bocheński sądzi, że gdy przyjmie się tożsamość formalnych własności relacji, będzie można przyznać dyskursowi religijnemu sens zdaniowy (propozycjonalny), a zarazem uznać radykalną transcendencję przedmiotu religijnego.

<sup>45</sup> *Logika religii*, s. 53.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże, s. 53–56.

<sup>48</sup> Tamże, s. 56–58.

<sup>49</sup> Tamże, s. 58–59.

<sup>50</sup> Tamże, s. 87.

<sup>51</sup> Tamże, s. 87–88.

Teza o tożsamości formalnych własności relacji bierze się, jak wcześniej wykazano, z nieadekwatnej i błędnej teorii analogii jako izomorfii. Gdyby jednak chwilowo założyć poprawność teorii analogii jako izomorfii, stajemy wobec kolejnej trudności. Jeżeli wyróżnimy następujące poziomy rzeczywistości:

- naturę przedmiotu religijnego,
  - sens nazw orzekanych o tym przedmiocie,
  - ludzkie rozumienie natury przedmiotu religijnego,
  - rozumienie przez wiernych nazw języka religijnego odnoszonych do przedmiotu religijnego,
- to stawiamy sobie kolejne pytanie o odpowiedzi.

1. Nie wiemy, jaka jest natura przedmiotu religijnego, bo natura ta nie jest przedmiotem logiki religii.

2. Wiemy, jak ludzie rozumieją przedmiot religijny (choć materiał empiryczny, którym posługuje się autor, jest nader skromny): jest on transcendentny, zupełnie inny.

3. Nie wiemy, jak ludzie rozumieją nazwy języka religijnego równokształtne z nazwami języka świeckiego, a odnoszone do przedmiotu religijnego (sens pragmatyczny), bo autor nie stawia takiego pytania.

4. Czy wiemy, jaki obiektywny sens (sens semantyczny) mają odnośne nazwy języka religijnego? Wydaje się, że także nie, albowiem w tym celu należałoby porównać ze sobą treść przedmiotu religijnego i treść nazwy języka świeckiego równokształtnej z nazwą języka religijnego odnoszoną do przedmiotu religijnego.

Teza o izomorficznym sensie nazw języka religijnego jest postawiona przez Bocheńskiego przez prostą aplikację do teorii znaczenia nazw tego języka wcześniej opracowanej logicznej analizy pewnej teorii analogii nazw. Czy ten zabieg jest zasadny? Autor sądzi, że teoria ta pozwala wyjaśnić, jak to jest możliwe, że nazwy języka religijnego, wzięte z języka świeckiego, mogą być odniesione do przedmiotu religijnego, który według wierzących jest transcendentny. Trudność układa się niejako piętrowo.

1. Jak wcześniej wskazano, w teorii izomorfii nie wyróżnia się różnych typów analogii proporcjonalności i w odniesieniu do różnych typów relacji, także przypadłościowych, przyjmuje się tożsamość formalnych własności relacji. W perspektywie Bocheńskiego teorii izomorfii w tym samym sensie należałoby mówić o analogii między ziemskim i Boskim ojcostwem, co między dwoma czysto ludzkimi ojcostwami. W takiej sytuacji nie sposób mówić o transcendencji przedmiotu religijnego.

2. Autor chce mówić o obiektywnym znaczeniu (sens semantyczny) języka religijnego, ale odnosi treść nazw nie do treści desygnatu tych nazw, ale do treści ludzkiej opinii na temat tegoż desygnatu. W tym sensie można mówić o niezgodności płaszczyzny analiz. Z powodu tej niezgodności nie ma podstaw do określenia faktycznego sensu nazw języka religijnego odnoszonych do przedmiotu religijnego.

Tak oto, gdy chodzi o zagadnienie znaczenia nazw języka religijnego, w propozycji Bocheńskiego nakładają się dwie pomyłki: nieadekwatna i błędna teoria analogii proporcjonalności jako izomorfii oraz brak podstaw do określenia faktycznego sensu (sensu semantycznego) nazw języka religijnego.

## B. Znaczenie zdań języka religijnego

Obok zagadnienia znaczenia nazw istnieje zagadnienie znaczenia zdań. Chodzi mianowicie o tzw. sens semantyczny czy empiryczny, tzn. sens zdań jako zdań o faktach. Bocheński podejmuje w logice religii także i ten problem. Zauważa, że przy założeniu sensowności nazw składających się na zdania języka religijnego, pojawia się problem weryfikacji zdań przedmiotowych tegoż języka. Zdanie bowiem – jak pisze autor – ma znaczenie wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje metoda jego sprawdzenia<sup>52</sup>. Wychodząc z konstatacji faktu, że według ludzi religijnych ich język ma znaczenie, tj. przekazuje pewne przedmiotowe informacje dotyczące przedmiotu religijnego, stawia tezę, że wierzący uważają zdania przedmiotowo-językowe dotyczące przedmiotu religijnego za bezpośrednio

<sup>52</sup> Tamże, s. 88. Sensowność języka religijnego wiązali z weryfikacją (i falsyfikacją) m.in. A. J. Ayer, A. Flew, J. Hick, B. Mitchel, uznając bądź negując (Ayer) sensowność tegoż języka. Inni analitycy – m.in. L. Wittgenstein, J. Austin, I. T. Ramsey, R. B. Braithwaite – wiązali sensowność języka religijnego ze sposobem użycia wyrażen językowych. Zasada weryfikacji (i falsyfikacji), częściowo odmiennie przez różnych autorów rozumiana, była na różne sposoby krytykowana. Wskazywano zwłaszcza, że sama zasada weryfikacji, nie będąc ani analityczną, ani empirycznie weryfikowalną, jest nonsensowna, a rozumiana jako zasada metajęzykowa, jest po prostu arbitralna. Argumentowano także, że ma zastosowanie tylko do nauk empirycznych i nie stosuje się do zdań dotyczących przeszłości i przyszłości. (M. Kiliszek, *Lingwistyczna filozofia religii. Analiza teorii I. T. Ramseya*, Lublin 1983, s. 7–10, 24–74; M. Peterson, W. Hasker, H. Reichenbach, D. Basinger, *Reason and Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York–Oxford 1991, s. 141–145; *The Logic of God. Theology and Verification*, Ed. by M. L. Diamond and T. V. Litzenburg, Jr., Indianapolis 1975, s. 22–31, 123–125; D. A. Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion*, London 1986, s. 220–225). Jednak najdonioślejsze wydaje się spostrzeżenie, że zasada weryfikacji myli problematykę znaczenia (sensu) wypowiedzi językowych z problematyką ich prawdziwości (Peterson i in., dz. cyt., s. 145). Niektórzy autorzy rozgraniczają między sensem (odnoszeniem) a znaczeniem zdań. Przykładowo zdanie: „Śledź nosi drewniane buty” ma określone znaczenie, nawet jeśli jest ono bez sensu, a więc nie odnosi się do rzeczywistości (K.-D. Bünting, *Wstęp do lingwistyki*, przeł. E. Tomczyk-Popińska, Warszawa 1989, s. 212). Problematyka znaczenia jest niewątpliwie trudnym, bardzo kontrowersyjnym i mającym współcześnie olbrzymią literaturę zagadnieniem. Wiąże się teorię znaczenia z zagadnieniem referencji, prawdy i warunków prawdziwości, słusznej stwierdzalności, weryfikowalności, rozumienia, przekonania, komunikacji, działania itd. Znany jest spór między D. Davidsonem, wedle którego znaczeniem zdania (oznajmującego) jest zbiór koniecznych i wystarczających warunków jego prawdziwości, a M. Dummettem, wiążącym znaczenie zdania z warunkami jego słusznej stwierdzalności (D. Davidson, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, red. B. Stanosz, Warszawa 1992; M. Dummett, *The Sens of Language*, Oxford 1993; A. Grobler, *Prawda i racjonalność naukowa*, Kraków 1993; *Dyskusje z Donaldem Davidsonem o prawdzie, języku i umyśle*, red. U. Żegleń, Lublin 1996).

sprawdzalne przez jakąś inteligentną istotę w wyniku ponadmysłowego i ponadnaturalnego doświadczenia. Inaczej niż w odniesieniu do zagadnienia sensu nazw, gdzie chodziło o obiektywny sens nazw orzekanych o Bogu, tu autor mówi o tym, co według niego wierni sądzą o weryfikowalności, a nie o tym, czy obiektywnie istnieje metoda weryfikacji dyskursu religijnego.

Zaproponowane przez Bocheńskiego rozwiązanie suponuje rozumowanie biorące pod uwagę trzy przesłanki:

1. Wierzący nie mają możliwości zweryfikowania tez, w które wierzą.
2. Zdaniem wierzących zdania przedmiotowe ich wiary mają sens empiryczny.
3. Wierzący przyjmują weryfikacjonistyczną teorię znaczenia.

Otóż trzecia przesłanka wydaje się być co najmniej nieuzasadniona, tzn. brak jest (przynajmniej u Bocheńskiego) empirycznych danych mogących potwierdzić jej prawdziwość. Osobną sprawą, której tu nie podejmujemy, jest sprawa słuszności weryfikacjonistycznej teorii znaczenia.

Rozważania Bocheńskiego, jako ześrodkowane na problemie weryfikacji, nie wnoszą nowych (w stosunku do analiz dotyczących sensu nazw) treści w zakresie rozumienia wyrażen języka religijnego dotyczących natury Boga – przedmiotu religijnego.

### C. Sens literalny i sens symboliczny języka religijnego

Pod koniec życia autor wprowadza nowe elementy do zagadnienia znaczenia języka religijnego<sup>53</sup>. Dokonuje rozróżnienia prawd wiary na dwie grupy: na wiarę podstawową (światopogląd w rozumieniu Dilthey'a) i systematyczną nadbudowę. Wiara podstawowa (niem. *Kernglaube*) jest ponadhistoryczna i niezależna od kręgu kulturowego. Składa się najwyżej z kilku zdań w rodzaju „Opatrzność kieruje światem” czy „Istnieje coś świętego”. Zdania te, jak stwierdza autor, określają zasadniczy stosunek do rzeczywistości i do wartości. Są to metafizyczne zdania o całości świata, nakazy moralne i odpowiedzi na egzystencjalne pytania człowieka. W zdania te wierzy się dosłownie, tzn., „że jest tak, jak się mówi”. Tej dosłowności nie należy jednak rozumieć tak, jakoby użyte słowa miały sens jednoznaczny. Słowa wchodzące w skład zdań wiary podstawowej mają bowiem znaczenie analogiczne. Ta analogiczność jest interpretowana przez Bocheńskiego jako izomorfia.

Natomiast system religijny (w tekście niem. *die heiligen Geschichten*) to rozbudowany zespół twierdzeń zawarty w różnych wyznaniach wiary. System jest uwarunkowany kulturowo i historycznie. Jest zbiorem zdań symbolicznie ozna-

<sup>53</sup> *Ponownie o hipotezie religijnej*, s. 123–129; *Q*; *Sempol – Seminarium Polskie o. prof. Józefa Bocheńskiego* (odbyło się 9 marca 1994 r. w siedzibie Zakonu Dominikanów w Szwajcarskim Fryburgu) [kaseta video emitowana w TVP po śmierci J. Bocheńskiego]. Wyrażenia *wiara podstawowa*, *system religijny*, *systematyczna nadbudowa*, *der Kernglaube* oraz *die heiligen Geschichten* pochodzą od Bocheńskiego.

czających wiarę podstawową. Wyrażenie symboliczne ma, zdaniem autora, znaczenie dwustopniowe. Jakieś wyrażenie znaczy coś w sposób dosłowny, a to coś jest znowu znakiem i znaczy coś trzeciego. I tak, zdaniem autora, słowa opisujące historię Ozyrysa oznaczają wprost zmartwychwstanie tego boga. Z kolei to zmartwychwstanie oznacza nieśmiertelność ludzkiej duszy. Podobnie określenie, że w Eucharystii obecny jest cały Chrystus prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie znaczy taką właśnie obecność Chrystusa w Eucharystii, co z kolei znaczy nie-skończone miłosierdzie Boga. W ten oto sposób zdania systematycznej nadbudowy są symbolami wiary podstawowej. Podstawą uznania sensu jedynie symbolicznego zdań systematycznej nadbudowy jest, jak mówi autor, ich nieprawdopodobny i nie dowiedziony charakter<sup>54</sup>. Takie stanowisko autora zdradza rys skrajnego racjonalizmu teologicznego.

<sup>54</sup> Bocheński polemizuje ze stanowiskami, które nie dokonują rozróżnienia w obszarze zdań wiary przedmiotowej bądź zdaniom tym odmawiają sensu (neopozytywizm), bądź przyznają im znaczenie wyłącznie symboliczne albo jako symbolizujące nakazy moralne (I. Kant), albo jako symbolizujące pewne fakty (według G. W. F. Hegla np. śmierć Chrystusa jest symbolem sprzeczności). Autor odrzuca także stanowiska przyznające odnośnym zdaniom sens wyłącznie dosłowny: zarówno stanowisko oświeceniowe, oceniające te zdania jako fałszywe, jak i stanowisko fundamentalistyczne, przypisujące wszystkim tym zdaniom cechę prawdziwości. W prezentacji własnego rozwiązania powołuje się na stoików i Filona Aleksandryjskiego (*Q; Sempol*). Jeśli chodzi o rozumienie samej symboliczności języka religijnego (pomijamy tu sprawę odróżnienia dwóch typów zdań języka religijnego), propozycja Bocheńskiego różni się od stanowisk E. Cassirera, P. Tillicha czy P. Ricoeura. Według pierwszego, język religijny (tj. język mitów) jest jednym z wielu możliwych kompleksów form symbolicznych, poprzez które tworzony jest świat przedmiotów (R. Schaeffler, *Filozofia religii*, przeł. E. Kowalska, Częstochowa 1989, s. 129–130). Zdaniem drugiego, język religijny jest symboliczny w tym sensie, że nie wskazuje na jakąkolwiek realność w Bogu, a co najwyżej dopomaga w spotkaniu z Bogiem w doświadczeniu (M. Peterson i in., *Reason and Religious Belief*, s. 148–152). Z kolei P. Ricoeur pisze: „nazywam symboliczną każdą strukturę znaczeniową, w której sens bezpośredni, pierwotny, dosłowny wyznacza ponadto inny sens pośredni, wtórny, przenośny, który nie może być inaczej ujęty niż poprzez ten pierwszy” (*Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, oprac. i wprowadz. S. Cichowicz, przeł. E. Bieńkowska i in., Warszawa 1985, s. 191). Propozycja Bocheńskiego odbiega również od stanowiska katolickiej hermeneutyki biblijnej. W hermeneutyce tej przyjmuje się istnienie sensu dosłownego (literalnego, wyrazowego), który jest zasadniczo jedynym sensem tekstu biblijnego. Ten sens jest dopełniony przez sens duchowy (np. tzw. typy czy figury) oraz sens pełniejszy. Sens duchowy to sens zawarty w wypowiedziach biblijnych jako reinterpretowanych w świetle tajemnicy paschalnej. Sens pełniejszy to głębsze znaczenie tekstu, zamierzone przez Boga, ale nie dość głęboko pojęte przez hagiografa i nie dość jasno przezeń wyrażone. Sens dosłowny, czyli literalny, nie utożsamia się z sensem literalistycznym w rozumieniu fundamentalistycznym. Fundamentalistyczna interpretacja uznaje np. za historyczne to wszystko, co zostało przekazane przy użyciu słów w czasie przeszłym, nie zauważając możliwości zaistnienia sensu symbolicznego czy metaforycznego. Sens dosłowny to sens wprost wyrażony przez pisarza biblijnego. Jednak, aby doń poznać dojrzeć, trzeba go interpretować z uwzględnieniem zastosowanej w nim konwencji literackiej. Płyne stąd konieczność uwzględnienia gatunków literackich, takich jak np. metafora, parabola, alegoria, bajka czy symbol. Przez symbol rozumie się tu rzeczywisty (a nie fikcyjny) fakt, wprowadzony w celu wyrażenia jakiejś jeszcze innej prawdy (Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*,

Dodajmy, że autorowi nie chodzi o to, że ludzie wierzą bądź dosłownie, bądź symbolicznie (choć pewne sformułowania autora to sugerują), ale o to, że różne zdania wiary przedmiotowej mają obiektywnie sens dosłowny lub symboliczny. Przypomnijmy, że tak samo w odniesieniu do znaczenia nazw języka religijnego chodziło autorowi o ich obiektywne znaczenie. Jednak podejmując zagadnienie znaczenia zdań i weryfikacji mówił nie o tym, czy zdania te są weryfikowalne, ale o tym, że ludzie je za takie uważają. Zauważamy więc brak jedności płaszczyzny semiotycznych analiz Bocheńskiego logiki religii.

Jeśli zatem systematyczna nadbudowa symbolicznie oznacza wiarę podstawową, a dosłowne rozumienie tej ostatniej jest możliwe dzięki rozumianej jako izomorfia analogii nazw języka religijnego, to w wyniku analizy sensu zdań wiary podstawowej i systematycznej nadbudowy nie uzyskujemy żadnych nowych (w stosunku do analiz dotyczących znaczenia nazw) danych odnośnie rozumienia wyrażen języka religijnego dotyczących natury Boga i Jego związków ze światem. Ostatecznie nie wiadomo kim jest Bóg (przedmiot religijny) ani jak ludzie rozumieją wyrażenia języka religijnego, ani jaki jest sens semantyczny wyrażen tegoż języka.

Analityczna eksplanacja religii nie dokonuje się poprzez wskazanie na naturę Boga i Jego związki ze światem ani przez odwołanie się do ludzkich możliwości naturalnego poznania tychże relacji.

\* \* \*

Tak oto w analitycznym filozofowaniu J.M. Bocheńskiego brak jakiegokolwiek podstaw do szukania genezy religii w strukturze bytowej człowieka i jego możliwościach naturalnego poznania Boga jako źródła i celu jego życia. Brak też podstaw, aby wyjaśnić religię istnieniem Boga, Jego naturą i związkami ze światem. Autor zresztą wyraźnie stwierdza, że analityczna filozofia religii nie zawiera ani teodycei, ani antropologii<sup>55</sup>.

Analityczny, o profilu logicznym, styl filozofowania Bocheńskiego umożliwia jedynie zajęcie się językiem religijnym i szukanie – ale w ramach analiz metodologicznych – uzasadnienia mowy religijnej, a zwłaszcza zdań wiary w zna-

---

przeł. bp K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 57–72; *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Homerski, Poznań–Warszawa 1973, s. 297–322). O dwupoziomowym, symbolicznym znaczeniu języka religijnego mówią także inni autorzy z kręgu filozofii analitycznej, np. A. Grabner-Haider zauważa, że znaki językowe mają pierwotne empiryczne i wtórne, tj. metaempiryczne znaczenie. Te dwa poziomy znaczeniowe pozostają do siebie w stosunku analogicznym, tj. nie są ani jednoznaczne, ani wieloznaczne, ale podobne (*Vernunft und Religion*, s. 107–111; *Kritische Religionsphilosophie. Europäische und außereuropäische Kulturen*, Graz, Wien, Köln 1993, s. 246–250). Wyłącznie symboliczny sens większości opowiadań biblijnych (m. in. opowiadań o zmartwychwstaniu Chrystusa) przyjmuje też H. G. Hubbeling (*Principles of the Philosophy of Religion*, s. 191–193).

<sup>55</sup> *O filozofii religii*.



czeniu przedmiotowym. Autor pyta więc o uzasadnienie wiary. Jest to jedno (obok pytania o strukturę formalną i sens języka religijnego) z podstawowych pytań jego filozofii religii. Pytanie o rację religii sprowadza się więc do pytania o uzasadnienie wiary.

## Część II

### EKSPLANACJA RELIGII NA DRODZE USPRAWIEDLIWIENIA WIARY

Współczesne prace filozofów analitycznych na temat religijnej wiary koncentrują się na epistemologii przekonań religijnych: podejmują problem racjonalności i usprawiedliwienia przekonań zawartych w wierze. I tak na przykład R. Swinburne traktuje zdanie o istnieniu Boga za wysoce prawdopodobną hipotezę, która stanowi najprostsze i logicznie niesprzeczne tłumaczenie świata i zjawisk w nim zachodzących<sup>56</sup>. Także wiara jest pewnym wolnym wyborem tego *credo*, które jest bardziej prawdopodobnym wyjaśnieniem ludzkiego doświadczenia niż inne *credo*<sup>57</sup>. Podobnie L. P. Pojman uważa, że chrześcijaństwo jest (między innymi) hipotezą, czyli teorią wyjaśniającą świat, i jako takie, podobnie jak inne hipotezy wyjaśniające świat, wymaga usprawiedliwienia<sup>58</sup>. J. Hick mówi o racjonalnych bezdowodowych przeświadczeniach teistycznych: przekonania te są racjonalne ze względu na doświadczalne dane, którymi dysponuje konkretny człowiek lub grupa społeczna. Istotną częścią tych danych jest doświadczenie religijne<sup>59</sup>. Z kolei A. Plantinga określa przekonanie dotyczące Boga jako przekonanie bazowe: przekonanie o istnieniu Boga jest przekonaniem racjonalnym jako podstawa racjonalnej noetycznej struktury<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> *The Existence of God*, Oxford (1979) 1991.

<sup>57</sup> *Faith and Reason*, Oxford 1981.

<sup>58</sup> *Rationality and Religious Belief*, „Religious Studies”, 15(1979), s. 159–172. J. Herbut wskazuje, że przykłady hipotetycznego myślenia można znaleźć m.in. w pismach B. Pascala, I. Kanta, S. Kierkegaarda, W. Jamesa czy H. Künga (*Logiczna charakterystyka języka religijnego. Przyczynek do dyskusji między chrześcijanami a marksistami*, w: *Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: chrześcijaństwo – marksizm w Polsce*, red. A. B. Stępień i T. Szubka, Lublin 1992, s. 33–62, s. 56).

<sup>59</sup> *Argumenty za istnieniem Boga*, przeł. M. Kuniński, Kraków 1994; *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven–London 1989 [Z tezami tej pracy polemizuje P. Byrne *A Religious Theory of Religion*, „Religious Studies”, 27(1991) s. 121–132]; *Religious Pluralism and the Rationality of Religious Belief*, „Faith and Philosophy”, 10(1993) s. 242–249.

<sup>60</sup> *Reason and Belief in God*, w: *Faith and Rationality*, Ed. A. Plantinga, N. Wolterstorff, Notre Dame 1983, s. 16–93; *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca–London (1967) 1990; *Warrant: The Current Debate*, New York–Oxford 1993. Ze stanowiskiem Plantingi polemizują autorzy pracy zbiorowej po red. L. Zagzebski, *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology*, Notre Dame 1993.

Metafizyczny (choć odwołujący się i do przesłanki objawionej) charakter ma Tomaszowa analiza aktu wiary katolickiej: *credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam*<sup>61</sup>. Analizy Tomasza oraz nawiązujące do nich nauczanie Kościoła katolickiego i części katolickich teologów<sup>62</sup> zwracają przy tym uwagę na następujące sprawy:

1. Wiara ma odniesienie i do osoby Boga i do prawdy, którą Bóg objawił<sup>63</sup>.
2. Wiara jest nadprzyrodzonym darem Bożym<sup>64</sup>.
3. Wiara ma kontekst eklezjalny: wierzący otrzymuje wiarę od innych wierzących – świadków wiary<sup>65</sup>.
4. Wiara jest aktem intelektu. Nie jest to jednak akt pokierowany prawdą o przedmiocie wiary (tzn. intelekt nie dostrzega prawdziwości prawd nadprzyrodzonych), ale jest to akt pokierowany wyborem woli<sup>66</sup>.

5. Racją (motywy) wiary jest autorytet Boga objawiającego, Boga, ku któremu jako swemu dobru kieruje się wola, a nie to że prawdy objawione okazują się prawdziwe i zrozumiałe w świetle ludzkiego naturalnego rozumu<sup>67</sup>. Tymczasem wspomniane wyżej próby filozofów analitycznych idą w kierunku wykazania, że racją wiary jest dostrzeżona rozumem naturalnym wartość poznawcza określonego *credo*<sup>68</sup>.

6. Od motywu wiary należy odróżnić tzw. motywy wiarygodności objawienia, a więc pewne racje dla rozumowego uznania odnośnej nauki jako objawionej przez Boga. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nawiązując do nauczania I Soboru Watykańskiego, stwierdza: „»Aby jednak posłuszeństwo naszej wiary było zgodne z rozumem, Bóg zechciał, by z wewnętrznymi pomocami Ducha Świętego były połączone także argumenty zewnętrzne Jego Objawienia«. Tak więc cuda Chrystusa i świętych, proroctwa, rozwój i świętość Kościoła, jego płodność i trwałość »są pewnymi znakami Objawienia, dostosowanymi do umysłowości wszystkich«, są »racjami wiarygodności«, które pokazują, że »przyzwolenie wiary żadną miarą nie jest ślepym dążeniem ducha«<sup>67</sup>. Teologowie mówią niekiedy nie tylko o zewnętrznych kryteriach (cuda i proroctwa), ale i o wewnętrznych

<sup>61</sup> *STh* II-IIae, 2, 9. Tomaszowe określenie wiary powtarza *Katechizm Kościoła Katolickiego* (nr 155).

<sup>62</sup> Przykładem prac wykorzystujących metafizyczne rozumienie wiary są książki: W. Granat, *Dogmatyka katolicka, t. 6, Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960; M. C. D'Arcy, *The Nature of Belief*, (London 1931) St. Louis 1958;

<sup>63</sup> *STh* II-IIae, 2, 2; *KKK* 143, 154, 176, 177.

<sup>64</sup> *DS* 3010; *KKK* 153, 179.

<sup>65</sup> *KKK* 166, 181.

<sup>66</sup> *STh* II-IIae, 1, 4; *STh* 2, 9; *KKK* 154–156.

<sup>67</sup> *STh* II-IIae, 2, 9; *DS* 3008; *KKK* 156.

<sup>68</sup> Na tę odrębność w ujęciu wiary przez św. Tomasza i przez współczesnych analityków zwraca uwagę E. Stump (*Aquinas on Faith and Goodness*, w: *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ed. by S. MacDonald, Ithaca–London 1991, s. 179–207).

kryteriach objawienia (np. wzniosłość nauki chrześcijańskiej, to, to że tłumaczy ona sens życia, że ma dużą wartość światopoglądową). Jednak te obiektywne kryteria wewnętrzne mają charakter przede wszystkim negatywny. Gdyby na przykład nauka chrześcijańska zawierała błędy, z pewnością nie pochodziłaby od Boga. Jednak sama wzniosłość tej nauki nie dowodzi jeszcze jej boskiego charakteru. Dopiero gdyby wykazano, że taka nauka nie może pochodzić od ludzi, można by w tym upatrywać cud, a więc i znak boskiego pochodzenia tej nauki<sup>69</sup>.

7. Zwraca się także uwagę na miłości-godność religii. M. A. Krąpiec zauważa, że wiara jest realnym dobrem człowieka i jako taka jest miłości-godna: dopełnia bowiem człowieka w wizji uzyskania dobra i szczęścia bez granic, zapewnia dobra (środki) niezbędne w osiągnięciu ludzkiego przeznaczenia (łaska), już tu na ziemi, pozwala na antycypację szczęścia wiecznego<sup>70</sup>. O uzasadnieniu agapetologicznym, odwołującym się do ludzkiej woli, a ukazującym miłość jako istotę chrześcijaństwa, pisze M. Rusecki<sup>71</sup>. Autor traktuje jednak ten typ argumentacji jako dziedzinę wiarygodności chrześcijaństwa.

8. Wśród „przedsionków wiary” (*praeambula fidei*) są nie tylko motywy wiarygodności i miłości-godności oraz łaska Boża i dyspozycje intelektualno-moralne, ale również jakaś wiedza o istnieniu i naturze Boga<sup>72</sup>. Nieracjonalne byłoby mówienie o wierze w istnienie Boga ze względu na autorytet Boga. Jeżeli Bóg jest motywem wiary i tym, komu się wierzy, to poznanie Go (choćby bardzo ograniczone) musi wyprzedzać wiarę<sup>73</sup>. Poznanie to może mieć charakter przedfilozoficzny bądź filozoficzny.

## § 1. Struktura wiary w rozumieniu J. M. Bocheńskiego

W przedanalizycznym okresie filozofowania J. M. Bocheński podaje następującą, nawiązującą do tradycji tomistycznej, charakterystykę struktury aktu wiary katolickiej<sup>74</sup>:

1. Wiara jest aktem rozumu.

<sup>69</sup> KKK 156; DS 3008–3010; *Sth II-IIae*, 2, 9 ad 3; W. Granat, dz. cyt., *passim*; M. Szmaus, *Wiara Kościoła*, przeł. J. Zaremba, t. 1, Gdańsk 1989, s. 155–161.

<sup>70</sup> *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997, s. 87–104.

<sup>71</sup> *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1, *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 141–149.

<sup>72</sup> Por. W. Granat, dz. cyt., *passim*. Ojciec Święty Jan Paweł II mówi wprost, że człowiek, zanim wypowie swoje »wierzę«, ma jakieś pojęcie Boga, do którego dochodzi wysiłkiem własnego rozumu i że Bóg nie mógłby objawić się człowiekowi, gdyby człowiek z natury nie był zdolny do poznania jakiejś prawdy o Nim (*Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano 1987, s. 42, 45).

<sup>73</sup> W przeciwnym wypadku dochodzi się do takich osobliwych konkluzji, jak ta: „wiara w nadprzyrodzone Objawienie zakłada wiarę w transcendencję osobowego Boga” (M. Rusecki, dz. cyt., s. 172). Można bowiem pytać dalej o motyw wiary w transcendencję Boga: czy będzie nim autorytet tego transcendentnego Boga?

<sup>74</sup> *Wiara*, w: J. M. Bocheński, *Dziela zebrane*, t. 6, *Religia*, s. 205–225.

2. Przedmiotem aktu wiary są zdania – prawdy objawione przez Boga.

3. Wiara jest uznaniem tych zdań za prawdziwe nie dlatego, że są one bezpośrednio oczywiste czy udowodnione, ale pod naciskiem woli: człowiek wierzy, bo chce wierzyć.

4. Wiara katolicka jest wiarą Bogu, jest oparta na jego autorytecie: autorytet Boga jest racją (przedmiotem formalnym) wiary.

5. Wiara ma wymiar nadprzyrodzony (jest łaską).

6. Od racji wiary należy odróżnić tzw. motywy wiarygodności. Nie wchodzi one w strukturę aktu wiary, ale ją tylko przygotowują.

7. Wiara ma kontekst eklezjalny: to Kościół podaje prawdy do wierzenia jako objawione przez Boga (tzw. reguła wiary).

Bocheńskiego rozumienie racji wiary i motywów wiarygodności zawiera pewną niejasność. Autor pisze, że nacisk woli na rozum, aby uznać zdania (objawione) za prawdziwe, jest spowodowany przez motywy teoretyczne i pragmatyczne. Motywami teoretycznymi są dowody, że Bóg rzeczywiście się objawił, a motywem pragmatycznym może być na przykład przeświadczenie, że wiara odpowiada na pytanie o sens życia lub odpowiada na duchowe potrzeby danego człowieka. W świetle nauki Kościoła i części katolickich teologów wskazane przez autora motywy są motywami wiarygodności, aby dany tekst (dane prawdy) uznać za objawiony przez Boga. Natomiast według Bocheńskiego wskazane motywy powodują nacisk woli na rozum, aby ten uznał określone zdania za prawdziwe (a nie za objawione przez Boga). Otóż tak rozumiane motywy – jako powodujące nacisk woli na rozum, aby ten uznał określone zdania za prawdziwe – byłyby niczym innym, jak racją wiary rozumianej jako akt intelektu nakazany przez wolę. Chociaż autor przestrzega przed pomyleniem racji wiary z motywami wiarygodności, sam tę pomyłkę popełnia. Na pytanie, dlaczego wola wywiera nacisk na intelekt, aby ten uznał dane zdanie, mamy w tekście Bocheńskiego dwie odpowiedzi: 1) ze względu na autorytet Boga; 2) ze względu na motywy wiarygodności.

Autor modeluje wiarę Bogu na ludzkim zawierzeniu drugiemu człowiekowi, gdzie pojawia się problem rozsądności czy zasadności takiej wiary. O zasadności takiej wiary decydują motywy wiarygodności, teoretyczne i pragmatyczne, a wśród teoretycznych najważniejsze są te, które dowodzą wiarygodności osoby, której się wierzy. Otóż takie stanowisko w odniesieniu do wiary międzyludzkiej jest jak najbardziej poprawne. Jest natomiast nieadekwatne w odniesieniu do wiary Bogu. Bóg – byt będący pełnią doskonałości – jest wiarygodny. Jego wiarygodność nie jest problemem – ona jest motywem wiary. Jest natomiast problemem, czy dany zespół zdań jest faktycznie Bożym objawieniem. Jest więc problem wiarygodności objawienia. Ten błąd nie dość jasnego rozróżnienia między motywem wiary a motywami wiarygodności będzie obecny także w późniejszych tekstach autora.

W tekstach o wierze z analitycznego okresu twórczości Bocheński rozszerza zaprezentowane wyżej rozumienie wiary katolickiej na inne wiary (tzw. religii księgi) i określa akt wiary religijnej jako relację trójczłonową: człowiek wierzący

wierzy (ufa) Bogu i wierzy w zdania przez Boga objawione. Te zdania stanowią tzw. wiarę w znaczeniu przedmiotowym<sup>75</sup>. Mamy zatem, według autora, trzy człony: człowiek wierzący, Bóg oraz wiara w znaczeniu przedmiotowym. Autor pomija ten element, jakim jest społeczność przekazująca człowiekowi wiarę w znaczeniu przedmiotowym. Tylko w wypadku bezpośredniego objawienia czynnik ten nie występuje.

Analiza formalno-logiczna odsłania następująco strukturę wiary w znaczeniu przedmiotowym<sup>76</sup>.

1. *Metadogmat, zwany dogmatem podstawowym albo założeniem podstawowym*. Jest to metajęzykowa reguła nakazująca przyjąć i uznać za prawdziwe wszystkie zdania składające się na obiektywną wiarę. W wierze katolickiej reguła ta głosi, że należy uznać za prawdę to, co Bóg objawił, a Kościół do wierzenia podaje.

2. *Dyrektywa heurystyczna*. Jest to metajęzykowa dyrektywa wskazująca, jakie zdania należą do wiary obiektywnej. Reguła ta ma charakter zasadniczo syntaktyczny, głosząc, że do wiary obiektywnej należy to, co znajduje się w świętych księgach bądź *credo* danej religii.

3. *Wiara (treść) przedmiotowa*, czyli pewna liczba przedmiotowych zdań o Bogu, względnie innym przedmiocie transcendentnym. Są to zdania typu „Jest Bóg”, „Chrystus jest Synem Bożym”, „Istnieje reinkarnacja”, „Mahomet jest prorokiem Allacha” itd. Te zdania zwane są aksjomatami bazowymi lub epistemicznymi i są uznane za prawdziwe bez przedmiotowo-językowego dowodu.

4. *Reguły wnioskowania*, przejęte z metodologii nauk, częściowo dedukcyjnych, częściowo redukcyjnych. Ich stopień niezawodności jest zróżnicowany.

5. *Zdania udowodnione* – tzw. konkluzje teologiczne. Nie są to zdania wskazane przez regułę heurystyczną, ale ze zdań tych wywnioskowane.

Bocheński zauważa, że chociaż wiara w znaczeniu przedmiotowym nie jest wiedzą, że się jej nie dowodzi, to jednak jest jakieś uzasadnienie dla decyzji, aby uwierzyć; jest jakaś racja, dla której wola wywiera nacisk na intelekt, aby ten uznał za prawdziwe zdania wiary przedmiotowej, czyli zdania oznajmujące języka religijnego (mowy religijnej)<sup>77</sup>. Bocheński zauważa ponadto, że „w wierze rolę zasadniczą odgrywa zaufanie do innej osoby”, ale „człowiek musi mieć jakieś uzasadnienie, by móc przyjmować coś z zaufaniem od kogoś, a jeśli chce

<sup>75</sup> Q.

<sup>76</sup> *Logika religii*, s. 65–84; *Some Problems for a Philosophy of Religion*, s. 42–43; *Między Logiką a Wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia J. Parys*, Montricher 1992<sup>2</sup>, s. 170–171. Por. J. Herbut, *Logiczna charakterystyka języka religijnego*, s. 40–42; W. A. Christian, *Bocheński on the Structure of Schemes of Doctrines*, „Religious Studies”, 13(1977) s. 203–219. W celu uniknięcia nieporozumień zwracamy uwagę, że w rozumieniu Bocheńskiego „wiara w znaczeniu przedmiotowym” to to, w co człowiek wierzy, a „wiara przedmiotowa” to zdania przedmiotowe wiary w odróżnieniu od zdań metapredmiotowych.

<sup>77</sup> *Między Logiką a Wiarą*, s. 170; *Filozofia religii*, „Głos”, (1990) nr 60/61, s. 83–90, s. 89–90; *Logika a filozofia religii*, „W drodze”, (1988) nr 2, s. 23–31; Q.

uznać jakąś wypowiedź, to musi z kolei istnieć jakiś powód, dla którego on tego chce [...]. Pomiędzy każdym uzasadnieniem a wiarą leży ta właśnie odległość, którą pokonuje wolna wola człowieka [...]"<sup>78</sup>. Bocheński nie mówi już o autorytecie Boga jako motywie wiary ani o motywach wiarygodności objawienia. Jego stanowisko nosi pewne znamiona semiracjonalizmu teologicznego: rozumowe (częściowe) uzasadnianie zdań wiary przedmiotowej jest racją dla aktu woli wywierającej wpływ na intelekt, aby ten te zdania uznał za prawdziwe.

## § 2. Zagadnienie uzasadnienia wiary

Podajemy obecnie zagadnienie szukania podstaw (racji) religii, które u Bocheńskiego sprowadza się do uzasadnienia mowy religijnej, czyli uzasadnienia zdań wiary w znaczeniu przedmiotowym. W systemie logiki religii jest to jej trzecia część – metodologia. Jak już wcześniej wskazano, Bocheńskiego logika religii jest logiką stosowaną – stosowaną do faktycznie istniejącego wśród ludzi języka religijnego. Konsekwentnie metodologia języka religijnego podejmuje następujący problem: jak faktycznie ludzie uzasadniają swoją wiarę. Intencją autora nie jest logiczna analiza teologicznych i filozoficznych koncepcji wiary i religii, ale analiza tego, jak ludzie swoją religię przeżywają, jak faktycznie ludzie wierzą i jak faktycznie uzasadniają swoją wiarę. Tak oto Bocheńskiego logika religii jest namysłem nie nad naturą wiary i religii, ale nad sposobem przeżywania wiary i religii przez ludzi. Autor przyznaje, że dysponuje w tym zakresie bardzo ograniczonym materiałem empirycznym. W świetle ustnych wypowiedzi autora materiał ten w dużej mierze stanowi jego osobista droga wiary.

Bocheński zwraca uwagę, że zagadnienie uzasadnienia wiary, utożsamiające się z zagadnieniem uzasadnienia języka religijnego (religijnej mowy), to nie problem uzasadnienia jednych zdań języka religijnego opartych na innych zdaniach tego języka (uzasadnienie w ramach języka religijnego) czy problem uzasadniania poszczególnych zdań wiary przedmiotowej, ale problem uzasadnienia dogmatu podstawowego, zwanego metadogmatem. Jest to więc uzasadnienie metajęzykowe: uzasadnia się wiarę w znaczeniu przedmiotowym przez uzasadnienie reguły nakazującej uznać za prawdziwe zdania określone przez regułę heurystyczną. Sygnalizowany w *Some Problems for a Philosophy of Religion* problem uzasadnienia reguły heurystycznej w *Logice religii* już nie istnieje.

Zagadnienie uzasadnienia języka religijnego autor podejmuje w dyskusji z różnymi teoriami dotyczącymi tego uzasadnienia<sup>79</sup>:

1. Autor odrzuca teorię „skoku na oślep”, wedle której metadogmat nie ma żadnego uzasadnienia. Nie zgadza się z poglądem, że dorośli i umysłowo zdrowi ludzie potrafią w większości przyjąć bez jakiegoś uzasadnienia jako prawdziwe

<sup>78</sup> *Nauka i wiara*, przeł. J. Miziński, „Wiara i Odpowiedzialność”, (1988) nr 6, s. 14–23, s. 18.

<sup>79</sup> *Logika religii*, s. 105–122.

jakiegokolwiek zdanie. Według niego zachowanie wierzących wskazuje, że ludzie ci mają jakieś uzasadnienie podstawowego dogmatu.

2. Bocheński nie przyjmuje także teorii racjonalistycznej, wedle której istnieje pełne uzasadnienie (dowód) – przez naturalny wgląd, dedukcję lub redukcję – metadogmatu. Owo odrzucenie dokonuje się głównie ze względu na to, że zdaniem autora wiara mas wiernych jest nie w pełni, ale tylko częściowo uzasadniona, co pozostawia miejsce na akt wolnej woli, aby uwierzyć. Warto jednak zauważyć, że takie stanowisko suponuje, iż człowiek ma jakieś czysto naturalne racje, aby uznać tekst święty za prawdziwy. Jest to problem odrębny od racjonalnych motywów, aby uznać dany tekst za faktycznie objawiony.

3. Autor nie przyjmuje również teorii zaufania, utrzymującej, że dogmat podstawowy jest bezpośrednio uzasadniany przez zaufanie do czynnika objawiającego. Wedle tej teorii w uzasadnianiu metadogmatu nie ma rozumowania, ale jest rodzaj uczuciowego wglądu, zwanego zaufaniem. Autor rozważa przy tym dwie możliwości:

- a) objawiający objawił się tylko prorokom i w Piśmie;
- b) objawiający objawia się wszystkim wierzącym.

Drugą możliwość Bocheński odrzuca jako niezgodną z empirycznymi faktami. Pierwszą możliwość odrzuca z tego powodu, że objawiający nie jest bezpośrednio obecny i że brak jest bezpośredniej znajomości przekazu. Aby bowiem zaufać, trzeba wiedzieć, że istnieje i objawiający, i objawienie. Autor przyznaje, że zaufanie może wystąpić dopiero wtedy, gdy wierzący uzasadni w inny sposób, że objawiający istnieje, i że objawił odnośne zdania.

4. Bocheński nie akceptuje również teorii dedukcjonistycznej rozumianej jako teoria, wedle której według wierzących wiara jest wiedzą (i to w stopniu najwyższym) udowodnioną dedukcyjnie. W wersji umiarkowanej teoria ta przyjmuje, że w języku religijnym są elementy niedowodliwe. Według wersji radykalnej przyjęcie wiary ma następujący przebieg: czysto dedukcyjnie dowodzi się wpięrc istnienia Boga, a następnie tego, że zdania określonego wyznania wiary są objawione przez Boga. Także dedukcyjnie dowodzi się, że Bóg wie wszystko i że nie może objawiać zdań fałszywych. W ten oto sposób dedukcyjnie uzasadnia się prawdziwość treści określonego *credo*. Autor uzasadnia swoją dezaprobatę dla tej teorii zarzutem, że w naukach historycznych (a odnośnie do objawienia chodzi o stwierdzenie jego historyczności) uzasadnianie nie ma charakteru dedukcyjnego. Ze swej strony dodajmy, że uzasadnianie istnienia Boga, też o jego naturze i tzw. wiarygodności objawienia też nie ma charakteru wnioskowania dedukcyjnego. Ani filozofia bytu, ani teologia, ani przednaukowe rozumowania związane czy to z poznaniem Boga, czy to z poznaniem motywów wiarygodności, nie dadzą się – bez istotnych zniekształceń – ująć w schematy rozumowań dedukcyjnych<sup>80</sup>.

<sup>80</sup> Por. np. M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994<sup>3</sup>; S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował

Interesujące jest następujące spostrzeżenie autora: „jeśli DP [dogmat podstawowy – P. M.] nie może być uzasadniony ani przez wgląd, ani przez dedukcję – jedyny sposób, aby uzyskać pewność – uzasadnienie DP nie może dać pewności. Będzie ono rozumowaniem redukcyjnym, w którym stosuje się nie-niezawodną dyrektywę wnioskowania. Potwierdza to niepełność każdego uzasadnienia DP. Położenie jest więc następujące. Podczas gdy DP jest przyjęty przez wierzącego z bezwzględną pewnością, uzasadnienie tego przyjęcia daje tylko prawdopodobieństwo mniejsze niż 1, zwane w tradycji »pewnością moralną« i niższe od tego, jakie dają wgląd i dowód dedukcyjny, a zwłaszcza wiara”<sup>81</sup>. Cytowana wypowiedź suponuje, że wiara zasadza się na nie-niezawodnym uzasadnieniu metadogmatu, czyli na nie-niezawodnym uzasadnieniu wiary przedmiotowej rozważanej jako całość. W takim ujęciu funkcją woli jest nie nacisk na intelekt, aby ten z racji autorytetu Bóże go uznał za prawdę określone zdania, ale nacisk na intelekt, aby ten uznał za prawdę zdania z tej racji, że te zdania są prawdopodobne. Pytanie o rację przejścia od prawdopodobieństwa do pewności wiary nawet się nie pojawia.

5. Zdaniem Bocheńskiego, podstawowy dogmat bywa uzasadniany na mocy ludzkiego autorytetu. Rozważa przy tym dwa wypadki: gdy ludzki autorytet jest uzasadniany bądź bezpośrednio, bądź pośrednio.

W wypadku bezpośredniego uzasadnienia, występującego u dzieci i w „prymitywnych zwartych skupiskach”<sup>82</sup>, mamy do czynienia z jakimś wglądem w osobę: chodzi o rodziców, członków grupy, kaznodziejów czy proroków. Ów wgląd w osobę jest bezpośrednią podstawą przyjęcia autorytetu tej osoby, czyli przyjęcia zdania o przykładowo takiej treści: „Wszystko, co ten kaznodzieja mówi o religii, jest prawdą”.

Pod koniec życia autor zmodyfikował swoje stanowisko. Dokonał odróżnienia autorytetu jednostki (proroka czy kaznodziei) od autorytetu wspólnoty i uznał, że autorytet świątobliwego człowieka może stanowić uzasadnienie religijnej wiary także dla ludzi wykształconych<sup>83</sup>.

W wypadku pośredniego uzasadnienia autorytetu chodzi o nieżyjących autorów świętych pism. Zdaniem Bocheńskiego, człowiek przez rozumowanie redukcyjne właściwe historii uzasadnia istnienie autora i (stosując metody krytyki literackiej) autentyczność odnośnego tekstu, a dalej ustala, czy autor ma w danej dziedzinie autorytet. W ten sposób – zdaniem autora – zostaje uzasadniony dogmat podstawowy, a po jego przyjęciu następuje uznanie danego tekstu za tekst religijny. Innymi słowy, najpierw zostaje uzasadniona prawdziwość danego tekstu, a dopiero potem to, że tekst ten pochodzi w jakiś sposób od czynnika objawiającego.

---

T. Szubka, Lublin 1989; tenże, *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, do druku przygotowała U. M. Żegleń, Lublin 1994, s. 465–499; A. Maryniarczyk, *System metafizyki. Analiza „przedmiotowo zbornego” poznania*, Lublin 1991.

<sup>81</sup> *Logika religii*, s. 113–114.

<sup>82</sup> Por. także *Między Logiką a Wiarą*, s. 173; *Logika a filozofia religii*, s. 30.

<sup>83</sup> *Ponownie o hipotezie religijnej*, s. 123–129.



Zatem według Bocheńskiego, dla ludzi racją wiary, racją uznania pewnych zdań za prawdziwe jest ludzki autorytet, a nie autorytet Boga. To, co według teologii katolickiej stanowi obszar wiarygodności objawienia, to – zdaniem autora – dla ludzi stanowi obszar racji wiary. Tymczasem, do natury ludzkiego autorytetu nie należy, by być źródłem objawienia, ale tylko jego przekazicielem. Wobec tego w odniesieniu do ludzkiego autorytetu istnieje problem jego wiarygodności: czy rzeczywiście to, co mówi lub pisze ma boskie pochodzenie. Dopiero na bazie rozpoznania tekstu, jako objawionego przez Boga, można – ze względu na Boski autorytet – uznać go za prawdziwy<sup>84</sup>.

6. Autor przyjmuje, że w wypadku niektórych mistyków, wiara bywa uzasadniona w wyniku spotkania z Bogiem. Wówczas racją ich wiary jest autorytet objawiającego Boga<sup>85</sup>. Problem doświadczenia mistycznego jest bardzo złożony, a samo doświadczenie różnie interpretowane. Czy rzeczywiście mistyk bezpośrednio poznaje Boga? Wydaje się, że jednak nie<sup>86</sup>.

### § 3. Teoria hipotezy religijnej

Najwięcej uwagi Bocheński poświęca teorii hipotezy religijnej, której przyznaje szczególnie doniosłą rolę w przygotowaniu aktu wiary przez rozum<sup>87</sup>. Choć autor kilkakrotnie deklaruje, że w logice religii jako logice stosowanej chodzi o język mas wiernych, język faktycznie używany we wspólnotach religijnych<sup>88</sup>, to w odniesieniu do hipotezy religijnej wskazuje niekiedy, że dotyczy ona intelektualistów, ludzi o pewnej kulturze logicznej<sup>89</sup>.

<sup>84</sup> *Biblia* jest świadectwem tego, że prorocy powołują się na Boga i starają się przez jakieś znaki uwiarygodnić boskie pochodzenie wypowiedzianych słów.

<sup>85</sup> *Między Logiką a Wiarą*, s. 172; *Q*.

<sup>86</sup> Por. Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 436–437. L. Bouyer zauważa: „im bardziej autentyczne jest doświadczenie [mistyczne – P. M.], tym bardziej ten przedmiot będzie się jawił mistykowi jako transcendentny. Stąd pochodzą te paradoksalne formuły, jakimi posługują się mistycy, aby powiedzieć, że wcale nie znają tego, co wówczas poznają. Stąd również operowanie zaskakującymi obrazami ciemności w połączeniu ze światłem (*Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, przeł. L. Rutowska, Warszawa 1982, s. 206. *Katechizm Kościoła Katolickiego* mówi o mistycznym, czyli wewnętrznym zjednoczeniu z Chrystusem jako o uczestnictwie w misterium Chrystusa przez sakramenty (nr 2014).

<sup>87</sup> *Logika religii*, s. 118–122; *Między Logiką a Wiarą*, s. 170–173; *Filozofia religii*, s. 89–90; *Logika a filozofia religii*, s. 29–30; *Nauka i wiara*, s. 18–19; *Some Problems for a Philosophy of Religion*, s. 44–45. Bocheńskiego teorię hipotezy religijnej omówił i włączył do własnej logiki języka religijnego J. Herbut [*Pojęcie hipotezy religijnej i jej rola w uracjonalnianiu religijnej wiary*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 6(1970) nr 2, s. 197–211; *Logiczna charakterystyka języka religijnego*, s. 49–56].

<sup>88</sup> *Logika religii*, s. 42, 105.

<sup>89</sup> *Filozofia religii*, s. 90; *Między Logiką a Wiarą*, s. 173.

Zdaniem autora, „nawracający się tworzy przed aktem wiary zdanie wyjaśniające, którego treść jest identyczna z treścią DP danej religii. To zdanie, nazwane tutaj »hipotezą religijną«, wyjaśnia całość jego doświadczenia. Nie jest ono tym samym, co wiara, ale jego treść jest identyczna z treścią wiary przedmiotowej”<sup>90</sup>. Bocheński eksplikuje teorię hipotezy religijnej również następująco: „Człowiek w pewnym momencie swego życia mówi: gdybym został np. buddyistą, moje życie nabrałoby sensu. Przekładając to na język naukowy: klasa zdań, które uznają za prawdziwe, zostałaby jakoś uporządkowana. [...] Przyjęcie takiej hipotezy nie jest jeszcze wiarą”<sup>91</sup>.

Autor zauważa formalne podobieństwo hipotezy religijnej do hipotez stosowanych w naukach redukcyjnych: punktem wyjścia są zdania doświadczalne, a hipoteza jest tak sformułowana, że można z niej te zdania doświadczalne wyprowadzić. Hipoteza pozwala także snuć pewne prognozy, czyli wyprowadzać nowe zdania, które można doświadczalnie zweryfikować. Jednak hipoteza religijna – w odróżnieniu od hipotez w naukach redukcyjnych – wyjaśnia nie tylko jakąś podklasę zdań doświadczalnych uznanych przez podmiot, ale całość doświadczenia człowieka. Ponadto wyjaśnia nie tylko tzw. zdania o faktach, ale również zdania wartościujące<sup>92</sup>. Ponieważ jednak doświadczenia poszczególnych ludzi różnią się, hipoteza wyjaśniająca całość doświadczenia jednego człowieka nie musi pełnić tej roli u drugiego człowieka. Stąd też trudno jest przekonać drugiego człowieka o prawdzie wyznawanej wiary. Z kolei wielka ogólność hipotezy religijnej sprawia, że nie jest łatwo ją obalić.

Treść hipotezy religijnej jest według autora identyczna z treścią podstawowego dogmatu danej religii, czyli metafizycznego zdania twierdzącego, że wszystkie składniki wiary przedmiotowej, tj. zdania wskazane przez regułę heurystyczną, są prawdziwe (np., że wszystko, co Bóg objawił, a Kościół do wierzenia podaje, jest prawdą). Konsekwentnie hipoteza religijna polega na uznaniu, że treść wiary przedmiotowej (nie poszczególne jej zdania, ale wiara przedmiotowa jako całość) ma moc eksplanacyjną w stosunku do wszystkich zdań przyjętych przez podmiot.

Zdaniem Bocheńskiego, hipoteza religijna poprzedza i przygotowuje akt wiary. Jest ona częściowym uzasadnieniem aktu woli (decyzji) nakazującego uznanie podstawowego dogmatu. Człowiek bowiem musi mieć jakieś uzasadnienie, by móc przyjmować coś z zaufaniem od kogoś, musi mieć powód, dla którego chce uznać (przyjąć) jakieś zdanie. Potencjalny wierzący ma doświadczenie (świętych) tekstów, a hipoteza religijna jest racją, aby je uznać za autorytatywne (prawdziwe). Hipoteza religijna, będąc częściowym uzasadnieniem wiary (bo wiara jest

<sup>90</sup> *Logika religii*, s. 118.

<sup>91</sup> *Między Logiką a Wiarą*, s. 173. Por. także *Logika a filozofia religii*, s. 30; *Filozofia religii*, s. 90.

<sup>92</sup> Autor rozważa szereg trudności, spowodowanych brakiem narzędzi logicznych i niedostateczną znajomością rzeczywiście zachodzących rozumowań ludzkich, dotyczących tego, jakie zdania hipoteza religijna wyjaśnia i jakie przewidywania pozwala stawiać.

niedowodliwa), samą wiarą jeszcze nie jest. „Odległość” między hipotezą religijną a dogmatem podstawowym pokonuje akt woli.

Teoria hipotezy religijnej nastręcza trzy trudności.

1. Zdaniem autora jest ona racją uznania czynnika objawiającego za autorytet epistemiczny<sup>93</sup>, jest racją, aby przyjąć z zaufaniem coś od czynnika objawiającego<sup>94</sup>. A zatem Bocheński zdaje się uznawać autorytet Boga (czynnika objawiającego) w oparciu o moc eksplanacyjną świętych ksiąg. W takim ujęciu faktyczną racją wiary, racją przyjęcia metadogmatu, jest wspomniana moc eksplanacyjna świętych tekstów. Człowiek wierzący wierzyłby Bogu ze względu na ową moc eksplanacyjną.

2. Hipoteza religijna jest – według Bocheńskiego – racją uznania świętych tekstów za teksty autorytatywne<sup>95</sup>, jest racją przyjęcia dogmatu podstawowego, wedle którego określone teksty są prawdziwe. Zatem przyjęcie metadogmatu, uznanie określonych tekstów za prawdziwe, dokonuje się ze względu na to, że dostrzega się ich wartości poznawcze. W takim ujęciu człowiek religijny wierzy w treść świętych ksiąg dlatego, że znajduje dla nich częściowe uzasadnienie w postaci religijnej hipotezy. Inaczej mówiąc, wierzy nie ze względu na autorytet Boga objawiającego, ale ze względu na to, że sam potrafi rozpoznać wartość poznawczą wiary w znaczeniu przedmiotowym.

Tak oto, to, co w teologii katolickiej stanowi wewnętrzny i negatywny motyw wiarygodności, czyli uznania tekstów za objawione, w ujęciu Bocheńskiego stanowi uzasadnienie (częściowe) prawdziwości metadogmatu, a co za tym idzie, prawdziwości wiary przedmiotowej. Stanowisko takie jest postacią racjonalizmu teologicznego.

Teoria hipotezy religijnej myli rację wiary z motywami wiarygodności, a dalej, uzasadnienie reguły heurystycznej z uzasadnieniem metadogmatu. Jeżeli – co zresztą autor przyjmuje – wiara ma odniesienie do transcendentnego Boga (czynnika objawiającego) i do prawdy (zdań) przezeń objawionej, prawdy, która – co sam autor także przyznaje – nie może być za pomocą ludzkiego rozumu udowodniona, to hipoteza religijna, o ile nie ma być dobieraniem prawdy na miarę ludzkich oczekiwań, stanowi próbę częściowego uzasadnienia prawdziwości tekstu, który zawiera prawdy nie dające się ludzkimi siłami poznawczymi poznać, zawiera prawdy, które nie stanowią wiedzy. Teoria hipotezy religijnej jest – jak stwierdza autor – teorią redukcyjnego, przedmiotowo-językowego uzasadnienia metadogmatu. Ten typ rozumowania nie jest rozumowaniem niezawodnym. Nie daje więc poznania koniecznościowego, ale tylko prawdopodobne. Określone *credo* stanowi więc prawdopodobne (jedno z możliwych) wyjaśnienie całości doświadczenia danego człowieka. Przykładowo takim wyjaśnieniem może być antropologia (wraz z soteriologią i eschatologią) hinduska, ale także chrześcijańska. Wobec przy-

<sup>93</sup> *Między Logiką a Wiarą*, s. 171.

<sup>94</sup> *Nauka i wiara*, s. 18.

<sup>95</sup> *Między Logiką a Wiarą*, s. 172.

jętego przez Bocheńskiego rozumienia hipotezy religijnej i jej roli w uzasadnianiu metadogmatu mamy taką sytuację, że wierny decyduje się na pewność wiary, opierając się na wiedzy prawdopodobnej. Wolna wola pokonuje więc odległość od prawdopodobieństwa do pewności wiary. Istnieje jednak problem racji, dla której wola decyduje się na owo przejście. Problemu tego autor już nie zauważa.

Oдноśnie do owej racji, możliwe są teoretycznie trzy odpowiedzi:

a. Wierzący bez żadnej racji przechodzi od prawdopodobnego wyjaśnienia swego doświadczenia do pewności wiary w treść tego wyjaśnienia. Mielibyśmy więc próbę przejścia od niebytu do bytu, co jest pogwałceniem porządku racjonalnego.

b. Biorąc pod uwagę, że wiara ma (także zdaniem autora) odniesienie i do Boga, i do prawdy objawionej, wierzący mógłby ze względu na autorytet Boga na podstawie wiedzy prawdopodobnej urobić sobie pewność wiary. Istnieje jednak trudność tego rodzaju, że to właśnie hipoteza religijna ma być racją zawierzenia Bogu. Hipoteza, a w konsekwencji prawdopodobieństwo, byłoby uzasadnieniem autorytetu epistemicznego Boga (czynnika objawiającego), a z kolei Bóg byłby racją uznania za prawdę tego, co jest treścią hipotezy. Mielibyśmy więc jakąś postać błędnego koła.

c. Biorąc pod uwagę, że przedmiotem wiary jest zespół zdań (określone *credo*), wierzący mógłby pewne prawdopodobne wyjaśnienie swego doświadczenia (stanowiące treść hipotezy, treść tożsamą z wiarą przedmiotową) uczynić przedmiotem wiary dlatego, że odpowiada ono jego oczekiwaniom. W takiej sytuacji mielibyśmy do czynienia z postacią myślenia życzeniowego. Taką postawę wśród wiernych socjologowie faktycznie zauważają. Postawa ta wyraża się selektywnością wiary wierzących (wierni w pewne prawdy wierzą, a w inne – tej samej religii – nie wierzą), a także jej eklektyzmem (dobieraniem sobie zdań z różnych systemów religijnych). Sprawy te są powszechnie znane. Rzecz w tym, że teoria hipotezy dotyczy uzasadnienia (częściowego) metadogmatu, a zatem i wiary jako całości, a nie poszczególnych zdań wiary przedmiotowej. Jako taka nie wyjaśnia selektywności i eklektyczności wiary wielu wierzących.

Miłości-godność wiary można rozpatrywać jako motyw ludzkiego wyboru: wybiera się określone *credo*, ponieważ przedstawia ono dobro przez człowieka upragnione. Trzeba jednak, aby to dobro było dobrem rzeczywistym, prawdziwym, a nie iluzją dobra. Wraca więc, jako pierwotny, problem prawdziwości określonego *credo* i problem racji wiary.

Wobec tego, że (w świetle powyższych analiz) moc eksplanacyjna określonego *credo* nie stanowi racji wiary, jedyną racją uznania pewnego *credo* za prawdziwe może być autorytet (epistemiczny) czynnika objawiającego (Boga). Skoro, zdaniem Bocheńskiego, uzasadnienie (częściowe) wiary następuje przez postawienie hipotezy religijnej, to można by wyciągnąć wniosek, że ludzie o pewnej kulturze logicznej niewłaściwie uzasadniają swoją wiarę.

Jeżeli się przyjmie, że racją wiary jest autorytet czynnika objawiającego, pozostaje do rozwiązania zagadnienie, czy odnośny tekst jest faktycznie objawiony, czy

faktycznie stanowi zdania wiary przedmiotowej. Chodzi o zagadnienie określone przez Bocheńskiego jako reguła heurystyczna: jakie to zdania stanowią treść wiary przedmiotowej? Zagadnienia uzasadnienia reguły heurystycznej, czyli uzasadnienia zdania metajęzykowego, że odnośny tekst stanowi wiarę przedmiotową, autor nigdy głębiej nie podjął. Powiedział wprost, że nie zna odpowiedzi na to pytanie i nie wie, jaki istnieje związek między regułą heurystyczną i dogmatem podstawowym<sup>96</sup>.

Tymczasem jest to zagadnienie ważne. Zarówno człowiek stykający się z tekstem sakralnym, jak i człowiek bezpośrednio otrzymujący objawienie, stają przed problemem, czy faktycznie mają do czynienia z objawionym (nadprzyrodzonym) zdaniem (zespołem zdań) i szukają jakichś racji, aby odnośną wypowiedź uznać za pochodzącą od czynnika objawiającego. Tradycja teologii katolickiej mówi tu o motywach wiarygodności. Ale problem ten jest nie tylko natury teologicznej. Jest to problem dostępny na płaszczyźnie filozoficznej: skoro ludzie uznają pewne teksty za pochodzące od Boga w sposób nadprzyrodzony, to czy jest jakaś naturalna racja owego uznania? Czy reguła heurystyczna ma jakieś uzasadnienie? Teoria hipotezy religijnej faktycznie dotyka zagadnienia motywów wiarygodności jako tzw. kryterium wewnętrzne o charakterze negatywnym: gdyby jakieś *credo* zawierało negację racjonalności lub dobra, należałoby je odrzucić, jako że Bóg – o czym wiadomo z refleksji metafizycznej – jest samym Intelktem i samym Dobrem.

3. Bocheński określa wiarę jako relację trójczłonową: wierzący wierzy Bogu i uznaje za prawdę jego objawienie. Takie rozumienie wiary suponuje jednak jakąś uprzednią w stosunku do wiary wiedzę o Bogu: aby wierzyć Bogu, trzeba wpieryw wiedzieć, że On jest i że jest autorytetem epistemicznym. Bocheński jednak stawia sprawę inaczej: człowiek nawraca się do wiary jako całości (a nie do poszczególnych dogmatów przedmiotowych), do metadogmatu, z którego wynika cała treść światopoglądu religijnego, w tym również teza o istnieniu Boga<sup>97</sup>. Stanowisko takie prowadzi jednak – jak się wydaje – do następującego paradoksu: wierzący wierzy Bogu, że Bóg istnieje.

Autor nie uznaje tradycyjnej nauki teologów katolickich, którą przedstawia następująco: „wierzący dochodzi najpierw, przed aktem wiary, do przekonania filozoficznego, że Bóg istnieje. Znalazł jakiś przekonujący dowód tego istnienia. Dochodzi dalej do przekonania, że Bóg objawił się w Piśmie Świętym itd. A że Bóg nie może ani się mylić, ani ludzi w błąd wprowadzać, wynika z tych przesłanek, że treść wiary katolickiej jest prawdziwa”<sup>98</sup>. Bocheński nie zgadza się z tezą, że wierzący nie wierzy w istnienie Boga, ale jest przekonany i wie przed aktem wiary, że Bóg istnieje. Zdaniem autora wyznawcy religii teistycznych jednak wierzą w istnienie Boga<sup>99</sup>. Otóż trudność tę dostrzegł św. Tomasz z Akwinu, twierdząc, że nie może być wiary w to, co się wie, ale jeden i ten sam człowiek

<sup>96</sup> *Some Problems for a Philosophy of Religion*, s. 43–44.

<sup>97</sup> *Między Logiką a Wiarą*, s. 170–171; *W sprawie bożycy*, s. 160–161.

<sup>98</sup> *W sprawie bożycy*, s. 160.

<sup>99</sup> Tamże.

może mieć i wiedzę, i wiarę w odniesieniu do tego samego przedmiotu, ale nie pod tym samym względem: na przykład ktoś może wiedzieć, że jest jeden Bóg i wierzyć, że Bóg jest jeden w trzech osobach<sup>100</sup>.

Bocheńskiemu można przyznać rację w tym, że trudno przyjąć, aby ogół ludzi dochodził przed aktem wiary do filozoficznego poznania Boga, ale z drugiej strony, trzeba wspomnieć o istnieniu przedfilozoficznego poznania Boga, o którym autor nie wspomina. Poza tym, trzeba ciągle mieć w pamięci rozróżnienie między naturą, czyli koniecznymi elementami wiary, a jej faktycznym realizowaniem (przeżywaniem) przez wierzących. Do natury wiary należy to, że poznanie Boga (czynnika objawiającego) jako tego, komu się wierzy, jako tego, który jest motywem wiary, wyprzedza uwierzenie w konkretne *credo*. W przeciwnym wypadku mielibyśmy do czynienia ze wspomnianym wyżej paradoksem, że wiara w określone prawdy – chodzi zwłaszcza o wiarę w istnienie Boga – wyprzedza poznanie racji wiary i osobowego korelatu wiary: wierzący wierzyłby Bogu, że On istnieje<sup>101</sup>. Przyjmując teorię hipotezy należałoby powiedzieć, że ludzie o pewnej kulturze logicznej wierzą w sposób nieracjonalny i nienaturalny, czyli że ich wiara jest niezgodna z naturą wiary.

Jakie są źródła teorii hipotezy religijnej? Oprócz czynników natury biograficznej (ekstrapolacja własnej drogi wiary), stanowiących materiał dla psychologii pracy uczonego, należy wskazać na monizm epistemologiczno-metodologiczny autora<sup>102</sup>. Bocheński, pytając o rację wiary, o uzasadnienie dyskursu religijnego, *a priori* rozstrzyga, że problem racji, to problem logiki<sup>103</sup>. Tym samym staje się niemożliwe rozpoznanie relacji koniecznych i transcendentálnych, stanowiących o analogii proporcjonalności transcendentálnej<sup>104</sup>. Konsekwentnie

<sup>100</sup> *STh* II–IIae, 1, 5.

<sup>101</sup> W tym miejscu jedynie sygnalizujemy, że problem poznawalności Boga jako korelatu wiary i racji wiary, jak również problem tzw. motywów wiarygodności, nie jest w tradycji teologii dostatecznie jasno opracowany. Pytania i kontrowersje dotyczą m.in. tego, czy Boga jako korelat i motyw wiary poznaje się osobnym aktem wiary, czy też nie, czy akt wiary jest aktem złożonym czy prostym, czy motywy wiarygodności uzasadniają tylko fakt (autentyczność) objawienia, czy także jego prawdziwość (por. W. Granał, dz. cyt., s. 275–286). Nie wprowadzają jasności także te wypowiedzi św. Tomasza z Akwinu z traktatu o wierze, wedle których w istnieniu Boga należy wierzyć (*STh* II–IIae, 1, 5 ad 3; *STh* II–IIae, 2, 4) oraz ta, która wśród przyczyn uznania przez człowieka za prawdę tego, co mu się do wierzenia podaje, wymienia cud (*STh* II–IIae, 6, 1). W takim stanie rzeczy wyjątkowo cenne są słowa Papieża Jana Pawła II, że człowiek, zanim wypowie swoje „wierzę”, ma już jakieś pojęcie Boga, do którego dochodzi wysiłkiem własnego rozumu (*Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, s. 42).

<sup>102</sup> Nie tylko w dziedzinie religii czy metafizyki analizy logiczne Bocheńskiego okazują się nieadekwatne. Na ograniczenia podejścia logikalnego w analizie nauki współczesnej wskazuje Z. Wolałak (*Kilka uwag o filozofii nauki J. M. Bocheńskiego*, w: *Przestrzenie Księdza Cogito. Księdzu Michalowi Hellerowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. S. Wszolek, Tamów 1996, s. 163–188).

<sup>103</sup> *Filozofia religii*, s. 89; *Logika a filozofia religii*, s. 30.

<sup>104</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu; tenże, Język i świat realny*, s. 157–250; tenże, *O rozumienie filozofii*, s. 199–233.

staje się niemożliwe ani poznanie transcendentalizujące, właściwe filozoficznemu poznaniu Boga<sup>105</sup>, ani poznanie pozwalające na przedfilozoficzną wiedzę o istnieniu i naturze Boga<sup>106</sup>. Owa niemożliwość naturalnego poznania (wiedzy) istnienia i natury Boga lub co najmniej sceptycyzm w odniesieniu do ludzkich zdolności poznawczych w tym zakresie, stanowią pewne założenie analiz autora dotyczących uzasadnienia wiary (i w rezultacie religii)<sup>107</sup>. Logikalne podejście do zagadnienia racji wiary uniemożliwia także rozpoznanie jej miłości-godności czy agapetologiczności.

\*

Pod koniec życia J. Bocheński modyfikuje swoje stanowisko odnośnie do uzasadnienia dyskursu religijnego przez hipotezę religijną<sup>108</sup>. Wobec uznania istnienia doświadczenia religijnego rozszerza podstawę hipotezy religijnej: obejmuje ona także to doświadczenie. Znając doświadczenie wielu nawróceń, wycofał się ze stanowiska, że człowiek nawraca się do metadogmatu danej religii, czyli że człowiek najpierw przyjmuje, iż określone wyznanie jest prawdziwe, a dopiero później (chodzi przynajmniej o logiczne następstwo) dogmat o istnieniu Boga. Podstawą zmiany stanowiska autora nie jest analiza struktury aktu wiary, ale zaobserwowany fakt, że ludzie najpierw przyjmują tezę o istnieniu Boga („nawracają się do Boga”), a dopiero później system religijny. Wcześniej autor sądził, że ludzie nawracają się do metadogmatu, później zaś, że nawracają się do Boga. Owa zmiana odsłania drugą cechę charakterystyczną logiki religii: nie tylko nie dotyczy ona natury wiary, lecz takiego lub innego sposobu jej realizowania przez ludzi (pierwsza cecha), ale ponadto zależy od niepewnych i zmiennych danych na temat faktycznych zachowań ludzi wierzących (druga cecha).

Wobec nowych danych na temat faktycznych nawróceń Bocheński odwołuje się do rozróżnienia wiary przedmiotowej na wiarę podstawową oraz system religijny i uważa, że nawrócenie dokonuje się w dwóch etapach i prawdopodobnie oba etapy mają odmienną strukturę logiczną.

<sup>105</sup> Por. np. Z. J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, w: M. A. Krąpiec i in., *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1996<sup>2</sup>, s. 397–467; S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, *Poznawalność istnienia Boga*, w: *O Bogu i o człowieku. Problemy filozoficzne*, red. bp B. Bejze, Warszawa 1968, s. 57–103; M. A. Krąpiec, *Filozofia i Bóg*, tamże, s. 11–55; B. Bejze, *Filozoficzne rozumienie istoty Boga*, tamże, s. 105–118.

<sup>106</sup> Por. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 162–168; Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, s. 35–54; M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 217–225.

<sup>107</sup> Na fideizującą postawę Bocheńskiego, połączoną z podejściem scjentystycznym, o profilu logicznym, zwracają uwagę A. Bronk i S. Majdański (*Logika i wiara. Intelktualne prowokacje Ojca Profesora Józefa M. Bocheńskiego OP*, „W drodze”, 1992, nr 5, s. 46–55).

<sup>108</sup> *Ponownie o hipotezie religijnej*.

Jeżeli chodzi o przyjęcie wiary podstawowej, autor przyznaje, że nie wie, na jakiej podstawie wierzący ją przyjmuje. Nie jest pewny, czy ma tu zastosowanie hipoteza religijna, autorytet czy intuicja. I trzeba stwierdzić, że tak postawione zagadnienie uzasadnienia wiary jest z istoty swej nierozwiązalne. Skoro wiara podstawowa obejmuje dosłownie jedno lub kilka zdań typu: „Opatrzność kieruje światem” czy „Istnieje coś świętego”, to jak można wierzyć Bogu, że on (Święty) istnieje? Jeżeli zdania wiary podstawowej mają być przedmiotem wiary Bogu (a Bocheński, jak mówiliśmy, pojmuje wiarę jako relację trójczłonową), to stoimy wobec paradoksu analizowanego wyżej w ramach trzeciej (3) trudności wysuniętej pod adresem hipotezy religijnej.

Jeśli natomiast chodzi o zdania systemu religijnego, stanowiącego *credo* konkretnej religii, to zdaniem autora teoria hipotezy religijnej ma nadal zastosowanie. W związku z powyższym pozostają aktualne podniesione wyżej pierwsza i druga trudność w stosunku do teorii religijnej hipotezy. Tak oto modyfikacja teorii hipotezy religijnej nie przynosi jej sanacji.

\* \* \*

Logika religii, będąc logiką stosowaną, zainteresowana jest nie analizą koniecznych elementów bytowych wiary (choć autor pewne elementy bytowe wiary przywołuje), ale analizą faktycznego realizowania wiary przez ludzi religijnych. Zawężenie pola racjonalności do racjonalności logicznej prowadzi do takich interpretacji uzasadniania wiary religijnej (teoria autorytetu i hipotezy religijnej), które pozwalają na wyprowadzenie wniosku, że ludzie religijni, w tym także ludzie wykształceni, o pewnej kulturze logicznej, wierzą w sposób bardzo nieracjonalny.

## ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone rekonstrukcje i analizy eksplanacji religii w analitycznej filozofii J. M. Bocheńskiego dają się streścić następująco.

1. Analityczna filozofia religii w postaci logiki języka religijnego nie jest zainteresowana istotą (naturą) religii, ale niekoniecznym sposobem jej przeżywania (realizowania) przez wiernych (przez masy wiernych i przez ludzi wykształconych). Jednak chociaż autor programowo uprawia logikę stosowaną (stosowaną do faktycznie prowadzonego dyskursu religijnego), jego analizy nie zawierają odpowiedniego materiału empirycznego. Wiele ustnych wypowiedzi autora<sup>109</sup> pozwala przypuszczać, że materiałem tym jest przede wszystkim własna droga

<sup>109</sup> Por. np. *Sempol*.



wiary Bocheńskiego, wiara jego rozmówców oraz jego opinia na temat uzasadnienia wiary jako takiej.

2. Problematyka racji religii dotyczy w systemie logiki religii tylko uzasadnienia dyskursu religijnego (wiary w znaczeniu przedmiotowym). Chodzi jednak, zgodnie z programem logiki stosowanej, nie o to, jakie są z natury rzeczy, bytowe racje wiary, ale o to, jak (zdaniem Bocheńskiego) ludzie faktycznie swoją wiarę uzasadniają. W tym celu autor konstruuje własną teorię na temat uzasadnienia języka religijnego, sądząc, że ma ona zastosowanie do dyskursu mas wiernych. Teoria ta suponuje agnostycyzm, a co najmniej sceptycyzm odnośnie do możliwości racjonalnego i zarazem naturalnego poznania Boga, a także pomylenie racji wiary z motywami wiarygodności. Teoria autorytetu i hipotezy religijnej suponuje, że zarówno masy wiernych, jak i ludzie o pewnej kulturze logicznej motywują swoją wiarę bardzo nieracjonalnie. Jest sprawą socjologicznych badań nad religią weryfikacja lub falsyfikacja Bocheńskiego teorii uzasadnienia dyskursu religijnego.

3. Autor nie tylko nie podnosi metafizycznego problemu podmiotowych podstaw religii, co jest zrozumiałe na gruncie przyjętej koncepcji filozofii, ale kwestionuje szczególną pozycję ontyczną człowieka. Owo zakwestionowanie humanizmu jest następstwem analizy aspektów ilościowych („mniej” lub „więcej”) ludzkiego działania i ludzkich wytworów. Podejście takie nie pozwala na przykład rozstrzygnąć, czy racjonalne działanie jest następstwem czynności poznawczych działającego podmiotu, czy też czynności poznawczych Absolutu.

4. Stosownie do natury logiki religii Bocheński nie podejmuje problematyki teodycealnej. Konsekwentnie brak w jego filozofii religii miejsca na przedmiotowe podstawy religii. Realne, pozapsychiczne istnienie Absolutu jako źródła i celu życia ludzkiego nie stanowi wyjaśnienia religii. Wprawdzie autor przyjmuje możliwość poznania Boga przez doświadczenie, przez rozumowanie i przez wiarę, jednakże celem filozofii analitycznej w tym zakresie może być tylko logiczna analiza argumentów na istnienie Boga, metodologiczna rekonstrukcja uzasadnienia wiary oraz interpretacja przedmiotu doświadczenia religijnego.

5. W odniesieniu do natury Boga, nie chodzi w filozofii analitycznej o przedmiotowe rozważania dotyczące natury Bytu Bożego, ale o to, jak należy rozumieć wyrażenia języka religijnego dotyczące Boga. Bocheński wskazuje na sens izomorficzny i symboliczny. Jest to odpowiedź nie na pytanie, jaki sens odnośnym wyrażeniom nadają ludzie wierzący, ale na pytanie, jaki obiektywny sens te wyrażenia mają. Jednak w pismach Bocheńskiego brak uzasadnienia tezy dotyczącej sensu wyrażen odnoszonych do Boga. Można natomiast wskazać źródło koncepcji izomorfii: jest nim formalno-logiczne ujęcie analogii nazw.

LIMITES DE L'EXPLICATION ANALYTIQUE DE LA RELIGION  
DE J. M. BOCHEŃSKI OP

Résumé

Ce qui constitue l'objet de cette étude c'est l'analyse critique de l'explication analytique de la religion de Bocheński. On peut présenter les reconstructions et les analyses exécutées d'une manière suivante. C'est le phénomène de ressentir la religion par les fidèles et non pas la nature de la religion qui constitue l'objet d'intérêt de l'analyse philosophique de la religion en tant que logique de la langue religieuse. Bien que l'auteur emploie la logique utilisée dans le discours religieux, ses analyses ne contiennent pas le matériel empirique. D'après les énoncés de l'auteur on peut croire que ce matériel est constitué surtout par la voie personnelle de la foi de Bocheński, par la foi de ses interlocuteurs aussi que par son opinion sur le fondement de la religion.

Dans le système de la logique de la religion le problème de la raison de la religion ne concerne que la justification du discours religieux. Selon la nature de la logique, il ne s'agit pas quelles sont les raisons réelle de la foi mais (selon d'après Bocheński) il s'agit plutôt de savoir comment les fidèles justifient leur foi.

Une telle théorie suppose l'agnosticisme ou, au moins, le scepticisme quant à la connaissance rationnelle et naturelle de Dieu ainsi qu'une confusion de la raison de la foi et des motifs de la véridicité. La théorie de l'autorité et de l'hypothèse de la religion suggère que les fidèles ainsi que ceux qui possède une certaine culture logique motivent leur foi d'une manière irrationnelle. La vérification ou la falsification de la théorie de Bocheński justifiant le discours religieux devrait constituer l'objet d'études pour les sociologues.