

Paweł Mazanka

O epistemologicznych podstawach zaniku wiary religijnej

Studia Philosophiae Christianae 32/1, 284-287

1996

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Amsterdamskiego koncentrują się wokół trzech zarzutów. Pierwszy dotyczy metodologicznej zasady korespondencji, należącej do założeń modelu nomologicznego; drugi – nie uwzględnienia przez wspomniany model trzech pojęć: kontekstu, sądzenia i rozumienia, które np. zdaniem M. Scrivena należą do najważniejszych pojęć naukowego wyjaśniania; natomiast trzeci – nieadekwatności tego modelu dla nauk humanistycznych.

Metodologiczna zasada korespondencji głosi, że w rozwoju wiedzy pomiędzy kolejnymi teoriami powinien istnieć związek polegający na tym, że nowe teorie zawierają w sobie stare jako przypadki graniczne. Nomologiczny model wyjaśniania domaga się, aby „eksplanandum (stara teoria) dedukcyjnie wynikała z eksplanansu (nowa teoria)”³⁰. Zarzut polega na tym, że zasada korespondencji implikuje kumulatywny charakter rozwoju wiedzy, który nie odpowiada rzeczywistemu procesowi. Amsterdamski zauważa jednak, że „zasada korespondencji, zarówno w jej wersji opisowej, jak w normatywnej, rozumiana być może w sensie mocniejszym lub słabszym”³¹. W słabszej wersji tej zasady stwierdza się, że relacja korespondencji zachodzi w rzeczywistości nie między teorią nową i starą w jej historycznej wersji, lecz między nową i starą zreinterpretowaną w pojęciowej aparaturze tej nowej. Zatem każda teoria, która chce być zgodna z tradycją nauki, musi liczyć się z warunkiem, że „nie ma rozwoju nauki bez (...) dziedziczenia dorobku przeszłości”³².

Spór o możliwość nomologicznego wyjaśniania zjawisk społecznych jest, zdaniem Amsterdamskiego, nierozstrzygalny zarówno z filozoficznego, jak i metodologicznego punktu widzenia. W pierwszym przypadku barierą nie do przebycia jest niemożliwość absolutnego oddzielenia podmiotu poznającego od przedmiotu poznania³³. Druga bariera ma swoje źródło w koncepcji wiedzy, która stoi za konkretnym stanowiskiem, głoszącym wystarczalność, bądź niewystarczalność określonych reguł wyjaśniania³⁴.

PAWEŁ MAZANKA

O EPISTEMOLOGICZNYCH PODSTAWACH ZANIKU WIARY RELIGIJNEJ

Obserwując życie rozwiniętych społeczeństw u schyłku obecnego stulecia można dojść do wniosku, że religia – rozumiana w najpierwotniejszym sensie jako stosunek człowieka do Boga – przestała być już ogólnoludzkim i oczywistym fenomenem. Religia określana jako ta sfera, w której następuje rozwiązanie wszystkich zagadek świata, sama stała się zagadką dla człowieka epoki nowożytnej. Jakkolwiek zauważa się, że wielkie, zaangażowane ateizmy zmierzające do „uśmiercenia” Boga utraciły pierwotną siłę i znaczenia, to jednak powstało inne zjawisko zwane niewiarą. Jest to sposób życia charakteryzujący się obojętnością i praktycznym odrzuceniem Boga. Wielu pogodziło się z „nieobecnością” Boga i organizuje sobie życie w sposób

³⁰ *Tamże*, s. 110.

³¹ *Tamże*, s. 115.

³² *Tamże*.

³³ *Tamże*, s. 134; zob. także S. Amsterdamski, *Tertium non datur? Szkice i polemiki*, Warszawa 1994, s. 80–84.

³⁴ S. Amsterdamski, *Nauka a porządek świata*, Warszawa 1983 s. 134; a także S. Amsterdamski, *Tertium non datur? Szkice i polemiki*, Warszawa 1994, s. 33–35.

poważny, a częściej – lekkomyślny: bez odniesienia do Boga. Ateizm ustąpił miejsca niewierze, zdecydowana walka – chłodnej neutralności¹.

Przyczyn tego stanu rzeczy jest wiele. Zasadnicze można sprowadzić do następujących: przyczyny filozoficzne, psychologiczno-religijne, etyczne i społeczno-ekonomiczne. Poniżej wskaże się na dwa filozoficzne kierunki, które silnie wpłynęły na stosunek współczesnego człowieka do religii, oraz na osłabienie życia religijnego spowodowane przez ideologizację nauki i techniki.

1. Pierwszy typ filozofii zwany filozofią nauki (*Philosophy of Science*) ukierunkował swoje badania przede wszystkim na nauki ścisłe i empiryczne. Jeden z przedstawicieli tego kierunku, wczesny L. Wittgenstein (+1951) w swoim słynnym *Traktacie logiczno-filozoficznym* napisał, że filozofia powinna zająć się logicznym wyjaśnianiem zdań, które opisują stany rzeczy, fakty. Owe stany rzeczy nie mogą być dedukowane, ale muszą wywodzić się z doświadczenia. Zdania, które opisują całość faktów, tzn. otaczający człowieka świat, pochodzą z terenu nauk przyrodniczych. Wittgenstein uważał, że celem filozofii jest więc logiczne wyjaśnianie zdań z obszaru nauk przyrodniczych². Filozofia powinna być służebnicą... nauk przyrodniczych i nie ma nic do powiedzenia o Bogu i religii.

W ten sposób problem Absolutu zostaje wyłączony poza nawias nauki i filozofii. W Boga, zdaniem wspomnianego autora, można wierzyć, przyjmować, że jest konieczny i nieskończony – jednakże ze świadomością, że wszystkie religijne i etyczne wypowiedzi formowane są w języku służącym ekspresji i pobudzaniu, w języku uczuć leżącym poza „sensowną mową”³.

Powyższe wypowiedzi są interesujące z uwagi na to, że Wittgenstein na innych miejscach wypowiada się z głębokim respektem wobec religii. Problematyka Boga i duszy są u niego obecne, „ukazują się”, ale nie dają się wypowiedzieć, a zdaniem autora *Traktatu* o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć. Widać więc, że uprzednie założenia dotyczące samej koncepcji filozofii doprowadziły Wittgensteina do podejrzeń o brak sensowności religii i filozofii religii.

Filozofia nauki rozwinięta została m.in. przez K. Poppera (ur.1902). Wysunął on ciekawą propozycję tworzenia teorii i ich falsyfikacji. Każda teoria powinna być poddana rzetelnej próbie nie weryfikacji, a właśnie... falsyfikacji. Popper słusznie zauważył, że największa nawet liczba przypadków potwierdzających nie gwarantuje prawdziwości teorii, natomiast już jeden przypadek negatywny wystarczy do jej obalenia. Tak więc szczególnie cennym wsparciem dla teorii są nieudane próby wykazania jej fałszywości⁴. Postulat ten zawiera poważne konsekwencje, zakłada m.in. wymóg aby teoria była sformułowana za pomocą wyraźnie określonych terminów. Nietrudno znaleźć przykład hipotez naruszających ten postulat. I tak hipoteza: „Wszyscy działają z pobudek egoistycznych” w praktyce wyłącza jest spod krytyki dopóki pojęcie egoizmu nie zostanie dostatecznie sprecyzowane⁵. Postulat falsyfikacji stanowiąc określone granice ludzkiemu poznaniu wyłącza problem Boga poza nawias badań. Bóg bowiem jawi się w religii jako nieskończony, a w swej nieskończoności – niepojęciwalny. W ujęciu K. Poppera zdania mówiące o Bogu nie mogą być zdaniami naukowymi.

¹ J. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1977, s. 7; a także: M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowicz, Paryż 1977, s. 11.

² Por. tenże, *Tractatus logico-philosophicus*, Londyn 1921, zd. 4.11; 4.112.

³ Por. B. Welte, *Religionsphilosophie*, Freiburg i. Br. 1978, s. 34 – 35.

⁴ K. Popper, *Logik der Forschung*, Tübingen 1966, s. 47–59.

⁵ np. poświęcenie interpretuje się jako zaspokojenie głębokiej potrzeby, a zatem przejaw egoizmu, *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, red. Z. Cackowski, Wrocław 1987, s. 202–203.

2. Kolejnym kierunkiem, który znacząco wpłynął na stosunek wielu współczesnych ludzi do religii jest powstała w latach sześćdziesiątych neomarksistowska teoria krytyczna „Szkoły frankfurckiej”. Kierunek ten reprezentowany przez T. Adorno (+1970), M. Horkheimera (+1973) i J. Habermasa (ur. 1929) posiada przede wszystkim cel praktyczny, wykazując większe zainteresowanie człowiekiem i krytyką istniejącej sytuacji społeczno-gospodarczej. Twórcy tego kierunku domagają się nauki krytycznie zaangażowanej, która opisując istniejącą rzeczywistość byłaby zarazem jej krytyką. Usiłuje się to osiągnąć za pomocą analizy konkretnych historyczno-społecznych stosunków. U podłoża tych analiz znajduje się przekonanie, że społeczeństwo stanowi większą całość, w ramach której należy zobaczyć sens nauki, filozofii i pozostałych zjawisk.

Teoria krytyczna częściowo posłuszna K. Marksowi religią albo wcale się nie zajmuje, albo czyni z niej interesujący obszar analiz, zawężony do wymiarów tylko społecznych. Religia została umieszczona w społecznym, ogólnym kontekście, który rozważany jest z kolei w świetle dialektyki ucisku i wyzwolenia.

Trudno zgodzić się z propozycją teorii krytycznej aby zredukować religię do jednego z aspektów życia społecznego. Owszem religia stanowi pewien społeczny fakt, jest społecznie doniosła, ale ta cecha nie jest dla religii ani pierwotna, ani jedyna. Źródłem religii należy upatrywać w stosunku człowieka do Boga; z tego stosunku wypływa zarówno wiara, modlitwa jak i całość kultu.

3. Obok filozofii nauki i teorii krytycznej „Szkoły frankfurckiej” dużą rolę w kształtowaniu współczesnego laickiego światopoglądu odegrał ogromny rozwój samych nauk i techniki. Oczywiście nauka i związana z nią industrializacja sama przez się nie jest skierowana przeciw religii – jest w stosunku do niej neutralna. Jednakże neutralność ta ginie jeżeli nauka i technika staje się ideologią, co faktycznie ma miejsce w obecnych czasach. Ideologizacja polega na tym, iż powstało przeświadczenie jakoby racjonalno-celowościowe zachowanie człowieka nakierowane przede wszystkim na konsumpcję potrafiło wszystko osiągnąć i rozumowo uregulować. Nauka i technika urasta do wszystko ujmującego i władającego systemu mającego totalną kompetencję i boską wręcz wszechmoc.

Niewłaściwy sposób użycia nauki i techniki może prowadzić do dalszego złudzenie, że cały horyzont życia ludzkiego zamyka się w nauce i technice; a wtedy zaczyna już brakować miejsca na doświadczenie religijne.

Można zauważyć, że proces ideologizacji nauki i techniki doprowadził do wielu pytań i lęków. Są to pytania o sens ludzkiego życia, o sens istnienia świata jako całości; są to obawy związane np. ze skutkami zatrucia środowiska naturalnego, czy chociażby z pokojowym wykorzystaniem energii atomowej. Lęk zdaje się dotyczyć szczególnie młode pokolenie, które często ucieka w różnego rodzaju egoizmy: brak potomstwa, narkotyki, czy nawet samobójstwa.

Dostrzega się już, że w rozwoju cywilizacyjnym nie wolno uczynić wszystkiego, co uczynić można. Trzeba postawić pytanie o należyte wykorzystanie nauki i techniki, a pytania tego nie rozstrzygnie instrumentalnie nastawiony rozum. Powstają problemy etyczne-metafizyczne: dlaczego...? Dlaczego jest coś w ogóle dobre, a coś złe? Jaki jest sens życia człowieka? itp. Pytania te przekraczają kompetencje nauk ścisłych i techniki, stąd rodzi się poczucie lęku i zagrożenia. Zdaniem K. Poppera współczesne nauki nie posiadają jasnej i mocnej podstawy. Są niczym konstrukcja wsparta na filarach. Ale niestety filary te coraz bardziej zanurzają się w błotnym trzęsawisku nie mogąc znaleźć swego naturalnego, stałego gruntu⁶.

Dlatego położenie ludzi z końca XX stulecia można przyrównać do życia w jasno rozświetlonym przez zdobycze nauki pokoju. Ale jednocześnie pokój ten otoczony jest z góry i z dołu i z każdej strony, najgłębszymi ciemnościami. Współczesny człowiek

⁶ Por. *tenże*, dz. cyt., s. 76.

zaczyna to dostrzegać, dlatego pojawiają się coraz częściej pytania o ostateczny sens i podstawy ludzkiego życia. Odpowiedzią jest najczęściej otaczająca ciemność. W miejsce żywej relacji człowieka do Boga pojawiło się doświadczenie zniechęcenia, ciemności i pustki, doświadczenie „nicości”. Spotkanie „nicości” rodzi nihilizm. Jednym z wielu świadków doświadczenia „nicości” był niewątpliwie F. Nietzsche. Ogłosił on wielkie wydarzenie: „śmierć Boga”. Ustami szaleńca Nietzsche obwieścił wiadomość o tym wydarzeniu: „Czy nie słyszeliście o tym oszalałym człowieku, który w jasne przedpołudnie latarnię zaświecił, wybiegł na targ i wołał nieustannie: „Szukam Boga! Szukam Boga!” Ponieważ zgromadziło się tam wielu z tych, którzy nie wierzyli w Boga, więc wzbudził wielki śmiech. Czyliż zginął? spytał jeden. Czyż zabłąkał się jak dziecko? rzekł drugi. Czy się ukrywa? Może boi się nas? Czy nie wsiadł na okręt? Wywędrował? – tak krzyczeli i śmiali się w zgiełku. Oszalały człowiek wskoczył między nich i przeszył ich spojrzzeniami swymi. „Gdzie się Bóg podział? zawołał, powiem wam! *Zabiliśmy go* – wy i ja! Wszyscy jesteście jego zabójcami! (...) Bóg umarł! Bóg nie żyje! (...) Przeszedłem za wcześnie, rzekł potem, nie jestem jeszcze na czasie. To olbrzymie zdarzenie jest jeszcze w drodze i wędruje – nie doszło jeszcze do uszu ludzi (...) Opowiadają też, że człowiek oszalały tego samego dnia jeszcze do różnych wdzierał się kościołów i nucił tam swoje *Requiem aeternam Deo*”⁷.

Nietzsche twierdził, że śmierć Boga sprowadzi na Europę, erę ciemności, nicości i nihilizmu. W obliczu zniknięcia świata nadprzyrodzonego, większość ludzi czuć się będzie zagubiona, skazana na błądzenie „w nieskończonej nicości”⁸.

Współczesny człowiek zdaje się bronić przed tym bolesnym doświadczeniem uciekając najczęściej w codzienne zaangażowanie. Czy możliwe jest jednak bardziej trwałe wydostanie się z jednowymiarowego widzenia ludzkiego życia zaproponowanego przez nauki ścisłe, filozofię nauki i teorię krytyczną?

Interesujące jest to, że już sam „brak Boga” daje się jakoś zauważyć. Związane jest to nie tylko z historyczną reminiscencją, ale jest prawdopodobnie świadectwem poważnego szukania i potrzeby samej religii.

Wydaje się, że zwrócenie większej uwagi na sam fakt istnienia człowieka, jego głębszy opis, wyjaśnianie sensu ludzkiego życia i otaczającego świata – może przygotować nowe doświadczenie „nieznanego i ukrytego” Boga. Człowiek wtedy będzie zainteresowany stawianiem pytań o Boga i otwarty na religię, jeżeli pytania te będą głęboko dotykały jego własnej egzystencji.

⁷ Por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, wyd. J. Mortkiewicz, 1906–1907, s. 167–169, cyt. za: M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowicz, Paryż 1977, s. 146.

⁸ Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, wyd. J. Mortkiewicz, 1910–1911, s. 362; cyt. za: M. Neusch, *dz. cyt.*, s. 147.