

Józef Herbut

Pojęcie hipotezy religijnej i jej rola w uracjonalnieniu religijnej wiary

Studia Philosophiae Christianae 6/2, 265-273

1970

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.

Z ZAGADNIENÍ FILOZOFII RELIGII

Herbut J.: Pojęcie hipotezy religijnej i jej rola w uracjonalnianiu religijnej wiary.

Lubański M.: Semenkin N. S., Krisis teodicei, Filozofskie Nauki 1969 nr 3, 108—116.

JÓZEF HERBUT

POJĘCIE HIPOTEZY RELIGIJNEJ I JEJ ROLA W URACJONALNIANIU RELIGIJNEJ WIARY

Wśród prób zbudowania różnych logik stosowanych pojawiła się nowa, dotycząca języka religijnego. Przedstawił ją profesor uniwersytetu we Fryburgu Szwajcarskim J. M. Bocheński w książce pt. *The Logic of Religion*¹.

Celem uniknięcia możliwych nieporozumień należy od razu zaznaczyć, że logika religii nie jest fragmentem ani apologii, ani psychologii lub filozofii jakiegokolwiek religii. Nie jest także częścią jakiegóś teologii. W teologii uznaje się bowiem co najmniej jedno zdanie ze zbioru tych zdań, które wyznawcy określonej religii przyjmują przez wiarę. Tymczasem dla logiki religii takie założenie nie jest konieczne. Wystarczy, że ma się z jednej strony zbiór praw logiki ogólnej, a z drugiej — zbiór

¹ Zob. jej recenzję napisaną przez J. Fr. Drewnowskiego w: „*Studia Philosophiae Christianae*” 4 (1968), nr 1, ss. 141—45. Książkę z jęz. angielskiego (wyd. oryginalne: *The Logic of Religion*, New York University Press 1966, ss. 179) na jęz. niemiecki przełożył A. Menne (*Logik der Religion*, Bachem Verlag in Köln 1968, ss. 159). Niniejsze uwagi oparte są na tekście niemieckim.

metajęzykowych wypowiedzi o faktycznie używanych religijnych językach. Wobec tego stwierdzeń z zakresu logiki religii nie można kwalifikować jako ortodoksyjne lub nieortodoksyjne (z punktu widzenia określonej religii); można je tylko oceniać pod względem logicznej poprawności oraz pod względem adekwatności (czy i w jakim stopniu ujmują związki w faktycznie występującym myśleniu religijnym). Ogólnie logikę religii można określić jako rozważania nad takimi logicznymi prawami i regułami, które mają zastosowania w dziedzinie „językowego zachowania się wierzących”.

Zarys takiej logiki przedstawiony przez Bocheńskiego stanowi niewątpliwie cenną pomoc dla tych, którzy z jakichkolwiek powodów snują refleksje nad religijnym myśleniem. Zwłaszcza zaś teolog powinien na logikę religii zwrócić baczną uwagę. Wprawdzie póki teolog wykonuje właściwe sobie zadanie, tzn. systematycznie opracowuje treściową zawartość swojej religii, nie musi przeprowadzać krytycznej refleksji nad tym, co robi; wystarczy, że faktycznie poprawnie posługuje się uznanymi prawami myślenia. Skoro jednak przejdzie do takiej refleksji, a jest ona niekiedy wprost konieczna, znajomość logiki języka religijnego staje się nieodzowną pomocą. Wypada zaznaczyć, że Bocheński zajmuje się tylko problematyką z ogólnej logiki religii. Przy tym niektóre jego wywody są właściwie szkicem możliwych rozwiązań. Jest tak przede wszystkim dlatego, że — jak sam to wielokrotnie stwierdza — brakuje wyczerpującego materiału empirycznego, zwłaszcza z zakresu psychologii, socjologii i fenomenologii religii i w wielu kwestiach nie sposób wyjść poza sformułowania różnych możliwości.

Niniejsze uwagi dotyczą jedynie zagadnienia religijnej hipotezy. Chcemy tu na jego przykładzie przedstawić bliżej przebieg rozważań z zakresu logiki religii, a ponadto zagadnienie to jawiące się w kontekście sprawy uzasadniania religijnego języka wydaje się należeć do szczególnie interesujących. Zanim jednak przejdziemy do samego pojęcia religijnej hipotezy, trzeba zatrzymać się nad strukturą języka religijnego.

Przeprowadzając formalno-logiczną analizę języków wielkich religii współczesnych wyróżnia w nich Bocheński następujące rodzaje wypowiedzi:²

1. Klasę zdań przedmiotowych mówiących o obiekcie religii. Elementy tej klasy to R-zdania wypowiadając to, w co wyznawcy religii bezpośrednio wierzą. Zawartość tzw. wyznań wiary i rozmaitych katechizmów, to właśnie zdania tego rodzaju.
2. Heurystyczną regułą wskazującą, jakie zdania należy uważać za należące do R-klasy. Jest to reguła metajęzykowa, odpowiadająca regule wyliczającej w sformalizowanych systemach aksjomaty. Ustala ona

² Logik der Religion, s. 59—61.

specyficzne własności R-zdań i — co jest godne uwagi — są to zwykle własności syntaktycznej natury. Praktycznie spotyka się bowiem w każdej religii regułę głoszącą, że wszystko to, co zawierają określone pisma lub wyznania wiary tej religii, należy do „obiektywnej wiary” (R-klasy).

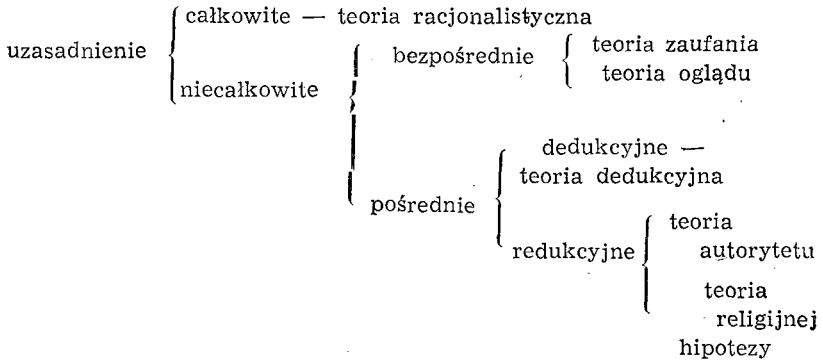
3. Podstawowe założenie (można je nazwać głównym dogmatem), metalogiczną regułą orzekającą, iż każde zdanie wyróżnione przez heurystyczną regułę należy uznać za prawdziwe. W katolickiej religii będzie to np. reguła głosząca, że to, co znajduje się w słowie Bożym pisanym lub ustnie przekazany i jako takie zostało przez Kościół podane, jest prawdziwe.

Bocheński zwraca uwagę, że sprawa uzasadniania w dziedzinie religii bywa często źle rozumiana, ponieważ wielu autorów zajmuje się uzasadnianiem w języku religijnym (uzasadnianiem R-zdań), a nie uzasadnianiem samego języka religijnego, a więc jego głównego dogmatu. Tymczasem sposób, w jaki przyjmuje się poszczególne zdania wewnątrz religijnego języka, tzn. kiedy główny dogmat (i heurystyczna reguła) zostały już zaakceptowane, nie jest — z punktu widzenia logiki — problematyczny. Posługując się dedukcją lub redukcją uznaje się tu nowe zdania na podstawie zdań już przyjętych. Różnica między uzasadnianiem R-zdań w języku religijnym i uzasadnianiem wielu przedmiotowych zdań w języku świeckim polega na tym, że pierwsze jest zawsze metajęzykowe, a drugie przebiega przeważnie w przedmiotowym języku. Ale i w języku świeckim postępuje się niekiedy metajęzykowo, np. w naukach historycznych. Natomiast sposób, w jaki przyjmowany bywa przez wierzących główny dogmat jest znacznie trudniejszy do opisanie i z logicznego punktu widzenia bardziej interesujący. Wierzący podkreślają zwykle mocno różnicę między wiarą i wiedzą, religią i nauką, zatem sposób przyjmowania w obu dziedzinach podstawowych założeń musi być odmienny.

Teoria głosząca, że główny dogmat religii nie ma żadnego uzasadnienia (wierzący przyjmując go dokonuje „skoku z zamkniętymi oczami”) jest wyraźnie niezgodna z postawą ogółu wierzących i dlatego trzeba ją odrzucić. Teorie zaś przyznające głównemu dogmatowi jakieś uzasadnienie zestawia Bocheński następująco:³ (por. schemat na str. 268).

Każda z wymienionych tu teorii stanowi interesujące zagadnienie, ale — zgodnie z naszym zamierzeniem — omówimy tylko teorię hipotezy religijnej, tzn. teorię uzasadnienia niecałkowitego — pośredniego — redukcyjnego. Tego rodzaju uzasadnienie głównego dogmatu nazywa się niekiedy „pragmatycznym uzasadnieniem”, ale nazwa jest myląca, ponieważ nie ma — obok metod uzasadniania bezpośredniego (ogląd) i po-

³ Dz. cyt., s. 111.



średniego (rozumowanie) — jakiejś metody trzeciej. To, co się zowie pragmatyczną metodą jest jedynie specjalnym przypadkiem rozumowania.

Teoria religijności hipotezy daje się zwięźle i w uproszczonej formie przedstawić w ten sposób: wierzący przed aktem wiary w główny dogmat określonej religii przyjmuje go jako zdanie wyjaśniające mu jego doświadczenia. To zdanie — religijna hipoteza na tę samą treść, co akt wiary obejmujący główny dogmat, ale — psychologicznie rzecz biorąc — nie jest z nim identyczne; staje się głównym dogmatem religii dopiero wówczas, kiedy zostanie uznane przez wiarę⁴. Dla jasności należy dodać, że logika nie interesuje się aktem wiary jako takim. Właściwym zadaniem logiki jest tu tylko analiza tego, co ów akt w postaci jakiegokolwiek uzasadnienia poprzedza. Być może dla wielu wierzących uzasadnienie redukcyjne omawianego rodzaju nie jest jedynym, ale dla prostoty rozważań bierze się tu pod uwagę tylko takie. Sposób stawiania religijnej hipotezy (skrótowo — RH) jest formalnie bardzo podobny do tego, jaki spotyka się w naukach redukcyjnych. Punktem wyjścia są zdania doświadczone. Hipoteza wyjaśnia owe zdania, pozwala stawiać prognozy i może być — poprzez wyprowadzone z niej nowe zdania — weryfikowana. Zachodzi jednak zasadnicza różnica między RH a jakimkolwiek zdaniem wyjaśniającym naukowym. Bocheński określa ją następująco:

1. RH zdaje się w jakiś sposób bazować na całości doświadczenia podmiotu, podczas gdy w naukach punkt wyjścia stanowią tylko zdania ściśle określonego rodzaju.
2. Baza RH zdaje się zawierać nie tylko zdania o faktach, jak to ma

⁴ Dz. cyt., s. 127.

miejsce w naukach, lecz również i zdania o estetycznych i moralnych wartościach.

Dodajmy tu od siebie, że RH różni się także od hipotez filozoficznych, przynajmniej takich, jakie formułuje się w tomistycznej wersji filozofii klasycznej. Albowiem w filozofii tej za hipotezę uważa się zdanie, które jest niesprzeczne z koniecznościowymi twierdzeniami teorii i przy tym tłumaczy prawdopodobnie pewne dane doświadczenia dotąd koniecznościowo niewytłumaczone. Tak rozumiane hipotezy nie podlegają konfrontacji — przez swoje logiczne następstwa — z żadnym doświadczeniem. Są tworzone i przyjmowane bądź w oparciu o uznane już twierdzenia systemu i pewne dane doświadczenia, bądź wprost w oparciu o przyjęte już twierdzenia (dane doświadczenia wchodzi w rachubę tylko pośrednio). Ponieważ zasadniczo wszystkie aktualnie dostępne dane doświadczenia dotyczące fragmentu rzeczywistości, o którym hipoteza coś głosi, wzięte są już pod uwagę przy stawianiu tej hipotezy, nie da się z niej (i posiadanej wiedzy filozoficznej) wywieść żadnych nowych zdań podlegających konfrontacji z doświadczeniem.

Sam proces dojścia do RH można — zdaniem Bocheńskiego — przedstawić w ten sposób: w określonym czasie swego życia człowiek dostrzega, że jeśli uzna główny dogmat pewnej religii, jego doświadczenia zostaną w jakiś sposób uporządkowane i wyjaśnione. Chyba to właśnie ma się na myśli, kiedy się mówi o „nadaniu sensu światu i istnieniu”. Po sformułowaniu RH bywa weryfikowana przez różne inne zdania akceptowane przez daną osobę. Taka natura RH tłumaczy dwa godne uwagi fenomeny spotykane w religiach: trudność przekonania drugiego o swojej prawdzie oraz stabilność tej prawdy. Pierwsze tłumaczy się tym, że nigdy dwie osoby nie mają tych samych doświadczeń i hipoteza odpowiadająca jednemu człowiekowi może zupełnie nie odpowiadać drugiemu. Trudność zaś przewyciężenia RH w drodze jej falsyfikacji ma swoje źródło przede wszystkim w wielkiej ogólności tej hipotezy. Wiadomo przecież, że im hipoteza bardziej ogólna, tym mniej jest podatna na falsyfikację⁵.

To, że ludzie w licznych wypadkach stawiają RH zdaje się nie ulegać wątpliwości. Zdarza się np., że kaznodzieja przedstawia słuchaczom swoją religię tak, by odpowiadała ich potrzebom, tzn. wyjaśniała im ich życiowe doświadczenia. Podobnie, gdy wyznawca religii przyjmujący dotąd jej główny dogmat w oparciu np. o autorytet zaczyna szukać dla niego redukcyjnego uzasadnienia i rozważa, czy i jaki pogląd na świat i istnienie daje mu ten dogmat, traktuje go jako hipotezę. Nie łatwo jest jednak sprecyzować, co RH wyjaśnia i jakie przepowiednie pozwala wysuwać. Wprawdzie nie brakuje interesujących publikacji na

⁵ Dz. cyt., s. 127—8.

ten temat, ale operuje się w nich przeważnie ogólnikowymi sformułowaniami⁶. Bocheński pisze, że trudności przy rozwiązywaniu tych dwóch problemów występujące mają swe źródło częściowo w braku odpowiednich narzędzi logicznych; przede wszystkim brakuje jednak wyczerpującej wiedzy o faktycznym przebiegu myślenia u wierzących.

Jeśli idzie o problem wyjaśniania, dają się — jego zdaniem — wyróżnić cztery możliwości:

1. RH wyjaśnia tylko zdania o faktach podobnie jak to czynią bardzo ogólnie hipotezy naukowe. Jest to jednak możliwość obecnie nieaktualna. Wprawdzie z historii znane są okresy, kiedy nie było jeszcze rozbudowanych nauk i religie służyły przede wszystkim do tłumaczenia pewnych faktów, ale obecnie taka funkcja wyjaśniania jest obca wszelkim wysoko rozwiniętym religiom Każda z nich, a co za tym idzie i każda RH służy również do wyjaśniania pewnych zdań o wartościach. To jest właśnie jedna z cech różniących te hipotezy od hipotez naukowych.

Jeśli tak się rzeczy mają, to można tu od razu powiedzieć, iż wysuwany niekiedy program empirycznej kontroli założeń religii chrześcijańskiej jest chybiony⁷. Nie da się żadnych twierdzeń tej religii sprawdzać doświadczalnie w sposób analogiczny do tego, jaki ma miejsce przy sprawdzaniu hipotez naukowych, ponieważ twierdzenia tej religii nie wyjaśniają czystych faktów.

2. RH służy jako koordynator między zespołem zdań o faktach i zespołem zdań o wartościach uznawanych przez podmiot. Klasycznym przykładem jest tu znane rozwiązanie problemu zła. RH pozwala głosić, że istnieje inne życie, w którym zło wycierpiane na ziemi zostanie wynagrodzone. Wydaje się, iż w takiej funkcji RH występuje bardzo często, lecz logiczna struktura stosowanego przy tym myślenia jest praktycznie nieznaną. Bocheński przyznaje, że nie jest w stanie podać w tym wypadku żadnego rozwiązania.

3. RH wyjaśnia jedynie zdania o wartościach. Ta teoria była faktycznie niejednokrotnie podawana przez teoretyków różnych religii. Jed-

⁶ Por. dla przykładu: P. Siwek. W pogoni za nieskończonością. Kraków 1930. Fr. Sawicki, Dlaczego wierzę. Poznań 1955. E. L. Mascall, Chrześcijańska koncepcja wszechświata. Tłum. J. Bednarek. Warszawa 1968. S. Wilkanowicz, Dlaczego i jak wierzę. Kraków 1969.

⁷ Taką propozycję wysunął u nas W. Krajewski. Zob. jego art. p.t. O empirycznej sprawdzalności twierdzeń filozoficznych, w: Teoria i doświadczenie. Warszawa 1966, ss. 209—23. Por. w tej sprawie także: A. Siemianowski, Pytanie — wątpliwość — wybór. Warszawa 1967, ss. 130—7.

nakże trudno jest dostrzec, jak zastosować ją do materiału empirycznego, tzn. do wyznań wiary i praktyki wierzących. Jeśli bowiem główny dogmat ma wyjaśniać wyłącznie zdania o wartościach, to — jak się zdaje — musi być sam zdaniem tego rodzaju. Tymczasem każdy ze znanych głównych dogmatów pozwala wywieść conajmniej pewne zdania bytowe, np. Bóg istnieje, ma miejsce wędrówka dusz itp. Usiłowano wprawdzie pokazywać, że tego rodzaju zdania dadzą się zinterpretować jako czyste zdania o wartościach, lecz nie wydaje się, by to odpowiadało stanowi rzeczywistości.

4. Wreszcie możliwym jest, że RH trzeba traktować jako zdania wyjaśniające specjalne religijne doświadczenia. Przeciw takiemu rozumieniu RH nie widać żadnego logicznego zarzutu. Pozostaje jednak pytanie, czy rzeczywiście zachodzi jakieś specyficznie religijne doświadczenie. Gdyby udało się bez wątpliwości wykazać, że tak, pozostałaby sprawa opisaną stosowaną przy redukcji⁸.

Problem prognostycznej funkcji RH w każdym z wymienionych wypadków wygląda inaczej. I tak w (1) RH pozwala na stawianie wielu prognoz takiego samego rodzaju, jak ogólne hipotezy naukowe. W wypadku (2) nie można wprost sformułować żadnych przepowiedni. (3) Jeśli RH wyjaśnia tylko zdania wartościujące, wszelkie przepowiednie przyjmą również postać zdań tego typu. Wreszcie w (4) RH pozwala przewidywać nowe doświadczenia religijne⁹.

Jeśli prawdą jest, że wszystkie religie współczesne ani nie mówią wyłącznie o pewnych faktach, ani nie są jedynie domeną wartości, to wypadki (1) i (3) nie mają praktycznego znaczenia. Zresztą wobec braku wyczerpującej i uporządkowanej wiedzy o dziedzinie wartości, logiczna struktura myślenia w (3) jest nieznana. Pozostaje zatem do opracowania sprawa przewidywań w wypadku ostatnim (w (2) nie da się stawiać żadnych przepowiedni). Jednak jak dotąd nie przeprowadzono wyczerpujących badań natury doświadczenia religijnego. Wobec tego i logiczna struktura zarówno wyjaśniającej, jak i prognostycznej funkcji RH pozostaje tu w sferze domysłów. Jak się zdaje, z góry można orzec, że nie da się w tym wypadku postawić zasady głoszącej, że jeśli zostaną spełnione określone warunki, to wierzący na pewno przeżyje określone doświadczenie religijne. Czy da się natomiast przewidzieć takie doświadczenie z pewnym stopniem prawdopodobieństwa, jest kwestią do zbadania.

Z tego, co wyżej powiedziano widać wyraźnie, jak mało wiemy dotychczas o logicznej strukturze RH. A zagadnienie jest godne uwagi. Przecież jeśli zawartość treściowa głównego dogmatu religii jest taka

⁸ Dz. cyt., s. 129—31.

⁹ Dz. cyt., s. 131—2.

sama jak RH, to dla zrozumienia samej natury religijnej wiary jest rzeczą ważną wiedzieć, co RH wyjaśnia oraz co i w jakiej mierze pozwala przewidywać. Dokładniejsze opracowanie wyjaśniającej i prognostycznej funkcji RH mogłoby również rzucić nieco więcej światła na sprawę tzw. kryzysów wiary. Jeśli bowiem założy się, że wiara określonego podmiotu w główny dogmat religii poprzedzona jest dojrzeniem, że ów dogmat potraktowany jako hipoteza „nadaje sens światu i istnieniu”, to w przypadku, gdy główny dogmat przestaje wyjaśniać nowe doświadczenia podmiotu lub wynikające z niego przepowiednie nie sprawdzają się, pozostają trzy możliwości: bądź (1) podtrzymywać „ślepią wiarę”, bądź (2) szukać dla niej innego uracjonalnienia, bądź (3) przestać wierzyć. Z psychologicznego punktu widzenia wydaje się, że trudno jest na dłuższą metę bez konfliktów wewnętrznych wierzyć w taki główny dogmat, który ma wprawdzie jakieś uzasadnienie (np. przez autorytet), lecz nie daje człowiekowi wyjaśnienia jego życiowych doświadczeń. A więc i wypadku innego rodzaju uwierzytelnienia głównego dogmatu sprawa jego funkcji wyjaśniającej i prognostycznej nie jest bez znaczenia. Zauważmy jeszcze, iż kryzysy wiary mogą być niekiedy powodowane niewłaściwym rozumieniem tych funkcji. Kiedy ktoś spodziewa się np. po religii chrześcijańskiej wyjaśnienia określonych zdarzeń, podczas gdy tego typu wyjaśnienia są w rzeczywistości tej religii obce, będzie stale doznawał zawodu. Bocheński pisze, że większość autorów dyskutujących sprawę RH zdaje się a priori zakładać, że możliwe są tylko dwa wypadki: religia jest bądź rodzajem wiedzy, bądź wyłącznie domeną wartości. Tymczasem w rzeczywistości sprawa jest znacznie bardziej zawiślana i nastrocza w dalszym ciągu więcej logicznych problemów, niż to się zwykle przypuszcza¹⁰.

Warto jeszcze podkreślić, że są to problemy z zakresu ogólnej logiki religii. Logika pewnej określonej religii może nasuwać własne problemy, bardziej szczegółowe. Niektóre z nich nie dają się na razie do końca rozwiązać, nawet kiedy ma się do czynienia z religią tak szeroko teoretycznie opracowaną, jak religia katolicka. Z metodologicznego punktu widzenia wszelkie rozważania nie oparte na dostatecznie bogatym materiale empirycznym mają charakter teorii. Jak dotychczas nie przeprowadzono systematycznych i na szeroką skalę zakrojonych badań faktycznych postaw wierzących katolików. Wobec tego nie wiadomo dokładnie, w jakiej mierze owe postawy są zgodne z głoszonymi na ten temat teoriami zawartymi np. w podręcznikach teologii. Nie brak wprawdzie rozmaitych publikacji, w których autorzy opisują własne drogi uracjonalnienia wiary, nie brak odpowiedzi na różne ankiety typu „dlaczego wierzę?”, ale w sumie dają one obraz jeszcze tak frag-

¹⁰ Dz. cyt., s. 132.

mentaryczny, że wszelkie uogólnienia czynione na ich podstawie mają znamiona hipotetyczności.

Przy takim stanie rzeczy logika religii może bądź analizować różne teorie uracjonalnienia wiary, bądź też (jeśli chce być rzeczywiście logiką stosowaną) ograniczyć się z jednej strony do tego, co daje się w tej materii ustalić a priori, a z drugiej do tego, co można bez wątpienia zauważyć w postawie ogółu wierzących. W tym ostatnim wypadku wyniki rozważań logicznych będą na razie skromne, ale za to pewne. Przyniosą one m. in. i tę korzyść, że pozwolą dostrzec, które punkty w złożonej problematyce myślenia religijnego czekają jeszcze na opracowanie.

G. Herbut